N12<522420816 021
ubTÜBINGEN

f+3

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

963 Hd2

53. Jahrgang · Heft 1 · 1978

ABHANDLUNGEN

Johannes B. Lotz, S.J.
Die ontologische Differenz in Kant, Hegel, Heidegger und Thomas von Aquin 1

Adolar Zumkeller, O.S.A.
Die Lehre des Erfurter Augustinertheologen Johannes von Dorsten († 1481) über Gnade, Rechtfertigung und Verdienst (1. Teil) 27

BEITRÄGE

Walter Kerber, S.J.
Verallgemeinerung in der Ethik 65

Karl Suso Frank
Maleachi 1,10 ff. in der frühen Väterdeutung 70

Charles H. Lohr, S.J.
Aristotelica Britannica 79

Heinz-Jürgen Vogels
Zur Echtheit der eucharistischen Schriften Alberts des Großen 102

13. DEZ. 1978

Herder Freiburg · Basel · Wien

Gd 861

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

HAUPTSCHRIFTLEITER: Hermann-Josef Sieben, S. J.; Mitglieder der Schriftleitung Werner Löser, 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, Frankfurt a. M.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

PROF. DR. JOHANNES B. LOTZ, S. J.	Kaulbachstraße 31a 8000 München 22
D. DR. ADOLAR ZUMKELLER, O. S. A.	Steinbachtal 2a 8700 Würzburg
PROF. DR. WALTER KERBER, S. J.	Kaulbachstraße 31a 8000 München 22
PROF. DR. KARL SUSO FRANK	Kirchstraße 6 7800 Freiburg i. Br.
PROF. DR. CHARLES H. LOHR	Belfortstraße 11 7800 Freiburg i. Br.
DR. HEINZ-JÜRGEN VOGELS	Adenauerallee 17–19 5300 Bonn

BESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE IN SELBSTDARSTELLUNGEN I UND II, hrsg. v. L. J. Pongratz *(F. T. Gottwald / J. Heinrichs, S. J.)* 120

SUHR, DIETER, Bewußtseinsverfassung und Gesellschaftsverfassung *(F. T. Gottwald / J. Heinrichs, S. J.)* 122

KLEIN, PAUL, Die „kreative Freiheit" nach Nikolaj Berdjajew *(K. W. Hälbig)* 125

RIEDL, RUPERT, Die Ordnung des Lebendigen *(A. Haas, S. J.)* 127

WEISCHEDEL, WILHELM, Skeptische Ethik *(P. Knauer, S. J.)* 129

KLINGER, ELMAR (Hrsg.), Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche *(F. J. Couto)* 131

SEBOTT, REINHOLD, Religionsfreiheit und Verhältnis von Kirche und Staat *(H. Müller)* 134

LÖSER, WERNER, Im Geiste des Origenes *(H. Moll)* 135

FRÜHES MÖNCHTUM IM ABENDLAND v. Karl Suso Frank. 1. Bd.: Lebensformen; 2. Bd.: Lebensgeschichten *(H. Bacht, S. J.)* 137

TRIPPEN, NORBERT, Theologie und Lehramt im Konflikt *(Kl. Schatz, S. J.)* 139

BRACK, RUDOLF, Deutscher Episkopat und Gewerkschaftsstreit 1900–1914 *(Kl. Schatz, S. J.)* 144

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 29,50 DM, der Jahrgang kostet 118,– DM. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen. Bestellnummer 000 20.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

53. Jahrgang

1978

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: Hermann-Josef Sieben, S. J.; Mitglieder der Schriftleitung: Werner Löser, 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, Frankfurt a. M.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft



Zd 861

Inhalt des 53. Jahrgangs

Abhandlungen

Artz, Johannes, Newmans Kardinalat 220

Baumeister, Theofried, Gottesglaube und Staatsauffassung – ihre Interdependenz bei Celsus und Origenes 161

Halleux, Andre de, Monophysitismus und Spiritualität nach dem Johanneskommentar des Philoxenus von Mabbug 353

Lotz, Johannes B., S. J., Die ontologische Differenz in Kant, Hegel, Heidegger und Thomas von Aquin 1

Pannenberg, Wolfhart, Die Bedeutung der Kategorien „Teil" und „Ganzes" für die Wissenschaftstheorie der Theologie 481

Pöltner, Günther, Erfahrung radikaler Fraglichkeit als Grundlage einer Philosophischen Theologie? 367

Ricken Friedo, S. J., Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios 321

Sieben, Hermann-Josef, S. J., Pseudoisidor oder der Bruch mit der altkirchlichen Konzilsidee 498

Schüller, Bruno, Die Personwürde des Menschen als Beweisgrund in der normativen Ethik 538

Zumkeller, Adolar, O. S. A., Die Lehre des Erfurter Augustinertheologen Johannes von Dorsten († 1481) über Gnade, Rechtfertigung und Verdienst
(1. Teil) 27
(2. Teil) 179
481

Beiträge

Brugger, Walter, S. J., Existiert Gott? 556

Bucher, Alexius J., Ist Einleitung in Philosophie möglich? 397

Frank, Karl Suso, Maleachi 1, 10 ff. in der frühen Väterdeutung 70

Kerber, Walter, S. J., Verallgemeinerung in der Ethik 65

Lohr, Charles H., S. J., Aristotelica Britannica 79

Schatz, Klaus, S. J., Totalrevision der Geschichte des I. Vatikanums? 248

Vogels, Heinz-Jürgen, Zur Echtheit der eucharistischen Schriften Alberts des Großen 102

Weischer, Bernd Manuel, Die ursprüngliche nikänische Form des ersten Glaubenssymbols im Ankyrōtos des Epiphanios von Salamis 407

Besprechungen

120 277 415 564

Umschau

Philosophie:

Antike und Mittelalter	148	
Gesellschaftstheorie	151	
Psychologie	154	469
Lexika – Handbücher – Textsammlungen	156	
Geschichte der Philosophie	445	
Moderne Philosophische Strömungen	454	
Einführungsschriften	460	
Ontologie und Metaphysik	462	
Anthropologie	471	
Soziologie und Politologie	474	

Theologie:

Exegese – Hl. Schrift und Umwelt	297	572
Patristik	301	579
Theologie- und Kirchengeschichte	302	604
Gottesfrage	308	585
Fundamentaltheologie	311	591
Christologie	312	
Ekklesiologie	315	
Praktische Theologie	317	
Kirchenrecht	319	625
Religion	589	
Sakramente	593	
Liturgie	599	
Ökumene	601	
Frömmigkeitsgeschichte	615	
Moral	617	
Theologie der Befreiung	619	

Verzeichnis der Verfasser/Herausgeber besprochener Arbeiten

Adelmann, F. J. (Hrsg.) 618
Adler, G. 471
Albert, K. 462
Albrecht, C. 470
Alessi, A. 452
Altmann, A. 453
Andrés Martín, M. 616
Angress, R. K. 447
Arza, A. 630
Ascheri, M. 629
Aurelius Augustinus 301

Bahr, E. 448
Balthasar, Hans Urs von 309 435 592 623
Baraut, C. 438
Barcala, A. 441
Barion, H. 624
Barner, W. 448
Basevi, C. 583
Baumann, Th. 156
Becker, W. 613
Behler, W. (Hrsg.) 590
Bender, W. 447
Bengsch, H. (Hrsg.) 599
Berger, Blandine-Dominique 599
Bergfeld, Chr. 629
Bernard, J. 613
Beyer, J. 630
Blazquez Carmona, F. (Hrsg.) 613
Blet, P. 607
Bloch, E. 120
Blum, W. 445 615
Bochenski, J. M. 121
Boecker, H. J. 297
Boethius von Dacien 445
Bogaert, P.-M. 575
Boghardt, M. 446
Bolley, A. 156
Bornkam, H. 316
Boumann, J. 308
Brack, R. 144
Breuning, W. 592
Brown, F. A. 447
Bruaire, Cl. 434
Brunner, P. 316 602
Bürkle, H. 592
Büttner, M. 308
Butterworth, R. (Hrsg.) 580

Cancik, H. 617
Capizzi, C. 609
Caprile, G. 608
Carls, R. 277
Cazeux, J. 575
Chabrol, Cl. (Hrsg.) 574
Chadwick, H. 439
Chapelle, A. 596
Clark, St. R. L. 149
Cohn, L. (Hrsg.) 575
Coing, H. (Hrsg.) 629
Congar, Y. 585
Copleston, F. C. 445
Courvoisier, J. 601
Crumbach, K.-H. 592
Csizmadia, A. 629
Curti, C. 581
Czech, A. 460

Daniel, Suzanne (Hrsg.) 574
Daniélou, J. 434
Dassmann, V. (Hrsg.) 599
Demmer, Kl. 618
Dempf, A. 121
Diemer, A. (Hrsg.) 461
Dierse, U. (Hrsg.) 156
Dietzfelbinger, H. 316 576
Dölemeyer, B. 629
Döring, H. 310 316
Dordett, A. 625
Dreier, W. (Hrsg.) 476 477
Dumolin, H. 589
Dupré, L. 588
Duquoc, Ch. 587
Durzak, M. 448

Eckhart (Meister) 302
Ermecke, G. 608
Ernst, W. (Hrsg.) 612 613
Ettmayer, W. 608
Evers, H.-U. 474

Faes de Mottoni, Barbara 585
Fahrnberger, G. 630
Faivre, A. 300
Faux, J.-M. 425
Feiereis, K. (Hrsg.) 612
Feld, H. (Hrsg.) 578
Fingerle, A. 301
Fischer, B. 438
Follieri, E. 581
Frank, K. S. (Hrsg.) 137
Frickel, J. 581
Friemel, F. G. 613
Fries, H. 131 439

Gallagher, C. 630
Garducci, M. 581
Gassmann, G. 439
Gehrke, H. 629
Geldsetzer, L. 157
Gestrich, Ch. 305
Giers, J. 608 613
Gill, J. 609
Gins, K. 155
Gladigow, B. (Hrsg.) 617
Glockner, H. 120
Gloy, Karen 448
González de Cardedal, O. 622
Gorschenek, G. (Hrsg.) 474
Graham, A. 608
Grass, H. 307
Green-Pedersen, N. G. (Hrsg.) 445
Greiff, Ch. 598
Grenholm, C.-H. 618
Grimm, D. 629
Groner, J.-F. 607
Gründer, K. (Hrsg.) 156
Guardini, R. 308
Günther, G. 120 121
Guthke, K. S. 446

Häring, B. 125
Hammer, F. 618
Handgrätinger, T. 318
Harms, J. 307
Harrington, D. J. 575
Harris, E. P. (Hrsg.) 445
Harssh, H. 318
Heckel, J. 306
Heeger, R. 154
Heidegger, M. 457 458
Heinrichs, J. 132 133
Heitner, R. H. 447
Hemmerle, Kl. 465
Hengsbach, F. (Hrsg.) 619
Hengstenberg, H.-E. 121
Heyer, F. (Hrsg.) 439
Hildebrand, D. von 121
Hillen, G. 447
Hintner, D. 305 613
Hippolyt von Rom 580 581
Hönigswald, R. 417
Hörmann, K. (Hrsg.) 617
Hoffmann, D. 446
Hoffmann, F. (Hrsg.) 612
Hollerweger, H. 569
Holm-Nielsen, Sv. 307
Holthöfer, E. 629
Hornig, G. 307
Hornung, K. 152
Horst, U. 609
Huber, J. 319

Hünermann, P. 593
Hufnagel, E. 460
Husson, P. (Hrsg.) 582

Illanes, J. L. 620
Immel, G. 629
Irle, M. 154
Iserloh, E. (Hrsg.) 606

Jäger, N. (Hrsg.) 606
Jimenez Duque, B. 614
Jordan, P. 121
Jorissen, H. 316
Jüngel, E. 131 133 285 318 603
Jürgensmeier, F. 605

Kaiser, O. (Hrsg.) 307
Kantzenbach, F. W. 132
Karpozilos, A. 609
Kasper, W. (Hrsg.) 316 591
Kasteleiner, R. 152
Kaulbach, F. 419
Kehl, M. 292
Keil, G. 307
Keilbach, W. (Hrsg.) 155
Kietzig, O. 156
Klein, J. 446 624
Klein, P. 125
Klinger, E. (Hrsg.) 131
Klostermann, R. A. 609
Köberle, A. 308
Köck, H. F. 608
Koglin, O. K. F. (Hrsg.) 306
Kopitzsch, F. 446
Korinek, K. 608
Koschel, A. 318
Krämer, P. 624
Krautscheidt, J. (Hrsg.) 474
Kretschmer, E. (Hrsg.) 469
Kümmel, R. (Hrsg.) 476
Künneth, W. 308
Kunzelmann, A., O.S.A. 604

Lachmann, F. R. (Hrsg.) 589
Ladaria, L. F. 427 429
Lammel, S. 629
Landgrebe, L. 308
Lefebvre, Ch. 630
Lehmann, K. (Hrsg.) 621
Leib, B. 609
Leistner, R. 298
Liebrucks, B. 120 121
Lieth, Elisabeth von 133
Löbmann, B. 613
Löser, W. 135
Lötzsch, F. 283
Løgstrup, K. E. 308
Lohff, W. 308
Lohfink, G. 591
Loi, V. 581
López Trujillo, A. (Hrsg.) 619
Lubac, Henri de 314 435
Luig, Kl. 629

Machoveč, M. 132
Mahlmann, T. 308
Maier, H. 152 474
Maier, J. 577
Mann, O. 447
Mann, U. 308
Marchesi, G. 313
Marin, L. (Hrsg.) 574
Marré, H. (Hrsg.) 474
Martens, W. 447
Marx, W. 120
Mayer, G. (Hrsg.) 575
Mayer-Hillebrand, Franziska 121
McCool, G. A. 611
Meloni, P. 581
Merk, G. 154
Messner, J. 152 608
Metz, J. B. 429
Meyer, H. (Hrsg.) 315 316
Michel, P. 150
Michelsen, P. 446
Mieth, D. 133
Míguez Bonino, J. 623
Milde, W. 448
Mohrmann, Christine 584
Montgolfier, Jeannine de 441
Morsey, R. 608
Mueller, F. H. 152
Mühlenberg, E. (Hrsg.) 582
Müller, G. 307
Müller, H. 627
Mund, H.-J. (Hrsg.) 315
Muschalek, G. 133
Mussner, F. 578

Nautin, P. (Hrsg.) 301 582
Navarrete, U. 630
Nees, A. 626
Nell-Breuning, O. von 608
Neske, G. (Hrsg.) 458
Neufeld, K. H. 574
Nicol, D. M. 306
Nivelle, A. 447
Nörr, K. W. 629

Oelmüller, W. (Hrsg.) 455
Olsson, B. 422
Origenes 582
Orsy, L. 630
Otloh von St. Emeran 615
Ott, H. 131
Overhage, P. 473

Pannenberg, W. 316
Paquet, L. (Hrsg.) 150
Parente, P. Kardinal 607
Passarelli, I. G. 609
Pauli, L. 629
Pelters, W. 448
Pérez Martin, A. 629
Perolli, I. 597
Perrot, C. 575
Petri, H. 156
Peukert, H. 431
Peursen, C. A. van 463
Pfnür, V. 316
Philon von Alexandrien 574 575
Pieper, J. 120
Pietri, Ch. 566
Pinborg, J. (Hrsg.) 445
Pisa, K. 451
Plesser, E. H. 152
Plessner, H. 121
Pöll, W. 155
Pohier, J. 585
Pohlmann, Hj. 629
Pongratz, L. J. (Hrsg.) 120
Pons, G. 448
Powell, J. U. 150
Prantner, H. 608
Priesemann, G. 474
Prinzing, G. 306
Pröpper, T. 312
Puntel, L. B. 450

Quaas, M. 475
Quint, J. (Hrsg.) 302

Raabe, P. 447
Raffelt, A. 133
Ranieri, E. 629
Ratzinger, J. 435 585
Rauscher, A. 608 619
Rayez, A. (Hrsg.) 437
Reh, A. M. 447
Reisinger, F. 456
Riedl, R. 127
Ries, W. 456
Riess, R. (Hrsg.) 317
Rintelen, F. J. von 454
Ritter, J. (Hrsg.) 156
Rivinius, K. J. 152
Rodríguez, P. 620
Rombach, H. 472
Roth, G. 608

Samoré, A. Kardinal 608

Santiago-Otero, H. (Hrsg.) 613
Savramis, D. 478
Sebott, R. 134 630
Seeba, H. C. 448
Selvatico, P. 603
Simonetti, M. 581
Sjöstrand, W. 470
Söllner, A. 629
Sparn, W. 304
Specht, R. (Hrsg.) 415
Spetsieris, G. 609
Splett, J. 133
Spörl, J. (Hrsg.) 308
Suárez, Francisco 415
Suhr, D. 122
Sundén, H. 156
Szennay, A. 133
Szydzik, St. E. (Hrsg.) 151

Schade, R. E. (Hrsg.) 445
Schaeffler, R. 593
Schambeck, H. (Hrsg.) 607 608
Scharfenberg, J. 318
Scharrer, S. 311
Scheele, P.-W. 314
Scheffczyk, L. 613
Scherer, G. 280
Scherner, K. O. 629
Scherpe, K. R. 448
Scheuermann, A. 608
Scheuner, U. 475
Schiemenz, G. P. 609
Schlette, H. R. 132 309
Schloemann, M. 308
Schmidhüs, K. 309
Schmidt, G. 446
Schmidt, J. 450
Schmidt, M. 307
Schnackenburg, R. 288
Schneider, J. 446
Schnell, Ursula 316
Scholz, J. M. 629
Schreiner, P. 609
Schrijnen, J. 584
Schubert, K. 577
Schürmann, H. 613 622
Schütte, H. (Hrsg.) 315 316
Schultze, H. 447
Schulz, G. (Hrsg.) 445 446
Schulz, W. 121
Schwager, R. 564
Schwaiger, G. 608
Schwarte, J. 318

Staudinger, H. (Hrsg.) 590
Steck, K. G. 132
Stegmüller, F. 578
Steinbach, W. 578
Steinmetz, H. 447
Stenger, H. 318
Stoll, Chr. (Hrsg.) 606
Strohschneider-Kohrs, I. 446

Teilhard de Chardin 314
Testini, P. 581
Thüsing, W. 131 133
Thurnherr, R. 148
Timpe, N. 613
Tremblay, R. 579
Trippen, N. 139
Troje, H. E. 629
Tronc, Dominique 441
Troxler, F. 153
Tschirch, P. 318

Ueda, Shizuteru 308
Ullrich, L. 613
Urrutia, F. J. 630
Utz, A. F. 608

Valasek, E. (Hrsg.) 606
Vatja, V. 316
Vekemans, R. 620
Verdross, A. 608
Villalon, J. R. 595
Viller, M. (Hrsg.) 436
Viviani, A. 447
Völker, W. 585
Vorländer, K. 157

Wagner, U. 629
Wagner, W. 629
Waldstein, W. 608
Wallraff, H. J. 152
Walter, G. 629
Waltmann, H. 309
Weber, W. (Hrsg.) 152 608 619
Weger, K.-H. 131
Wehrli, F. 149
Weier, R. 303
Weier, W. 466
Weiler, R. 608
Weischedel, W. 121 129
Weizsäcker, C. F. von 121
Wessel, L. P. 447
Wezemael, R. van 463
Wiederkehr, D. 132
Wilhelm Emmanuel Frh. v. Ketteler 606
Willeke, C. 152
Wingens, G. 308
Winkler, Kl. 318
Winninghoff, U. 152
Wolandt, G. 418

Zacher, H. F. 152
Zahn, L. (Hrsg.) 157
Zañartu, S. 578
Zeller, D. 572
Zenger, E. 591
Zirker, L. 318
Zumkeller, A. O. S. A. 301

Verzeichnis der Mitarbeiter

Artz, J. 220–247

Bacht, H., S. J. 137–139, 306–307
Banning, J. van, S. J. 574–575
Barredo, F., S. J. 613–614
Baumeister, Th. 161–178
Becker, C., S. J. 302–303, 436–439
Beutler, J., S. J. 298–300 422–425 572–574 575–576 578
Brugger, W., S. J. 304–305 441–444 452–453 556–563
Bucher, A. 397–406
Busch, F. O., S. J. 308–309 319 607–609 614–615 629

Couto, F. C. 131–134

Döben, G. D., S. J. 470–471

Frank, K. S. 70–78

Gilen, L., S. J. 154–156 317–318 469–470
Gottwald, F. T. 120–124 157–158 417–419 431–434 461–462 463–466 478 593–595

Haas, A., S. J. 127–129 472–474
Haeffner, G., S. J. 280–282 457–460
Hälbig, K. W. 125–127
Halleux, A. de 353–366
Heinrichs, J., S. J. 120–124 157–158 431–434

Kerber, W., S. J. 65–69
Knauer, P., S. J. 129–131 285–288 303–304 307–308 311–312 315–316 318–319 425–427 429–431 564–566 589 592–593 603–604

Lentzen-Deis, F., S. J. 108 574 577–578
Locher, Cl., S. J. 297–298
Löser, W., S. J. 309–311 313–314 316–317 591–592 602
Lohr, Ch. H., S. J. 79–101
Lotz, J. B., S. J. 1–26

McDermott, J. M., S. J. 611–612
Manzanera, M., S. J. 619–623
Marucci, C., S. J. 597–598
Moll, H. 135–137
Müller, H. 134–135

Neufeld, K. H., S. J. 314–315 434–436 439–441 585–589 595–596 601
Nell-Breuning, O. v., S. J. 151–154 318 455–456 474–477 590–591 630–631

Ogiermann, H., S. J. 156–157 312–313

Pannenberg, W. 481–497
Podskalsky, G., S. J. 305–306 609
Pöltner, G. 367–396

Richter, V., S. J. 445
Ricken, F., S. J. 148–150 321–352 419–422

Sebott, R., S. J. 598 624–629
Sieben, H.-J., S. J. 300–302 427–429 498–537 566–569 578–585
Siegwart, G. 277–280
Splett, J. 150–151 450–451 453–454 456–457 460–461 462–463 466–469
Switek, G., S. J. 604–605 616–617

Schatz, Kl., S. J. 139–147 248–276 569–571 605–607 609–611
Schilson, A. 292–296 445–448
Schlepper, W., S. J. 471–472 589–590
Schmitz, Ph., S. J. 617–619
Schöndorf, H., S. J. 451–452
Schüller, B. 538–555
Schulte, H., S. J. 615–616

Stalder, R., S. J. 157
Stenzel, A., S. J. 596–597 599–600 612–613
Stout, F., S. J. 445 448–450

Vogels, H. J. 102–119
Vries, J. de, S. J. 415–417 454–455 460

Weischer, A. 407–414
Wennemer, K., S. J. 288–292
Winter, A. 283–285

Zumkeller, A., O. S. A. 27–64 179–219
Zwiefelhofer, H., S. J. 623–624

Die ontologische Differenz in Kant, Hegel, Heidegger und Thomas von Aquin

Von Johannes B. Lotz, S. J.

Terminologisch und sachlich hat die ontologische Differenz durch Heidegger ihre thematische Ausprägung gefunden. Das zeigt neuerdings der zuerst veröffentlichte Band der Gesamtausgabe seiner Werke; er trägt den Titel „Die Grundprobleme der Phänomenologie“ [1] (= Phän) und gibt die Vorlesung vom Sommersemester 1927 in Marburg wieder, ist also im Erscheinungsjahr von „Sein und Zeit“ entstanden. Darin ist dieser Differenz ein langes Kapitel (322–469) mit der Überschrift „Das Problem der ontologischen Differenz“ gewidmet. Es ist übrigens das letzte Kapitel des Bandes; der Gesamtplan der Vorlesung umfaßt drei Teile, jeder Teil zu vier Kapiteln; durchgeführt wurde der erste Teil und vom zweiten Teil nur das erste Kapitel. In keinem seiner bisher bekannten Werke gibt sich Heidegger so eingehend wie hier mit der ontologischen Differenz ab, obwohl sie all seinen Darlegungen, zumal in „Sein und Zeit“ (= SZ), zugrunde liegt. Eine eigenartige Stellung nimmt in dieser Hinsicht die kleine Schrift „Identität und Differenz“ [2] (= ID) ein, insofern danach das Denken zwar um die Differenz kreist, diese aber nicht mehr als die ontologische genommen wird; denn „Sein und Seiendes“ sind „Leitworte der Metaphysik“, während sich die „Herkunft“ der Differenz „nicht mehr im Gesichtskreis der Metaphysik denken läßt“. Weil „das Differente aus der Differenz stammt“ (ID 69 f.), sind die Glieder, zwischen denen sie sich spannt, aus ihr selbst neu zu bestimmen.

Dies ist jedoch ein Ausblick, den Heidegger nur andeutet, ohne ihn durchzuführen, weshalb sich unsere Darlegungen an die Differenz als die ontologische halten, die als „der Unterschied von Sein und Seiendem“ beschrieben wird (Phän 321). Die Differenz heißt onto-logisch, weil das Seiende (ὄν) im Sein den ihm entsprechenden Grund (λόγος) findet; darauf weist Heidegger an der obengenannten Stelle hin, wenn er auch „Grund-Gegründetes“ zu den Leitworten der Metaphysik rechnet (= ID 70). Dieser Unterschied wirkt sich im Denken aus; dadurch, daß die Vernunft das Sein vernimmt, kann der Ver-

[1] *M. Heidegger*, Die Grundprobleme der Phänomenologie (Frankfurt 1975).
[2] *Derselbe*, Sein und Zeit (Tübingen 1927);
derselbe, Identität und Differenz (Pfullingen 1957).

stand das Seiende verstehen; die Offenbarkeit des Seins (ἀλήθεια) ermöglicht die Angleichung an das Seiende (ὀρθότης), wobei wir vermöge der Enthüllung des Seins das Seiende es selbst sein lassen oder dieses als es selbst entdeckt wird (dazu vor allem „Vom Wesen der Wahrheit", zuerst Frankfurt 1943 veröffentlicht). Demnach ist das Sein der Grund, durch den das Seiende es selbst oder eben Seiendes und als es selbst offenbar ist.

Die vorläufige Verdeutlichung der ontologischen Differenz gewinnt bestimmtere Konturen, wenn wir untersuchen, ob und wie sie bei anderen Philosophen am Werke ist; denn das von Heidegger ausdrücklich Thematisierte hat auch in früheren Denkbewegungen seine Spuren hinterlassen. Wir wenden uns zunächst Kant zu, von dessen tiefgreifendem Einfluß auf Heidegger nicht nur das Buch „Kant und das Problem der Metaphysik" (Bonn 1929), sondern auch die obengenannte Vorlesung ein beredtes Zeugnis ablegen. Bei Kant kommt die ontologische Differenz nicht zum Tragen; das Seiende wird nicht als Seiendes erreicht, weil die Offenbarkeit des Seins ausfällt und so die Seinsvergessenheit nicht überwunden wird. Dann vollziehen wir den Schritt zu Hegel, mit dem sich Heidegger ebenso in einem gewichtigen Kapitel seiner „Holzwege" (Frankfurt 1950) wie in ID auseinandersetzt; der zweite Teil dieser Schrift ist der Niederschlag eines Seminars, das „ein Gespräch mit Hegel zu beginnen versucht" (37). Der Unterschied zwischen dem Absoluten und seinen Momenten trägt die ontologische Differenz in sich, die aber gerade als Differenz vermöge der dialektischen Bewegung nicht ihre volle Entfaltung findet, weshalb sowohl das Seiende als auch das Sein zu kurz kommen oder nicht ganz als sie selbst gewahrt werden. Heidegger geht über die beiden anderen hinaus, insofern er das Seiende und das Sein sowie deren Differenz ausdrücklich denkt, was das Denken von deren Identität einschließt. Diese wird jedoch im Gegensatz zu Hegel nicht dialektisch, sondern geschichtlich gefaßt, wodurch die Zeit als der ermöglichende Horizont ebenso der Differenz wie der Identität zum Vorschein kommt. Die drei neuzeitlichen Denker betrachten wir schließlich im Lichte der mittelalterlichen Geisteswelt des Thomas von Aquin, der die sonst weithin herrschende Seinsvergessenheit durchbricht, was auch Gilson [3] bezeugt. So denkt er nicht nur aus der ontologischen Differenz, was ihm Heidegger zubilligt, sondern auch auf die ihm damals zugängliche Weise sogar diese Differenz selbst, was Heidegger in Abrede stellt. Dabei stößt der Aquinate durch die Zeit zu der Ewigkeit als deren tragendem Grund vor, wodurch er das Denken über Heidegger hinaus radikalisiert. Nach dem zusammenfassenden Vorblick wenden wir uns der Einzeldurchführung zu.

[3] *É. Gilson*, L'Être et l'Essence (Paris 1946).

I. Kant verfehlt die ontologische Differenz

Gemäß der ihm eigenen kopernikanischen Wende richtet sich nicht wie bisher die Erkenntnis nach den Dingen, sondern die Dinge richten sich nach der Erkenntnis. Damit werden die Dinge erkannt, wie sie von der Erkenntnis bestimmt, nicht aber wie sie an sich sind. Sie werden also erkannt, wie sie sich in den menschlichen Erkenntnisbedingungen darstellen oder erscheinen (Kritik der reinen Vernunft XVI–XVIII). Demnach haben wir das Seiende nicht als an sich Seiendes, sondern lediglich als *für uns Erscheinendes*. Anders ausgedrückt, erreichen wir das Seiende allein als den von uns bestimmten Gegenstand, was dem Satz entspricht: „Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung" (B 197).

Von den Bedingungen, die im Subjekt a priori zu allen Gegebenheiten a posteriori bereitliegen, haben nur die zwei reinen Anschauungen der Sinnlichkeit und die zwölf reinen Begriffe oder Kategorien des Verstandes eine für die Erkenntnis *konstitutive* Bedeutung, während den drei Ideen der Vernunft eine lediglich *regulative* Aufgabe zukommt. Näherhin eröffnen die drei Ideen das An-sich zwar als leere Entwürfe, denen aber die ihnen entsprechende, sie erfüllende intellektuelle Anschauung versagt ist; eine Erfüllung wird ihnen erst im praktischen Bereich durch den moralischen Glauben an die Postulate zuteil.

Wie sich hier bestätigt, treten für Kant an die Stelle des Seienden die auf den Menschen bezogenen Erscheinungen, von denen wir nicht wissen, ob sie mit dem An-sich übereinstimmen, weil dieses uns unzugänglich ist. Das meint das Ergebnis der transzendentalen Deduktion: „Folglich ist uns keine Erkenntnis a priori möglich als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung" (B 166). Damit ist der Mensch wenigstens im theoretischen Bereich nicht nur vom An-sich, sondern in Folge davon auch vom Metaphysischen ausgeschlossen. Er ist auf das durch die menschlichen Erkenntnisbedingungen Eröffnete beschränkt und daher auf die ihm eigene Endlichkeit zurückgeworfen, was dem Herausfallen aus der Kommunikation mit den anderen Intelligenzen, zumal mit der absoluten Intelligenz, gleichkommt. Allein die praktische Vernunft überschreitet die nur menschliche Endlichkeit, steht in Kommunikation mit den anderen Intelligenzen, wodurch in ihrer Endlichkeit ein Moment der Unendlichkeit durchbricht und mit dem An-sich die Metaphysik erreicht wird.

Die Frage, warum Kant das Seiende entgleitet oder dieses zum bloß Erscheinenden verkümmert, findet ihre Antwort darin, daß das Sein für die Konstitution der Erkenntnis keine Rolle spielt; weil das Sein vergessen wird, verkehrt sich das Seiende in das Erscheinende

oder das An-sich in das Für-uns. Zwar kommt das Sein in der „Kritik der reinen Vernunft" vor, geht jedoch in den Kategorien unter; in deren vierter Gruppe, denen der „Modalität", steht an zweiter Stelle die Spannung „Dasein-Nichtsein" (B 106). Wie das Wort ‚Kategorie' zeigt, entnimmt Kant mit Aristoteles den Grundweisen des Urteilens oder Aussagens die Grundweisen des Seienden. Doch unterscheidet sich Aristoteles grundlegend von Kant dadurch, daß er das Sein (ὄν ἢ ὄν) den Kategorien nicht ein-, sondern über-ordnet; es ist die gemeinsame Wurzel, aus der alle Kategorien hervorgehen und in der sie auf analoge Weise übereinkommen. Wer das Sein den Kategorien einreiht, schränkt es auf eine Ordnung neben anderen ein und verkennt damit seine all-umfassende Bedeutung. Außerdem wird das Sein als Wesenheit oder Essenz verstanden, findet das Essentialisieren des Seins statt und wird dem Essentialismus in der Philosophie der Weg bereitet; denn die Kategorien sind die Tafel der dem eigentlichen Sein entgegengesetzten Wesenheiten, weshalb das Sein als Kategorie nicht mehr es selbst ist. (Das Essentialisieren des Seins bahnt sich bei Suárez an, indem er der Metaphysik als Gegenstand das ‚ens nominaliter sumptum' zuweist, das mit der abstrakten Wesenheit zusammenfällt.) Schließlich ist das Sein als Kategorie wie alle anderen Kategorien auf das Erscheinen eingeschränkt, wodurch es wiederum nicht mehr es selbst ist; denn das Sein besagt seinem eigentlichen Sinne nach gerade den Gegenpol zum bloßen Erscheinen. – Unsere kleine Auseinandersetzung bestätigt die kantische Seinsvergessenheit sowie die Verkürzung des Seienden auf das Erscheinende.

Das Fehlen des Seins prägt sich deutlich in der *Eigenart der Vernunft* aus, wie Kant sie in Ansatz bringt. Zwar tritt sie noch als das Vermögen des An-sich und damit der Metaphysik auf; das Hineinragen in das Sein, das darin verborgenerweise liegt, kommt aber bei Kant nicht zum Durchbruch. Der Ausgriff auf das An-sich und das Metaphysische nämlich stellt sich lediglich als die drei Ideen dar, die leere Entwürfe bleiben, weil sie nicht auf das Sein als ihre Wurzel zurückgeführt werden. Deshalb vermögen sie die ihnen zugeordneten Wirklichkeiten nicht zu erreichen; auch durchdringt das Sein nicht die Kategorien des Verstandes, wodurch diese nur das Erscheinende statt des Seienden treffen. Die Vernunft wird damit ihres Innersten beraubt und zum regulativen Anhängsel des Verstandes degradiert, statt dessen Grund und Quell zu sein. Weisen wir noch auf einen ‚circulus vitiosus' hin: weil das Sein in der Vernunft fehlt, ist der Verstand von ihm entblößt; und weil das Sein dem Verstand fremd ist, vermag er nicht zur Enthüllung des Seins in der Vernunft beizutragen. Infolgedessen gibt es für Kant keine abstraktive oder reduktive Entbergung des Seins, sondern allein eine intuitive in der intel-

lektuellen Anschauung, die Kant mit Recht dem Menschen abspricht. Wie auf dem absteigenden Wege der Konstitution die Vernunft ohne Sein den Verstand ohne Sein zur Folge hat, so führt auf dem Wege der aufsteigenden Manifestation der Verstand ohne Sein zur Vernunft ohne Sein bzw. zu einer Vernunft, die einzig durch die uns nicht zukommende intellektuelle Anschauung zum Sein gelangen könnte.

Kant wird überwunden, insofern die menschliche Vernunft als *Vernunft das Sein erreicht* und für sie als menschliche das Sein durch den Verstand, die Sinnlichkeit und damit durch die Welt vermittelt ist. So werden das Sein als Sein und folglich das Seiende als Seiendes sowie beider Differenz gewahrt, wobei sich beide in dieser durchdringen, weil das Seiende durch das Sein konstituiert, das Sein aber durch das Seiende manifestiert wird. Blicken wir von hier aus auf die kopernikanische Wende zurück; sobald die Vernunft als das Vermögen des Seins gesichtet wird, wächst jene über die anthropologische Grenzziehung hinaus. Durch das Sein nämlich ist die Vernunft im Grenzenlosen oder *Absoluten* beheimatet und wohnt ihrer Endlichkeit etwas vom *Unendlichen* inne, was der Kommunikation mit allen Geistern und vor allem mit dem absoluten Geist und folglich dem Teilnehmen am *absoluten Standpunkt* gleichkommt. Das Angleichen der Dinge an diese Vernunft macht sie vermöge des Seins gerade nach dem offenbar, was sie an sich sind und ermöglicht damit das Angleichen der Vernunft an das Seiende, wie es an sich ist. Diese Struktur, die den innersten Kern des menschlichen Erkennens aufzeigt, ist wegen der Bindung unserer Vernunft an den Verstand und die Sinnlichkeit immer wieder von dem nur für den Menschen *Erscheinenden* überlagert, weshalb eine ständige *Kritik*, ein Scheiden des An-sich von dem Für-uns erforderlich ist. Das wahrhaft Menschliche verfehlen die Extreme sowohl der radikalen Unendlichkeit oder des An-sich ohne Für-uns als auch der radikalen Endlichkeit oder des Für-uns ohne An-sich. Dem ersteren nähert sich Hegel, wie wir noch sehen werden; dem letzteren liefert Kant die theoretische Vernunft weithin aus, während er es nur in der praktischen Vernunft überwindet.

Gegen das Gesagte läßt sich einwenden, die Seinsvergessenheit bei Kant sei nicht so tief, wie es hier dargestellt wurde. Vielmehr komme das Sein in manchen Zusammenhängen und Bedeutungen vor, die über die kategoriale Spannung Dasein-Nichtsein hinausgreifen. Setzen wir beim *Ding-an-sich* an, das für Kant durchaus wirklich und damit ein Seiendes ist. Unsere Erkenntnis „bezieht sich auf Gegenstände", die nicht von ihr gesetzt, sondern ihr „gegeben" werden (B 33). Das ist einzig dadurch möglich, daß der Gegenstand „das

Gemüt auf gewisse Weise affiziere"; wir haben es mit der „Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit" zu tun (B 33 f.). Nun muß sich all unser Denken „zuletzt auf Anschauungen, mithin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann" (B 33). Daher treten die wirklichen oder *seienden* Gegenstände als unerläßlich grund-legende Möglichkeitsbedingungen unseres Erkennens auf. Doch werden diese von Kant als solche *nicht* ausdrücklich transzendental *gerechtfertigt*, sondern einfach kraft des seiner Analyse vorausliegenden Bewußtseins angenommen, worauf Fichte bei seiner Auseinandersetzung mit Kant nachdrücklich hinweist. Auch wird das Sein nicht von den Gegenständen abgehoben, sondern in der Rede von den Gegenständen nur *implizit* mit-erreicht. Was den Sinn des hier berührten Seins betrifft, so zeigt der Zusammenhang, daß es lediglich die *Wirklichkeit* im Gegensatz zur Möglichkeit besagt, also darauf eingeschränkt ist. Jedenfalls spielt dieses Sein innerhalb der transzendentalen Analyse keine entscheidende Rolle.

Ein zweiter Ansatzpunkt für das über die Kategorien hinausgreifende Sein könnte sich in dem kategorischen oder *unbedingten Imperativ* der praktischen Vernunft finden. Er sprengt die Grenzen der nur auf den Menschen bezogenen und damit relativen Erscheinung und öffnet den Zugang zum *An-sich*, zum Metaphysischen oder Absoluten. Was hierbei von Kant transzendental gerechtfertigt wird, ist jedoch das Absolute des *Soll*, nicht dasjenige des Seins, ist das Absolute des *Glaubens*, nicht dasjenige des Wissens. Dadurch, daß Kant allein die praktische Metaphysik für möglich hält, wird die Seinsvergessenheit keineswegs überwunden, sondern vielmehr erst recht bestätigt; die durch sie entstandene Leerstelle wird durch anderes ausgefüllt.

Ein dritter Ansatzpunkt macht das Hinausgreifen des von ihm gemeinten Seins über alles Kategoriale besonders deutlich; er liegt in dem Satz: „Sein ist *kein reales Prädikat*" (B 626). Diese Formulierung enthält den Kern des Nachweises „von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes" (B 620). Hierbei ist zwischen „Realität" und „Existenz" zu unterscheiden (B 625). Mit Realität meint Kant den Bereich der Wesenheiten, weshalb ein reales Prädikat „ein Begriff von irgend etwas" ist, „was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne" (B 626). Sein oder Existenz hingegen „ist bloß die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst" (B 626); es besagt: „Dieses oder jenes Ding existiert" (B 625). Da nun der Begriff „bloß die Möglichkeit ausdrückt" (B 627), muß „jeder Vernünftige gestehen", „daß ein jeder Existenzialsatz synthetisch sei" (B 626). Infolgedessen läßt sich aus Gottes Begriff

oder Realität niemals sein Dasein oder seine Existenz analytisch ableiten. Diese kann zwar ein „logisches Prädikat" genannt werden, weil dazu „alles dienen" kann, „was man will", nie aber ein reales Prädikat (B 626; über diese Zusammenhänge handelt ausführlich Heidegger, Phän 35–107). – Hier ist das Sein wiederum auf *Existenz* eingeschränkt, nämlich auf die Wirklichkeit im Gegensatz zur Möglichkeit. Dieses Sein meint die ab-solute oder an sich bestehende Setzung und überschreitet daher das den Kategorien eingeordnete und damit auf die Erscheinung eingeengte „Dasein". Das so bestimmte Sein wird jedoch im Bezug auf Gott durch die theoretische Vernunft weder mittels des ontologischen noch mittels eines andern Beweises erreicht; und bezüglich der „Dinge" wird es nach dem oben Gesagten zwar voraus-gesetzt, nicht aber transzendental gerechtfertigt.

Über das bisher Gesagte hinaus führt das *„Ich denke"*, das jede Erkenntnis als deren ermöglichender Grund begleitet (B 131). Es ist die „ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption" (B 131) als „das oberste Prinzip alles Verstandesgebrauchs" (B 136) oder die höchste Bedingung, die alles Einigen des Mannigfaltigen ermöglicht. In dieser transzendentalen Synthesis „bin ich mir meiner selbst bewußt, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur *daß ich bin*" (B 157). Dieses Bewußtsein ist weder ein Anschauen noch ein Erkennen, sondern ein Denken. In der dem Menschen nicht zukommenden intellektuellen Anschauung würde ich mich erfassen, wie ich an mir selbst bin. Im Erkennen habe ich mich lediglich, wie ich mir erscheine, weil es das Ich mit Hilfe des inneren Sinnes und der ihm eigenen Zeit bestimmt, also auf die sinnliche Anschauung angewiesen ist; „mein eigenes Dasein" aber ist „nicht Erscheinung (viel weniger bloßer Schein)" (B 157). Dagegen kann bezüglich meines Daseins von Denken die Rede sein, weil dieses im apriorischen Entwerfen der ermöglichenden Bedingungen im Subjekt besteht. Sowohl die reinen Begriffe des Verstandes als auch die Ideen der Vernunft werden denkend entworfen, wenn auch die entsprechenden Gegenstände mittels der Begriffe erkannt, mittels der Ideen aber nicht erreicht werden. Nun ist das „Ich denke" und damit mein Dasein jederzeit die *oberste ermöglichende Bedingung* alles Erkennens, weshalb das ihm zugeordnete Bewußtsein als Denken zu bezeichnen ist. Doch ist ein von Kant nicht hervorgehobener *Unterschied* nicht zu übersehen; das Denken des Ich enthält mein Dasein, während im Denken der Begriffe und Ideen mein Dasein nicht hervortritt.

Wie die beiden Weisen des Denkens zusammenhängen, erläutert vielleicht die Anmerkung, die Kant dem § 25 beigibt. Mit der Tatsache, daß ich bin, ist gegeben: „Ich existiere als Intelligenz, die sich lediglich ihres *Verbindungsvermögens* bewußt ist" (B 158). Im Den-

ken weiß ich um die „Spontaneität" des „Bestimmenden in mir", um „mein Dasein als eines selbsttätigen Wesens"; und „diese Spontaneität macht, daß ich mich Intelligenz nenne" (B 158). Dieses Bewußtsein geht allem Bestimmen meiner selbst voraus, das durch Erkennen geschieht und daher über die Erscheinung nicht hinausführt. Wie das Bewußtsein, das mein Ich näher bestimmt, gegenständlich ist, so darf das solchem Bestimmen vorausliegende Grundbewußtsein als übergegenständlich bezeichnet werden. Darin zeigt sich das Ich lediglich, soweit es der ermöglichende Grund jedes gegenständlichen Bewußtseins ist, und damit als das transzendentale Ich. Zu diesem aber gehört die Spontaneität des Verbindungsvermögens, weil es sonst nicht Ich und nicht der oberste ermöglichende Grund wäre; im Verbindungsvermögen ferner sind die Weisen des Verbindens vorgezeichnet, nämlich die apriorischen Formen. Damit ist der Zusammenhang der beiden Weisen des Denkens aufgezeigt: das Denken des Ich umschließt wesentlich das denkende Entwerfen der apriorischen Verbindungsprinzipien; dieses gründet in jenem und ist ohne jenes unmöglich.

Wie sich aus allem ergibt, überschreitet das Erkennen der Erscheinungen zuinnerst die Beschränkung auf die Erscheinungen; denn es findet seine transzendentale Ermöglichung im Grundwissen vom Sein des Ich und reicht somit in das An-sich hinein. Negativ gewendet: wer sich radikal auf das Erscheinen beschränkt, kann die Möglichkeit des Erscheinens nicht begreifen, ja hebt mit dessen ermöglichendem Grund dieses selbst auf. Was unser Thema betrifft, liefert Kant im „Ich denke" eine *transzendentale Rechtfertigung des Seins,* das die Kategorie ‚Dasein' sprengt und Setzung an sich besagt. Sicher ist das Ich als Ort der Offenbarkeit des Seins einzigartig in der Welt, weil es sich denkend auf sich selbst bezieht und dadurch sich in seinem Sein erschlossen ist. Doch zeigt die Formulierung „mein eigenes Dasein" (B 157) eine doppelte Grenzziehung dieser Offenbarkeit; erstens wird nur das dem Ich eigene Sein erreicht, nicht das Sein selbst als Grund alles Seienden; zweitens bleibt damit im Zusammenhang das Sein auf die *Existenz* oder das bloße Dasein als Wirklichkeit im Gegensatz zur Möglichkeit eingeschränkt, worin Kant dem Erbe der nachthomanischen Entwicklung unterliegt und erliegt. Also ist er trotz des im „Ich denke" liegenden Ansatzes in der Seinsvergessenheit befangen, die ihn vom Vollzug der ontologischen Differenz ausschließt.

II. Hegels dialektischer Vollzug der ontologischen Differenz

Nach Heidegger kommt Hegel ebenfalls über die Seinsvergessenheit nicht hinaus. Doch ist diese bei ihm mehr aufgelichtet als bei Kant, weshalb er näher als dieser an die ontologische Differenz heran-

kommt. Ausdrücklich überwindet Hegel den kantischen Gegensatz zwischen der Erscheinung und dem Ding-an-sich; daher ist das Seiende nicht lediglich Erscheinendes, sondern *wahrhaft Seiendes*. Im Erscheinenden ist das An-sich enthüllt; jenes ist geradezu das enthüllte An-sich, das also keineswegs gänzlich unzugänglich bleibt. Damit ist der Mensch imstande, das Seiende als Seiendes zu vollziehen oder es in seinem *An-sich* zu erreichen. Also ist er nicht auf seine nur menschliche Sichtweise beschränkt und hat alles nicht nur, wie es von seinem menschlichen oder relativen Standpunkt her aussieht oder erscheint. Folglich greift er über die nur menschliche und überhaupt über jede endliche oder relative Sichtweise hinaus und hat am absoluten Standpunkt teil oder trägt etwas vom Unendlichen in sich. Darum steht er in Kommunikation mit allen Intelligenzen und vor allem mit dem absoluten Geist; weil ihm von dessen Sicht etwas innewohnt, erfaßt er das Seiende, wie es ist. Das Absolute oder Unendliche im Menschengeist ist mit dem Aufleuchten des Seins-selbst gleichbedeutend. Im Horizont des immer schon eröffneten Seins zeigt sich ihm das Seiende als Seiendes, womit er die ontologische Differenz berührt und auf seine Weise in deren Vollzug eintritt.

Doch wird die Eigenart dieses Denkens erst dann eindeutig bestimmt, wenn die *zwei* folgenden *Fragen* untersucht und beantwortet werden: erstens wie verhält sich das Seiende, genauer betrachtet, zum Sein oder zum Absoluten, nach Hegels Sprechweise; zweitens wie verhält sich der Menschengeist des näheren zum absoluten Geist. Die Antwort auf beide Fragen liegt in Hegels *Dialektik*.

Sie läßt sich durch das „Aufheben und das Aufgehobene" verdeutlichen, worin Hegel „einen der wichtigsten Begriffe der Philosophie" sieht [4]. Durch das Aufheben tritt ein ursprünglich Gesetztes „in die Einheit mit seinem Entgegengesetzten", wodurch „das Unmittelbare" in „ein Vermitteltes" übergeht; im Vermittelten ist das Unmittelbare als solches oder seine Unmittelbarkeit überwunden, zugleich aber das, was in dieser war, in der Einheit mit seinem Entgegengesetzten aufbewahrt; beide, nämlich das Gesetzte und das Entgegengesetzte, sind „Momente" der sie umspannenden Einheit oder des Vermittelten (Logik 94). Vorwiegend vom Aufgehobenen her gesehen, stellt sich das Unmittelbare oder Gesetzte als das *An-sich* dar (nicht mit dem kantischen An-sich gleichzusetzen) oder als der unentfaltete Anfang. Das Entgegengesetzte aber tritt als das *Für-sich* auf oder als ein mit dem Gesetzten noch nicht vermittelter Entfaltungsschritt. Das Vermittelte schließlich ist das *An-und-für-sich*, das in seiner Einheit das Gesetzte und das Entgegengesetzte als seine Momente enthält, wo-

[4] *G. W. F. Hegel*, Logik, hrsg. v. G. Lasson (Leipzig 1923) 93.

durch das An-sich, bereichert durch das Für-sich, eine neue Stufe seiner selbst erreicht.

Für unser Thema aufschlußreich ist der Urfall der Dialektik, mit dem Hegels Logik beginnt. Das gesetzte An-sich ist das Sein; das entgegengesetzte Für-sich ist das Nichts; beider Einheit oder das An-und-für-sich ist das Werden, in das sie immer schon als dessen Momente eingegangen sind. „Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen in dem Anderen: das Werden" (Logik 67). Demnach ist das Sein bei Hegel das dialektische Moment, das zusammen mit dem Nichts das Werden ausmacht; es ist einzig als Werden im Sinne der dialektischen Bewegung. Welche Folgen diese Einordnung des Seins in das Werden oder der Primat des Werdens vor dem Sein hat, ist genauer aufzuzeigen. Was ergibt sich hieraus namentlich für die Weise, wie die ontologische Differenz vorkommt?

Das Sein tritt bei Hegel als das *Absolute* auf, ohne daß jedoch beide einfach zusammenfallen; denn das Sein ist lediglich der Anfang des Absoluten oder dieses als „das unbestimmte Unmittelbare" (Logik 66). Damit drängt das Absolute über das Sein hinaus, indem es erst als das bestimmte Vermittelte ganz es selbst ist; es schreitet von der unvermittelten „Substanz" zum vermittelten „Subjekt" weiter und ist daher „wesentlich Resultat" [5]. Etwas vereinfachend kann man sagen: das Sein ist das noch nicht entfaltete Absolute, und das Absolute ist das voll entfaltete Sein. Die Entfaltung aber geschieht durch „die Reflexion im Anderssein in sich selbst" (PhdG 13). Das anfänglich unbestimmte Sein stellt Bestimmungen aus sich heraus und sich gegenüber, die wir als die reiche Ausbreitung des *Seienden* bezeichnen dürfen; das sind die *endlichen Momente*, in denen das Absolute die in ihm verborgene unendliche Fülle entbirgt und entwickelt. Das Seiende oder die endlichen Momente treten zunächst dem Sein oder dem Absoluten als das „Anderssein" gegenüber; das Sein hat im Seienden oder das unendliche Absolute in den endlichen Momenten scheinbar sich selbst verloren oder ist sich selbst entfremdet. Doch zeigt sich, daß das Sein im Seienden oder das unendliche Absolute in den endlichen Momenten auf eine bestimmte Weise sich selbst darstellt, zu sich selbst unterwegs ist und durch all diese Gestalten fortschreitend sich selbst findet oder mehr und mehr ganz es selbst ist. Zusammenfassend läßt sich sagen: das Sein als das unvermittelte An-sich entfaltet sich dialektisch durch das Seiende als das vielstufige Für-sich zu dem vermittelten An-und-für-sich oder dem *durch das Seiende bereicherten Sein*, das erst so ganz es selbst ist.

---

[5] *G. W. F. Hegel*, Phänomenologie des Geistes = PhdG, hrsg. v. G. Lasson (Leipzig 1921) 12 u. 14.

Der hier aufgezeigte Gang leuchtet uns im Zusammenspiel von Verstand und Vernunft auf. Dabei stellt der Verstand dem An-sich das Für-sich, dem unbestimmten Anfang die fortschreitenden Bestimmungen oder eben dem Sein das Seiende, dem Absoluten seine endlichen Momente gegenüber; auf dieser Stufe behauptet sich das Gegenübergestellte in seiner Eigen-ständigkeit, ist es also noch nicht mit dem Sein oder dem Absoluten versöhnt. Diese Gegensätze verfestigt die Verstandesphilosophie, die, was der Name andeutet, den Verstand als das Letzte nimmt. Hegel findet sie bei Kant, wie die für ihn unüberwindlichen Antinomien erkennen lassen; ebenso in der überlieferten Metaphysik, deren Spannung zwischen dem endlichen Seienden als dem Geschaffenen und dem unendlichen Sein als dem Schöpfer er in diesem Sinne auslegt. Der sich selbst wahrhaft begreifende Verstand aber erfährt sich als Weg zur Vernunft und wird deshalb über sich hinaus- und zu dieser hingetrieben. Damit treten wir in die Versöhnung der Gegensätze ein; namentlich wird für uns das Seiende mit dem Sein und werden die endlichen Momente mit dem Absoluten eins. Die hier gemeinte Einheit ist dialektisch, insofern sie die Gegensätze in sich aufnimmt und aufbewahrt, insofern sie allein deren Trennung überwindet, nicht aber deren Gehalt ausschaltet. Demnach enthält die Vernunft den Verstand in sich und kann sie die ihr eigene Versöhnung nicht ohne die vorausgehende Gegenüberstellung durch den Verstand vollziehen. Die Vernunft ohne den Verstand findet Hegel beim jungen Schelling, dem er eine Einheit beilegt, in der die Gegensätze ausgelöscht werden oder, wie er bildhaft bemerkt, in der die Nacht herrscht, die alle Kühe grau erscheinen läßt.

Die dialektische Bewegung, die sich im Zusammenspiel von Verstand und Vernunft entfaltet, fällt nicht nur in uns oder unser Denken, sondern in die Sache selbst, wie aus dem vorigen Abschnitt schon hervorgeht, hier aber noch einmal zu betonen ist. Sie gehört „dem Inhalte selbst" an „als seine immanente Bewegung" (PhdG 40); „im begreifenden Denken" ist „der Begriff das eigene Selbst des Gegenstandes"; dieser ist „der sich bewegende und seine Bestimmungen in sich zurücknehmende Begriff" (PhdG 41). Folglich ist das Bestehen der *dialektischen Einheit* des Seienden mit dem Sein für uns dasselbe wie deren Bestehen in sich oder an sich selbst. Nun fällt die dialektische Einheit für Hegel als Einheit mit *Identität* und als dialektische mit Unterschied oder *Differenz* zusammen, was in dem Satz zum Vorschein kommt: „Die Identität ist also an ihr selbst absolute Nichtidentität" (Logik II 28). Daher ist in der dialektischen Einheit des Seienden und des Seins mit deren Identität ihre Differenz oder die ontologische Differenz gegeben. Und zwar ist wegen der alles bestimmenden dialektischen Bewegung, die nie zu Ende geht

und weder ein ihr zugrunde liegendes vor-dialektisches, noch ein aus ihr hervorgehendes, nach- oder über-dialektisches Sein zuläßt, die Identität untrennbar an die Differenz gebunden, weshalb eine von Differenz freie oder reine Identität unmöglich ist. Hierdurch sind das Seiende und das Sein, obwohl jenes als das Gegründete in diesem als Grund wurzelt, korrelativ aufeinander bezogen; wie das Seiende durch das Sein, so ist das Sein durch das Seiende mit sich selbst vermittelt. Anders ausgedrückt: wie das Seiende einzig durch das Sein es selbst ist, so ist auch das Sein einzig durch das Seiende es selbst. Mit der reinen, von der Differenz freien Identität fällt das reine, vom Seienden freie Sein; das Sein schließt wesentlich das Seiende ein, von dem es sich ebenso wesentlich unterscheidet; es gibt das Sein einzig in der ontologischen Differenz oder als das von dem Seienden, auf das es angewiesen ist, sich Abhebende.

In diesem dialektischen Vollzug der ontologischen Differenz ist weder das Sein wahrhaft das Sein noch das Seiende wahrhaft das Seiende noch die Differenz wahrhaft die Differenz. Das Sein ist *nicht wahrhaft das Sein,* weil es nie in die reine Identität mit sich selbst gelangt und daher nie ganz es selbst ist, weil vermöge der notwendigen Bindung an das Seiende die das Seiende vom Sein abhebende Differenz in das Sein selbst hineinreicht und so dieses von sich selbst abhebt oder sich selbst entfremdet, es nicht zu sich selbst kommen läßt oder von der Fülle seiner selbst durch Nicht-sein abhält.

Ebenso ist das Seiende nicht wahrhaft das Seiende, weil, wie man kurz sagen kann, das Sein nicht wahrhaft das Sein ist oder durch das sich selbst entfremdete Sein notwendig das Seiende sich selbst entfremdet wird. Näherhin ist das Seiende nur solange in seiner Eigenständigkeit oder als das, *was* ist, gewahrt, wie es als vom Sein getrenntes in seiner Unwahrheit verharrt; sobald es hingegen als im Sein aufgehobenes Moment seine Wahrheit gewinnt, verliert es seine Eigenständigkeit oder ist es nur noch das, *wodurch* das Sein oder Absolute so und so bestimmt ist. Also ist das Seiende als das, *was* ist, nur das Erscheinende (freilich in einem andern Sinne als bei Kant); denn es zeigt sich nur, wie es zunächst erscheint, nicht aber, wie es letztlich oder in Wahrheit ist. Und das Seiende, wie es letztlich oder in Wahrheit ist, stellt sich wiederum nur als das Erscheinende dar (in einem noch einmal andern Sinne), weil es nicht selbst ist, sondern das, in dem sich das Sein so und so auslegt oder erscheint. In der Reduktion des Seienden auf das Erscheinende zeigen sich die Folgen der Dialektik: wie das Sein durch das Seiende, so wird das Seiende durch das Sein entwirklicht oder seiner vollen Wirklichkeit beraubt.

Schließlich ist die Differenz *nicht wahrhaft die Differenz.* Wegen der notwendigen korrelativen Verschränkung des Seienden und des

Seins kann sich die Differenz zwischen ihnen nicht voll auswirken oder wird durch die dialektische Identität die Differenz an ihrer vollen Auswirkung gehindert; damit werden sowohl das Seiende als auch das Sein nicht voll für sich selbst freigegeben oder ebenfalls der vollen Auswirkung oder Ausprägung ihrer selbst beraubt. Umgekehrt wird zugleich die Identität durch die ihr dialektisch innewohnende Differenz von ihrer vollen Auswirkung abgehalten, weshalb die reine Identität des Seins mit sich selbst ausfällt. Kraft der dialektischen Bewegung lassen also Identität und Differenz einander nie ganz zu sich selbst kommen, was auch vom Sein und vom Seienden, insofern sie dialektisch aufeinander bezogen werden, gilt.

Von dem über die erste Frage Gesagten her läßt sich die Antwort auf die zweite Frage unschwer finden: Wie verhält sich der Menschengeist zum absoluten Geist? Beide sind ebenfalls in der dialektischen Einheit miteinander verbunden. Der *Menschengeist* erfaßt das Seiende als Seiendes, weil er zum Sein gelangt; er lebt aus der ihm eröffneten ontologischen Differenz. Das ist allein kraft der Einheit des Menschengeistes mit dem absoluten Geist möglich, durch die er am absoluten Standpunkt teilhat, ihm das Sein aufleuchtet und er daher Seiendes als solches vollziehen kann. Zunächst tritt er in seiner Eigenständigkeit auf; allmählich jedoch begreift er sich in seiner Einheit mit dem absoluten Geist oder sich selbst und sein Wissen als *dialektisches Moment des absoluten Geistes* und des absoluten Wissens. Diesem, das von Anfang an in seinem Wissen als die zuinnerst bewegende Kraft am Werke war, nähert er sich immer mehr; erst indem er in dasselbe eintritt, überwindet er die Selbstentfremdung und kommt er ganz zu sich selbst. – Damit ist das Umgekehrte gegeben, daß sich nämlich *der absolute Geist im Menschengeist* und als dieser entfaltet. Er legt sich in den endlichen Geistern aus, deren er bedarf, um sich mit sich selbst zu vermitteln oder ganz er selbst zu sein. Auch hier besteht eine Korrelativität; obwohl der Menschengeist als der gegründete im absoluten Geist seinen Grund findet, ist nicht nur jener durch diesen, sondern auch dieser durch jenen mit sich selbst vermittelt. Dadurch, daß der Menschengeist im absoluten Geist aufgehoben und in ihm als sein dialektisches Moment bewahrt wird, gewinnt letzterer durch eben dieses Moment die Bestimmung seiner Unbestimmtheit oder verwirklicht er auf dem Wege der Endlichkeit seine Unendlichkeit.

Nach Heidegger wird bei Hegel „alles Ontische in das Ontologische aufgelöst" (Phän 466). Das bestätigt sich hier am Menschengeist, der nur insofern das Seiende vom Sein her zu vollziehen vermag, als er seine Eigen-ständigkeit aufgibt und sich als dialektisches Moment des absoluten Geistes erfährt, wodurch seine *Endlichkeit ver-*

flüchtigt wird. Damit gewinnt zugleich der absolute Geist das ihm eigene Wissen, indem er seine dialektischen Momente und damit den Menschengeist aus sich hervortreten läßt und so seine Unendlichkeit durch deren Verendlichung verwirklicht, wodurch jene nicht mehr ganz sie selbst ist. Nun ist der absolute Standpunkt ursprünglich einzig mit der ungebrochenen Unendlichkeit gegeben; wenn daher der absolute Geist nur die durch Endlichkeit *gebrochene Unendlichkeit* erreicht, hat er nicht den absoluten Standpunkt inne, weshalb auch der Menschengeist nicht daran teilnehmen kann und folglich vom Sein und vom Seienden ausgeschlossen ist. Nach der dialektischen Lösung ist der Menschengeist nicht im vollen Sinne endlich und darum nicht wahrhaft Menschengeist; der absolute Geist hingegen ist nicht im vollen Sinne unendlich und darum nicht wahrhaft absoluter Geist. Damit vermag sich auch die Differenz nicht in ihrer vollen Kraft auszuwirken oder ist sie letztlich wiederum nicht wahrhaft Differenz oder onto-logisch.

III. Heideggers zeitliche Deutung der ontologischen Differenz

Während wir bei den zwei bisher besprochenen Denkern die ontologische Differenz in anderer Problematik berührt oder eingeschlossen finden, wird sie von Heidegger als sie selbst ausdrücklich vollzogen oder thematisiert. Er denkt nicht nur aus der ontologischen Differenz, sondern denkt sie selbst, indem er zugleich nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit forscht. Im Gegensatz zu Kant und Hegel wahrt er sowohl das Seiende und das Sein als auch deren Differenz selbst. Sie tritt dadurch hervor, daß der Mensch und näherhin sein Denken mit dem Sein zusammengehört oder in Identität mit ihm steht. Das Vermittelnde aber zwischen dem Menschen und dem Sein ist die Zeit; indem der Mensch sich zeitigt, ist er beim Sein; und indem sich das Sein zeitigt, ist es beim Menschen. Indem aber die Mitteilung des Seins durch die Zeitigung geschieht, ist auch das Seiende als Seiendes eröffnet, ist namentlich der Mensch imstande, das Seiende als das Seiende sein zu lassen. Die Zeit ermöglicht also, daß das Sein wahrhaft Sein und das Seiende wahrhaft Seiendes sowie beider Differenz wahrhaft Differenz sei, die sie ebenso scheidet wie eint.

Der Weg, der den Menschen durch die Zeitigung zum Sein führt, wird in „Sein und Zeit" und auch in der Vorlesung von 1927 beschritten. „Die Seinsverfassung des Daseins gründet in der Zeitlichkeit" (Phän 323). Diese aber „übernimmt die Ermöglichung des Seinsverständnisses und damit die Ermöglichung der thematischen Auslegung des Seins" (Phän 323). Temporalität „meint die Zeitlichkeit, sofern sie selbst zum Thema gemacht ist als Bedingung der Mög-

lichkeit des Seinsverständnisses und der Ontologie"; sie „soll anzeigen, daß die Zeitlichkeit in der existenzialen Analytik den Horizont darstellt, von woher wir Sein verstehen" (Phän 324).

Zunächst und zumeist findet sich der Mensch in der Uneigentlichkeit oder Verlorenheit an das Mit-sein und an das Vorhandene vor. Indem er sich aber als Sorge erfährt, erhebt er sich zu seinem eigensten Sein-können und so zur Ganzheit seines Daseins. Dabei entwirft er sich in die Zukunft, bestimmt von seiner Gewesenheit, und bewegt er sich in der Gegenwart des je und je gegebenen Augenblicks. Die Dimensionen seiner so vollzogenen Zeitlichkeit haben ihr je eigenes „Wohin", als welches sich auf die den einzelnen Dimensionen je angemessene Weise das Nichts enthüllt. Dieses meint das Nichts alles Seienden und damit das Andere zu allem Seienden oder *das Sein.* So leuchtet das Sein im Horizont der Zeit als der sie ermöglichende Grund auf. Die voll erfahrene Zeitlichkeit ermöglicht das Verstehen von Sein und erweist sich hierdurch nach der obigen Terminologie als Temporalität. Wohl zu beachten ist, daß die Zeitlichkeit das Verstehen von Sein ermöglicht, nicht aber das Sein selbst. Daher wird das Sein nicht vom Dasein hervorgebracht oder ist es keineswegs „ein Produkt des Menschen" [6]. Dementsprechend bedeutet der Satz: „Nur solange Dasein ist, gibt es Sein" (SZ 212) genau verstanden: „Nur solange die Lichtung des Seins sich ereignet, übereignet sich Sein dem Menschen" (Hum 24). Das Sich-ereignen der Lichtung ist das Dasein; die Lichtung aber ist die Schickung des Seins selbst.

Damit sind wir bereits auf dem zweiten Weg, auf dem das Sein durch die Zeitigung zum Menschen kommt. Es teilt sich diesem nämlich in immer neuen Schickungen mit und hat so epochalen Charakter gemäß der zweifachen Bedeutung dieses Wortes. Das Sein eröffnet eine immer wieder andere Epoché seiner Mitteilung, indem es Epoché übt, sich also zurückhält oder nie sich ganz mitteilt. Demnach liegt der ontischen Geschichte des Seienden die ontologische Geschichte des Seins zugrunde. Weil früher das Sein als übergeschichtliches verstanden wurde, ist das eine vorher unerhörte Radikalisierung der Geschichtlichkeit, die allerdings durch Hegel und Nietzsche vorbereitet wird. Nun ist das epochal sich mitteilende Sein nicht ohne den Menschen, es ist auf ihn angewiesen oder braucht ihn; indem es sich epochal mitteilt, ent- und erwirft es den Menschen. Daher „beruht" das geschichtlich sich zuschickende Sein „in der Zuwendung" zum Menschen, „so daß diese nie erst zum ‚Sein' hinzutreten kann" [7].

Wie man den Menschen nicht ohne das Sein zu fassen vermag, so auch das Sein nicht ohne den Menschen; er ist das Geschehen dieser

---

[6] *M. Heidegger,* Über den Humanismus = Hum (Frankfurt 1947) 24.
[7] *Derselbe,* Zur Seinsfrage = Sfr (Frankfurt 1956) 28.

Zuwendung; das Sein hat keine an sich ablaufende Geschichte, sondern geschieht im Menschen und als der Mensch.

Folglich besteht zwischen beiden eine *Identität*, die letztlich nicht im Plural von ihnen zu sprechen gestattet, weil im Sein immer schon der Mensch mit-gesagt ist und umgekehrt (Sfr 27 f.). In der hier beschriebenen Identität oder Korrelation fällt die *Differenz* nicht weg; vielmehr wohnt sie der Identität inne, insofern das Sein der Grund des Menschen oder das Sein das Werfende und der Mensch der Geworfene ist. Daher ist der Mensch das Seiende, in dem und als das die ontologische Differenz geschieht oder in dem als Da-sein vermöge seiner Existenz und Insistenz sich das Sein jederzeit als das ihn Überschreitende zeigt. Dabei ist das Sein trotz seines Überschreitens endlich wie der Mensch, da es ja in den epochalen Mitteilungen besteht, von denen jede wegen der Epoché endlich ist. Auf die Zeit zurückblickend, sehen wir sie als das, was den Menschen und das Sein zusammen- und zugleich auseinander-hält. Sie hält zusammen, weil sich das Sein epochal oder vermöge seiner Zeitigung zuschickt; sie hält auseinander, weil das Sein-selbst an sich hält und daher keine Mitteilung das Sein-selbst ausschöpft oder das Sein-selbst jede epochale Mitteilung übersteigt.

Hier kündigt sich das schwierige Problem an, wie *das Sein zugleich vieles und eines* ist. Vieles ist es in seinen epochalen Mitteilungen, eines aber in sich selbst; so wird es von Heidegger bezeichnet als das Selbe, das Stete, das Sich-durchhaltende, das alle Schickungen durchzieht und aus dem diese jäh wie Knospen aufspringen, als das Unvergängliche in all den vergänglichen Schickungen; angesichts deren Vielheit ist es „einzig" oder „der absolute Singular in der unbedingten Singularität" [8]. Wie das Sein-selbst als das Eine genauer zu bestimmen sei, wird offengelassen, weil es nur schwer zugänglich ist. Auf ähnliche Weise wird dieselbe Frage in dem Vortrag „Zeit und Sein" [9] erörtert; sie wird nicht thematisch angegangen, sondern liegengelassen, nachdem die Ausführungen bis an ihren Rand gelangt sind. In den Aussagen: ‚Es gibt Zeit' und ‚Es gibt Sein' *nennt das Es* „vermutlich etwas Ausgezeichnetes, worauf hier nicht einzugehen ist" (ZS 19). Wir lassen „von dem Versuch ab, gleichsam im Alleingang das ‚Es' für sich zu bestimmen" (ZS 19). „Dies bedeutet jedoch, das Unvermögen eingestehen, das hier zu Denkende sachgerecht zu denken" (ZS 21). Vielleicht ist es sogar „ratsamer, nicht erst auf die Antwort, sondern bereits auf die Frage zu verzichten" (ZS 21).

---

[8] *M. Heidegger*, Der Satz vom Grund = SvG (Pfullingen 1957) 143; dazu und zu den übrigen Stellen vgl. *J. B. Lotz*, Martin Heidegger und Thomas von Aquin (Pfullingen 1975).

[9] *Derselbe*, Zeit und Sein = ZS 1962, in: Zur Sache des Denkens (Tübingen 1969) 1–25.

Doch wird die Frage ein wenig weitergeführt, indem *das Geben* im ‚Es gibt Sein' aus dem *Ereignis*, dem Kernwort jenes Vortrags, erläutert wird. Das Sein gehört in das Ereignis und empfängt aus ihm die Bestimmung von Anwesenheit oder Mitteilung an den Menschen, und zwar aus der Vor-sicht auf das Es. Zugleich wird eine Auskunft über das Sein des Ereignisses selbst gesucht, die offenbar ein Verstehen oder Bestimmen von Sein, die dem Ereignis vorausgeht, verlangt. Hier droht uns ein scheinbar unentwirrbarer Zirkel zu verschlingen, insofern das Sein aus dem Ereignis und das Ereignis aus dem Sein zu denken ist. Daher gilt es sich darauf zu beschränken, „wie das Ereignis nicht zu denken ist" (ZS 21).

Noch einmal drängt das Fragen weiter. Das Ereignis gibt mit dem Sein die Zeit sowie deren Zusammengehörigkeit. In der Zeit aber haben wir auf die vierte Dimension zu achten, die in Wahrheit die erste ist, nämlich auf die „Einheit des Reichens" (ZS 14), die bezüglich der anderen Dimensionen als das „Zuspiel jeder für jede" waltet (ZS 16); es ist „das alles bestimmende Reichen", das die anderen Dimensionen in ihr je Eigenes stimmt und sie damit ebenso auseinander- wie zueinanderhält (ZS 16). Alle drei Dimensionen umspannt das Reichen zugleich, wobei „zugleich" meint ihr „Sich-einander-Reichen", nicht aber, daß sie „zugleich vorhanden" sind (ZS 14). Das Zugleich des „dreifachen Reichens" (ZS 17) ist vielleicht der nächste Zugang zum eigentlichen und letzten Es, das deshalb so schwer zugänglich ist, weil es sich in der Entbergung verbirgt oder in der Mitteilung entzieht. Doch „dies zu erörtern, ist nicht mehr Sache dieses Vortrags" (ZS 23). „So bleibt das Es weiterhin unbestimmt, rätselhaft, und wir selber bleiben ratlos" (ZS 18). Das *eine* Sein-selbst findet keine Aufklärung.

Was bedeutet das bisher Dargelegte für unsere Hauptfrage nach der ontologischen Differenz bei Heidegger? Unverkennbar zeichnen sich zwei Stufen der Problematik ab. Auf der ersten Stufe geht es um das in den vielen Schickungen dem Menschen mitgeteilte Sein; die zweite Stufe hingegen betrifft das Sein-selbst, das als das Eine die vielen Schickungen durchwaltet und damit diese oder den Menschen auf eine schwer zu bestimmende Weise übersteigt. Anders gesagt, liegt dem Sein, das vom Ereignis bestimmt wird, das Sein zugrunde, von dem das Ereignis bestimmt wird. Im Hinblick auf die Zeit läßt sich formulieren: in der Art von Dauer, die durch das Ereignis gegeben ist, kündigt sich eine andere Dauer an, durch die das Ereignis gegeben ist. Von der ontologischen Differenz her geschaut, stellen wir fest: sie tritt auf der ersten Stufe zwar anfänglich, allein auf der zweiten Stufe aber vollendet hervor, wobei das erste Stadium durch das zweite ermöglicht und ohne dieses zum Verschwinden verurteilt

ist. Im Zusammenhang damit eröffnet sich ein neuer Ausblick auf die Ermöglichung des Verstehens und des Mitteilens von Sein; durch die Zeit wird nur der Modus der Ermöglichung, nicht aber deren Ursprung aufgehellt. Weil allerdings der Modus auf den Ursprung verweist, kommt Heidegger durch die Behandlung des ersteren zur Frage nach dem letzteren, in der er jedoch einen unentwirrbaren Zirkel vermutet, weshalb er sie liegenläßt.

Soweit Heidegger seine Untersuchungen durchführt, reichen sie sowohl bezüglich des aufsteigenden Weges vom Menschen zum Sein als auch bezüglich des absteigenden Weges vom Sein zum Menschen nicht über die erste Stufe hinaus. Auf dieser geht es um das dem Seienden innewohnende Sein, durch das jedes Seiende ein Seiendes und der Mensch jenes ausgezeichnete Seiende ist, das als Da-sein die Offenbarkeit des Seins vollzieht oder in dem das Sein aus dem Seienden hervortritt und sich so als es selbst enthüllt; das ist mit dem Geschehen der entborgenen ontologischen Differenz gleichbedeutend. Hiermit ohne weiteres entborgen ist das epochale Sein; von ihm gilt, daß es den Menschen braucht, auf ihn angewiesen oder an ihn gebunden ist, daß es außerdem lediglich eine endliche Schickung oder nur ein Anteil aus der es überschreitenden Fülle des Seins-selbst ist; letzteres entzieht sich in der Mitteilung oder verbirgt sich in der Entbergung. Darin liegt jene Identität zwischen dem Sein und dem Menschen, die sich im Gegensatz zu Hegel als geschichtliche, nicht als dialektische darstellt; danach ist die Bindung des Seins an den Menschen nicht eine absolut notwendige, sondern eine je und je sich ereignende, bringt also eine gewisse Kontingenz mit sich. Diese kommt bei Heidegger in seiner Rede vom „Spiel" zum Ausdruck, das „ein hohes und gar das höchste Spiel und frei von jeder Willkür" ist (SvG 186).

Nach dem oben über Hegel Gesagten ist bei diesem wegen der Dialektik die Bindung des Seins an das Seiende und vor allem an den Menschen endgültig, weshalb sich von der ersten Stufe keine zweite abheben läßt und folglich weder das Sein noch die Differenz zu ihrer vollen Auswirkung kommen. Für Heidegger hingegen ist zwar das vielfältige epochale Sein an das Seiende und namentlich an den Menschen gebunden und daher seine Mitteilung kein getrennt von diesem verlaufender Prozeß. In diesem Sein aber meldet sich das Sein-selbst, das sich als das Eine, Stete, Unvergängliche von den vielen, unsteten, vergänglichen Schickungen abhebt, wodurch sich in der ersten allein entfalteten Stufe die zweite unentfaltet, als Problem oder Frage ankündigt. Über die erste Stufe hinaus und in die zweite hinein drängt die Einsicht, daß wegen der Epoché in keiner der Epochén das Sein sich voll darzustellen oder auszuwirken vermag; nie ist es ganz es selbst oder das Sein-selbst; immer bleibt es sich

selbst entfremdet oder von Nicht-sein durchkreuzt und gebrochen, weshalb folgerichtig auch das Seiende nicht es selbst, sich selbst entfremdet ist und wegen seiner Gebrochenheit in das Nicht-seiende abzugleiten droht. Damit zeichnet sich als die zweite Stufe jene ab, auf der das Sein sich voll darstellt und auswirkt, ganz es selbst oder das Sein-selbst, lauteres Sein in seiner ungebrochenen Fülle, von keinerlei Nicht-sein durchkreuzt, ist.

Weil nun die Bindung an das Seiende und namentlich an den Menschen die Gebrochenheit des Seins mit sich bringt, ist die Weise, in der die ontologische Differenz auf der ersten Stufe von der Bindung umfangen besteht, noch nicht der Eigenart des Seins-selbst angemessen oder noch nicht die volle Auswirkung derselben Differenz erreicht, die deren innerster Eigenart ganz entspricht. Wiederum zeichnet sich die zweite Stufe als jene ab, auf der sich die ontologische Differenz voll oder ganz als sie selbst auswirkt, womit sich das Sein-selbst als das nicht an das Seiende und namentlich an den Menschen gebundene, sondern als das davon los-gelöste oder ab-solute zeigt und die ontologische Differenz zuinnerst Transzendenz besagt. Demnach verweist die ontologische Differenz der ersten Stufe auf die der zweiten Stufe als ihren ermöglichenden Grund; ohne diese fällt jene dahin, was damit gleichbedeutend ist, daß ohne die Transzendenz des Seins-selbst die Differenz des epochalen Seins verflüchtigt wird und schließlich auch das Seiende sich auflöst.

Weil ferner mit der Zeit nur das epochale Sein und die epochale Differenz gegeben sind, eröffnen das Sein-selbst und die Differenz als Transzendenz eine andere Art der Dauer, die aller epochalen Zerteilung vorausliegt und damit das unzerteilte Ganze oder Zugleich oder eben Ewigkeit besagt. Folglich zeichnet sich die zweite Stufe als jene ab, auf der aus der Zeit die Ewigkeit als deren innerster Grund hervortritt, ohne den zunächst die als solche vollzogene oder menschliche Zeit und dann alle Zeit verschwindet. Dementsprechend führt der aufsteigende Weg den Menschen allein dadurch zum Sein, daß dieser in der Zeit oder Zeitigung zur Ewigkeit vordringt; ebenso führt der absteigende Weg allein dadurch vom Sein zum Menschen, daß jenes einen Anteil an Ewigkeit in die Zeit oder Zeitigung als deren tragende und zusammenhaltende Kraft hineingibt.

Blicken wir von hier auf den scheinbar *unentwirrbaren Zirkel* zurück, den Heidegger darin fand, daß einerseits das Sein aus dem Ereignis und andrerseits das Ereignis aus dem Sein bestimmt ist. Der Zirkel ist solange unentwirrbar, ja läuft auf einen Widerspruch hinaus, als nur eine Art von Sein, nämlich das aus dem Ereignis stammende epochale Sein, in Sicht kommt; sobald hingegen das transzendente Sein-selbst, aus dem das Ereignis stammt, erreicht wird, bietet

sich die Lösung des Zirkels dar, der nicht ein fehlerhafter, sondern ein notwendig in der hier aufbrechenden Frage liegender ist. Damit wird auch die Ermöglichung sowohl des Verstehens als auch des Mitteilens von Sein über deren Modus zu deren Ursprung hingeführt. Indem nämlich der *Modus* bis auf dessen innersten Grund hin durchdrungen wird, zeigt sich in der Zeit oder Zeitigung statt der abstrakten die konkrete Ewigkeit, die mit dem transzendenten Sein-selbst zusammenfällt und der *Ursprung* ist. Hier zeichnen sich noch einmal die zwei Stufen ab; auf der ersten Stufe tritt die Zeitlichkeit lediglich als Modus der Ermöglichung hervor, während die zweite Stufe zur Ewigkeit als dem in der Zeitlichkeit enthaltenen tieferen Modus gelangt, der sich untrennbar zugleich als der Ursprung erweist. Die Ermöglichung, die auf der ersten Stufe noch nicht ganz sie selbst ist und im Faktischen verbleibt, ist erst auf der zweiten Stufe ganz sie selbst oder als sie selbst voll entfaltet, was mit dem Rückführen des Faktischen auf dessen gründenden Ursprung gleichbedeutend ist. Hier leuchtet aus dem der Zeit nach Früheren das dem Ursprung nach Frühere auf (tempore prius und natura prius), wobei jenes allein durch dieses ermöglicht und begriffen wird.

IV. Die ontologische Differenz als Partizipation bei Thomas von Aquin

Die von Heidegger nur an-gedeutete, von uns weiter aus-gedeutete Problematik soll im Denken des Aquinaten aufgespürt und mit Hilfe der darin gefundenen Elemente behutsam einer Lösung entgegengeführt werden. Dabei knüpfen wir an drei Gesichtspunkte an, die Heidegger uns darbietet, nämlich an Zeit, Ereignis und Es; ihnen zugrunde liegt das Sein nach seinem Unterschied vom Seienden, also die ontologische Differenz.

1. Unsere *Erörterung der Zeit* setzt bei Heideggers Aussage an, daß das einfache und doch dreifache und alles bestimmende Reichen die drei Dimensionen der Zeit zugleich umfaßt (ZS 14). Der Erstrekkung wohnt das Zugleich als deren ermöglichender Grund inne, der die drei Dimensionen je in ihrer Eigenart und damit in ihrer Verschiedenheit bestimmt und sie ebenso in ihrer Einheit zusammenhält. Das Zugleich aber ist schon von Parmenides her und erst recht bei Thomas das grundlegende Moment der Ewigkeit, aus dem sich die Dauer ohne Anfang und ohne Ende ergibt, auf die sich gewöhnlich unser Blick richtet. Näherhin geht es um das Ganze zugleich (totum simul), um die ganze Dauer in einem Einfachen ohne jede Zerteilung gesammelt; man spricht auch von dem einen unendlich reichen stehenden Jetzt (nunc stans), das die Zerteilung und Armut der einander ablösenden oder fließenden Jetzt (nunc fluens) umspannt und überschreitet.

Der Mensch hat nach Thomas seinen Ort gewiß in der Zeit, jedoch so, daß er immer schon im Horizont (in horizonte) der Berührung von Zeit und Ewigkeit (Summa contra gentiles = Scg II, 81) oder auf der Grenzscheide (in confinio) von Zeit und Ewigkeit (Scg III, 61) verweilt. Sein Innerstes ragt über die Zeit empor (supra tempus: STheol 1, II, q 53, a 3 ad 3). In ihm beginnt die Ewigkeit sich gerade von der Zeit abzuheben und aus ihr hervorzutreten. Daher steht er nicht unmittelbar im Ewigen, wie es Platon wollte, sondern gelangt zu ihm nur mittelbar oder durch die Zeit vermittelt. Das Ewige zeigt sich ihm, indem er die Zeit bis zu deren innerstem Grund erfährt. Dabei ist das reflexe Erfahren der Zeit, der Zeit als Zeit entscheidend, was voraussetzt, daß der Mensch nicht im einzelnen Zeitpunkt versinkt oder untergeht, sondern viele solcher Momente überblickt oder mit einem Blick umspannt. Indem er aber so über dem einzelnen Zeitpunkt steht, ist er immer schon in dem Zugleich angekommen, das den vielen Zeitpunkten zugrunde liegt und sie alle umgreift, von dem allein her er imstande ist, die Abfolge als solche oder die Zeit in dem ihr eigenen Nacheinander zu vollziehen. Demnach schließt das Erfahren der Zeit als solcher oder als Nacheinander notwendig das Erfahren des Ewigen oder des Zugleich ein; jenes verweist auf dieses als seinen ermöglichenden Grund. Darin liegt ein Abheben, das mit dem Eröffnen der ontologischen Differenz gleichbedeutend ist, in der sich das Ewige vom Zeitlichen oder das Zugleich vom Nacheinander unterscheidet. Weil es sich dabei jedoch um das Ewige oder Zugleich handelt, das dem Zeitlichen oder Nacheinander innewohnt, hat die ontologische Differenz hier nur ihre erste Stufe erreicht oder kommt sie noch nicht zu ihrer vollen Auswirkung.

In der ersten Stufe der ontologischen Differenz ist deren zweite Stufe vorgezeichnet, die Thomas ausdrücklich entwickelt; ein Stichwort dafür ist die partizipierte Ewigkeit (aeternitas participata: STheol I, q 10, a 2 ad 1). Die der Zeit innewohnende Ewigkeit nämlich nimmt an der die Zeit übersteigenden Ewigkeit teil oder die immanente Ewigkeit setzt die transzendente Ewigkeit als ihren ermöglichenden Grund voraus. In der Zeit ist nur jenes Minimum von Ewigkeit enthalten, das zur Konstitution der Zeit gehört; ebenso leuchtet in der Erfahrung der Zeit zunächst nur jenes Minimum von Ewigkeit auf, ohne das solche Erfahrung nicht möglich ist. Auf dieser ersten Stufe ist die Ewigkeit oder das Zugleich noch durch die Zeit oder das Nacheinander gebrochen und damit noch sich selbst entfremdet, noch nicht ganz sie selbst. Das Zugleich ist nur im Nacheinander und als Nacheinander gegeben; das Zugleich ist als Zugleich noch, mit Hegel gesprochen, in seiner abstrakten Unwahrheit, während es nach seiner konkreten Wahrheit sich nie anders als in der Gestalt des

Nacheinander darstellt. Der Gegensatz zwischen Zugleich und Nicht-Zugleich wird zum zerstörenden Widerspruch, wenn beide derselben Ebene angehören oder das Zugleich im Nacheinander seine einzige und letzte Verwirklichung findet. Der Widerspruch wird allein dadurch überwunden, daß das Zugleich seine erste und ursprüngliche Wirklichkeit immer schon als das reine Zugleich innehat, das von jedem Nacheinander los-gelöst oder ab-solut und damit unabhängig von ihm in sich selbst ruht (aeternitas subsistens). Einzig dieses Ewige ist ohne jede Selbstentfremdung ganz es selbst oder ganz und ungebrochen jenes Zugleich, das mit dem reinen oder subsistierenden Sein zusammenfällt und das wir, religiös gesprochen, Gott nennen. Das der Zerteilung unterworfene Ewige ist nur durch Teil-nehmen an dem der Zerteilung überlegenen Ewigen möglich, wobei jenes mit diesem durch die Analogie, also durch den immer größeren Unterschied in der Übereinkunft verbunden ist. Mit dem reinen oder subsistierenden Zugleich ist die zweite Stufe erreicht, auf der die ontologische Differenz erst zu ihrer vollen Auswirkung kommt und sich als Transzendenz erweist; erst als Transzendenz ist die ontologische Differenz ganz sie selbst, deren erste Stufe ohne diese zweite keinen Bestand hat.

2. Die Zeit stammt aus dem Geschehen, das bei Heidegger Ereignis heißt und uns in einem untrennbaren Zusammen mit der Zeit das Sein gibt. Für Heidegger bleibt das *Ereignis* dunkel; man kann von ihm nur sagen, daß es sich ereignet oder höchstens, was es nicht ist. Von Thomas her hingegen bietet sich für das Ereignis eine Deutungsmöglichkeit an, nämlich die der ‚*creatio*', des Erschaffens, das nicht eine ‚mutatio' ist (STheol I, q 45, a 2 ad 2).

Die griechische Philosophie kennt allein die ‚mutatio' als das Herstellen, das einen vorhandenen Stoff in eine Form bringt und so ein Natur- oder Kulturding hervor-bringt. Diesem Vorgang, den die Griechen ‚ποίησις' nennen, nähert Heidegger das Erschaffen, indem er es als eine Art von ‚ποίησις' oder als ein Machen versteht. Dabei wird der wahrhaft ungeheure Schritt nicht hinreichend gewürdigt, den das Denken unter dem Einfluß des Christentums über das Griechentum hinaus getan hat, nämlich das Herausarbeiten des Erschaffens, das nicht ein Herstellen, sondern ein Hervorbringen oder Entspringen von völlig eigener Art ist. Dabei entsteht etwas nicht durch Formen eines vorgegebenen Stoffes, sondern durch Herausrufen aus dem Nichts: gesetzt wird also der gesamte Bestand eines Seienden, nicht nur die Form, die einen vorliegenden Stoff bestimmt. Dieses Geschehen vollendet sich als Wissen und Wollen Gottes und bedarf keineswegs eines dazutretenden Machens (STheol I, q 14, a 8; q 19, a 4; q 25, a 1 ad 4); es ist ein Wahrheits- und Liebes- und damit ein personales Freiheitsgeschehen. Darin waltet die ontologische Kausali-

tät, nämlich diejenige, die sich vom Sein zum Seienden spannt, nicht die ontische Kausalität, die von Ontischem auf Ontisches geht und wesentlich ‚mutatio' besagt. Wenn Heidegger jede Kausalität vom Ereignis fernhalten will, so hat er offensichtlich die ontische Kausalität im Auge, von der er die ontologische nicht unterscheidet.

Wie das Ereignis nach Heidegger mit der Zeit das Sein gibt, so gewährt es auch mit dem Sein die Zeit, insofern zwar das Ereignis selbst nicht zeitlich ist, wohl aber das Sein, das aus ihm stammt, ein wesentlich zeitliches Gepräge aufweist. Auf ähnliche Weise ist für den Aquinaten mit dem subsistierenden Ewigen auch das Erschaffen ein überzeitliches Geschehen, während das aus ihm Hervorgehende nicht anders als zeitlich (im weitesten Sinne) sein kann. Da nämlich die reine Ewigkeit mit dem subsistierenden Sein zusammenfällt und daher jegliches Erschaffen-werden ausschließt, bringt das Erschaffen notwendig das Zeitigen des Seins mit sich und hat folglich alles Erschaffene einen zeitlichen Charakter. Dementsprechend fallen die Stufen des erschaffenen Seienden mit den verschiedenen Stufen der Zeitigung zusammen; dabei tritt nach Thomas dem ‚aevum' als der Zeitigungsweise des reinen Geistes das ‚tempus' als die der Körperwelt gegenüber. Wiederum hebt sich innerhalb dieser das Gezeitigtwerden des untermenschlichen Bereiches vom Sich-zeitigen des Menschen ab, das als der reflexe Vollzug der Zeit das unreflexe Geschehen der Zeit übersteigt.

Das Erschaffen ist ein so verborgener Vorgang, daß man auch von ihm sagen kann, er halte sich zurück oder bleibe in seiner Entborgenheit verborgen. Das gilt besonders, insofern das Erschaffen dem Seienden nicht nur das Ent-stehen, sondern auch jeden Augenblick seines Be-stehens verleiht, insofern das Erschaffene also nicht nur am Anfang, sondern ständig ein Hervorgehendes ist. In diesem Sinne darf man formulieren, das vom Erschaffen gesetzte Sein sei mit Werden gleichbedeutend (STheol I, q 104).

Weil die so voll entfaltete ‚creatio' nur schwer zugänglich ist, blieb sie den Griechen unbekannt und hat sich auch später das Denken immer wieder von ihr entfernt. Damit im Zusammenhang wurde die ontologische Differenz, insofern sie das Hervorgehen des Seienden betrifft, verfehlt. Man kam und kommt über ontische Weisen des Hervorgehens nicht hinaus, sucht also Seiendes aus Seiendem zu erklären, was die Frage nach dem Hervorgehen offensichtlich nur verschiebt, nicht aber löst; das gilt für den dialektischen Materialismus und für die Naturwissenschaft, insofern ihre Aussagen (etwa vom Ur-Knall) etwas Letztes meinen. Ebenso wird von denen, die zur ‚creatio' gelangen, diese oft allzu ontisch verstanden, indem Gott nur als höchstes Seiendes genommen und sein Erschaffen dem Machen

eines Handwerkers angenähert wird; in diesem Sinne sieht selbst Heidegger die ‚creatio', wenn er sie der griechischen ‚ποίησις' zuordnet.

Zugleich jedoch tritt er in die ontologische Differenz ein, weil er vom ontischen Hervorgehen das ontologische in der Gestalt des Ereignisses abhebt, wobei dieses nicht nur mit dem Formen eines Stoffes, sondern schlechthin mit dem Sein des Seienden zu tun hat. Darin stimmt er mit Thomas überein, nach dem sich die ‚creatio' auf das ganze Sein (totum esse) oder absolut auf das Sein (esse absolute) bezieht (STheol I, q 45, a 4 ad 1 und q 45, a 5). Wenn also seinerseits das ontologische Hervorgehen als Grund alles ontischen Bewirkens erreicht wird, so kann sich andrerseits die ontologische Differenz bei Heidegger nicht voll auswirken oder nicht ganz als sie selbst darstellen, und zwar aus zwei Gründen. Erstens ist er durch die ontische Kausalität nicht zur ontologischen vorgedrungen, weshalb er das Ereignis nicht als Kausalität deuten will und es daher unbestimmt läßt. Zweitens führt er das Sein, das aus dem Ereignis stammt, nicht auf das Sein zurück, aus dem das Ereignis stammt, weil ihm ein solcher Ursprung des Ereignisses in das Seiende zurückzufallen und daher dem Ereignis nicht angemessen und ohne erhellende Kraft zu sein scheint. Die damit gegebene Beschränkung auf die nicht weiter rückführbare Aussage, das Ereignis ereigne sich, hält das Denken in einem unbefriedigenden Schwebezustand, der über sich hinausdrängt und zum Es als dem dritten Schritt geleitet.

3. In der Formulierung „Es gibt Sein" sind nach Heidegger das Sein als das Gegebene, das Ereignis als das Geben und *das Es als das Gebende* anzusprechen. Dabei ist das Sein so im Seienden verborgen, daß für Heidegger sich das gesamte abendländische Denken in der Seinsvergessenheit bewegt. Noch tiefer verborgen als das Sein ist im Sein das Ereignis; am allertiefsten aber ist im Ereignis das Es verborgen, das Heidegger nur nennt und berührt, ohne auf seine nähere Bestimmung einzugehen. Der Aquinate hingegen führt die dem Ereignis entsprechende ‚creatio' auf *Gott als Schöpfer* zurück. Diese Antwort kommt für Heidegger nicht in Betracht, weil er Gott unter die Seienden rechnet (Hum 19 f.) und in Folge davon dem Sein unterordnet; daher gilt von ihm, daß er wie „alles Seiende nicht und nie eigentlich ist", während das eigentliche ‚ist' dem Sein vorbehalten bleibt (Hum 22). Freilich zeigt sich Gott als jenes ausgezeichnete Seiende, das allein von der Wahrheit des Seins her zugänglich ist (Hum 26 und 36 f.). In extremer Zuspitzung nimmt *Gott als Seiendes* der folgende Text: „Existenz und Vorhandenheit sind disparater als etwa die Bestimmungen des Seins Gottes und des Seins des Menschen in der traditionellen Ontologie. Denn diese beiden Seienden

werden immer noch als Vorhandenes begriffen" (Phän 250). Die hier zutage tretende Auffassung trifft weithin auf die nach-thomanische Ontologie zu, die den Menschen und sogar Gott in erster Linie als ein Seiendes im Sinne des Vorhandenen nimmt und dadurch in einem Gegensatz zu der nach Heidegger durch die Offenbarkeit des Seins gekennzeichneten Existenz hält, worin jedoch ein Abfall von der Ontologie des Aquinaten liegt.

Wenn dieser Gott ein Seiendes nennt, so geschieht das nie im Sinne Heideggers, sondern auf die Weise des transzendentalen ‚ens', das bei Thomas sorgfältig vom endlichen oder kontingenten Seienden unterschieden wird (De Ver q 1, a 1 und q 21, a 1). Die letzte und eigentliche Fassung aber, die Thomas dem Geheimnis aller Geheimnisse gibt, liegt ganz auf der Linie des Seins. Er unterscheidet das einem jeden Seienden zukommende Sein (esse suum oder esse rei); das Sein-selbst (esse ipsum oder actus essendi) als die absolute Fülle, die noch in Unbestimmtheit verharrt; das gemeinsame Sein (esse commune), nämlich das Sein-selbst, insofern alles darin übereinkommt; endlich das subsistierende göttliche Sein (esse subsistens oder esse divinum) (STheol I, q 3, a 4; q 4, a 2). Das, was bei Heidegger das gebende Es heißt, bestimmt Thomas als das *subsistierende Sein*, aus dem die ‚creatio' stammt, in deren Nähe Heideggers Ereignis führt und aus der das Sein des Seienden hervorgeht. Das subsistierende Sein aber gehört, von Heidegger her gesehen, nicht mit dem Vorhandenen, sondern mit der Existenz zusammen, insofern es die Offenbarkeit des Seins selbst oder in höchster Vollendung ist. Ebenso ist es nicht wie das endliche Seiende eine dem Vollzug vorausliegende Substanz, sondern der reine Vollzug selbst (actus purus), weshalb es noch einmal mit der Existenz zusammengehört. Schließlich ist das subsistierende Sein das Allerverborgenste, weil es in seiner Mitteilung an sich hält und so das Absolute oder von allem Seienden los-gelöste bleibt. Das prägt sich bei Thomas in einem oft mißverstandenen, aber wesentlichen Lehrstück aus, nämlich darin, daß zwar alles Erschaffene in einer notwendigen realen Bezogenheit zum subsistierenden Sein steht, dieses hingegen selbst keine derartige reale Bezogenheit zuläßt; man sagt nur deshalb der Erschaffende sei auf das Erschaffene bezogen, weil dieses auf jenen real bezogen ist. Daher waltet das subsistierende Sein außerhalb der gesamten Ordnung des Geschöpflichen (extra totum ordinem creaturae) als das schlechthin Ab-solute, nicht in das Beziehungsgeflecht der Geschöpfe untereinander Einbezogene (STheol I, q 13, a 7) und damit als das am schwersten Zugängliche und folglich oft, auch von Heidegger, nicht Erreichte.

Hier zeigt sich die ontologische Differenz ganz als sie selbst oder nach ihrem innersten Selbst, indem das subsistierende Sein als die

ab-solute Transzendenz hervortritt. Diese aber ist mit der ebenso absoluten Immanenz identisch; die ontologische Differenz besagt das äußerste Übersteigen zusammen mit dem innersten Durchdringen. Damit ist notwendig die absolute Personalität gegeben; denn das göttliche Sein ist wegen seiner Subsistenz nicht nur die absolute Offenbarkeit, sondern auch der absolute Besitz seiner selbst, was mit dem absoluten Selbstbewußtsein und der absoluten Selbstverfügung gleichbedeutend ist, also mit den Grundvollzügen des personalen Lebens. Der personale Selbstand entspricht erst ganz der voll ausgeprägten ontologischen Differenz, während das Es solchen Selbstand nicht ohne weiteres mit sich bringt. Zugleich vollendet sich dieselbe Differenz bezüglich des Ereignisses, insofern sich im Lichte der absoluten Personalität die ontologische Kausalität nach ihrem Unterschied von der ontischen klar abzeichnet. Sie stellt sich als das Mitteilen des Seins aus absoluter Freiheit oder als absolutes Wahrheits- und Liebesgeschehen dar, dessen Ursprung in eins mit dem Modus erreicht wird. Mit diesen Wesenszügen umschreiben wir die ‚creatio', in der sich das im Ereignis tastend Angedeutete erfüllt und die ontologische Differenz ihren letztlich vollendeten Ausdruck findet, wobei weder das Ereignis in ein Machen noch das Es in ein Seiendes verkehrt wird.

Allein in der Sicht des Aquinaten ist endgültig die Differenz wahrhaft Differenz und daher das Sein wahrhaft Sein und daher das Seiende wahrhaft Seiendes und schließlich der Mensch wahrhaft Mensch und Gott wahrhaft Gott. Das ist nicht jener zu einem Seienden erniedrigte Gott, von dem Heidegger sagt: „Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern". Vor ihm kann er „weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen" (ID 70). Vielmehr nahen wir uns jenem „göttlichen Gott" (ID 71), der als das absolute Sein den Menschen in seine Größe und seine Grenze stimmt und als das absolute Du ihn erschüttert und anzieht sowie zur liebenden Anbetung und anbetenden Liebe erweckt.

Die Lehre des Erfurter Augustinertheologen Johannes von Dorsten († 1481) über Gnade, Rechtfertigung und Verdienst *)

Von Adolar Zumkeller O.S.A.

Erster Teil

In seiner Geschichte der Erfurter Universität des Mittelalters nennt Erich Kleineidam den Augustinermagister Johannes von Dorsten den „lebendigsten und geistig führenden Kopf" unter den damaligen Erfurter Theologen, der das geistige Leben der Universität in dem Zeitraum 1465–1480 geprägt habe [1]. Daß Dorsten auch die theologische

*) Für die häufiger zitierte Literatur werden folgende Abkürzungen verwendet:

Auer = *J. Auer*, Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik I–II (Freiburg 1942 u. 1951).

Dettloff = *W. Dettloff*, Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther (Münster 1963).

Kleineidam = *E. Kleineidam*, Universitas Studii Erffordensis I–II (Leipzig 1964–1969).

Oberman = *H. A. Oberman*, Spätscholastik und Reformation I (deutsch: Zürich 1965).

Zumkeller: Dorsten U-E = *A. Zumkeller*, Die Lehre des Erfurter Augustinertheologen Johannes von Dorsten († 1481) über Urstand und Erbsünde, in: Aus Reformation und Gegenreformation, Festschr. Theobald Freudenberger (Würzburg 1974), 43–74.

Zumkeller: Dorsten PB = *A. Zumkeller*, Der Predigtband Cod. Berolinensis Lat. Fol. 851 des Erfurter Augustinertheologen Johannes von Dorsten († 1481), in: Aug (L) 27 (1977), 402–430.

Zumkeller: Hugolin U-E = *A. Zumkeller*, Hugolin von Orvieto († 1373) über Urstand und Erbsünde, in: Aug (L) 3 (1953) 35–62, 165–193 u. 4 (1954) 25–46.

Zumkeller: Hugolin P-R-V = *A. Zumkeller*, Hugolin von Orvieto († 1373) über Prädestination, Rechtfertigung und Verdienst, in: Aug (L) 4 (1954) 109–156 u. 5 (1955) 5–51.

Zumkeller: Retz = *A. Zumkeller*, Der Wiener Theologieprofessor Johannes von Retz O.S.A. († nach 1404) und seine Lehre von Urstand, Erbsünde, Gnade und Verdienst, in: Aug (L) 21 (1971) 507–540 u. 22 (1972) 119–184, 541–582.

TB = Textbeilage.

[1] *E. Kleineidam* II, 100 und 118. – Vgl. auch den Aufsatz des gleichen Verfassers: Die Bedeutung der Augustinereremiten für die Universität Erfurt im Mittelalter und in der Reformationszeit, in: Scientia Augustiniana, Festschr. Adolar Zumkeller, hrsg. v. *C. P. Mayer* und *W. Eckermann* (Würzburg 1975) 395–422, 401 ff.

Lehrrichtung des „studium generale" der Erfurter Augustiner in den letzten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts maßgebend bestimmt hat, läßt schon die große Hochschätzung vermuten, welche Johannes von Paltz († 1511), sein Nachfolger auf dem Universitätslehrstuhl der Augustiner, für ihn und seine Schriften hegte. Will man also wissenschaftlich exakt feststellen, welches theologische Milieu Martin Luther 1505 bei den Erfurter Augustinern vorfand – eine Frage, die noch immer auf eine befriedigende Antwort wartet –, so wird eine genauere Untersuchung der theologischen Lehre Dorstens von einiger Bedeutung sein.

Leider sind keine größeren theologischen Werke von Dorsten erhalten geblieben [2]. Immerhin geben die in reicher Zahl überlieferten Predigten des Erfurter Professors [3] auch über seine theologischen Auffassungen manche Aufschlüsse. Einen kleinen Erbsünden-Traktat, den D. einem Sermo über die unbefleckte Empfängnis Mariens eingefügt hat, habe ich 1974 ediert und zur Grundlage einer Darstellung seiner Urstands- und Erbsündenlehre gemacht [4]. D. erweist sich in diesen Fragen als treuer Schüler des Ägidius Romanus, dessen Darlegungen er weithin wörtlich übernimmt. Von ockhamistischen Einflüssen ist in dem Schriftchen nichts zu finden [5].

Für die Feststellung von Dorstens Auffassungen über Gnade, Rechtfertigung und Verdienst besitzen wir in seinen erhaltenen Pre-

---

[2] Zu D.s erhaltenen Schriften siehe *A. Zumkeller*, Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens (Würzburg 1966) 221–233 u. 594–598; *A. Auer*, Johannes von Dambach (Münster 1928) 274–276. – Vgl. außerdem *A. Zumkeller*, Handschriften aus dem ehemaligen Erfurter Augustinerkloster in der Staatsbibliothek Berlin (Preuß. Kulturbesitz): Neue Aufschlüsse über Johannes von Dorsten OSA († 1481), in: AAug 30 (1977). – In diesem Aufsatz wird unter anderem Ms. Berlin Lat. fol. 825 beschrieben, eine Bibelhandschrift aus D.s Gebrauch mit reichen Randglossen von seiner Hand und einer „Lectura super Jonam prophetam" und einer „Expositio epistolae primae ad Timotheum", die ihn zum Verfasser haben dürften.

[3] Diese Predigten finden sich in den Hss Augsburg Oct. 106, Berlin Lat. fol. 851 und British Museum Add. 15105. – Zu den Predigten des Augsburger M.s siehe *A. Zumkeller*, Der religiös-sittliche Stand des Erfurter Säkularklerus am Vorabend der Glaubensspaltung, in: Aug. 2 (1962) 267–284 u. 471–506, vor allem 281–284 u. 471–485. – Zum Inhalt des Berliner M.s siehe Zumkeller: Dorsten PB. – Über die Predigten D.s in der Londoner Hs siehe Zumkeller: Dorsten U-E.

[4] Siehe Zumkeller: Dorsten U-E.

[5] Eine wertvolle Ergänzung zu dieser Darstellung der Urstands- und Erbsündenlehre des D. ermöglicht mir die Durchsicht des Berliner Ms Lat. fol. 851, die ich in der Zwischenzeit vornehmen konnte. D. gibt in dem kleinen Erbsündentraktat keinen Aufschluß über die nicht unwichtige Frage, ob der erste Mensch im Urstand die gratia gratum faciens besessen habe oder nicht. Diese Frage wird in dem Berliner Predigtband eindeutig negativ entschieden, und zwar ganz im Sinn des Ägidius Romanus, dessen Lehre sich D. auch sonst in seinem Erbsündentraktat angeschlossen hat. Die Stelle lautet: „[Primum] est status creationis et status innocentiae. Hoc fuit delectabile propter carentiam gratiae gratum facientis" (fol. 140ra). – Auch fol. 139ra spricht er den ersten Menschen, und zwar im Anschluß an Henricus de Hassia, den Besitz der gratia gratificans ab.

digtsammlungen leider keine systematische Zusammenfassung nach Art des Inserts über Urstand und Erbsünde, von dem gerade die Rede war. So erwies es sich als notwendig, das umfangreiche Berliner Manuskript Lat. Fol. 851 mit seinen fast 200 Sermones, vorwiegend Fastenpredigten, nach einschlägigem Material durchzusehen. Unter diesen Sermones mögen einige für ein theologisch interessiertes Publikum bestimmt gewesen sein; aber die allermeisten waren doch Volkspredigten im guten Sinn des Wortes [6]. Auch wenn aufgrund dieser Quellenlage eine ganze Reihe Fragen der Rechtfertigungs- und Verdienstlehre des D. offenbleiben müssen, so ist das vorliegende Material doch so beschaffen, daß entscheidende Punkte seiner theologischen Position geklärt werden können.

I. Gnade und Heilswille Gottes

1. Name, Begriff und Arten der Gnade

Gewöhnlich spricht Dorsten einfach von der *gratia* und meint damit ein „donum gratuitum" oder eine „superna gratia", die der Natur des Menschen in keiner Weise geschuldet ist [7]. Gelegentlich begegnet man bei ihm auch dem Terminus „auxilium Dei" oder „auxilium divinum", mit dem er die aktuelle Gnade bezeichnet [8].

Eine Begriffsbestimmung entnimmt D. dem von ihm oft zitierten „Magisterium divinale" des Wilhelm von Auvergne († 1249 als Bischof von Paris); sie besagt, die Gnade sei eine Hilfe (adiutorium) göttlicher Freigebigkeit zu guten, gottgefälligen und der Belohnung würdigen Werken. Der Augustinermagister sucht diese Definition durch den Satz zu verdeutlichen: „Gnade ist also ein geistliches, von Gott der Seele eingegossenes Geschenk, durch das diese gestärkt und so zu guten Werken unterstützt wird" [9]. Auch zitiert D. gelegentlich folgende Beschreibung der Gnade aus dem Breviloquium Bonaventuras: „Gnade ist ein Geschenk, mit dem zugleich der Heilige Geist ver-

---

[6] Zur Charakterisierung dieser Predigten vgl. auch *E. Kleineidam*, Die Bedeutung der Augustinereremiten für die Universität Erfurt, 401–403.

[7] Vgl. fol. 59va und fol. 6va (siehe dazu die Texte in Anm. 42 und 33).

[8] Valet igitur contra hanc tentationem (sc. fornicationis) praecipue humilitas virtutis efficacis et devotae orationis ad Deum pro auxilio divino ad resistendum tanto nostro inimico. – fol. 18vb. – Vgl. auch fol. 239rb.

[9] Dominus Guilhelmus Parisiensis in prima parte Summae virtutum definit gratiam dicens: Gratia est „divinae largitionis adiutorium ad operandum, quae bona sunt et beneplacita Creatori et digna remuneratione ipsius, quae est merces felicitatis aeternae", hoc est: Gratia est donum spirituale a Deo infusum animae, quod fortificat eam et sic adiuvat ad operandum, quae bona sunt. – fol. 152ra. – Das Zitat findet sich bei *Wilhelm von Auvergne*, De virtutibus cap. 11: Opera I (Paris 1674), 131 col. 1 C.

liehen wird. Sie ist ein Geschenk, durch das die Seele zur Braut Christi, zur Tochter des himmlischen Vaters und zum Tempel des Heiligen Geistes wird. Sie reinigt, erleuchtet und vollendet die Seele, belebt, durchformt, festigt und erhebt sie, verähnlicht und vereinigt sie mit Gott." [10] Ein andermal nennt der Erfurter Prediger die Gnade mit Berufung auf den Lombarden „das Geschenk, durch welches der Nachlaß der Sünden geschieht und die Seele zu guten Werken gestärkt wird." [11]

Ähnlich wie in diesen Beschreibungen seiner Gewährsleute hebt Dorsten auch selbst sowohl die erleuchtende wie die stärkende Kraft der göttlichen Gnade hervor [12]. Die Einwirkung auf den Verstand des Menschen (interna inspiratio, specialis illustratio divina) wird von ihm mehrfach nachdrücklich betont [13]. Er sieht in ihr „ein Einströmen des göttlichen Lichtes in die Seele" [14] und bezeichnet deshalb mit Augustinus die Gnade als „ein gewisses Licht in der Seele" [15]. Oft unterstreicht er auch die stärkende Einwirkung der Gnade auf den menschlichen Willen, die vom Menschen im Sinn der Schrift (Röm 8, 14 und Jo 6, 44) als ein Getriebenwerden oder Gezogenwerden (agi, trahi) erlebt wird [16]. Dabei ist es Dorstens Bemühen, die perso-

---

[10] ... dominus Bonaventura in Breviloquio parte quinta cap. 1 dicens: Gratia „est donum", cum quo et „datur Spiritus Sanctus". „Ipsa est donum, per quod anima efficitur sponsa Christi, filia Patris aeterni, templum Spiritus Sancti." „Animam purgat, illuminat et perficit, vivificat, performat et stabilit, elevat, assimilat et Deo iungit." – fol. 55vb. – *Bonaventura*, Breviloquium pars 5 c. 1: Opera omnia V (Quaracchi 1891), 252 col. 1.

[11] ... magister ... exponit, quid sit gratia Dei dicens: „Gratia Dei est remissio peccatorum et est praedicatio causalis, in qua effectus praedicatur de causa, id est: Gratia est donum, per quod fit remissio peccatorum et roboratur anima ad opera bona." fol. 138ra. – Siehe dazu *Petrus Lombardus*, Coll in Epist. D. Pauli, In Epist. II Ad Cor. 6, 1: PL 192, 45 D.

[12] Sunt fideles mali christiani in peccatis mortalibus perseverantes ... Christus dicit eis (Jo 8, 47): „Propterea vos non auditis, quia ex Deo non estis", scilicet per gratiam. Quia cum carent gratia illuminante et confortante, igitur verbum Dei lucidum et validum capere non possunt. – fol. 185ra.

[13] Siehe unten TB 5 (Forts. in ds. Zschr.) und Anm. 19.

[14] ... gratia nihil aliud est quam influentia divini luminis in animam. – fol. 45ra.

[15] So in seinem Erbsündentraktat (Zumkeller: Dorsten U-E, TB 2). D. stützt sich dabei auf Augustins Schrift De natura et gratia (22, 24 CSEL 60, 249). – Siehe auch fol. 34va: Haec igitur lux divinae gratiae nisi corda nostra illustraverit, in hac regione umbrae mortis laqueos non evademus (cf. Lc 1, 78sq.).

[16] Etwa in folgenden Stellen: Dicitur (Mt 4, 1): „Ductus a Spiritu Sancto" ad insinuandum quod, postquam baptizati sumus et effecti filii Dei per regenerationem, de cetero debemus Spiritu Sancto agi et duci iuxta illud Ad Romanos 8 (14): „Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt". Hanc enim ob rem utrumque claruit super Christum baptizatum, scilicet vox Patris dicentis (Mt 3, 17): „Hic est filius meus dilectus" etc. et Spiritus Sanctus in columbae specie ducens eum in desertum (cf. Mt 3, 16 et 14, 1), ad insinuandum quod baptizati sunt filii Dei effecti et receperunt Spiritum Sanctum, a quo deinceps moveri debent in desertum ad opera fortia et magnae strenuitatis ...; sicut Spiritus Sanctus est datus Christo ad esse et operari ..., sic per eum datur Ecclesiae, hoc est membris eius, similiter ad esse et operari secundum modos et gratias speciales. – fol. 142va. – Oder: Sed quia

nale Verbundenheit des Menschen mit Gott im Gnadengeschehen sichtbar zu machen. Gott nennt er „Quell und Spender" (fons et collator) der Gnade [17]. Und wo er den Namen Christus (= unctus, Gesalbter) deutet, schreibt er den Satz: „Diese Salbung, kraft deren Christus und die Christen als Gesalbte bezeichnet werden, geschieht durch den Heiligen Geist und seine Gnade." [18] Auch in der „besonderen göttlichen Einstrahlung", durch die der Mensch das Wort der Schrift und der Predigt zu erfassen vermag, sieht er den Heiligen Geist selbst wirksam, „der im Innern lehrt" [19]. An anderer Stelle spricht er direkt von der „Gnade des Heiligen Geistes" und will damit zum Ausdruck bringen, daß dieser selbst uns in und durch die Gnade die „Werke des Lebens" zuteilt, gemäß dem Wort Jo 6, 64: „Der Geist ist es, der lebendig macht" [20]. In der ganzen Art, wie Gott seine Gnaden austeilt, offenbart sich nach D. die Freigebigkeit des Spenders (largitas donantis). Sie käme in vierfacher Weise zum Ausdruck: (a) sofern Gott dem Menschen hohe Güter verspricht, ohne ihm in irgend etwas verpflichtet zu sein; (b) sofern er überdies wünscht und befiehlt, daß man das Versprochene von ihm auch verlangt; (c) sofern er diesem Verlangen oftmals zuvorkommt und seine Güter schenkt, ehe man ihn darum bittet; (d) sofern er viel reichlicher schenkt, als man es erbittet und als er es versprochen hat [21]. Von den üblichen Einteilungen der Gnade gebraucht der Prediger wiederholt die Unterscheidung zwischen der gratia gratis data und der gratia

---

corda nostra procliva sunt ad malum, ut dicitur Genesis 8 (21), igitur non possumus ascendere nisi per gratiam. Et quia trahi nobis necessarium est, Johannis 6 (44): „Nemo venit ad me, nisi Pater traxerit eum." Propter quod et sponsa in Canticis canticorum (1, 3): „Trahe me post te" etc. – fol. 246rb.

[17] fol. 152rb.

[18] Sciendum quod Christus secundum beatum Augustinum et omnes, id est Unctus dicitur. Unctio autem ista, a qua Christus – Unctus dicitur et a qua Christiani, est per Spiritum Sanctum et gratiam eius. – fol. 177rb.

[19] Nam verum, quod nec Scriptura praedicatorem docet nec vox praedicantis auditorem, nisi assit Spiritus Sanctus docens interius ... Sicut ergo Verbi Dei ex virgine incarnati haberi non poterat agnitio veritatis sine speciali illustratione divina, ut patet Matthaei 16 (17), ubi Dominus ad Petrum: „Caro", inquit, „et sanguis non revelavit tibi" etc., sic etiam verbi in sacro canone inspirati, quod sub velamine litterae vel vocis ad homines procedit, non potest haberi veritatis agnitio sine speciali irradiatione divina; Lucae ultimo (24, 45): „Aperuit illis sensum, ut intelligerent Scripturas." – fol. 1ra.

[20] Sciendum, ut efficaciter proficiat tam docens quam discens, tria requiruntur ex parte utriusque, scilicet fides integra, operatio sincera et Spiritus Sancti gratia ... De Spiritus Sancti gratia dicitur Johannis 6 (64): „Spiritus est, qui vivificat", id est quaecumque opera vitae confert, igitur etiam docendi et discendi. – fol. 127ra.

[21] Quatuor autem modi testantur super largitate donantis: Primus, si vera bona et magna promittit in nullo obligatus, cui promittit. Secundus, si postulare promissa iubet. Tertius, si etiam postulantem saepius praevenit, sic quod prius, quam postulatur, largiatur. Quartus, si plenius et plus largiatur, quam petitur (*corr. ex:* petatur) et quam promiserat. Omnes isti modi reperiuntur in distributionibus Dei. – fol. 170ra.

gratum faciens [22] und versteht sie in jenem Sinn, der sich in der Hochscholastik herausgebildet hatte [23]. Auch die Klassifizierung gratia praeveniens, gratia concomitans, gratia subsequens wird von D. gelegentlich erwähnt [24]. Eindeutig bekennt er sich zu der Auffassung, daß Gott bei der Bekehrung und Rechtfertigung des Menschen durch die gratia praeveniens den ersten Schritt tut [25]. Anschaulich stellt der Augustinermagister in einer anderen Predigt der Gnade des Urstandes die Gnade des Erlösers gegenüber: Schon im Urstand hätte der Mensch nicht „durch seine Natur oder aus eigener Kraft" sein Heil und seine Glückseligkeit erreichen können, sondern nur mittels der Urstandsgerechtigkeit (iustitia originalis), die D. mit Ägidius Romanus als „ein gewisses übernatürliches und ungeschuldetes Geschenk" versteht [26]. Nach dem Verlust der Urgerechtigkeit sei durch Christi Erlösungswerk uns jene Gnade zuteil geworden, die nötig ist, um uns im Kampf mit dem bösen Feind zu stärken, uns zu heiligen und uns aus dieser Welt in die künftige hinüberzutragen [27].

2. Notwendigkeit und Funktion der helfenden Gnade (auxilium Dei)

Die unbedingte Notwendigkeit der göttlichen Gnadenhilfe für den Menschen verankert Dorsten in einer recht augustinischen Lehre über die Folgen des Sündenfalls. Ausgehend von dem bei Augustinus be-

---

[22] Siehe etwa Anm. 140. – Vgl. auch folgenden Text: Tempus legis dividitur in tempus legis scriptae et legis gratiae. Tempus legis scriptae respectu prioris potuisset dici tempus gratiae, quia excellentiores species gratiae dedit. Stat tamen, quod gratiae gratis datae respicientes inventiones artium copiosiores fuerunt in primo statu. Similiter quaedam aliae de secundo, scilicet tempore legis scriptae, quam modo ut gratiae prophetiae. Sed gratia gratum faciens et dona virtutum et intelligentiae Scripturarum modo plenior est, et ideo proprie tempus gratiae appellatus et tempus acceptabile, de quo Apostolus in verbis assumptis loquitur (2 Cor 6, 2): „Ecce nunc" etc. – fol. 139rb.

[23] Vgl. Auer I, 345 ff.

[24] In einer Predigt über das Reich Gottes spricht er auch von einem „regnum internum gratiae" „tres habens civitates, scilicet gratiam praevenientem, concomitantem et subsequentem; quibus per peccatum ablatis auferetur et regnum illud". – fol. 263va. – An anderer Stelle (fol. 271ra) betont er, daß uns Menschen auch das „bonum gratiae scilicet praevenientis, subsequentis et perficientis" durch das Verdienst des Kreuzestodes Christi zuströmt.

[25] Siehe unten S. 58 f.

[26] Ut enim sciret homo beatitudinem et salutem suam se non posse per naturam vel propriis viribus attingere, ne tantum donum sibi asscriberet et superbiret, statuit Deus ab initio, quod per donum aliquod gratis naturae superadditum consequeretur. In cuius signum dedit Deus homini in principio iustitiam originalem, per quam praeservatus fuisset a malo, si non transgressus fuisset mandatum. – fol 177rb. – Vgl. auch D.s Erbsündentraktat (Zumkeller: Dorsten U-E TB 2 und 10).

[27] Quia autem homo perdidit iustitiam, per quam dispositus fuit ad gratiam, per quam meruisset beatitudinem, igitur oportuit alium venire, per quem consequeremur gratiam, a quo tamquam a capite descenderet in barbam (cf. Ps 132, 2), de cuius plenitudine omnes acciperemus (cf. Jo 1, 16). Gratia autem illa ad tria erat necessaria, scilicet ad roborandum et pugnandum cum hoste, ad sanctificandum et ad transferendum de praesentibus ad futura. – fol. 177rb.

liebten Bild des Christus-medicus, der auf Erden erschienen ist, um die „schwerkranke" Menschheit (magnus aegrotus) zu heilen, führt der Erfurter Prediger einmal aus: „Das ganze Menschengeschlecht ist im ersten Menschen einer schier unheilbaren Krankheit verfallen" [28]. Er spricht deshalb von einer „Verwundung der Natur" als Folge des peccatum originale. Diese zeige sich in der beständigen Auflehnung des Fleisches gegen den Geist; [29] sie äußere sich auch in der Neigung des Menschen zum Bösen von Jugend auf [30]. In seinem kleinen Erbsünden-Traktat, den wir 1974 ediert haben, nennt D. im Anschluß an Ägidius Romanus als jene Folgen der Erbsünde, welche dem Menschen auch nach der Rechtfertigung und Befreiung von der Schuld (culpa) der Erbsünde als deren „poenae" noch belassen sind: die „Abwendung von Gott", durch die wir der Anschauung Gottes entbehren; die „Abwendung der niederen Kräfte von der Vernunft", d. h. jene „rebellio carnis", die wir als Auflehnung „des Gesetzes in den Gliedern" gegen „das Gesetz des Geistes" erfahren; schließlich die Unbotmäßigkeit der Kräfte der Natur, durch die sich Hunger, Durst, Krankheit und Tod in uns Menschen auswirken [31]. Doch hat D., ähnlich wie Ägidius Romanus, die Begierlichkeit im Gerechtfertigten nie als Sünde im eigentlichen Sinn bezeichnet oder dargestellt. Aufgrund dieser Sicht der Situation des erbsündlichen Menschen fehlt es bei D. nicht an Äußerungen, in denen er die natürliche Kraft des Menschen zu guten Werken sehr gering einschätzt [32] und die Notwendigkeit aktueller Gnadenhilfe nachdrücklich unterstreicht. So äußert D. einmal, wir seien in unserer Natur derart verwundet, daß wir nach dem Apostel „nicht fähig sind, durch uns wie aus uns selbst etwas zu denken" (2 Kor 3, 5), wenn uns nicht die übernatürliche Gnade geschenkt wird; und so sehr seien wir von den Fallstricken und Nachstellungen des bösen Feindes umgeben, daß wir aus eigener Kraft ohne den Schutz und die Führung von oben ihnen nicht entgehen könnten [33]. Ähnlich hat er ein andermal, und zwar unter aus-

---

[28] Beatus pater noster Augustinus: „Magnus", inquit, „venit medicus, quia magnus ubique iacebat aegrotus" (Serm. 175, 1, 1: PL 38, 945). Vere, inquam, magnus aegrotus, quia totum genus humanum in primo homine cecidit in infirmitatem paene incurabilem, a qua nemo inter puras creaturas ipsum potuit curare nisi ille magnus medicus Deus et homo Christus Jesus, dominus noster, qui ad curandum venit. – fol. 241ra.

[29] ... per peccatum natura humana multum infecta et vulnerata est, adeo ut sensualitas, scilicet caro rebellis, continuo repugnat spiritui. – fol. 4va.

[30] ... naturalia nostra per praevaricationem primorum parentum adeo vulnerata sunt, quod ab adolescentia nostra proni sumus in malum. – fol. 6va.

[31] Vgl. Zumkeller: Dorsten U-E TB 21.

[32] Siehe unten III, 3: Die guten Werke der Sünder und Heiden.

[33] Patet hoc, quia naturalia nostra per praevaricationem primorum parentum adeo vulnerata sunt, quod ab adolescentia nostra proni sumus in malum, ut dicitur Genesis 8 (21). Propter quod dixit apostolus (2 Cor 3, 5): „Non sumus sufficientes cogitare aliquid, scilicet boni, ex nobis tamquam a nobis nisi ex superna gratia

drücklicher Berufung auf Augustinus ausgeführt, daß niemand ohne Gottes Gnade im Guten voranschreiten kann. Denn wenn der Mensch schon im Stande der Urstandsgerechtigkeit zwar „stehen", aber ohne Gnade nicht voranschreiten konnte, dann erst recht nicht im „Stande der verderbten und verwundeten Natur". Ja, unter Berufung auf Ägidius Romanus behauptet D. weiter, daß der erbsündliche Mensch – anders als Adam vor dem Sündenfall – sich ohne die Gnade auch nicht lange vor neuem Fall in schwere Sünde bewahren könne [34]. In diesen und ähnlichen Aussagen [35] wird in den Predigten Dorstens ein typisch augustinisches Verständnis der aktuellen Gnade sichtbar. Die Gnade wird als nötig erachtet, um die Folgen des Sündenfalls zu überwinden. Der Mensch brauche sie als *gratia sanans*, die die Sünden vertreibt, die Schwäche der Seele heilt und vor Rückfall in die Schwäche bewahrt [36]. D. nennt sie deshalb auch die Schutzburg (praesidium), durch die wir von den Übeln der Erbsündefolgen befreit und bewahrt werden [37], und begründet ihre Notwendigkeit damit, daß das Menschenherz durch den Sündenfall zum Bösen geneigt ist [38]. An anderen Stellen begründet er die Notwendigkeit der göttlichen Gnadenhilfe auch im Sinn der *gratia elevans*. So führt er in einer Predigt über das Wort Eph 5, 1: „Seid Nachahmer Gottes!" aus: es sei wahr, daß wir Derartiges nicht ohne die Gnade vermögen, weil Gottes Lehren unsere menschliche Fassungskraft und seine Gebote unser mensch-

---

nobis donetur." Quod et Dominus testatur, cum dixit Johannis 15 (5): „Sine me nihil potestis facere." Insuper teste Scriptura quia tot circumvallamur laqueis et insidiis adversariorum capitalium invisibilium, ut impossibile sit hominem sua virtute et industria sine superno praesidio et ducatu illas evadere. Quare etc. – fol. 6va.

[34] ... sine gratia Dei nemo potest proficere in bono, quia, nisi legislator, id est Christus secundum beatum Augustinum (cf. *Enarr. ps.* 83, 11: CCL 39, 1157 sq.), dederit benedictionem, non itur de virtute in virtutem (cf. Ps 83, 8). Et declaratur faciliter ex doctrina Magistri libro secundo Sententiarum dist. 24, quod homo in statu innocentiae ex dono accepto stare poterat, ne caderet, sed sine gratia proficere non poterat (*Petrus Lombardus*, Sententiae in quatuor libris distinctae, II dist 24 cap. 1, 2: Grottaferrata 1971, 450 sq.). Si ergo in statu innocentiae, cum adhuc natura fuit sana et integra, non potuit proficere in bono sine adiutorio gratiae, multo minus in statu naturae corruptae et vulneratae. In qua secundum dominum Aegidium ibidem non solum non potest sine gratia proficere, sed nec diu sine lapsu ulteriore subsistere (*Aegidius Romanus*, In secundum librum Sententiarum quaestiones, dist. 24 qu. 1 art. 4: Venedig 1581, 253 sq.). Tres ergo notentur differentiae: In statu naturae integrae sine gratia etsi possit stare, non tamen potest proficere. In statu naturae corruptae non potest sine gratia proficere, sed nec diu sine profundiore lapsu subsistere. In quocumque statu cum gratia quis potest ad ultiorem proficere perfectionem. – fol. 148ra.

[35] Vgl. auch fol. 239rb.

[36] Quapropter liquet, quam necessaria nobis sit gratia tam expellens peccata et sanans languorem animarum quam praeservans ab isto languore. – fol. 260va.

[37] ... omnes ex corrupta massa propter praevaricationem primorum parentum generati multiplicibus miseriis et defectibus subiciuntur; propter quod necessarium est eis quoque praesidium, quo ab his malis liberentur ac praeserventur. – fol. 6va.

[38] Siehe oben Anm. 16 u. 30.

liches Können übersteigen [39]. Gratia in diesem Sinn meint er auch, wenn er Nutzen und Notwendigkeit der Gnade Gottes „für den Fortschritt der Anfänger, für die Vollendung der Fortschreitenden und für die Bewahrung der Vollendeten" preist [40], oder wenn er von der Notwendigkeit jener „belebenden Gnade" spricht, die uns in der Kirche immerfort durch Christus, das Haupt, zuströmt [41].

3. Zusammenwirken von Gnade und Wille

Über die Art, wie Gott und Mensch, Gnade und Freiheit im Heilswerk zusammenwirken, bieten Dorstens Predigten keine ausführlichen Darlegungen. Doch finden sich einige kurze Bemerkungen, die seine Auffassungen in manchem deutlich machen. So bemerkt er einmal bei der Frage nach dem Zustandekommen der contritio im Herzen des Sünders: sie stamme von Gott effective, vom freien Willen dispositive und von der Gnade completive. Die Stärke (intensio) der contritio sei, ebenso wie die der caritas, sowohl von der Gnade als auch vom freien Willen abhängig, und dies in der Weise, daß die wesensmäßige Formierung und Steigerung (essentialis augmentatio) der contritio von der Gnade bewirkt wird, während die Intensität der Bewegung (motus ferventior) aus der unterschiedlichen Disposition des freien Willens entspringt [42]. Die Notwendigkeit der Mitwirkung

---

[39] Doctor vero gentium beatus apostolus praedicat eum (scilicet Salvatorem) tamquam nobilissimum et ideo imitandum dicens (Eph 5, 1): „Estote imitatores Dei" ... Verum quia nullum horum sine gratia poterimus, tum quia eius doctrina excedit humanam capacitatem, tum quia eius praecepta excedunt humanam facultatem – propter quod dixerunt quidam: „Durus est hic sermo" etc., Johannis 6 (60) –, tum denique quia eius ducatus excedit humanam agilitatem – „Exultavit enim ut gigas ad currendum viam", Psalmi 18 (6) –, igitur etc. – fol. 158rb.

[40] Igitur ad ipsum sacramentum (scilicet Eucharistiae), prout est gratia et fons gratiae, nos movere debet necessitas et utilitas gratiae pro peccatorum conversione, incipientium profectione, proficientium perfectione, perfectorum conservatione et consummatione. – fol. 107vb.

[41] TB 13.

[42] Intelligendum est tamen, quod, sicut caritas augetur quantum ad essentiam et hoc a dono gratuito, et intenditur quantum ad fervorem et hoc a libero arbitrio, sic potest intelligi in proposito, scilicet quod motus contritionis ferventior est ex dispositione liberi arbitrii. Ex aequali enim gratia elicitur quandoque motus ferventior, quandoque minus fervens ex differenti dispositione liberi arbitrii. Sed proprie loquendo efficitur maior substantialiter et intensione a virtute augmentata, ex qua recipit quantitatem. Unde et intensior efficitur ex augmento virtutis, ex qua habet quantitatem, et ex dispositione liberi arbitrii. Ex quo sequitur, quod contritionis intensio est a gratia et libero arbitrio. Sed quo ad intensionem essentialem est a gratia augmentata. Vera enim et essentialis augmentatio provenit ab augmento gratiae, quo augmentato augetur dolor rationalis partis, qui est detestationis vel displicentiae. Et si quaeris, unde veniat, respondetur, quod a Deo effective et a libero arbitrio dispositive et a gratia completive. – fol. 59va. – Vgl. auch fol. 163va, wo Dorsten die Seligpreisung Lk 11, 28 von Maria versteht und sie als beata und beatificanda preist, „si verbum [Dei], quod potuit Deo agente audire, eodem cooperante non negligenter custodire [potuit]."

mit Gottes Gnade unterstreicht D. in einer Predigt über das Apostelwort (2 Kor 6, 1): „Wir ermahnen euch, daß ihr Gottes Gnade nicht vergeblich empfangt", mit folgenden zwei Thesen, die er von Johannes Chrysostomus übernimmt: (a) Die erste Gnade werde nur dem gegeben, der sich für ihren Empfang vorbereitet. (b) Hat der Mensch aber die Gnade empfangen, so verbleibe sie ihm nur, wenn er sich in ihr übt. Den zweiten Satz stützt D. auch mit dem Gleichnis des Herrn von den Talenten (Mt 25, 14 ff.) [43]. Daß der Mensch sich für den Empfang der Gnade disponieren muß, erläutert D. bei einer anderen Predigt auch mit Berufung auf Augustinus. Diese Disposition bestehe darin, daß wir die Hindernisse für das Wirken der Gnade (obex) entfernen und uns dem göttlichen Wirken (divina operatio) überlassen [44].

4. Wesen und Wirkungen der gratia gratum faciens

Als die ureigene Wirkung (effectus proprius) der Gnade hat es Dorsten einmal bezeichnet, daß sie den Menschen Gott gratus und damit zu seinem Freund mache. Eine echte Freundschaft, so lautete die Folgerung des Predigers, müsse sich aber in drei Dingen kundtun: (a) daß man das verachtet und haßt, wovon man weiß, daß der Freund es verachtet und haßt; (b) daß man das liebt und umfängt, wovon man weiß, daß es dem Freund wohlgefällt; (c) daß man für den Freund auch Schweres auf sich nimmt [45]. Im gleichen Zusam-

[43] „Hortamur vos, ne in vacuum gratiam Dei recipiatis", prima (*recte:* secunda) Corinthiorum 6 (1). Beatus Chrysostomus libro primo De compunctione (cf. I, 9: PG 47, 408) sententialiter duo movet circa gratiam considerandam: Primum, quod ab initio non datur nisi disponentibus se ad eam. Frustra igitur tempus gratiae accepit, qui se ad gratiam non disponit. Secundum, quod gratia non manet nisi cum exercentibus se in ea, postquam eam acceperunt. Cum enim gratia detur ad cooperandum et adiuvandum ei (?), qui petit adiutorium, tenetur facere et agere iuxta posse virium suarum. Quod si negligit, in vacuum adiutorium accepit et propter hoc, quod accepit, amittit. Quemadmodum si quis rogaret aliquem, ut sibi communicaret unum florenum, ut possit sibi lucrari necessariam alimoniam, et ille accepto floreno non negotiaretur cum eo, utique eo spoliari mereretur, sicut docet Evangelium de eo, qui unum talentum acceperat et fodit in terram, Matthaei 25 (24 sqq.). Hortatur igitur apostolus quantum ad hoc, ne gratiam Dei in vacuum recipiamus, ne ea spoliemur. – fol. 140va.

[44] Sed conqueritur apostolus (Rom 10, 16): „Non omnes oboediunt Evangelio", id est praeceptis sacri Evangelii. Cuius rationem dat beatus Augustinus et ponitur in Glossa (*Petrus Lombardus,* Collectanea in Epist. D. Pauli, In ep. ad Rom. 10, 16: PL 191, 1478 sq.), quia ultra auditum requiritur gratia, ad quam pauci efficaciter se disponunt obicem removendo et se divinae operationi debite subiciendo. – fol. 54rb. – Zu D.s Lehre über die Möglichkeit einer Vorbereitung auf den Empfang der ersten Gnade siehe auch unten S. 44–48.

[45] Sciendum, quod proprius effectus gratiae secundum doctores est facere Deo gratum et eius esse amicum. Verae autem amicitiae tres sunt effectus, quantum ad praesens spectat: Primus, quod ea detestetur et odiat, quae novit amicum odire et detestari. Secundus, quod ea diligat et amplexetur, quae novit amico placere ... Tertius effectus seu proprietas est, quod pro amico aliqua dura sustineat et quod non facile recedat ab eo. – fol. 129rb.

menhang zählt D. im Anschluß an die von ihm sehr geschätzte Summa aurea des Wilhelm von Auxerre († 1231 oder 1237) folgende Wirkungen dieser Gnade auf: Sie treibe die Sünde aus, mache die Seele schön und Gott angenehm, mache unser Werk verdienstlich und würdig des ewigen Lebens [46]. Daß Johannes von Dorsten in der gratia gratum faciens, die er gleich vielen anderen Theologen mit der caritas identifiziert, das Formalprinzip der Rechtfertigung sieht, wird weiter unten ausführlich dargelegt werden [47].

5. Gottes allgemeiner Heilswille

Mehrfach hebt Dorsten in seinen Predigten mit Berufung auf 1 Tim 2, 4 Gottes allgemeinen Heilswillen hervor [48]. Gleichsam als Begründung äußert er einmal: „Gott, der Quell und Urheber unseres Heils, dürstet nach unserem Heil." [49] Gott gibt allen Menschen, wenn auch in verschiedenem Maße, seine Gnade. Jeder habe die Aufgabe, „secundum uniquique gratiam collatam" sein Heil zu wirken [50]. Daß trotzdem Menschen zugrunde gehen, ist, wie D. seinen Gläubigen wiederholt darlegt, nicht Gottes Schuld, sondern die des Menschen, der sich Gottes Heilswillen verschließt [51].

6. Prädestination und Reprobation

Das Thema Prädestination und Reprobation hat Dorsten in seinen erhaltenen Predigten nicht expresse behandelt, sondern nur gelegentlich kurz gestreift. Vor allem wird von ihm die schon von den mittelalterlichen Theologen verschieden beantwortete Frage nach dem Grund der Prädestination und Reprobation, ob diese nämlich in den vorhergesehenen Verdiensten bzw. Mißverdiensten des Menschen begründet seien oder nicht, nirgends berührt. Die Prädestination verankert er mit dem Apostel (Röm 9, 15) in Gottes misericordia, durch die

---

[46] Nam secundum dominum Guilhelmum Altissiodorensem Super quarto Sententiarum gratia habet multos nobiles effectus scilicet: expellit peccatum, facit animam pulchram, facit Deo gratum, facit opus meritorium, facit dignum vita aeterna, quia facit hominem praeponere aeterna transitoriis. – fol. 129ra. – Vide *Guilelmus Altissiodorensis*, In quatuor Sent. libros, IV, tract. 1 cap. 5 qu. 2: Paris s. a., fol. (libri quarti) 5ra.

[47] Siehe unten S. 41–44.

[48] TB 6 und fol. 257rb: hier zitiert er das Schriftwort zur Begründung der Pflicht der Feindesliebe; denn wir seien verpflichtet, uns dem Willen Gottes, der das Heil aller Menschen will, gleichförmig zu machen.

[49] Aliquando [hoc sacramentum Eucharistiae] vocatur donum sive datum sive munus. Et non sine ratione. Deus enim, fons et autor salutis, sitit nostram salutem. Salus autem nostra exsistit in caritate. Caritas autem excitatur et fovetur per dona. Ut igitur excitaret, dedit maximum donum, ut foveret, frequentat quotidie donum. – fol. 107va.

[50] TB 6.

[51] Vgl. TB 6 und TB 32.

er sich erbarmt, wessen er will [52]. Den Inhalt dieser ewigen Vorherbestimmung beschreibt der Erfurter Prediger einmal mit Eph 1, 4 ff.: „[Gott] hat uns in ihm erwählt vor Grundlegung der Welt ... und uns vorherbestimmt zur Annahme an Kindes Statt durch Jesus Christus, ... in welchem wir die Erlösung haben durch sein Blut." [53] Weil sie Vorherbestimmte waren (secundum praedestinationem), äußert er anderswo, sei Christus auch für jene gestorben, die noch nicht zu seinen Schafen und den Kindern Gottes zählten [54]. Wiederholt hat D. seinen Zuhörern nahezubringen versucht, wie nicht zuletzt in unserem treuen Mitwirken mit der Gnade sich Gottes Vorherbestimmung an uns erfüllt. Er zitiert das Wort Gregors des Großen: „Gerade die ewige Vorherbestimmung ist vom allmächtigen Gott so geordnet worden, daß die Erwählten zu ihr ex labore gelangen, bis sie laborando et orando zu empfangen verdienen, was der allmächtige Gott von Ewigkeit her ihnen zu schenken angeordnet hat." [55] Deshalb bezeichnet der Augustiner die Vorherbestimmung durch Gott einmal ausdrücklich als „conditionata"; denn sie sei nicht simpliciter geschehen, sondern strebe ihrer Verwirklichung durch gewisse auxilia zu, die von unserer Seite beigegeben werden müßten, nämlich die Erfüllung der göttlichen Gebote, die Reinigung von Sünden, die Übung verdienstlicher Werke, der Empfang der Sakramente, die Pflege der Tugenden und ähnliches [56]. So ist es gut verständlich, daß sich D. gegen Leute wendet, die sich wenig um Gebet und gute Werke bemühten, indem sie äußerten: Wenn ich prädestiniert bin, werde ich sowieso gerettet werden [57]. Es ist Dorstens Überzeugung, daß es ohne

[52] Der Prediger D. wendet sich gegen einen Verführer mit folgenden Worten: Sed forte dices: Si per me temporaliter cecidit, per se ipsum bene resurget. Noli cum Pelagianis haeretice loqui! Per te et per se cecidit nec per te nec per se resurgere potest, sed solum per misericordiam Dei, qui, cui vult, miseretur, Ad Romanos 9 (15), non cuius tu vis. Forsitan nec tu nec ipse umquam resurgetis iusto Dei iudicio. Noli ergo tentare Dei misericordiam, sed time atque age poenitentiam, scilicet (*corr. ex:* sed) abstine, confitere, plange et ora, et tunc spera. – fol. 31ra. [53] fol. 277ra.

[54] Sed noverat evangelista alias esse oves, quae non erant de hoc ovili, quas oportebat [Christus] adducere (cf. Jo 10, 16). Et ideo addidit dicens (Jo 11, 52): „Et non tantum pro gente, sed ut filios Dei, qui erant dispersi, congregaret in unum." Haec autem secundum praedestinationem dicta sunt. Nam neque oves eius neque filii eius adhuc erant. – fol. 270ra.

[55] Quanto nos magis, qui verba non humana sed divina audivimus et supernas illustrationes accepimus, quas illi ethnici non habuerunt, super illud lumen purum naturale, plus debemus, quae cognoscimus, pro amore et honore Dei operanda perficere, ... maxime cum dicat beatus Gregorius primo Dialogorum (cap. 8: PL 77, 188 B): „Ipsa perennis praedestinatio ita est ab omnipotenti Deo disposita, ut ad hanc electi ex labore perveniant, quatenus laborando et orando mereantur accipere, quod eis omnipotens Deus ab aeterno disposuit donare." – fol. 41va.

[56] TB 34–35.

[57] Quod autem, ut ait Lucas nono capitulo (29), dum oravit, transfiguratus est ante eos, insinuatur, quod per orationem propriam et sanctorum, praecique Christi oportet obtineri caritas aeternae beatitudinis, – contra illos, qui nolunt orare vel bona operari dicentes: Si praedestinatus, salvabor etc. – fol. 155va.

den Sündenfall des Menschen keine Nichtprädestinierten (reprobi), sondern nur von Gott Erwählte (electi) gegeben hätte. Ihre Zahl wäre so groß gewesen, als zur „Füllung" der himmlischen Stadt Jerusalem ausgereicht hätte. Dies sei deshalb auch die Zahl, die jetzt durch Gottes Vorherbestimmung aus der Menge der Sünder gerettet werde [58]. Noch an anderer Stelle hat sich D. mit der Zahl der Erwählten und Prädestinierten beschäftigt. Auf die Frage eines Jüngers im Evangelium (Lk 13, 23): „Herr, sind es wenige, die gerettet werden?" antwortet er mit Augustinus, daß die Geretteten nach dem Zeugnis der Apokalypse (7, 9) zahlreich seien und daß sie trotzdem im Vergleich zur Zahl der Verworfenen nur wenige sind [59]. Ein andermal hebt der Erfurter Augustinermagister hervor, daß sowohl die Zahl der Prädestinierten als auch die Personen, die zu ihr gehören, nur Gott bekannt sind. Deshalb könne auch keiner von sich behaupten, er sei erwählt, oder von einem anderen, er sei verworfen. Ja, der Prediger ist überzeugt, daß mancher, der nach dem Urteil der Menschen als electus gilt, in Gottes Augen ein reprobus ist, und daß umgekehrt ein anderer von Gott erwählt ist, den die Menschen für verworfen halten. Denn electio und reprobatio seien nicht nach menschlichem, sondern nach göttlichem Urteil zu bemessen [60]. Es sind Gedanken, die D. wörtlich aus Simon von Cascia übernommen hat. Gelegentlich hat D. auch eine Anzahl Fragen aufgeworfen, mit denen, wie er sagt, „Gott von vielen schlechten Christen beschuldigt werde". Darunter finden sich zwei, die die Lehre von Prädestination und Reprobation unmittelbar berühren: Warum gibt Gott dem einen seine Gnade und dem anderen nicht? Warum verwirft er jenen nicht, dagegen einen anderen, der sich nach Auffassung der Menschen weniger zuschulden kommen ließ? Ohne näher auf die Problematik einzugehen, antwortet D.: Gott sei über alle Maßen gut und verdiene in nichts

[58] Notandum, quod secundum beatum Augustinum libro decimo quarto De civitate Dei cap. 21 et sequente (CCL 48, 443 sq.) coniuges in illo statu sine libidine impleturos fuisse, quod in sua benedictione Deus dixit Genesis 1 (28): „Crescite et multiplicamini." ... Ex quibus elici poterunt plurimae veritates: Prima, quod in illo statu nullus reprobus natus fuisset, quia solum tantus sanctorum numerus, quantus complendae suffecisset beatissimae civitati et quantus *(corr. ex:* quanta) nunc per Dei gratiam de multitudine peccatorum colligitur, natus fuisset. Secunda: Plures nunc nascuntur quam tunc nati fuissent, quia tunc soli electi, nunc autem tam electi quam reprobi ... – fol. 3ra.

[59] De illa autem via [ad regnum caelorum Christus] dicit postea: „Arta est via, quae ducit ad vitam, et pauci sunt, qui inveniunt eam", Matthaei 7 (14). Videtur igitur, quod solum illi pauci, de quibus ... Lucae 13 (23): „Domine, si pauci sunt, qui salvantur?", salvi fiant. Respondetur secundum beatum Augustinum libro de verbis Domini (cf. Serm. 90, 4 et Serm. 111, 1, 1: PL 38, 561 et 642), quod multi sunt, qui salvantur secundum beatum Johannem in Apocalypsi (7, 9), et illi multi comparative ad damnandos sunt pauci, et hoc voluit Salvator [dicere]. – fol. 53ra. – Vgl. dazu *A. Zumkeller*, Augustinus über die Zahl der Guten bzw. Auserwählten, in: Aug. 10 (1970) 421–457.

[60] TB 33.

eine Beschuldigung. Alles was er tue, sei gerecht und gut. Wahr und gerecht seien auch alle seine Urteile, obwohl wir sie nach dem Apostelwort Röm 11, 33 nicht ergründen könnten [61].

II. Rechtfertigung

Oft und nachdrücklich hat Dorsten in seinen Predigten verkündet, daß die Rechtfertigung und alle Gnaden, die dem Menschen zuteil werden, ihm aus dem Erlösungsleiden Jesu Christi, des „fidelissimus reconciliator" [62] zufließen. Den Erlöser bezeichnet er deshalb als „fons gratiae et misericordiae" [63]. Jedes seiner Leiden besitze nämlich eine „specialis efficacia pro iustificatione et salvatione nostra" [64]. Durch das Verdienst und die Kraft (merito et virtute) des Kreuzestodes des „Salvator" werde uns Menschen Nachlaß der Sünden zuteil [65]. Durch seinen Tod habe er uns auch das Leben der Gnade verdient und die „ianua regni caelestis" geöffnet [66]. So fließe

---

[61] TB 63.

[62] Ex his tribus partibus epistulae [ad Hebraeos] declaratis tria notare debemus circa Christum: Primum ex eo, quod est Christus, id est unctus in sanctum sanctorum, ut de eo fluat oleum sanctitatis in membra, ut ad eum confugiamus pro gratia. Secundum, quia est fidelissimus reconciliator, ut ad eum confugiamus pro remissione et venia. Haec duo tangit apostolus exhortando nos et dicens: „Adeamus ergo cum fiducia ad thronum gratiae eius, ut misericordiam consequamur et gratiam inveniamus in auxilio opportuno", Ad Hebraeos 4 (16). Tertium, ut fideliter ipsi tamquam liberalissimo remuneratori et beneficiorum caelestium collatori serviamus. – fol. 176ra.

[63] fol. 137vb.

[64] ... tota passio [Christi], id est quaelibet pars passionis, valet ad purgationem nostram. Et quia multa et magna sunt, quae passus est Dominus pro nobis, et quodlibet eorum habet specialem efficaciam pro iustificatione et salvatione nostra, ... dedit ergo et ordinavit Ecclesia quatuordecim dies fidelibus ad recolendum. – fol. 174vb.

[65] Ipse enim (sc. Jesus Christus), ut nomen testatur, Salvator est, qui „salvum faciet populum suum a peccatis eorum" (Mt 1, 21). Nemo enim sine ipso potuit umquam aut potest poenitentia peccatum superare, eo quod peccatum sit infinitum, quia infinitum Deum offendit. Ideo ipse infinitus Deus in assumpta carne pro omnibus in cruce poenitentiam egit et salvum fecit populum suum a peccatis eorum. Cuius merito et virtute, si veram poenitentiam egerimus, remissionem consequimur peccatorum. – fol. 55rb. – Oder: Dico, quod sanguis Christi a peccatis nos lavat ... Et hoc tali modo, quia meruit nobis gratiam, per quam fit remissio et deletio peccatorum. Unde Johannis 1 (14): „Plenum gratia" etc. Et iterum (1, 17): „Gratia et veritas per Jesum Christum facta est." Et congruebat. Nam sicut per demeritum unius omnes in culpam tracti, sic merito unius omnes gratiam recipimus, Johannis 1 (16): „Plenitudine eius omnes accepimus gratiam pro gratia." – fol. 135vb. – Ähnlich fol. 179vb.

[66] Fuit autem mors Christi ... convenientissimus modus nostrae redemptionis: ... Tertio propter vitam gratiae reparandam. Homo enim per culpam perdidit vitam gratiae. Ideo Christus voluit mori, ut recuperaret homini vitam gratiae. Unde apostolus ad Hebraeos 9 (14): „Sanguis Christi emundabit conscientias nostras ab operibus mortuis", quia meruit gratiam, quae est aqua mundans spiritualis. Et prima Johannis 4 (9): „In hoc apparuit caritas Dei in nobis, quoniam Deus

von Jesus Christus den Erlösten aller Segen und alle Gnade zu: „Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen Gnade über Gnade" (Jo 1, 16) [67]. Und auch von der Genugtuung, die der Büßer leistet, habe Geltung: „Alle Genugtuung gründet in der Genugtuung des Mediator" [68].

1. Formalprinzip der Rechtfertigung

Von entscheidender Bedeutung für die Rechtfertigungslehre eines spätmittelalterlichen Theologen ist seine Auffassung vom Formalprinzip der Rechtfertigung. Nach der Auffassung des Thomas von Aquin und seiner Schüler, wie sie unter den deutschen Augustinern etwa Thomas von Straßburg und Johannes von Retz vertraten [69], besteht dieses Formalprinzip in der gratia gratum faciens, so daß, wo diese fehlt, eine Rechtfertigung vor Gott nicht möglich ist. In Kritik an dieser Auffassung legte Duns Skotus auf die Akzeptation des Menschen durch Gott Nachdruck, auch wenn er im Hinblick auf die von Gott festgesetzte Heilsordnung die Realität der heiligmachenden Gnade durchaus für nötig erachtete. Die Theorie von der acceptatio divina wurde von späteren Skotisten und vor allem von Ockham und seinen Schülern in extremer Weise weiterentwickelt. Sie sprachen von einer mera acceptatio, die sie allein in Gottes freier Liebe und Macht begründet sahen, so daß manchem von ihnen – potestate Dei absoluta – eine rein forensische Rechtfertigung möglich schien. Auch Johannes von Dorsten hat sich wiederholt zur Frage nach dem Formalgrund der Rechtfertigung geäußert, wenn auch für gewöhnlich nur kurz. Dabei hat er, wie viele Theologen des Mittelalters, vor allem augustinischer Richtung, die *gratia gratum faciens* ausdrücklich *mit der caritas gleichgesetzt* [70]. Er spricht deshalb auch vom „habitus gratiae et caritatis" [71]. Dementsprechend beschreibt er die caritas als das „do-

---

Filium suum unigenitum misit in mundum, ut vivamus per eum", scilicet vitam gratiae. Quarto propter regni caelestis ianuam aperiendam. Fuit enim ianua regni caelestis clausa propter peccata primorum parentum, ita quod nullus hominum umquam potuit intrare. Ideo Christus voluit mori, ut per mortem et sanguinem suum aperiret nobis istam portam seu ianuam. – fol. 285vb–286ra.

[67] Tertia (sc. crux a sacerdote in canone missae facta significat) passionis fructum, qui est omnis benedictionis et gratiae derivatio a Christo in redemptos per Christum. Nam „de plenitudine eius omnes accepimus" (Jo 1, 16). – fol. 121ra. – Ähnlich fol. 271ra und 272ra.

[68] Unde omnis satisfactio habet virtutem a satisfactione Christi; quae quidem satisfactio habet effectum in membris Christi per ipsa sacramenta, ut per baptismum habet effectus plenitudinem et quantum ad culpam et quantum ad poenam; et per poenitentiam in parte. Omnis ergo satisfactio super satisfactionem Mediatoris fundata est. – fol. 83va.

[69] Siehe Zumkeller: Retz, in: Aug (L) 22 (1972) 146.

[70] . . . haec gratia est ipsa caritas vel sine gratia ipsa non est. – TB 16.

[71] TB 46.

num excellentissimum in anima habitualiter inhaerens“ [72]. Nachdrücklich hebt D. nun hervor, daß die caritas bzw. der „habitus gratiae et caritatis“ für den Menschen notwendig ist, um gerechtfertigt, gerettet und beseligt zu werden [73]. Der ewigen Seligkeit sei die Seele nur fähig, wenn ihr die caritas inhäriert [74]. Und auch die Stärke ihrer Erleuchtung durch das lumen gloriae sei abhängig von der Stärke dieses Habitus [75]. Die *acceptatio divina*, die D. in diesem Zusammenhang, vor allem im Hinblick auf die Verdienstlichkeit der Werke des Gerechtfertigten, erwähnt, wird von ihm in enger und wesensmäßiger Verbindung mit dem Besitz und Wirken der caritas gesehen. Dabei betrachtet er diese offensichtlich nicht nur als Folge, sondern als notwendige Voraussetzung für die Annahme durch Gott. Die caritas erscheint ihm als Fundament des christlichen Lebens; ohne sie wird kein Tun des Menschen von Gott angenommen [76]. Dagegen leben Werke, die in Liebe getan worden sind, für immer in der acceptatio divina fort [77]. Freilich bemerkt D. einmal ausdrücklich, daß diese Notwendigkeit der caritas für die Rechtfertigung und Beseligung des Menschen nicht absolut, sondern nur aufgrund der von Gott festgesetzten Heilsordnung (lege Dei ordinata) Geltung habe [78]. In einer Predigt vom Sonntag Quinquagesima hat er ein paar theologische Conclusiones und Corollaria aufgenommen, in denen er dies unter anderem ausdrücklich hervorhebt: „De potentia absoluta kann Gott einen Menschen ohne den Habitus der caritas retten, kann sogar Judas retten und Petrus verwerfen“ [79]. Zum Beweis für diese These bringt er ein Argument, welches sich in ganz ähnlicher Weise auch bei Ockham findet: Daß die erwähnte Möglichkeit, absolut gesehen, für

---

[72] Prima Johannis 4 (16): „Deus caritas est“. Et est verum, quia Spiritus Sanctus, verus Deus, caritas et communio est Patris et Filii. Etiam si accipitur caritas pro dono excellentissimo in anima habitualiter inhaerente, tamen est donum, quod inseparabiliter habet Deum secum. – fol. 159vb.

[73] ... caritas omnino adeo est necessaria ad salutem, quod nullus potest salvus fieri, nisi habuerit ipsam. – TB 41.

[74] Anima sine inhaesione caritatis in lege Dei ordinata aeternae non est capax felicitatis. – TB 42.

[75] Ex intensione habitus gratiae et caritatis intenditur lumen gloriae respectu divinae bonitatis. – TB 46.

[76] Quod etiam sine hoc fundamento caritatis nulla est satisfactio Deo accepta, patet ex isto apostoli (1 Cor 13, 3): „Si distribuero omnes facultates meas in usum pauperum, caritatem autem non habeam, nihil mihi prodest“ etc. ibi. Sine enim caritatis fundamento nullum opus est Deo acceptum. Sic igitur solutio debiti Deo sine caritate est sicut solutum debitum per falsam monetam. – fol. 86ra.

[77] Sciendum quod opera bona in caritate facta semper vivunt in acceptatione divina. Et ideo non simpliciter mortificantur per peccatum mortale, sed solum quoad illum, qui peccat mortaliter, qui ponit sibi impedimentum, quod non potest de eis gaudere. Alii vero sancti gaudebunt de ipsis. Igitur dicitur Apocalypsis (3, 11): „Tene quod habes, ne alter accipiat coronam tuam“, id est gaudium tibi debitum. – fol. 55vb.

[78] Vgl. oben Anm. 74.

[79] TB 47.

Gott gegeben sei, erweise der gegenteilige Fall der ungetauften Kinder, die Gott zum Gegenstand des Hasses und Abscheus seien, ohne daß ihnen etwas absolut Hassenswertes inhäriere [80]. Eine weitere These der potentia-Dei-absoluta-Spekulation, die D. gleich anschließend aufstellt, ist der ersten eng verwandt. Sie besagt: „Auch wenn nach der festgesetzten Heilsordnung niemand ohne den Besitz der caritas Gott angenehm sein kann, so ist es doch, absolut gesprochen, nicht notwendig, daß einem, der Gott wohlgefällig ist, die caritas inhäriert." [81] D. sieht darin eine Schlußfolgerung aus seiner ersten These, für die er einen weiteren Beweis für überflüssig hält.

Somit erscheinen Rechtfertigung und Gnadenbesitz bei Dorsten nicht absolut notwendig miteinander verbunden, sondern eben nur aufgrund der tatsächlichen Heilsordnung Gottes. Vielleicht haben die Ausführungen Hugolins von Orvieto über diese Fragen [82], dessen Sentenzenkommentar D. nachweislich in dieser Materie gekannt hat [83], ihn nicht unbeeinflußt gelassen. Was übrigens die obige extreme Behauptung betrifft, Gott könne de potentia absoluta Judas beseligen und Petrus verwerfen, so steht sie bei D. völlig isoliert. Auch geben seine erhaltenen Schriften keinerlei Anlaß zu der Vermutung, daß er auf dem Katheder übermäßig der potentia-Dei-absoluta-Spekulation gehuldigt hätte. Jedenfalls kann bei ihm von einer Entleerung des Gnaden- und Caritas-Begriffs durch derartige Spekulationen, wie sie sich bei nicht wenigen ockhamistischen Theologen jener Zeit findet [84], keine Rede sein. Zum Beispiel begegnet man bei D. nirgends, und wäre es auch nur andeutungsweise, dem extrem ockhamistischen Gedanken, daß die göttliche Akzeptation eines Menschen oder die Annahme eines Aktes als verdienstlich auf bloßer denominatio extrinseca beruhe. Aufs ganze gesehen entspricht Dorstens Auffassung von der Akzeptation jedenfalls viel mehr der gemäßigten Lehre eines Duns Skotus oder eines Hugolin von Orvieto, deren Sentenzenkommentare er nachweislich benutzt hat, als der der Ockhamisten, deren theologische Werke unter seinen Quellen keine Rolle spielen. Ockham selbst hat er nicht ein einziges Mal mit Namen erwähnt [85]. Wie wenig der Erfurter Augustinermagister von Ockham

[80] Ibidem. – Ockham verwendet dieses Argument in seinem Sentenzenkommentar (I dist. 17 qu. 1. – nach Dettloff 258 Anm. 17). – Daß D. dieses Argument direkt von Ockham übernommen hätte, ist allerdings nicht nachweisbar. In seinen überlieferten Schriften wird Ockham nirgends erwähnt.

[81] TB 48.

[82] Vgl. Zumkeller: Hugolin P-R-V, in: Aug (L) 4 (1954) 136–144.

[83] Er zitiert ihn, und zwar den Kommentar zum II. und IV. Buch fol. 249vb, 262ra und 269ra. – Siehe dazu unten Anm. 141 und 153.

[84] Vgl. Dettloff vor allem 362 ff. Siehe auch *A. Zumkeller*, Dionysius de Montina (Würzburg 1948) 79 f.

[85] Eine Liste der von D. in dem Berliner Ms. zit. Autoren siehe bei Zumkeller: Dorsten PB.

und seiner Schule beeinflußt war, zeigt sich auch in gewissen Folgerungen, die er gelegentlich aus Gottes wesenhafter Heiligkeit gezogen hat. Sie lauten: (a) Gott besitze die Heiligkeit in solcher Vollendung, daß er unmöglich etwas anderes als Heiliges wollen und anerkennen kann. (b) Er liebe die Heiligkeit so vollkommen, daß er denen, die ihn wahrhaft lieben, unmöglich seine Gnadengeschenke entziehen oder den Lohn der ewigen Herrlichkeit verweigern kann. (c) Gott verabscheue das Gegenteil der Heiligkeit so entschieden, daß er unmöglich Sünde nicht verwerfen oder unbestraft lassen kann [86]. Damit dürfte D. die Entstellung des Gottesbildes zum Willkürgott, die sich so manche Schüler Ockhams zuschulden kommen ließen [87], entschieden abgelehnt und eine deutliche Antwort auf die allzu negative potentia-Dei-absoluta-Spekulation dieser Theologen gegeben haben.

2. Vorgang der Rechtfertigung

a. *Vorbereitung:* Die Frage, ob und wie sich der Mensch für den Empfang der gratia gratum faciens disponieren kann, hatte die Theologen schon seit den Zeiten der Frühscholastik beschäftigt. Die Ansichten gingen vor allem darüber auseinander, ob eine solche Vorbereitung „ex puris naturalibus" geschehen könne. Eine derartige Annahme des Duns Skotus war gerade durch deutsche Augustiner wie Thomas von Straßburg, Johannes Klenkok und Johannes von Retz als pelagianisch abgelehnt und bekämpft worden [88]. Daß sich der Mensch für den Empfang der Gnade irgendwie vorbereiten kann und soll, ist eine theologische Überzeugung, die auch in manchen Darlegungen des Erfurter Predigers klaren Ausdruck findet. In einem Sermo über das Apostelwort (2 Kor 6, 1): „Wir ermahnen euch, daß ihr die Gnade Gottes nicht vergeblich empfangt", verlangt er nicht nur treue Mitwirkung mit der Gnade, wenn der Mensch sie empfangen hat, sondern auch eine vorausgehende Vorbereitung auf ihren

---

[86] Beatus pater noster Augustinus libro decimo septimo De civitate Dei cap. 4 exponens illud Cantici Annae primo Regum 2 (2): „Non est sanctus ut est Dominus", dicit, quod non est sanctus sicut Deus noster, quia ipse est sanctus sanctificans, sicut iustificans. Non est [sanctus] praeter te, quia nemo est nisi a te (CCL 48, 557, 77 sqq.). Omnia participantia bona praecedit, quod primo bonum est, quod nihil nisi bonum est. Ex quo sequitur, quod Dominus per se sanctus est substantialiter et non participative. Ex quo ultra sequitur, quod tripliciter se habet ad sanctitatem: Primo ita purissime ac summe in se habens sanctitatem, quod impossibile sit ipsum aliquid nisi sanctum velle vel approbare. Secundo quod est ita perfecte diligens sanctitatem, quod impossibile sit ipsum vere sanctitatem servantibus aut gratiae dona subtrahere aut gloriae praemia denegare. Tertio est ita severe oppositum sanctitatis abhorrens, ut impossibile sit ipsum peccata non horrere aut non reprobare aut impunita relinquere. Et hoc innuit propheta Deuteronomii 32 (4): „Deus fidelis et absque ulla iniquitate" etc. – fol. 153rb–va.

[87] Vgl. etwa Dettloff 135 f., 284, 361 und Oberman 93 ff.

[88] Vgl. Zumkeller: Retz, in: Aug (L) 22 (1972) 143 ff. und 170 ff.

Empfang (se ad gratiam disponere), „weil die Gnade von Anfang an nur jenen gegeben wird, die sich für sie disponieren". Diese Vorbereitung umschließt nach ihm folgende vier Punkte: die Hinwendung zu Christus, dem „fons gratiae", das Achten auf das „tempus debitum", die Beseitigung des „obstaculum", das Suchen nach Fürsprechern – gemeint sind die Heiligen und besonders Maria, die „mater gratiae" –, die dem Menschen das donum gratiae erflehen. Zur Veranschaulichung vergleicht Dorsten den heilsbegierigen Menschen mit jemand, der das Licht der Sonne genießen will. Er muß die Zeit beachten, in der die Sonne scheint, muß sich der Sonne zuwenden und alle Hindernisse, wie die Fensterläden, beiseite tun [89].

Im Zusammenhang mit der Frage nach der Möglichkeit einer Vorbereitung auf den Empfang der Gnade begegnet man bei Dorsten auch dem bekannten scholastischen Axiom: „*Facienti quod in se est*, Deus non denegat gratiam." [90] So führt er einmal aus, mit seinem freien Willen könne sich der Mensch für den Empfang der Gnade vorbereiten (ad gratiam praeparare), indem er seine Sünden bereut und den Vorsatz faßt, sie in Zukunft zu meiden. Zur Begründung bringt er das erwähnte Axiom in der Formulierung: „Divina gratia nulli se subtrahit facienti quod in se est." [91] Ausdrücklich beruft er sich für diese Auffassung an anderer Stelle auf die „Summa aurea" des Wilhelm von Auxerre. Der von D. zitierte Text dieses Pariser Theologen aus dem Beginn des 13. Jahrhunderts besagt, daß der Sünder sich „allein mit seinem freien Willen, d. h. ohne irgendeine eingegossene Gnade" von der Sünde abwenden und sie bereuen könne; auch dies geschehe freilich nicht, „ohne daß Gott principaliter wirke",

---

[89] [Gratia] ab initio non datur nisi disponentibus se ad eam. – Siehe dazu oben Anm. 43, wo dieser Satz im Zusammenhang zitiert wurde. Gleich anschließend fährt D. fort: Circa dispositionem vero ad gratiam sciendum, quod cupiens se ad gratiam disponere, ad quatuor habet attendere: Quorum primum est, ut se ad collatorem et fontem gratiae convertat. Secundum, ut tempus debitum attendat. Tertium, ut obstaculum removeat. Haec tria sumuntur ex similitudine, qua gratia luci comparatur et Christus, fons gratiae, soli. Qui lumen solis cupit percipere, oportet quod haec tria observet: tempus, in quo sol oritur, et ut se ad solem convertat, et fenestras ceteraque impedimenta removeat. Quartum est, ut habeat aliquem, qui ei donum gratiae obtineat. Et hoc sumitur ex eo, quod gratia est donum valde pretiosum, quod non leviter dispergitur. Inter omnes autem sanctos, qui nobis gratiam possunt impetrare, praecipue est gloriosissima genetrix virgo Maria, mater gratiae, primatum in hoc gerens. – fol. 140va.

[90] Vgl. dazu *J. Trütsch*, Facienti quod in se est, in: LThK III (Freiburg 1959²), 1336 f. und *Oberman* 126 ff. – Siehe auch *H. A. Oberman*, Facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam. Robert Holcot, O. P. and the beginnings of Luther's Theology, in: HThR 55 (1962) 317–342.

[91] Bei der Behandlung der Frage: „An in extremo vitae poenitere sit magis utile?" begründet D. deren Bejahung: tertio ex libero arbitrio sic: Divina gratia nulli se subtrahit facienti, quod in se est. Sed homo usque ad extremum vitae suae habet liberi arbitrii usum, quo potest se ad gratiam praeparare vere dolendo de peccato praeterito et habendo propositum de cavendo in futuro. Ergo etc. – fol. 49rb.

da er selbst gesagt habe (Jo 15, 5): „Ohne mich könnt ihr nichts tun." Wenn aber der Sünder auf solche Weise, mit Hilfe der fides informis, vollbringe, „quod in se est", so werde auch Gott geben, „quod in se est", entsprechend dem prophetischen Gotteswort (Zach 1, 3): „Bekehrt euch zu mir und ich werde mich zu euch kehren", nämlich durch die Eingießung der Gnade, die die Sünde austreibt [92]. Wie A. M. Landgraf dargetan hat, sind Wilhelms Darlegungen bezeichnend für das damalige Fehlen eines klaren Begriffs des Supernaturale. Auch wenn er an der zitierten Stelle ausdrücklich auf den „Deus principaliter operans" hinweist, so dachte er dabei doch nur an eine rein natürliche Mithilfe Gottes [93], während D. bei diesen vorbereitenden Akten auf die Rechtfertigung stets auch das Wirken der helfenden Gnade, der gratia praeveniens, im Auge hatte, wie sich weiter unten klar zeigen wird. An anderer Stelle gebraucht D. im Anschluß an Ez 36, 25 das Bild von der „aqua divinae gratiae" und äußert, daß Jesus dieses „Wasser" nach Jo 4, 10 denen versprochen hat, die ihn darum bitten, „weil er die gratia gratum faciens erwachsenen Menschen für gewöhnlich nicht sine motu proprii arbitrii verleiht" [94]. Ein andermal führt er aus, daß es nach den Worten des heiligen Chrysostomus in unserer Macht stehe, von Gott die Gnade der Versöhnung zu empfangen. Denn Gott zwinge dem Menschen seine Gnade nicht auf, sondern wolle von uns freiwillig, inständig, beharrlich und vertrauensvoll darum gebeten werden [95]. Auch sonst weist D. dem Gebet des Men-

---

[92] [Dolor interior pro peccatis] est de necessitate. Qui est rationis et est quaedam displicentia et detestatio peccati, quem quilibet potest assumere et habere, quia, ut dicit dominus Altissiodorensis, potest homo ex solo arbitrio suo libero etiam sine aliqua gratia, non tamen sine Deo principaliter (*corr. ex:* principaliter sine Deo) cooperante – quia ipse dicit (Jo 15, 5): „Sine me nihil potestis facere" – proponere se de cetero non peccaturum et displicentiam assumere de peccatis, etiam per fidem informem, faciendo quod in se est; quod, cum, homo fecerit, Deus etiam dabit, quod in se est, scilicet gratiam. Ipse enim dicit (Zach 1, 3): „Convertimini ad me, et ego convertar ad vos", scilicet per infusionem gratiae, quae expellit peccatum. – fol. 58rb. – Die Stelle findet sich – größtenteils wörtlich – bei *Wilhelm von Auxerre*, Summa aurea lib. 4 (Paris 1500) fol. 265 (nach *A. M. Landgraf*, Dogmengeschichte der Frühscholastik I, 1 (Regensburg 1952) 266, wo die Stelle abgedruckt ist).

[93] *Landgraf* l. c. 264–266.

[94] De hac ... aqua divinae gratiae dicitur Ezechielis 36 (25 sq.): „Effundam super vos aquam mundam et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris et dabo vobis cor novum et spiritum novum in medio vestri" ... Hanc aquam promittit Christus in praesenti evangelio (cf. Jo 4, 10) petentibus eam [a] se, quia gratiam gratum facientem non dat regulariter adultis sine motu proprii arbitrii. – fol. 264vb–265ra.

[95] Et ibidem (*Homil. in Matthaeum* 23, 5: PG 57, 305) beatus Chrysostomus post clare ostendit, quomodo in potestate nostra sit accipere gratiam hanc vere poenitendi a Deo. Ipse enim Dominus non necessitate et violentia, sed nostra voluntate postulante vult nos salvare per media debita. Verum non ad tepidam nostram instantiam, ne muneris tantae gratiae magnitudo vilescat, vult a nobis petita largiri, nec necessitate aut violentia, ut dixi, ad hanc obtinendam impellere; sed ut voluntario vehementi tamen et instanti desiderio ipsum accedentes fiduciali-

schen eine wichtige Rolle bei der Vorbereitung auf die Rechtfertigung zu. Ja, er bemerkt, daß von dem Zöllner im Gleichnis des Herrn (Lk 18, 10 ff.), der sich vor Gott als Sünder bekannte und um Verzeihung seiner Sünden bat, die Schrift ausdrücklich bezeugt, er habe sich durch solches Gebet die Rechtfertigung verdient (meruit . . . iustificationem). Der Erfurter Augustiner hat freilich nicht näher erklärt, in welchem Sinn er dieses „Verdienst" verstanden wissen wollte; doch dachte er sicherlich nicht an ein „meritum de condigno" [96]. Jedenfalls hat er anderwärts klar und eindeutig erklärt, daß nach den „sancti doctores" niemand nach dem Fall in schwere Sünde sich aus sich selbst wieder erheben und niemand sich die erste Gnade verdienen kann [97].

Übrigens finden sich in Dorstens Predigten eine ganze Reihe von Stellen, an denen er ausdrücklich hervorhebt, daß es sich schon bei dieser Vorbereitung auf den Empfang der gratia gratum faciens um ein gnadenhaftes Geschehen handelt, d. h. um ein Geschehen, das von Gottes Gnade angeregt und unterstützt wird. So bemerkt D. in einer Predigt über die Buße, daß der Sünder, der „per se ipsum" dem Tod der Seele verfallen ist, sich nicht „a se ipso" von diesem Tod wieder zu erheben vermag. Ja, schon das Verlangen (desiderium) nach der göttlichen Gnade könne der Mensch nicht, ebensowenig wie die prima gratia, „a se ipso" besitzen, sondern es werde ihm desuper gegeben, und zwar durch das Verdienst des Leidens Christi oder durch die Verdienste Mariens bzw. eines anderen Heiligen. Der Mensch vernehme die Stimme des Herrn, die ihn „per internum instinctum" zur Besserung und Änderung des Lebens ruft. Er solle sich dieser gratia nicht unwürdig erweisen, indem er sie hört und doch nicht hört, sondern solle ihr begierig Gehorsam leisten. Alsbald werde er dann den Vorsatz in sich verspüren, sein Leben zu bessern und zu ändern. Die Änderung vom Bösen zum Guten aber, wie sie sich in der Rechtfertigung vollzieht, sei ein Geschenk „non sine speciali gratia Dei" [98]. Oder

---

ter de eius inaestimabili bonitate confidentes pro munere huius gratiae, qua de commissis veniam consequamur peccatis, vult sine intermissione a nobis rogari, quatenus, ut quos vehementius viderit exigentes, etiam non petita largiatur. – fol. 52va.

[96] Nam et peccatores Deus exaudit, sicut patet de publicano isto, qui dixit (Lc 18, 13): „Deus, propitius esto mihi peccatori"; qui meruit ex ista testificatione iustificationem. – fol. 254rb.

[97] Ubi sciendum secundum sanctos doctores, quando quis cadit in peccatum, talis non potest per se resurgere vel gratiam primam e converso mereri. – fol. 50ra. – Ähnlich fol. 56va: Et quia in profundum peccatorum lapsi non ex se possunt ex tenebris ad lucem resurgere, sicut per se lapsi sunt, neque vere poenitere sine gratia Dei praeveniente, quae gratia saepe homini confertur ex merito Christi vel benedictae matris eius aut alicuius sancti, hanc igitur gratiam, ut obtineamus, etc. – Siehe auch die folgende Anm. 98.

[98] Notandum est, quod licet peccator per se ipsum cecidit in mortem, non tamen a se ipso potest a tali morte resurgere. Et quia divina gratia semper adest desideranti eam, hoc desiderium sicut et primam [gratiam] homo non potest habere a se ipso, sed datur desuper merito passionis Domini aut meritis beatae Mariae vir-

wie er an anderer Stelle sagt: Wer in schwere Sünde gefallen ist, kann nicht wahrhaft Buße tun „sine gratia Dei praeveniente“ [99]. Ein andermal spricht er von dem „pius et misericors Dominus“, der unsere Schwachheit (figmentum nostrum) kennt und der deshalb uns mit seiner Gnade freigebig zur Seite steht: „Ex sua gratia“ stammten sowohl unser Verlangen zu ihm zu kommen (desiderium veniendi ad ipsum), wie auch die „media et adiutoria“, mit deren Hilfe wir tatsächlich zu ihm gelangen, indem wir seinen Willen erfüllen [100]. Ja, D. ist überzeugt, daß wir Gott nicht suchen würden, wenn wir nicht von ihm gesucht worden wären. Er beruft sich auf Adam, der Gott nicht wieder gesucht hätte, wäre er nicht zuerst von ihm gesucht worden. Auch zitiert er Schriftworte, in denen Gott der erste Schritt im Heilsgeschehen am Menschen ausdrücklich zugeschrieben wird. Er erwähnt das Psalmwort (118, 176): „Ich habe mich verirrt wie ein verlorenes Schaf. Suche doch deinen Knecht“; oder das Wort Jesu (Lk 19, 10): „Der Menschensohn ist gekommen, zu suchen und selig zu machen, was verloren war“; auch das Wort des Psalmisten (84, 5): „Bekehre uns, Gott, unser Heil!“ [101]

b. *Zustandekommen der Rechtfertigung:* Den Vorgang der Rechtfertigung beschreibt Dorsten einmal in allegorischer Ausdeutung der Erzählung von dem aussätzigen Naaman und seiner Heilung (vgl. 4 Kön 5, 1 ff.). Der syrische Hofbeamte sei ein Typos für die Heidenvölker, die, bevor sie zum Glauben an Christus kommen, vom Aussatz

ginis vel alicuius sancti. Ideo homo, cum audit vocem Domini per internum instinctum vocantem se ad emendationem (*corr. ex:* emendam) et mutationem vitae suae in melius, videat, ne gratiae huic se reddat indignum surdo aure praetereundo, sed quo ad primam conditionem vocanti se oboedire concupiscat. Statim sentiet propositum emendandi et mutandi vitam in melius, quod sine speciali gratia Dei largitur iuxta illud psalmi 76 (11): „Haec mutatio dexterae Excelsi“; Glossa: „id est Christi, qui est dextera Patris“ (*Petrus Lombardus*, Comment. in psalmos, ps. 76, 13: PL 191, 717 C). Et est bona mutatio, cum quis mutatur de malo in bonum, ut fit in iustificatione impii, et de bono in melius, scilicet proficiendo de virtute in virtutem. – fol. 73vb.

[99] fol. 56va (siehe oben Anm. 97).

[100] Ipse enim pius et misericors Dominus figmentum novit nostrum et imperfectum, nec a nobis, quod vires nostras excedit, requirit. Et ideo sicut ex sua gratia sumus id, quod sumus in desiderio veniendi ad ipsum, sic et ex sua bonitate praestitit et ostendit nobis media et adiutoria, quibus perficiendo suam voluntatem perveniamus ad ipsum. – fol. 53ra.

[101] Verum non quaerimus Deum, nisi requisiti ab eo. Non enim requisisset Adam Deum, nisi prius ab eo quaesitus fuisset. Quia homo est „spiritus vadens et non rediens“ (Ps 77, 39). Et psalmo 118 (176): „Erravi sicut ovis, quae periit. Quaere servum tuum“ etc. – fol. 219vb. – Ähnlich fol. 22orb: Sic Deus primum hominem mox, ut periit per transgressionem mandati, requisivit eum dicens (Gn 3, 9): „Adam, ubi es?“ ... Cum tandem Dominus misertus post quinque milia annorum misit Filium suum ad requirendum iterum hominem, iuxta quod ipse testatur dicens (Lc 19, 10): „Venit enim filius hominis quaerere et salvum facere, quod perierat.“ Et parabolis de decima drachma et centesima ove (cf. Lc 15, 4 sqq.) etc. [se demonstrat] ut convertentem errantes ad se iuxta illud (Thren 5, 21): „Converte nos, Deus, ad te“ etc. Item (Ps 84, 5): „Converte nos, Deus, salutaris noster“ etc.

des Unglaubens entstellt sind. Indem sie nun an Christus glauben, werden sie im Bad der Taufe von allem geistigen Schmutz gereinigt. Wenn aber die Schrift berichtet, daß sich Naaman auf den Rat eines israelitischen Mädchens hin an den Propheten Elisäus wandte, so sieht der Erfurter Prediger in diesem Mädchen ein passendes Sinnbild der gratia supernae inspirationis, welche die Heiden dazu anregt, auf das Heil in Christus zu hoffen [102]. So versuchte D. in anschaulicher Weise dem christlichen Volk die Bedeutung der zuvorkommenden Gnade, des Glaubens an Christus und der Wirkungen der Taufe im Rechtfertigungsvorgang nahezubringen. Nicht weniger anschaulich hat er ein andermal in einer Predigt über die Perikope von der Hochzeit zu Kana das Geschehen der Rechtfertigung als geistliche Hochzeit zwischen Gott und der anima fidelis dargestellt, – eine Hochzeit, die „in baptismi collatione et fidei susceptione" festlich geschlossen werde. Nachdem die Täuflinge – bei der Kindertaufe durch die Paten – dem Teufel und seiner Pracht abgeschworen haben, werde ihnen der „anulus fidei" angesteckt, indem sie ihren Glauben bekennen. Da aber der Glaube ohne die Werke tot sei, müsse er, damit er lebe und gleichsam mit Edelsteinen geziert werde, von der caritas informiert sein, die gute Werke vollbringt. Nur so werde die Seele durch ein perpetuum vinculum mit ihrem Bräutigam vereinigt [103]. Über die Bedeutung des Glaubens im Vorgang der Rechtfertigung hat sich D. auch sonst wiederholt ausgesprochen.

c. *Der Glaube im Rechtfertigungsprozeß:* Dem Glauben kommt bei der Rechtfertigung des Sünders nach Dorsten entscheidende Bedeutung zu: Christi Erlösungsleiden sei nur für jene Menschen von Nutzen, die an ihn glauben [104]. Durch Christi Tod würden wir gerechtfertigt, weil wir durch den Glauben an seinen Tod von unseren Sünden gereinigt werden. Denn nach Röm 3 (22, 25) komme „Gottes Gerechtigkeit durch den Glauben an Jesus Christus . . ., den Gott darge-

[102] Naaman igitur, qui decor interpretatur, populus est nationum, qui antequam in Christum crederet, perfidiae lepra maculosus erat; sed in Christum credendo per baptismum ab omni foeditate mentis purgatus est. De quo bene dicitur, quod puellae consilio monitus sit, ut ad prophetam Elisaeum veniret, quia gratia supernae inspirationis, quam puella significat, populus (*corr. ex:* populo) incepit salutem, quae est in Christo, sperare. – fol. 220va–b.

[103] De secundis nuptiis, quae fiunt in coniunctione Dei et animae fidelis et celebrantur in baptismi collatione et fidei susceptione, dicitur Oseae 2 (20): „Sponsabo te mihi in fide", dum scilicet parvuli baptizandi per fideiussores et adulti baptizandi per se abrenuntiant diabolo et pompis eius. Et anulo fidei subarrantur, dum in Deum secundum duodecim articulos fidei se credere profitentur. Quae quidem fides, quia sine operibus mortua est, ut sit viva et velut monilibus decorata, necesse est [ut] caritate, qua magna operatur, informetur et adornetur, ut sic perpetuo vinculo sponso uniatur. – fol. 2ra.

[104] Verum quia passio Domini fieri debuit propter nostram salutem et profectura solum fuit credentibus et credituris in Christum, ideo quia adhuc plures voluit trahere ad se, nondum venerat tempus, quod pati voluit. – fol. 215vb.

stellt hat als Versöhner durch den Glauben in seinem Blut", das bedeute durch den Glauben an sein Blut [105]. D. ist deshalb der Überzeugung: „Alle, die gerettet werden, werden gerettet in fide redemptoris explicita vel implicita" [106]. Ein andermal äußert er im Anschluß an Augustinus und unter Bezug auf das Schriftwort Jo 8, 24: „Wenn ihr glaubt, werdet ihr nicht sterben; denn der Glaube ist für uns auf Erden das geistliche Leben der Seele, das sie zum ewigen Leben führt." [107] Die Notwendigkeit des Glaubens für die Rechtfertigung stützt er auch mit dem Wort Hebr 11, 6: „Ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen." [108] Gelegentlich hebt D. auch ausdrücklich hervor, daß die Menschen nicht durch eigenes Verdienst zum Glauben kommen, sondern durch die pietas unseres Erlösers [109]. Auch wenn von D. keine Definition des Glaubens überliefert ist, so hat er ihn doch zweifellos nicht im Sinn des Fiduzialglaubens Luthers verstanden, sondern im Sinn der mittelalterlichen Theologie als ein Fürwahrhalten der göttlichen Offenbarung. Wiederholt stellt D. klar heraus, daß nicht jede Art von fides schon iustificans ist. Mit der vorausgehenden scholastischen Theologie unterscheidet er zwischen der fides informis und der fides caritate informata. Nur dieser zweiten Art des Glaubens schreibt er rechtfertigende Kraft zu [110]. Die „vera

---

[105] Dicimur aliter per mortem(?) Christi iustificari, quia per fidem mortis eius(?) a peccatis mundamur; Ad Romanos 4 (*recte:* 3, 22. 25): „Iustitia Dei est per fidem Jesu Christi, quem proposuit propitiatorem per fidem in sanguine ipsius", id est per fidem sanguinis. – fol. 135vb. – Siehe auch fol. 63ra–b: ... dicitur Ad Romanus 10 (10): „Corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem." Glossa: „id est per fidem cordis iustificatur aliquis, id est de impio fit iustus; ore autem – et hoc post fidem, aliter enim non valet – confessio fit non modo ad iustitiam, sed etiam ad salutem" (*Petrus Lombardus*, Collect. in Epist. D. Pauli, In ep. ad Rom. 10, 8–13: PL 191, 1476 A) ... Haec igitur confessio est virtutis fidei informatae caritate et est actus meritorius salutis aeternae.

[106] TB 11.

[107] Et quia secundum beatum Augustinum (In Joannis evangelium 38, 7 sq.: CCL 36, 346 sq.) erant ibi quidam, qui erant crediturí, qui non parvum turbabantur audita illa communicatione terribili (sc.: „In peccato vestro moriemini", Jo 8, 21), ideo pro illorum consolatione adiunxit (Jo 8, 24): „Si non credideritis, quia ego sum", scilicet ille, qui Moysi dixit (Ex 3, 14): „Ego sum, qui sum", ... „moriemini in peccato vestro". Ergo secundum beatum Augustinum ex opposito: Si credideritis, non moriemini, quia fides est vita animae in praesenti spiritualis, quae ducit ad vitam aeternam. Habacuc 2 (4): „Iustus ex fide vivit." – fol. 204va.

[108] TB 77.

[109] Hoc autem (sc. crucifixio Christi) oportebat impleri per manus eorum, qui postea fuerant crediturí. Quibus hoc dixit (sc. „Cum exaltaveritis filium hominis, tunc cognoscetis, quia ego sum", Jo 8, 28), ut nemo in quocumque scelere et male sibi conscius desperaret, quando videat eis donari homicidium, qui occiderant Christum. Ex quo patet fructus passionis Christi. Nam et ipsi crucifixores per eum crediderunt non eorum merito, sed pietate morientis. – fol. 204vb.

[110] Ad hoc, quod ista domus [conscientiae] stet in honore et subsistat in vera essentia, oportet quod non sit divisa in se, scilicet quod conscientia non aberret a ratione, quae semper deprecatur ad optima. Hoc(?) autem non potest praeservari nisi per fidem caritate informatam, quae captat sensum in obsequium intellectus. – fol. 162ra.

et viva fides" sei nur jene, die durch die Liebe wirksam ist (vgl. Ga 5, 6) [111].

Um sein Verständnis des rechtfertigenden Glaubens zu verdeutlichen, gebraucht Dorsten deshalb die Gegensatzpaare fides viva – fides mortua, fides perfecta – fides imperfecta, fides vera – fictio fidei. In einer Predigt über das Heilandswort (Jo 8, 24): „Wenn ihr nicht glaubt, daß ich es bin, werdet ihr in euren Sünden sterben", hat er sich breit darüber ausgesprochen. Er unterscheidet zunächst die „fides vera de Christo" von der bloßen credulitas, wie sie etwa Herodes besessen habe und wie sie auch für die Sünder bezeichnend sei. Diese Menschen würden der Schrift glauben und doch nicht glauben, weil sie dem bösen Feind und „seinen Werken unterworfen sind und ihr Geist nicht frei ist". So besäßen sie entweder bloß die fictio fidei oder jedenfalls nur einen schwachen und unvollkommenen Glauben. Dem stellt der Prediger als fides perfecta jenen Glauben gegenüber, der frei von Irrtum ist und sich in Werken auswirkt. Er zieht die Schlußfolgerung: „So lange lebt Christus in uns, als der Glaube in uns lebt. Es lebt aber in uns der Glaube, wenn wir durch die Liebe in guten Werken das kundtun, was wir glauben." „Der Glaube ohne die Werke, die von der Liebe informiert sind, wird als Tod bezeichnet" (vgl. Jak 2, 26). Ein solcher toter Glaube aber sei unfähig, die Welt, das Fleisch und den Teufel zu besiegen [112]. Unter den erhaltenen Predigten findet sich auch eine über das Wort des Herrn (Jo 11, 26): „Jeder, der da lebt und an mich glaubt, wird in Ewigkeit nicht sterben." Er spricht darin über die zahlreichen Wirkungen des Glaubens. Auch hier nennt er als ersten effectus, daß *der Glaube* den Menschen *„rechtfertigt"*, indem er ihm Nachlaß der Sünden mitteilt. Als Schriftbelege für diese rechtfertigende Wirkung des Glaubens erwähnt er Röm 5, 1: „Gerechtfertigt durch den Glauben", und Apg 15, 9: „indem er durch den Glauben ihre Herzen gereinigt hat". Auch in diesem Zusammenhang betont er aber ausdrücklich, daß nur jener „wahrhaft glaubt, der im Werk ausführt, was er glaubt" [113]. Daß dem Erfurter Universitätsprofessor die spätere Sola-fides-Lehre Luthers fremd war, zeigen die erwähnten Stellen aus seinen Predigten mit genügender Klarheit.

---

[111] [Nobis praecipitur], ut oboedientes Evangelio eidem credendo vera et viva fide, quae per dilectionem operatur, mereamur percipere bona aeterna. – fol. 56vb.

[112] TB 77–83.

[113] ... sciendum, quod plures sunt effectus fidei: Primo iustificat conferens remissionem peccatorum. Ad Romanos (5, 1): „Iustificati per fidem." Et Actuum 15 (9): „Fide purificans corda eorum." ... Decimo meretur electorum benedictionem. Johannis (20, 29): „Quia vidisti me, Thoma, credidisti. Beati, qui non viderunt et crediderunt." ... Nos signati sumus (sc. his verbis), si fidem nostram operibus sequimur. Ille enim vere credit, qui exercet operando, quod credit. – fol. 267va–b.

d. *Wesen und Wirkungen der Rechtfertigung:* Unter vielfältiger Verwendung der Vergleiche und Bilder der Heiligen Schrift hat Dorsten als Prediger seinen Zuhörern das Geheimnis der Rechtfertigung und ihre Wirkungen nahezubringen versucht. Durch die Reinigung von aller Sünde, die sich im Sakrament der Taufe im Menschen vollzieht, werde in ihm gleichsam das „vestimentum primordialis innocentiae" wiederhergestellt. Christus selbst habe uns dieses „Gewand" in seinem Blut von den Sünden gereinigt (vgl. Apk 7, 14) [114]. Eindeutig vertritt der Augustinermagister dabei die Lehre, daß Rechtfertigungsgnade und peccatum mortale miteinander unvereinbar sind, weil sonst jemand gleichzeitig ein Sohn des Himmelreiches und ein Sohn der Hölle wäre [115]. Zugleich handle es sich bei der Rechtfertigung aber auch um eine eigentliche *„sanctificatio"* des Menschen, die ihre Wurzeln gleichfalls im Erlösungsleiden Christi besitzt [116]. In diesem Sinne beschreibt D. das Geschehen der iustificatio im Anschluß an Jo 1, 12 f und 1 Jo 5, 4 als eine „nativitas ex Deo" oder ein „esse ex Deo", das unserem Menschsein eine gewisse Verähnlichung mit Gott (assimilatio ad Deum secundum nativitatem spiritualem) verleiht. Dieses „novum esse spirituale per gratiam" werde uns durch die Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Heiligen Geist in der Taufe zuteil [117]. Auch empfange der Mensch mit der rechtfertigenden Gnade von Gott die virtutes infusae; [118] als solche erwähnt D. Glaube, Hoffnung und Liebe, aber auch die Kardinaltugenden Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Klugheit und Stark-

---

[114] Sciendum, quod primi homines eo (sc. vestimento primordialis innocentiae) vestiti fuerunt, quousque inciderent in latrones, qui eos exspoliaverunt. Et tunc videntes se esse nudos, foliis fici se contexerunt. Haec autem vestis restituitur per sacramentum baptismi. In signum cuius baptizati albis induuntur. Sed haec alba vestis non habetur nisi a Christo; et, cum [eam] maculamus, non possumus nisi in sanguine Christi eam abluere, ... sicut legitur de sanctis, quod „dealbaverunt stolas suas in sanguine agni", Apocalypsis 7 (14). – fol. 187vb.

[115] Item secundum doctores gratia cum nullo peccato mortali stare potest, quia, si sic, simul esset quis filius regni et filius gehennae ratione peccati mortalis, quod est impossibile. – fol. 46rb. – Vgl. auch fol. 71va.

[116] [Hebdomada] sancta autem dicitur, quia passio Christi in ea agitur, ex qua est omnis sanctificatio nostra tamquam ex radice, et in ea impii iustificantur. – fol. 190va.

[117] Esse autem ex Deo superaddit assimilationem quandam ad Deum secundum nativitatem spiritualem. Unde 1 Johannis 2 (*recte* 5, 4): „Omne, quod natum est ex Deo, vincit mundum." Idem in Evangelio (Jo 1, 12 sq.): „Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri" etc., et subdit: „Qui non ex sanguinibus neque" etc., „sed ex Deo nati sunt". Quod autem ista nativitas ex Deo assimilationem quandam ad Deum dicat, claret ex eo, quod communiter dicitur de Filio simili Patri. Iste Patri suo adeo assimilatur, quasi ex ore eius processisset ... Illi igitur, qui per regenerationem ex aqua et Spiritu Sancto consequuntur novum esse spirituale per gratiam et in illo perseverant, ... dicuntur esse ex Deo, sicut filii similes patribus maxime dicuntur ex patribus suis. – fol. 183va.

[118] Et quia gratia est per se causa virtutum infusarum, igitur restituta gratia restituuntur omnes cum ea virtutes. – fol. 45rb.

mut [119]. In einer anderen Predigt hat D. stärker herausgearbeitet, daß wir durch die Wiedergeburt und Annahme zu Kindern Gottes den Heiligen Geist empfangen, der uns fortan leiten und treiben soll (vgl. Röm 8, 14) „ad opera fortia et magnae strenuitatis", „[ad] ea, quae sunt salutis". Der Heilige Geist sei von Christus seiner Kirche und ihren Gliedern gegeben „ad esse et operari", so daß niemand Früchte des Heils hervorbringen könne „nisi cooperante Spiritu Sancto" [120]. An einem Palmsonntag bei der Segnung der „Palmzweige" kommt der Erfurter Prediger auf das Wort Röm 11, 17 zu sprechen und führt dazu aus: wir Christen seien der unfruchtbare Oleaster, der in den edlen, fruchtbaren Ölbaum, d. h. in Christus, eingepfropft wurde, um Frucht zu bringen [121]. Gleichzeitig beruft er sich auf die Bildrede vom wahren Weinstock (Jo 15, 5), wonach wir, die Rebzweige, nur Frucht bringen können, wenn wir in Christus, dem Weinstock, bleiben [122]. Ein andermal wendet D. auf seine Zuhörer das Wort Eph 5, 8 f an: „Ihr seid nun Licht", d. h. Menschen, die durch das Licht der Gnade wiedergeboren sind. Der Folgerung des Apostels: „Wandelt als Kinder des Lichtes", gibt der Prediger die Deutung: Lebt als Kinder Gottes heilig und unbefleckt! Und in der Bemerkung des Apostels: „Die Frucht des Lichtes besteht in aller Güte, Gerechtigkeit und Wahrheit", sieht er einen Hinweis auf die Frucht eines von der Gnade erleuchteten Willens, die sich in Wort und Tat kundtut [123].

3. Die zweite Rechtfertigung

a. *Begriff und Wirkungen:* Nachdrücklich betont D. unter Berufung auf die „sancti doctores", daß niemand, der in schwere Sünden gefallen ist, aus eigener Kraft (per se) sich wieder erheben und die

[119] [Mors Salvatoris] non solum a malo liberat, verum etiam confert omne bonum. Confert enim ... bonum gratiae, scilicet praevenientis, subsequentis et perficientis. Item bonum virtutis, scilicet fidei, spei, caritatis, iustitiae, temperantiae, prudentiae, fortitudinis in agendo et patiendo etc. – fol. 271ra.

[120] fol. 142va. – Der Text wurde oben Anm. 16 mitgeteilt.

[121] Item Ad Romanos 11 (17): „Si aliqui ex ramis fracti sunt, tu autem cum oleaster [esses], insertus es" in bonam olivam etc. Oleaster sterilis, si plantatur in olivam domesticam, fructificat. Sic nos plantati in Christum fructificare debemus. – fol. 191va.

[122] De quibus statim dicetur tunc signanter, quod ipse [Christus] est vera oliva, cui nos tamquam oleaster eramus inserendi ... Sicut enim secundum aliam similitudinem ipse est vitis et nos palmites (cf. Jo 15, 5), et nisi palmes manserit in vite, non fructificat, hic nos sumus rami oleastri, qui nisi inserti fuerimus in Christum, non fructificamus. – fol. 188rb.

[123] „Nunc autem estis lux" (Eph 5, 8 sq.), id est ex discretione bonum operantes vel per lucem gratiae Christi regenerati. Igitur „ut filii lucis ambulate" bonorum operum gressu, id est vivite ut filii Dei sancte et immaculate. „Fructus enim lucis est in omni bonitate et iustitia et veritate"; fructus lucis dicitur [fructus] voluntatis illuminatae per gratiam, quae et dicitur arbor bona. „Est in omni bonitate", id est tam in operibus quam in verbis. – fol. 159rb.

Gnade wieder verdienen kann [124]. Auch die Bekehrung und Rechtfertigung des Sünders gründet ganz in Gottes „infinita clementia" [125]. Gott ist es, der dem Sünder die gratia gratis data schenkt, durch die er sich zur Rückkehr bestimmen läßt, und der ihm in der echten Bußgesinnung (vera contritio) die gratia gratum faciens verleiht, durch welche die Schuld getilgt und die Versöhnung mit Gott bewirkt wird [126]. Diese zweite Rechtfertigung vollzieht sich in der Buße (poenitentia) des Sünders, ein Thema, das von D. in dem Berliner Manuskript seiner Predigten oft und ausführlich behandelt wird. Mit Petrus Lombardus unterscheidet er zwischen der *poenitentia interior und exterior*. Unter der ersten versteht er die Tugend der Buße, d. h. den Sündenschmerz, welcher Abscheu über die Sünde und den Vorsatz der Besserung in sich schließt. Mit der „äußeren Buße" meint er die sichtbaren Bußakte des Bekenntnisses, der Lossprechung und der Genugtuung, kurz alles, was „entsprechend Christi Anordnung für die Tilgung der Sünden zu geschehen hat" [127]. Als Wirkungen der wahren Buße (vera poenitentia) nennt er die Wiederherstellung der Gnade, die Rückgabe der Tugenden, die Wiederbelebung der abgestorbenen Werke [128], Friede und Seelenruhe, sowie innige Verbindung der Seele mit Gott [129]. Was die Reinigung von der Sünde betrifft, so würden die Schuld hinweggenommen und auch alle „sordes et maculae", die der Seele infolge der Sündenschuld anhaften [130]. Beseitigt werde außerdem die eigentliche Ursache (causa) des sog. „languor", d. h. der Neigung zum Bösen und der Schwerfälligkeit im Guten [131]. Dagegen blieben der Seele auch nach der

[124] fol. 50ra. – Siehe oben Anm. 97.

[125] Siehe die folgende Anmerkung.

[126] Ipsa Dei infinita clementia, quae omnem vincit nequitiam, se commiscet poenitentiae nostrae dans nobis gratiam, qua ad ipsum redire aspiremus, et in ipsa contritione vera ... gratiam gratum facientem, quae omnem expellit culpam reconcilians nos Deo. – fol. 61va–b.

[127] Magister in quarto Sententiarum (cf. *Petrus Lombardus*, Sententiae in quatuor libris distinctae, IV, dist. 22 cap. 2: Quaracchi 1916, II, 888 sq.) ... distinguit poenitentiam interiorem scilicet et exteriorem. Interior est virtus mentis et nihil est quam dolor pro peccatis cum detestatione eorundem et proposito emendationis. Exterior est id, quod secundum institutionem Christi fit pro expiatione peccatorum, ut confessio, absolutio et satisfactio. Utraque est causa iustificationis et salutis. – fol. 49va.

[128] Peccatum aufert gratiam, tollit virtutes et mortificat opera vitae, id est merita. Sed omnia ista restituit vera poenitentia. Restituit enim gratiam, reddit virtutes et vivificat opera mortificata. – fol. 45ra.

[129] Als „effectus contritionis" nennt er unter anderem: „pax et tranquillitas mentis" und „immediata adhaesio ipsius animae ad Deum". – fol. 62vb.

[130] Unde in purgatione animae a peccato per gratiam tollitur ipsa culpa per se et sordes sive maculae, quae necessario maculant animam ex praesentia culpae. Quae autem consequenter inhaerent et culpa deleta remanent, dicuntur reliquiae et hae tolluntur dolore contritionis, non tamen subito, sed, secundum quod fortia inhaerent, processu temporis longiore et dolore vehementiore. – fol. 62rb.

[131] Ubi notandum, quod duplex est sanatio mentis: Una est sanatio a peccato per infusionem gratiae, secunda ab infirmitate peccati ... Prima sanatio est causam

zweiten Rechtfertigung gewisse Folgen der Sünde (sequelae peccati) [132]. Über die ignorantia und infirmitas hinaus, die jedem Menschen als Folge des peccatum originale nicht nur als Strafe, sondern auch als „occasio merendi" zeitlebens von Gott belassen sind, zeigten sich jene ignorantia und infirmitas (auch languor oder debilitas), die im peccatum actuale ihre Ursache haben [133]. Sie würden nicht sofort in der zweiten Rechtfertigung getilgt, sondern erst nach und nach durch fortdauernde Bußgesinnung und durch Übung der Tugenden [134]. Ähnliches gilt nach dem Erfurter Prediger von den zeitlichen Sündenstrafen, die nach der Beseitigung der Sündenschuld noch bleiben: sie würden durch fortdauernde contritio, durch die Verdienste anderer und nicht zuletzt „ex vi clavium vel ex meritis ecclesiae" getilgt [135]. In diesem Sinn kennt D. als Wirkung der Bußgesinnung auch eine „absolutio plena a poena [et] culpa." [136] D. hat sich ausdrücklich die Frage gestellt, ob die Sünde auch ohne Buße Nachlaß finden könne [137]. Er übernimmt sowohl die Fragestellung als auch ihre Lösung, einschließlich der Argumente des „Videtur quod" und des „Sed contra", wörtlich, und zwar mit genauer Zitation aus der Summa theologica des Thomas von Aquin (III qu. 86 art. 2). Die Antwort besagt, daß es unmöglich ist, daß ein peccatum

---

languoris removere, quod fit per indulgentiam peccatorum, quae est per gratiam gratum facientem. Secunda est ipsum languorem removere, quod fit per contritionem et poenitentiam ... Hic enim languor est illa debilitas, quae remanet post remissam seu deletam culpam ... Ex hac infirmitate nascitur quaedam facultas concupiscentiae ad malum et inhabilitas operandi bonum. – fol. 62rb.

[132] Siehe Anm. 130. – Vgl. auch fol. 61vb.

[133] Est praeterea notanda, quod duplex est infirmitas. Una quae est ex originali peccato. Et haec non sanatur hic, quia est quasi insita naturae ... Et quia haec poena promovet ad meritum, ideo non fuit ablata per passionem Domini nostri Jesu Christi. Incumbit enim homini per eam necessitas lugendi. In quo luctu meritum augetur. Unde ut semper merendi occasio maneat, manet ista poena. Alia vero est infirmitas, quae ex actuali; permanet, usque quo satisfactum fuerit pro peccato. Et quandoque plus forte. Et quia iustitia Domini successive decurrit, in poenitentia successive sanatur. – fol. 62va. – Von der duplex „ignorantia" oder „obtenebratio intellectus" als Folgen der Erbsünde bzw. der persönlichen Sünde spricht er fol. 62ra.

[134] Siehe oben Anm. 130 und 131.

[135] Expulsio igitur huius poenae temporalis, quae relinquintur deleta culpa, est quartus effectus ipsius contritionis per modum meriti. Quod sic patet, quia cum alius homo alii potest mereri remissionem peccati et relaxationem a poena, quam Deus taxavit illi; et etiam, quia de condigna poena aliquid remittitur ex vi clavium vel ex meritis Ecclesiae, cui poenitens reconciliatur seu particeps eius meritis efficitur. Quare non est dubium, quin contritus ita possit continua fricatione dolore conteri, ut etiam omnis poena temporalis culpae debita totaliter possit remitti. – fol. 62va.

[136] Quintus effectus contritionis, scilicet absolutio plena a poena [et] culpa. Culpa enim dimissa per gratiae infusionem, per plures contritiones homo etiam absolvitur a debito poenae temporali. Qua absolutione percepta sequitur sextus effectus. Sextus igitur effectus contritionis vere est pax et tranquillitas mentis. – fol. 62va–b.

[137] Utrum sine poenitentia possit peccatum dimitti? – fol. 56ra.

actuale mortale ohne Buße Nachlaß findet, wenn man darunter die Tugend der Buße versteht; denn Gott könne nicht dem Sünder eine Beleidigung vergeben, ohne daß dieser seine Abkehr von Gott und seine Hinwendung zu einem geschaffenen Gut rückgängig mache. Wohl aber sei es möglich, daß Gott ohne das Bußsakrament, d. h. ohne sakramentale Lossprechung, die Sünde nachläßt, wie Christus es gegenüber der Ehebrecherin getan habe [138]. Diese Auffassung von der unbedingten Notwendigkeit der Buße für den Sünder hat D. in einer Predigt vor dem Volk in die Worte gefaßt: „Wenn wir uns von der Liebe Gottes durch Sünden getrennt haben, können wir, wie vom Leib getrennte und abgestorbene Glieder, von Christus, dem Haupt, keinen lebensspendenden Einfluß mehr empfangen, wenn wir nicht poenitendo [et] gemendo zu seiner Liebe zurückzukehren verdienen." [139] Von einer Potentia-Dei-absoluta-Spekulation über die Möglichkeit eines Sündennachlasses ohne Buße des Sünders, der man bei manchen ockhamistischen Theologen begegnet, ist bei dem Erfurter Augustiner nichts zu finden.

b. *Wesen und Wirksamkeit der contritio:* Dorsten beschreibt die contritio als Schmerz des Menschen über seine Sünden, weil er Gott verachtet und sich von ihm abgewandt hat [140]. Dieses Mißfallen über die Sünde entspringe nicht der Furcht, sondern der Liebe [141]. Die

---

[138] fol. 56ra–b.

[139] ... si ab hac caritate Dei abscessimus peccando, ut membra abscissa de corpore mortua a capite Christo influxum vitalem recipere non possumus, nisi poenitendo, gemendo ad caritatem eius redire mereamur. – fol. 44ra.

[140] Cum enim gratia gratis data excitat ad considerationem damnorum peccatorum et consequenter ad dolendum de ipsis, ille dolor non est contritionis, licet quidam modus(?) dispositivus ad illum. Sed dolor iste, qui est de contemptu Dei et aversione ab illo, quem inducit gratia gratum faciens, est contritionis, nec sine hoc est gratificatio cum Deo. – fol. 60vb.

[141] ... quod displicentia pro peccatis valeat, requiritur, quod sit ordinata et ex caritate et non ex timore. – fol. 217vb. – Ausführlich hat Dorsten den Inhalt der contritio an anderer Stelle mit folgenden Konklusionen beschrieben, die er von Hugolin von Orvieto übernimmt: Dominus Hugolinus patriarcha Super quarto [Sententiarum] quaestione prima de poenitentia articulo 2 quaerit, an quaelibet latitudo poenitudinis sufficiat pro deletione culpae? Ubi notandum, quod post actum transeuntem duo remanent, scilicet deformitas habitualis, quae causatur ex privatione Dei et gratiae (*corr. ex:* gratia), et reatus poenae. „Illa aliis nominibus dicuntur latitudo indignitatis, qua quis ex culpa indignus est Deo, et latitudo punitionis; ita quod ibi est indignitas vitae et dignitas poenae. Conclusio prima: Poenitudo praecise ex timore gehennae non est sufficiens ad deletionem culpae, quia cum huiusmodi stat mortale. Item quia est minor nolitio culpae quam poenae. Non enim odit se peccasse, sed odit se incommode esse ex hoc. Conclusio secunda: Quaelibet poenitudo sufficiens incomparabiliter magis odit peccatum quam quodlibet incommodum. Quia si necesse haberet aut iterum amplecti culpam aut sustinere poenam, nullum in infinitum dabilis esset poena, pro qua vitanda peccaret, immo potius annihilationem sui eligeret. Probatur secundo: Tanta est latitudo odii culpae quantitate obiectiva, quanta est latitudo amoris habendi Deum. Sed nulla dilectio commodi potest comparari dilectioni Dei etc. [Conclusio] tertia: In quolibet vere poenitente est amor legis divinae et odium transgressionis aptum

Bußgesinnung werde dem Sünder durch die gratia gratum faciens geschenkt [142], weshalb D. sie auch im Sinn der traditionellen scholastischen Auffassung als „actus gratia informatus" bezeichnet [143]. Im Unterschied zu der „contritio per poenam", mit der der Verdammte in der Höllenpein seine Sünde verabscheut, nennt D. die echte Bußgesinnung eine „contritio per gratiam" [144]. Zu unterscheiden sei diese aber auch von einem ersten vorbereitenden (dispositivus) Sündenschmerz, der den Menschen zum Nachdenken über die Schäden der Sünde anregt und durch eine gratia gratis data hervorgerufen wird [145]. Er wird von D. anderswo auch mit der üblichen Bezeichnung attritio benannt [146].

Aus seiner Lehre, daß die echte contritio die gratia gratum faciens in sich schließt und nur mit ihr bestehen kann, folgert der Augustinermagister, daß sie sich notwendig auf alle schweren Sünden ohne Ausnahme beziehen muß [147], daß sie ferner mit der Gewißheit oder

---

causare vindictam peccati, id est efficax velle vindicandi peccatum. Non enim esset odium, nisi destrueret, quod odit. Augustinus ad Macedonium: «Nihil aliud agit, qui veraciter poenitet, nisi illud, quod male fecit, impunitum esse non sinit. Eo quippe modo sibi non parcenti ille parcit, cuius altum iustumque iudicium nullus contemptor evadit» (Epistula 153, 3, 6: CSEL 44, 401). Conclusio quarta: Qualibet poenitentia pro mortali sufficiens causatur ex caritate increata. Unde beatus Augustinus in Enchiridion cap. 6 (22, 82: CCL 46, 95): «Non solum cum agitur poenitentia, sed etiam ut agatur, Dei misericordia necessaria est. Alioquin non diceret apostolus de quibusdam (2 Tim 2, 25): 'Ne forte Deus det illis poenitentiam' et convertantur. Et ut Petrus amare fleret, respexit illum Dominus (cf. Lc 22, 61 sq.)»". – (*Hugolinus de Urbeveteri,* In libros Sententiarum, IV dist. 14 qu. 1 art. 2: Ms. Angelica, Rom 4, fol. 173rb–va). – fol. 269ra–rb. – D. zitiert Hugolins Text ziemlich wörtlich, wenn auch etwas gekürzt.

[142] Siehe oben Anm. 140.

[143] Contritio enim in suo esse concernit dolorem et gratiam; nominat enim actum gratia informatum. – fol. 59va.

[144] ... ad quid contritio terminatur, est, quod istud vas (sc. cor peccatoris veneno peccati repletum) ad hoc conteritur, ut peccati delectatio totaliter effundatur ... Haec autem delectatio peccati totaliter removetur per poenam aeternam et per gratiam. Et ideo utrobique dicitur contritio. Et in poena aeterna ... conteretur cum delinquente delictum, et per gratiam secundum illud (Ps 50, 19): „Cor contritum et humiliatum Deus non despicies", sed aliter et aliter; quia ibi, scilicet in inferno, conteretur vas in pulverem, non ut aliud vas fiat ...; sed in contritione gratiae est contritio, ut vas novum fiat et solidum per humorem gratiae et lacrimarum. – fol. 57va–b.

[145] Siehe oben Anm. 140.

[146] Ex quo patet, quod attritio est informis, est praeparatoria ad contritionem. Unde Augustinus Super Johannem homilia 9 (*recte: Augustinus,* In epistulam Johannis 9, 4: PL 35, 2047): „Timor", scilicet iudicii, „locum praeparat caritati". Contritio autem est formata et iustificativa. Utraque autem est donum Dei, quia „confessio et magnificentia opus eius" (Ps 110, 3) etc. – fol. 269rb. – Vgl. *Hugolin von Orvieto,* In libros Sententiarum l. c.: fol. 173va, an den sich D. hier ebenfalls eng anschließt.

[147] ... numquam contingit conteri de uno peccato cum complacentia alterius; eo enim quod contritio non est sine gratia gratum faciente, quae numquam est cum complacentia peccati. Quamobrem etiam numquam contingit conteri de uno tantum peccato, nisi contritio sit generaliter de omnibus. – fol. 61rb–va.

dem Vorsatz, wiederum schwer zu sündigen, unvereinbar ist und daß sie schließlich im Vertrauen auf Gottes Gnade eine gewisse Zuversicht (quaedam confidentia), ja eine Art Sicherheit (quaedam certitudo quasi inhaesitabilis) besitzt, nicht wieder in die Sünde zurückzufallen; denn wenn der bußfertige Sünder sich auch mit gutem Grund vor Rückfall fürchte, so dürfe er doch im Vertrauen auf die Hilfe Gottes das Gegenteil präsumieren. Jedenfalls sei die contritio ohne die erwähnte Zuversicht noch unvollkommen (non vera)[148]. Mit der vorausgehenden scholastischen Theologie ist D. der Überzeugung, daß die „vera contritio" den sofortigen Nachlaß der Sünde bewirkt[149].

c. *Vorgang der zweiten Rechtfertigung:* Das Geschehen der zweiten Rechtfertigung beschreibt Dorsten einmal folgendermaßen: „Indem Gott sich zum Sünder wendet und ihn rechtfertigt, gießt er ihm seine Gnade ein, welche die Sünde wesensmäßig (secundum essentiam) nach Art einer Wirkursache tilgt und die ewige Strafe in eine zeitliche verwandelt." Dies vollziehe sich für gewöhnlich zuerst (primo) durch die „vera contritio"[150]. Oft und nachdrücklich hat D. seinen Zuhörern klargemacht, daß das Auferstehen des Sünders vom Tod der Sünde zum Leben der Gnade zuallererst Gottes Werk ist[151]. Wahre Buße sei nur mit Gottes besonderer Hilfe und Gnade (specialis gratia, specialiter adiutus) möglich. Er beruft sich dafür auf Augustins Wort, daß uns ohne Gottes Erleuchtung die Sünden nicht mißfielen, und auf das Beispiel der Bekehrung des Petrus, der durch den mahnenden Blick Jesu veranlaßt wurde, Buße zu tun[152]. Mit Hugolin von

---

[148] ... contritio, quae in suo esse gratiam gratum facientem [includit], excludit certitudinem, immo praesumptionem peccandi in posterum. Immo contritus praesumendo de adiutorio gratiae quandam confidentiam assumit de non peccando in posterum, nec ante, scilicet istam confidentiam, est contritio vera. Si enim quis proponeret vel praesumeret se labi in mortale, non esset vere contritus. Vere enim contritus ex confidentia divinae gratiae quadam certitudine quasi inhaesitabili debet praesumere se non recidivaturum. Licet enim contritus non immerito timeat de casu, tamen ex confidentia divini adiutorii debet praesumere de contrario. – fol. 61rb.

[149] Siehe die folgende Anmerkung und Anm. 164.

[150] Cum igitur Deus convertitur ad peccatorem ipsum iustificando, infundit ipsi gratiam suam, quae expellit peccatum secundum essentiam per modum [causae] efficientis et mutat poenam aeternam in temporalem, quod ut communiter fit in vera contritione primo. – fol. 61vb.

[151] Siehe auch die vorausgehende Anmerkung.

[152] [Poenitentia] vocatur gratia, quia sine speciali Dei gratia non potest quis agere poenitentiam veram. Unde beatus Augustinus super illud Johannis 3 (16): „Sic Deus dilexit mundum": „Numquam", inquit, „tibi peccata displicerent, nisi Deus tribueret et eius te veritas illuminaret" (In Johannis evangelium 12, 13: CCL 36, 128) ... Sciendum, quod ad veram poenitentiam tria requiruntur: Primum est divinae gratiae illustratio. Nemo enim potest agere veram poenitentiam et fructuosam, nisi a Deo specialiter adiutus. Petrus enim respectus a Domino vere poenituit (cf. Lc 22, 61 sq.). – fol. 46ra–b.

Orvieto bezeichnet er deshalb als erste Voraussetzung, die den Menschen zur Buße führt, die „misericordia Dei movens" im Sinn der gratia praeveniens und übernimmt von seinem Gewährsmann auch die Begründung aus der Schrift (Klag 5, 21) und mit dem Wort Augustins: „Gottes Gnade ist uns notwendig nicht nur, wenn wir Buße tun, sondern damit wir Buße tun". [153] Als weitere Voraussetzungen für die wahre Buße benennt er mit Hugolin die Furcht des Menschen vor der angedrohten Strafe und das Vertrauen auf Gottes Güte bzw. die Hoffnung auf Verzeihung [154]. Das Zusammenwirken von Gott und Mensch beschreibt D. mit den Worten: Der „dolor detestationis vel displicentiae" stamme „a Deo effective et a libero arbitrio dispositive et a gratia completive" [155]. Zuerst (primo) gibt Gott dem Sünder die gratia, mit der er seine Sünden zu bereuen vermag. Dieser „dolor contritionis" sei Gottes Geschenk und zugleich doch auch vom Menschen gewollt und frei angenommen [156].

d. *Das Bußsakrament*: Zu der in der Scholastik verschieden beantworteten Frage, ob der Nachlaß der Sünde durch die contritio oder durch die sakramentale Lossprechung erfolge, bzw. wie das Verhältnis von contritio und Sakrament zueinander zu deuten sei, hat Dorsten gelegentlich geäußert: Beide, sowohl die innere als auch die äußere Buße, sind „die Ursache der Rechtfertigung und des Heiles" [157]. Was er hier nicht genauer ausführt, hat er an anderer Stelle in engstem Anschluß an Thomas von Aquin breit dargelegt. Er stellt die Frage, ob die Früchte oder Wirkungen der Buße ihr als Tugend oder als

---

[153] Ad vere poenitendum efficax incitatio est damnationis et poenarum aeternarum attenta consideratio. Probatur ... tertio per dominum Hugolinum Super quarto dicentem: Tria sunt, quae inducunt hominem ad poenitentiam: Primo misericordia Dei movens. Igitur petiit propheta Threnorum 4 (*recte:* 5, 21): „Converte nos ad te et convertemur." Et beatus Augustinus in Enchiridion cap. 6 (22, 82: CCL 46, 95): „Non solum, cum poenitentiam agimus, necessaria est misericordia (*corr. ex:* poenitentia), sed et ut poenitentiam agamus." Secundo timor poenae comminatae per verissimam Scripturam. Tertio consideratio bonitatis Dei et ex illa spes veniae. Hae sunt duae molae, de quibus Dominus Deuteronomii 24 (6): „Non accipias molam superiorem et inferiorem loco pignoris." Mola superior est spes veniae, mola inferior timor poenae. Inter quas conteritur cor humanum, quae a simplicibus non sunt tollendae. – fol. 262ra. – Cf. *Hugolinus de Urbeveteri*, In libros Sententiarum, IV dist. 14 qu. 1 art. 2: Ms. Angelica, Rom 4, fol. 173va–b (D. zitiert hier nicht wörtlich, sondern hat Hugolins Gedanken kurz zusammengefaßt). – Vgl. auch oben Anm. 97 und 98.

[154] Siehe die vorausgehende Anmerkung.

[155] fol. 59va. – Siehe oben Anm. 42.

[156] [Dubium:] Cum Deus primo hanc dat gratiam peccatori, qua dolere possit de peccatis, videtur, quod dolor contritionis magis proprie deberet dici datus quam assumptus ratione gratiae datae. Respondetur: Licet ista gratia sit donum datum, tamen ea habita potest quilibet homo de peccato assumere dolorem vel contritionem, propter quod talis dolor dicitur assumptus ... Ut autem ostendatur, quod dolor contritionis etiam debet esse voluntarius, ideo dicitur dolor assumptus. – fol. 58va.

[157] Siehe oben Anm. 127.

Sakrament eigen seien [158]. In der Antwort, die er wörtlich der Summa theologica des Thomas (III qu. 86 art. 6) entnimmt, spricht er wie dieser nur von Nachlaß der Schuld. Die Antwort besagt: Die remissio culpae sei in erster Linie (principalius) Wirkung der Buße, sofern sie Sakrament ist, in zweiter Linie (secundario) aber auch Wirkung jener Akte des Menschen, die zur Tugend der Buße zählen. D. übernimmt auch die Begründung des Aquinaten, die sich auf dessen Lehre stützt, daß die Schlüsselgewalt das formelle Element des Sakramentes, die Bußakte des Menschen aber das materielle seien [159].

Wie eng nach Dorstens Auffassung dieses Band zwischen der Tugend der Buße und dem Bußsakrament ist, bringt D. noch ein zweites Mal in engem Anschluß an Thomas zum Ausdruck. Unter Berufung auf dessen Sentenzenkommentar weist er darauf hin, daß unsere Buße ohne Vereinigung mit dem genugtuenden Leiden Christi, dessen Heilsfrucht uns im Sakrament der Buße zuteil wird, ungenügend sei. Ohne das Sakrament der Buße, entweder „in re" oder „in voto", gebe es deshalb für uns keine Vergebung der Sünden, auch nicht mittels Kasteiungen, Almosen oder anderer Bußwerke [160]. So könne der Mensch, führt der Erfurter Prediger anderswo aus, indem er tut, „quod in se est", doch nur kraft des Leidens Christi von seinen Sünden zum Leben erstehen [161]. In diesem Sakrament werde uns die Gnade mitgeteilt, durch die wir mit Gott versöhnt und unserem Haupt wieder vereinigt würden [162]. Von dem bei manchen Ockhamisten feststellbaren Verblassen der Bedeutung des Bußsakraments bzw. der Absolution ist bei D. nichts zu spüren. Außerdem sieht er die sakramentale absolutio eine besondere Wirksamkeit dort entfalten, wo der Büßer nur die „praeparative poenitudo" der attritio be-

---

[158] Utrum dicti fructus seu effectus sint poenitentiae, prout poenitentia est virtus vel prout est sacramentum? – fol. 56ra.

[159] fol. 56ra.

[160] Nemo enim sine auxilio Christi pro quocumque peccato posset satisfacere. Hoc igitur auxilium recognovit olim propheta, quando dixit (Ps 120, 2): „Auxilium meum a Domino, qui fecit caelum et terram." Item beatus Thomas Super quarto, in tractatu de poenitentia dicit, quod nisi poenitentia nostra uniatur cum passione Christi satisfactoria, omnino insufficiens est, quia effectus passionis Christi nobis applicatur per sacramentum poenitentiae (cf. *Scriptum sup. Sent.*, IV, dist. 17 qu. 3 art. 3: [Paris 1947] IV, 903 nr. 431). Id est sine sacramento poenitentiae non est remissio per quodcumque aliud factum vel flagellationis vel eleemosynae vel cuiuscumque alterius, sine sacramento poenitentiae, inquam, in re vel in voto. – fol. 195ra.

[161] Et quia omnis nostra poenitentia est insufficiens, eo quod offensa est infinita, ergo, ut homini esset adiutorium et supplementum satisfaciendum pro peccatis Deo, Christus pro peccatis nostris passus est, quatenus(?) sic homo faciens, quod in se est, virtute huius passionis resurgeret a peccatis ad vitam. – fol. 215vb.

[162] ... propter gratiam, quae confertur in hoc sacramento et qua reconciliamur Deo et reunimur capiti nostro, cuius membra sumus, virtute et merito cuius, si in eius caritate non peccantes persistamus, omnia, quae agimus bene operando, Deus acceptat. – fol. 44ra.

sitzt [163]. Aufgrund des Verdienstes des Todesleidens Christi komme dem Sakrament die Kraft zu, die zur Tilgung der Sünde ungenügende attritio in die contritio umzuwandeln [164]; oder, wie er sich anderswo ausdrückt: Die dispositio der attritio werde in der sakramentalen confessio und absolutio „durch die Gnade formiert, so daß sie zur contritio wird" [165]. Zur Begründung seiner Auffassung verweist Dorsten auf den theologischen Satz, daß die neutestamentlichen Sakramente, anders als die des Alten Bundes, die Gnade nicht nur bezeichnen, sondern kraft der Verdienste des Leidens Christi auch bewirken [166]. Außerdem sucht er seine Ansicht mit einem Exempel zu stützen, das in der Vita des hl. Bernhard berichtet wird: Der Abt habe eines Tages einen Pleban veranlaßt, einem Schwerkranken, der offensichtlich nur die attritio besaß, die Lossprechung zu erteilen und die Wegzehrung zu reichen; kraft des Sakramentenempfangs sei dann dem Kranken der wahre Schmerz über seine Sünden zuteil geworden [167].

---

[163] [Confessio sacramentalis peccatorum] valet ad remissionem culpae. Unde contingit, quod quandoque attritio vel praeparativa poenitudo non sufficeret ad deletionem culpae, si non adesset sacramentalis confessio; quae cum assit, deletur culpa. Quia nisi sic, tunc non esset maioris efficaciae quam sacramenta veteris legis, quae solum erant signa. Quam ergo efficaciam haberet hoc sacramentum super deformitate culpae ex passione Christi? – fol. 66ra.

[164] Quia ut timendum est, quod plures inter homines huius infelicis temporis raro habent veram illam contritionem, quae mox culpam remitti mereatur, ideo Dominus nostrae infirmitati compatiens ac subvenire volens in nova lege instituit sacramenta, ita ut efficaciam illam haberent ex virtute et merito eius amarissimae passionis et mortis, qua non solum significarent gratiam sicut sacramenta veteris legis, sed etiam efficerent eam; ut, si aliquis peccator non haberet veram contritionem, quam nullus de se habere potest, laboraret tamen pro attritione detestando peccatum ex timore servili, faciendo quod in se est, talis posset iuvari in confessione sacramentali applicata ipsa absolutione, quod sua attritio fiet contritio, id est quod ille motus liberi arbitrii, qui ante absolutionem fuit attritio, post absolutionem fieret contritio, non idem motus in numero, sed in specie, quia motus sunt in anima per modum velocis transitionis. – fol. 74ra.

[165] Haec autem dispositio attritio est, quae frequenter ob confessionem superadiunctam absolutionemque sacerdotis formatur per gratiam, ut fiat contritio. Sufficit ergo confiteri volenti, quod se disponat ad gratiam per omnium peccatorum suorum detestationem. – fol. 79va. [166] Siehe oben Anm. 164.

[167] ... fuit quidam nobilis Castrensis, qui secum habuit cognatam suam pro concubina, quam intime foedo amore diligebat. Ad quem infirmitate gravi laborantem vocatus plebanus de propinquiore villa cum venerabili sacramento, qui cum eius [confessionem] audiret, monuit ipsum, ut praedictam concubinam a se amoveret in signum verae contritionis. Cui respondit infirmus dicens: Venerabilis domine, ita diligo ipsam, quod nulla vi neque de hoc, quod cum ea peccavi, possum dolere et eam odire. Quod plebanus territus audiens persuasit, quantum potuit, sed non praevaluit. Propter quod ab eo recedens ipsum neque absolvit neque communicavit. Et divina [providentia] disponente contingit, quod idem plebanus, ut ad ecclesiam rediret portans secum venerabile sacramentum, obvium habuit beatum Bernhardum abbatem. Cui interroganti exposuit causam sui itineris et periculum istius infirmi. At beatus Bernhardus ad plebanum: Reverte cito cum sacramento ad eundem infirmum. Ad quem rediisse cum beato Bernhardo iterum asseruit se non posse odire ipsam puellam nec eam dimittere. Tunc beatus Bernhardus interrogavit ipsum, an ne desideraret, quod posset eam odire et a se dimittere et dolere

Während sich Dorsten im allgemeinen in seiner Lehre vom Bußsakrament ziemlich ausschließlich an Thomas von Aquin orientiert hat, ist er mit der erwähnten Aufwertung der attritio zur hinreichenden Disposition für den Empfang der sakramentalen Absolution andere Wege gegangen, die ihn in die Nähe des Duns Skotus führen. Freilich dürfte der *attritio-Begriff* des Augustiners mit dem skotistischen nicht übereinstimmen. Für Duns Skotus ist die attritio nicht einfachhin eine Furchttreue, sondern sie muß schon irgendwie von der Gottesliebe getragen sein [168]. Wie aber hat D. die attritio verstanden? Eine eigentliche Definition findet sich in seinen Predigten nicht. Einmal beschreibt er die attritio als einen Schmerz über die Sünden, die im Menschen bei der Betrachtung der Sündenschäden (damna peccatorum) wach wird [169]. Klarer spricht er an anderer Stelle, wo er die attritio als ein Verabscheuen der Sünde „ex timore servili" bezeichnet [169a]. Diese von knechtischer Furcht eingegebene Reue hat Dorsten, und ähnlich sein Schüler Johannes von Paltz [169b], als genügende Disposition für den Empfang des Bußsakramentes in Predigten verkündet. Mögen es auch schwerwiegende seelsorgerliche Gründe gewesen sein, die die beiden Augustinermagistri dazu veranlaßten [169c], so liegt das Unhaltbare dieser Lehre doch klar zutage. Zu ihrer gerechten Würdigung wird man allerdings nicht übersehen dürfen, daß nach D. diese attritio, wie das Exempel in Anm. 167 klar zeigt, mit einem lebendigen Verlangen nach der contritio, der wahren Reue, verbunden sein muß, und daß er überdies mit Hugolin von Orvieto als Voraussetzung für die poenitentia des Menschen neben der „Furcht vor

de peccatis. Qui respondens dixit: Immo multum desidero, quod possem. Mox beatus Bernhardus dixit sacerdoti: Absolvite eum et communicate. Quod ut factum fuit, statim virtute venerabilis sacramenti mox in tantam contritionem et amaritudinem (*corr. ex:* amaritudinis) cordis(?) de suis peccatis cecidit, ut etiam, quam intime diligebat, de cetero videre non poterat. – fol. 74ra–b. – Eine Quelle für diesen Bericht, den wir in den authentischen Viten des hl. Bernhard (PL 185, 221 ff.) nicht nachweisen konnten, gibt D. nicht an.

[168] Vgl. *V. Heynck*, Zur Lehre von der unvollkommenen Reue in der skotistischen Schule des ausgehenden 15. Jahrhunderts, in: FS 24 (1937) 18–58, vor allem 31–34; *B. Poschmann*, Buße und Letzte Ölung, in: HDG IV, 3 (Freiburg 1951) 98 f.

[169] Siehe oben Anm. 140.

[169a] Siehe oben Anm. 164. – Anderwärts nennt er die attritio eine „detestatio omnium peccatorum", ohne jedoch das Motiv dieses Abscheus zu erwähnen (siehe oben Anm. 165).

[169b] Der Schreiber des Berliner Ms vom Jahr 1508 hat im Zusammenhang mit den erwähnten Ausführungen D.s auf das damals schon im Druck erschienene „Supplementum Celifodine" (zuerst Erfurt 1504) des Johannes von Paltz verwiesen, wo sich „de huiusmodi attritione et quot sint gradus eius et quomodo differt a contritione" klare Darlegungen fänden. Tatsächlich hat sich Paltz in diesem Werk, aber auch in der „Celifodina" die oben behandelte Lehre D.s zu eigen gemacht und nicht wenige seiner Ausführungen ziemlich wörtlich übernommen. – Vgl. auch *M. Ferdigg*, De doctrina Joannis de Paltz, in: AAug 31 (1968) 155–318, bes. 283–286 u. 294–300; er hat vergeblich nach der Quelle dieser Lehre des Paltz gesucht, da dieser seinen Gewährsmann D. bei der Behandlung der erwähnten Materie nicht ausdrücklich erwähnt hat. [169c] Vgl. oben Anm. 164 und 167.

der angedrohten Strafe" auch das Wissen um „Gottes Güte und die Hoffnung auf seine Verzeihung" bezeichnet hat [169d].

Hinsichtlich des „minister" des Bußsakramentes, d. h. des „confessor sacerdos", behandelt Dorsten einmal die damals im kirchlichen Raum nicht mehr umstrittene Frage, ob ein schlechter Priester den Sündern die aus der geöffneten Seite Christi strömende „aqua lavans" vermitteln (ministrare) könne? Immerhin hatte die Frage für den Prediger und seine Zuhörer, worauf er ausdrücklich aufmerksam machte, aktuelle Bedeutung, da die Leugnung der Gültigkeit der von einem unwürdigen Priester gespendeten Sakramente zu den „errores Bohemorum", d. h. der Hussiten, gehörte. Dieser Irrtum, so führt D. aus, sei von den Donatisten vertreten und von Augustinus und anderen schlagend widerlegt worden. Für die positive Beantwortung der Frage führt er folgende Argumente an: Es dürfe nicht durch die Bosheit eines Menschen das Heil eines anderen von vornherein in Frage gestellt werden. Es gäbe sonst keine Sicherheit mehr. Auch sei dadurch der Bestand der kirchlichen Hierarchie gefährdet. Ein geringes Gefäß beeinträchtige nicht seinen kostbaren Inhalt. Bei alledem betont D. freilich die Gewissenspflicht des Priesters, den Dienst eines so erhabenen „Königs" würdig zu vollziehen [170].

Was die sakramentale Genugtuung (satisfactio) betrifft, so hat sich Dorsten ausdrücklich die Frage gestellt, ob die Bußwerke, die extra caritatem verrichtet werden, genugtuenden Wert besitzen oder wiederholt werden müssen [171]. Er stellt zunächst fest, daß Alexander von Hales und mit ihm Thomas von Aquin, Thomas von Straßburg und Petrus de Palude den genugtuenden Wert solcher Werke verneint hätten, vor allem weil ohne das Fundament der caritas die Genugtuung von Gott nicht angenommen werde [172]. Dann erwähnt er die gegenteilige Ansicht des Duns Skotus und gibt auch für sie die Argumente an [173]. Schließlich versucht er, gestützt auf Petrus de Palude, die verschiedenen Auffassungen folgendermaßen miteinander in Einklang zu

[169d] Siehe oben Anm. 153.

[170] Sed dubitatur circa hoc, utrum malus sacerdos possit eam (sc. aquam lavantem ex latere Christi aperto fluentem) nobis ministrare. Et refert Magister in quarto [Sententiarum] dist. 19 duas vias *(Petrus Lombardus,* Sententiae in quatuor libros distinctae, IV dist. 19 cap. 2: Quaracchi 1916, II, 869 sq.). Quarum est una haeresis. Dixerunt enim quidam, quod non, ut Donatistae. Contra quos in multis operibus disputavit et triumphavit beatus Augustinus et alii doctores ... tenentes et probantes viam secundam, quae est veritas, quod tam per malos sacerdotes quam per bonos ista aqua sacramentalis possit nobis ministrari: tum quia malitia unius non debet praeiudicare saluti alterius; tum quia nulla esset securitas; tum denique nulla esset stabilitas in ecclesiastica hierarchia. Exemplum: Si quis mitteret optimum potum alicui in fictili vase, vas non praeiudicaret potui tali etc., quamvis tamen verum sit, ut digne officium tanti regis exsequatur; congruum enim esset, ut sacerdos sit mundus iuxta illud Isaiae (52, 11): „Mundi estote, qui fertis vasa Domini" etc. Ex his serpsit error Bohemorum. – fol. 217vb.

[171] Utrum opera poenitentiae extra caritatem facta sint satisfactoria sive sint iteranda? – fol. 86ra. [172] fol. 86ra–b. [173] fol. 86rb.

bringen: Manche genugtuenden Werke stützten sich auf gratia et misericordia, wie die Feier des Meßopfers und die Gebete zu den Heiligen; für sie habe die erstgenannte Lösung volle Geltung. Doch gebe es auch genugtuende Werke wie Fasten und Almosengeben, die sich auf die iustitia stützten. Von ihnen aber gelte die Auffassung des Duns Skotus, daß sie auch extra caritatem ihre Kraft besitzen [174]. D. glaubt auch Thomas von Aquin und andere der erstgenannten Theologen für diese Ansicht in Anspruch nehmen zu können. Denn in der verwandten Frage, ob ein Werk der Genugtuung, das man im Stande der Todsünde verrichtet hat, wiederholt werden müsse, träfen auch sie eine ähnliche Unterscheidung, wenn sie sagten: Bei jenen Akten der Genugtuung, aufgrund deren für den Büßer eine Wirkung zurückbleibt, wie etwa beim Fasten die Schwächung des Körpers oder beim Almosengeben die Verringerung des Vermögens, sei die Wiederholung nicht nötig; anders aber stehe es bei jenen Werken, wo eine solche zurückbleibende Wirkung sich nicht zeigt, wie etwa bei der Verrichtung von Gebeten und ähnlichem [175]. D. schließt seine Überlegungen mit einer Reihe Ratschläge für die poenitentes. In Zweifelsfällen, zumal wenn sie das Seelenheil betreffen, müsse man den sichereren Weg wählen (tutior pars est eligenda). Deshalb sollten sie sich mit größtem Eifer vor der schweren Sünde hüten. Wenn sie aber in Sünde gefallen seien, sollten sie noch am gleichen Tage durch wahre Reue sich von ihrem Fall erheben. Auch sollten wir Menschen, was die Genugtuung und Sühne für unsere Sünden betrifft, uns nicht in falscher Sicherheit wiegen, sondern an das Wort Pred 9, 1 denken: „Niemand weiß, ob er des Hasses oder der Liebe würdig ist." Schließlich sollten wir uns um Ablässe bemühen, da sie als „thesaura ecclesiae" und Werke der Heiligen zweifelsohne genugtuende Kraft besitzen [176].

Fortsetzung in Heft 2/1978

---

[174] Pro concordia istorum doctorum potest dici notando distinctionem, quam ponit Petrus de Palude Super quarto [Sententiarum] (cf. *In quartum libr. Sent.*, dist. 15 qu. 1 art. 3: Paris 1514, fol. 63va), videlicet quod opera satisfactoria innituntur duplici viae: Quaedam innituntur gratiae et misericordiae ut sacrificium altaris et orationes sanctorum, et de talibus videntur concludere rationes doctorum priorum. Quia nisi quis sit in gratia, per viam gratiae non potest obtinere remissionem peccatorum. Alia sunt opera satisfactoria, quae innituntur iustitiae ut ieiunium et eleemosynae. Et illa videntur etiam valere extra caritatem, quia aliquis possit solvere alicui duos florenos, etiam si non esset amicus, ut tangit Scotus (cf. *Quaest. in libr. quatuor Sent.*, IV, dist. 15 qu. 1: Lyon 1639, 134 nr. 17). – fol. 86rb. [175] fol. 86rb.

[176] Sed quia in dubiis, praecipue eis quae respiciunt animae salutem, tutior pars est eligenda, sanum consilium esset poenitentibus: Primum quod summo studio a mortalibus se servarent, ne suam poenitentiam invalidarent ... Secundum quod, si caderet poenitens, eodem die resurgeret conterendo et dolendo de peccatis ... Tertium: de propitiatu peccatorum numquam sit homo sine metu, quia „nemo scit, an odio vel amore dignus sit" (Eccle 9, 1). Quartum: utile est indulgentias sibi procurare, quae sunt thesaura Ecclesiae et opera satisfactoria sanctorum, quae sine dubio valent ad satisfaciendum. – fol. 86rb–va.

Verallgemeinerung in der Ethik

Von Walter Kerber, S. J.

Im Anschluß an Kant wird das Kriterium für die moralische Richtigkeit einer Handlung vielfach darin gesehen, daß sich die ihr zugrunde liegende Maxime müsse verallgemeinern lassen. Diesem Thema, wie man durch Verallgemeinerung zu einer rationalen Begründung moralischer Urteile gelangen könne, ist ein Buch gewidmet, das in seiner amerikanischen Urfassung bereits 1961 unter dem Titel „Generalizations in Ethics" erschienen ist und als ein Hauptwerk der modernen angelsächsischen normativen Ethik gilt. Nun hat es der Verlag Suhrkamp in einer ausgesprochen preiswerten Übersetzung auch einer breiteren deutschen Öffentlichkeit zugänglich gemacht *.

Das Werk behandelt also das Argument, das der ganz geläufigen Frage zugrunde liegt: „Was würde passieren, wenn jeder das täte?" und will die damit zusammenhängenden Probleme umfassend und möglichst vollständig darstellen. Für George Marcus Singer ist das Verfahren der Verallgemeinerung das grundlegende, wenn auch nicht das einzige Prinzip der Ethik. Mit einer Monographie zu diesem Thema will er zumindest die Ansätze zu einem System der Moralphilosophie liefern (17).

S. unterscheidet zunächst zwei verschiedene Argumentationstypen, die er „Prinzip der Verallgemeinerung" und „Argument der Verallgemeinerung" nennt. Das *Prinzip* der Verallgemeinerung lautet: „Was für den einen richtig (falsch) ist, muß unter gleichen oder ähnlichen Umständen auch für jeden anderen richtig (falsch) sein", wobei unter den „Umständen" auch ähnliche individuelle Voraussetzungen mit einzubeziehen sind. Demgegenüber versteht S. unter dem *Argument* der Verallgemeinerung den wesentlich weitergehenden Satz: „Wenn jeder x tun würde, wären die Folgen verheerend (oder nicht wünschenswert); deshalb sollte niemand x tun."

Warum in der moralischen Argumentation das *Prinzip* der Verallgemeinerung gilt, läßt sich leicht aufzeigen: Die Gründe, die für die moralische Beurteilung eines Falles gültig sind, sind auch für alle anderen gleichen und ähnlichen Fälle gültig. Alle die, für die die Gründe zutreffen, sind einander ähnlich und in relevanter Weise verschieden von denen, für die die Gründe nicht zutreffen (43). Um eine Ausnahme von einer Regel zu begründen, muß gezeigt werden, daß im Hinblick auf die in Frage stehende Situation eine Ausnahme vorliegt. Damit gilt diese Ausnahme aber wieder für alle gleich gelagerten Fälle, d. h. sie muß sich verallgemeinern lassen. Kriterien, deren Relevanz für die zur Entscheidung stehenden Frage sich nicht aufzeigen läßt, z. B. daß ich ich bin, begründen keine Ausnahme.

Problematischer ist die Begründung des *Argumentes* der Verallgemeinerung. Aus der Überlegung, daß die Folgen davon, wenn jeder x täte, verheerend (oder nicht wünschenswert) wären, ergibt sich nämlich nach den Regeln der Logik noch keineswegs, daß *niemand* x tun sollte, sondern zunächst eben nur, daß *nicht jeder* x tun sollte. Doch glaubt S. diesen Schluß von „einige" auf „alle" (bzw. von „nicht alle" auf „niemand") mittels des Prinzips der Verallgemeinerung rechtfertigen zu können. Verfolgen wir die einzelnen Schritte der Beweisführung:

---

* *G. M. Singer*, Verallgemeinerung in der Ethik. Zur Logik moralischen Argumentierens. Aus dem Amerikanischen von Claudia Langer und Brigitte Wimmer. 8° (420 S.) Frankfurt 1975, Suhrkamp.

(1) „Wenn die Folgen davon, daß A x tut, nicht wünschenswert wären, sollte A x nicht tun." Dieses *„Prinzip der Folgen"* hält Singer für ein notwendiges ethisches Prinzip, ohne das es kein moralisches Argumentieren gibt (88 f.). Dabei soll hier zunächst einmal offenbleiben, wie der Ausdruck „nicht wünschenswert" zu interpretieren ist. S. hat sich im Vorwort zur deutschen Übersetzung energisch dagegen gewehrt, unter die Utilitaristen eingereiht zu werden. Tatsächlich läßt sich das „Prinzip der Folgen", sosehr es eine utilitaristische Interpretation nahelegt, in jeder nicht extrem gesinnungsethischen Moralbegründung vertreten, wenn immer nämlich gezeigt werden kann, daß bestimmte Folgen aus sittlichen Gründen unbedingt vermieden oder erreicht werden müssen. Wie dieser Aufweis im einzelnen geleistet wird, ist dann für das „Prinzip der Folgen" unerheblich. Dem ersten Argumentationsschritt kann man also unbedenklich zustimmen.

(2) „Wenn die Folgen davon, daß jeder x täte, nicht wünschenswert wären, dann sollte nicht jeder x tun." (90) Dieser zweite Schritt folgt aus dem ersten mit logischer Notwendigkeit; stellt er doch nur eine Verallgemeinerung des Prinzips der Folgen dar.

(3) „Wenn nicht jeder x tun sollte, dann sollte niemand x tun." (91) Diesen Schritt, der logisch nicht unmittelbar einleuchtet, sucht S. mit verschiedenen Beispielen und Argumenten zu rechtfertigen. Wenn ich ihn recht verstanden habe, läßt sich seine Beweisführung in der folgenden Weise zusammenfassen: Die Folgerung von „nicht jeder sollte" auf „niemand sollte" wird vermittelt durch das Prinzip der Verallgemeinerung (87). Wenn also zutrifft „nicht jeder sollte", folgt daraus zunächst durch Umkehrung „einige (oder wenigstens einer) sollten nicht". Nach dem Prinzip der Verallgemeinerung gilt aber: „Was für einen falsch ist, muß unter gleichen oder ähnlichen Umständen auch für jeden anderen falsch sein." Daraus ergibt sich: „Niemand sollte so handeln" – außer er kann einen Grund oder eine Rechtfertigung geltend machen, wie S. an dieser Stelle ausdrücklich anmerkt. Anders ausgedrückt: Nach dem Prinzip der Verallgemeinerung, das man auch Prinzip der Fairneß, der Gerechtigkeit oder der Unparteilichkeit (25) nennen könnte, darf sich niemand einer Pflicht entziehen, die für eine unbestimmte Zahl von Personen seiner Klasse gilt, wenn er dafür nicht einen entsprechenden Grund geltend machen kann.

Allerdings muß das so gefaßte Argument der Verallgemeinerung noch gegen einige Einwände abgesichert werden. Zunächst sind mit „jeder" oder „niemand" nicht ohne Einschränkung alle menschlichen Wesen unter allen möglichen Umständen gemeint, sondern die Mitglieder einer bestimmten Klasse von Personen, die bestimmte Bedingungen erfüllen (96), also etwa bei Wahlen die Wahlberechtigten oder bei Steuern die Steuerzahler. Außerdem darf das Argument der Verallgemeinerung nicht *„umkehrbar"* sein in dem Sinne, daß es gleichermaßen nicht wünschenswert wäre, wenn sowohl jeder als niemand in einer bestimmten Weise handeln würde. Damit wird dem Einwand begegnet, daß aus der Tatsache, daß die Menschen verhungern würden, wenn keiner Nahrungsmittel produzierte, nicht folgt, daß jeder Nahrungsmittel produzieren müßte. Dafür wird allerdings eine merkwürdige Begründung gegeben: „Eine Handlung, auf die das Prinzip der Verallgemeinerung nicht zutrifft, ist überhaupt keine Handlung für das moralische Urteil" (103). Die Beschreibung „Nahrungsmittel herstellen" ist aber moralisch neutral.

Eine weitere Bedingung der gültigen Anwendung des Arguments der Verallgemeinerung besteht darin, daß die betreffende Handlung nicht „willkürlich spezifiziert" sein darf, etwa durch die Angabe, daß sie zu einer bestimmten Zeit oder an einem bestimmten Ort stattfindet; sonst wird jede Handlung einer jeden Person zu einem Spezialfall. Aus der Tatsache, daß nicht jeder zu einer bestimmten Zeit in einem bestimmten Restaurant essen kann, folgt noch nicht, daß niemand zu dieser Zeit in diesem Restaurant essen dürfte. Für eine gültige moralische Beweisführung

darf das Argument der Verallgemeinerung also nicht *„iterierbar"* sein, d. h. auf Handlungen angewendet werden, die willkürlich spezifiziert sind.

Dies soll als Darstellung des Kerngedankens dieses Buches genügen. Die sehr lesenswerten Abschnitte über die Objektivität moralischer Urteile (57–85), über den Unterschied zwischen moralischen Regeln und Prinzipien (124–171), über die richtige Anwendung des Arguments der Verallgemeinerung (172–214), über den Utilitarismus (215–255) und über den kategorischen Imperativ Kants (256–342) können hier nicht referiert werden, obwohl darin die Position von S. noch wesentlich verdeutlicht wird und wichtige Einsichten formuliert werden. Hier soll vielmehr die Grundthese des Buches aufgegriffen werden, daß das Argument der Verallgemeinerung das fundamentale Prinzip der Moral sei (10). Was leistet die Verallgemeinerung in der Ethik?

Zunächst wird man zugeben können, daß man auf die Art, wie S. es vorschlägt, zu moralischen Urteilen kommt, die als im allgemeinen richtig und plausibel, ja überzeugend begründet erscheinen. Mehr noch: Die vorgeschlagene Methode der Verallgemeinerung entspricht auch den Überlegungen, nach denen wir im Alltag sittliche Entscheidungen treffen. Das aber spricht für die vorgetragene Theorie. Sind also damit die wesentlichen Probleme einer philosophischen Ethik gelöst? Im Rückblick nach dem Lesen des Buches stellt man sich verwundert die Frage, wie es denn möglich sei, durch einen einfachen logischen Trick, nämlich die Verallgemeinerung, die von so vielen Philosophen so sehnlichst gesuchte Begründung normativer Urteile mit unbedingter Verpflichtungskraft herbeizuzaubern. Grundsätzlich stellt sich dieses Problem zwar schon bei Kant, wird dort aber durch eine gewisse Gesetzesmystik noch verdeckt. Ein Verdienst des Buches von S. ist es, daß hier durch die Reduktion auf das logische Gerüst diese Problematik völlig offen zutage tritt.

Bei näherer Betrachtung zeigt sich, daß die Methode der Verallgemeinerung für das Zustandekommen einer sittlichen Verpflichtung gar nicht konstitutiv ist, sondern nur eine bereits vorausgesetzte sittliche Verpflichtung manifestiert und auf den Einzelfall anwendet. Das *Prinzip* der Verallgemeinerung läßt sich nämlich auf die Trivialität reduzieren: Immer dann und nur dann ist ein bestimmtes Handeln sittlich richtig (falsch), wenn Gründe dafür angegeben werden können, daß dieses Handeln sittlich richtig (falsch) ist. Was einer als rechtfertigende oder verbietende Gründe für einen Fall des Handelns anerkennt, muß er auch für alle gleichgearteten Fälle anerkennen.

Nicht ganz so leicht ist diese logische Struktur im *Argument* der Verallgemeinerung zu durchschauen. Hier dient als Gerüst zunächst die Trivialität: Wenn bestimmte Folgen unbedingt erreicht (vermieden) werden müssen, sollte jeder, den es trifft, durch sein Handeln dazu beitragen, daß diese Folgen erreicht (vermieden) werden. Zunächst sind alle Mitglieder einer Klasse von Personen, von deren Handeln die Folgen abhängen, solidarisch für das Eintreten der Folgen haftbar. Nun sind aber verschiedene Fälle denkbar:

a) Das Eintreten der Folgen hängt davon ab, daß ausnahmslos alle in einer bestimmten Weise handeln. Dann sind nach dem „Prinzip der Folgen" auch alle zu dem entsprechenden Handeln sittlich verpflichtet. b) Es genügt für das Eintreten der Folgen, daß einer oder wenige aus der Gruppe in entsprechender Weise handeln. Dann ist wenigstens eine Übereinkunft erforderlich (durch Gesetz, Entscheidung einer anerkannten Autorität, eines Mehrheitsbeschlusses oder sogar einer Auslosung), wer für das Eintreten der Folgen verantwortlich ist. Beispielsweise brauchen nicht alle ins Wasser zu springen, um einen Ertrinkenden zu retten. Bei der Bestimmung dessen, wem diese Verantwortung aufgebürdet wird, sollte selbstverständlich nach den Prinzipien der Gerechtigkeit verfahren werden. c) Der häufigste Fall, den S. wohl im Auge hat, liegt dann vor, wenn die Folgen nur dann erreicht werden, wenn die große Mehrheit der betreffenden Klasse von Personen in einer bestimmten

Weise handelt, ohne daß das abweichende Handeln nur einiger weniger sich auf das Eintreten der Folgen merklich auswirken würde. Dann hat jeder, der nicht besondere Gründe für eine Ausnahme geltend machen kann, sein Handeln an den Folgen zu orientieren. Hier lassen sich die ganzen wertvollen Gedankengänge einbringen, die S. im Zusammenhang des „Arguments der Verallgemeinerung" vorgetragen hat: Wenn man nämlich irgendeinem zugesteht, sich von der allgemeinen Verpflichtung zu dispensieren, ohne daß er einen entsprechenden, allgemein anerkannten Grund angeben könnte, warum er als Ausnahme anzusehen ist, könnte jeder sich der allgemeinen Verpflichtung entziehen. Damit wäre für die Folgen aber nicht mehr vorgesorgt. Deshalb lautet denn auch eine gängige Redeweise: „Da könnte ja jeder kommen!"

Die sittliche Verpflichtung eines bestimmten Handelns leitet sich also von der sittlichen Notwendigkeit ab, bestimmte Folgen unbedingt zu erreichen oder zu vermeiden, die schon vorgängig zum Argument der Verallgemeinerung vorausgesetzt wird. Das Argument der Verallgemeinerung ist nur ein logischer Kalkül, diese Last der Verpflichtung gewissermaßen auf die verschiedenen Schultern zu verteilen. Von hier aus wird auch die ungereimt erscheinende These verständlich, daß zwar niemand eine Handlung tun sollte, deren Folgen nicht wünschenswert sind, daß aber nach S. keineswegs gilt: „Wenn die Folgen davon, daß jeder x täte, wünschenswert wären, dann sollte jeder x tun" (217–227). Die Gründe, die S. gegen dieses „Prinzip der Folgen in seiner positiven Form" anführt, sind mehr pragmatisch und wenig überzeugend. Zwischen „wünschenswert" und „nicht wünschenswert" besteht ein kontradiktorischer Gegensatz. Es ist nicht recht einzusehen, warum dieselbe logische Ableitung nicht auch gelten sollte, wenn man das Ganze unter positive Vorzeichen setzt. Bei näherem Zusehen wird jedoch deutlich, daß mit „nicht wünschenswert" jene Folgen bezeichnet werden, die entweder in sich „verheerend" sind oder über die doch ein allgemeiner Konsens besteht, daß sie unbedingt vermieden werden müssen. Das gilt nicht für jene Folgen, die man nur allgemein als „wünschenswert" bezeichnen kann, ohne daß sie durch Gesetz oder allgemeine Anerkennung als unbedingt zu verwirklichen eigentliche sittliche Verpflichtungskraft erreicht hätten. Bloße Wünschbarkeit begründet keine sittliche Verpflichtung.

Wie stark dieses soziologische Element, was nämlich in einer bestimmten Gesellschaft allgemein als sittlich verbindlich angesehen wird, den Inhalt der Ethik bestimmt, die sich durch Verallgemeinerung entwickeln läßt, geht auch aus den Überlegungen Singers zum „*Naturzustand*" (186–196) hervor, wo das sittliche Verhalten in solchen Situationen analysiert wird, in denen die gewöhnlichen moralischen Regeln und Verhaltensweisen im allgemeinen nicht eingehalten werden. Wenn einer diesen Zustand nicht beseitigen kann, ist er keineswegs verpflichtet, durch Beobachtung einer strengen Moral zuzulassen, daß andere ihn in unfairer Weise ausnützen. Auch unter solchen Umständen kann nach S. das Argument der Verallgemeinerung angewandt werden, und sei es auch nur zur Begründung des Rechts auf Selbstverteidigung. Es kann also durchaus ein relevanter Unterschied der Handlungsumstände sein, daß andere in einer bestimmten Weise handeln oder wahrscheinlich so handeln, während es nicht relevant ist, daß nicht jeder in bestimmter Weise handeln wird (191 f.). Das bedeutet aber, konsequent zu Ende gedacht, daß der Inhalt der durch Verallgemeinerung bestimmbaren sittlichen Pflichten entscheidend dadurch mitbestimmt wird, was in der betreffenden Gesellschaft als sittliche Pflicht allgemein anerkannt wird. Nur von einem solchen Vorbegriff dessen her, was als unbedingt wünschenswerte oder nicht wünschenswerte Folgen in einer bestimmten Gesellschaft allgemein anerkannt wird, lassen sich durch Verallgemeinerung auch die moralischen Pflichten des einzelnen inhaltlich bestimmen. Schließlich gibt es zwischen dem „Naturzustand" und einem sittlichen Idealzustand einer Gesellschaft ein breites Spektrum von Zwischensituationen, in denen mehr oder weniger strenge Moralvor-

stellungen gelten oder, anders ausgedrückt, mehr oder weniger wünschbare oder nicht wünschbare Folgen als unbedingt zu erreichen oder auszuschließen angesehen werden. Man muß also im Grunde schon wissen, was als moralisch oder unmoralisch gilt, bevor man durch Verallgemeinerung die Pflichten des einzelnen bestimmen kann.

Singers Buch ist einer der bedeutendsten Beiträge aus der jüngeren Zeit zur Begründung einer normativen Ethik. Die in ihm analysierte Methode der Verallgemeinerung ist ein guter Weg, richtige sittliche Urteile zu bilden und jemanden von ihrer Geltung zu überzeugen. Insbesondere wird durch das aufgezeigte Verfahren die immer gern ergriffene Möglichkeit ausgeschaltet, sich selbst als einen Sonderfall zu betrachten und dadurch einer allgemeinen Verpflichtung zu entziehen. Was aber als sittlich gut für den Menschen zu gelten hat, welche Folgen unbedingt zu erreichen oder auszuschließen sind, läßt sich durch Verallgemeinerung allein nicht bestimmen, sondern muß als auf andere Weise bereits erkannnt vorausgesetzt werden. Die Schlüssigkeit der moralischen Argumentation beruht nicht in erster Linie auf der Verallgemeinerung, sondern diese setzt schon eine grundlegendere Einsicht der praktischen Vernunft in Werte voraus, die als dem Handeln des Menschen allgemein oder in einer bestimmten Situation vorgegeben erkannt werden. An dieser im Stil gelegentlich etwas weitschweifigen, in der Gedankenführung aber klaren Monographie werden zugleich die Stärke und die Schwäche einer von Kant her konzipierten Ethik deutlich.

Maleachi 1,10 ff. in der frühen Väterdeutung

Ein Beitrag zu Opferterminologie und Opferverständnis in der alten Kirche

Von Karl Suso Frank

Das kühne Prophetenwort – daß Jahwe kein Wohlgefallen mehr an Israels gegenwärtigen Opfern habe, vielmehr sein Wohlgefallen auf ein zukünftiges, neues Opfer richte – ist zunächst ein exegetisches Problem. Es geht um die Authentizität des Wortes, die wohl zugunsten eines Interpolators entschieden wird, um den ursprünglichen Gehalt der Aussage: Sprengung alter nationalbeschränkter Heilshoffnung auf eine universale Heilszusage oder einfach massive Opferkritik [1].

Völlig unabhängig von dieser exegetischen Frage verlaufen die Wege der Väterdeutung in der Alten Kirche. Die feste Bindung der Alten Kirche an das AT als die verbindliche Gottesoffenbarung, die alles Tun und Sagen der neuen Heilsgemeinde abdecken muß, zwingt allenthalben zum Schriftbeweis. Während die ntl. Schriften Mal 1, 10–11 nicht bemühen [2], läßt sich solches Bemühen um das Prophetenwort in den frühesten nachneutestamentlichen Schriften der Kirche aufspüren. Ein gleichbleibender Kontext ist dabei von Anfang an gegeben: Die gottesdienstliche Versammlung der christlichen Gemeinde bezieht das Prophetenwort auf sich. Die Väterschriften nehmen dabei zunächst Bezug auf den griechischen Text der Septuaginta-Fassung, der freilich nicht immer einheitlich und übereinstimmend zitiert wird. Mit ihrem Übergang zur lateinischen Sprache erscheint das Maleachi-Wort im lateinischen Wortlaut.

Nun hat der Schrifttext sicher keinen Grund, sich gegen eine gezielte Verwendung im liturgisch-kultischen Bereich zu wehren. Die Kult- und Opferterminologie ist offenkundig, zumal auch die übrigen Verse des 1. Kap. in dieser Thematik verbleiben. Ebenfalls drängt der Text mit fast verführerischem Zwang zu einer antithetischen Exegese: Das neue Opfer, das der Prophet hier ansagt, steht im Gegensatz zu den atl. Opfern. Nun scheint schon das Diasporajudentum das Prophetenwort in diesem Sinne verwandt zu haben: Gott habe mit diesem Spruch die Gebete des Judenvolkes, das in der Zerstreuung lebte, als ihm wohlgefällig erklärt. Für eine solche jüdische Exegese steht Justin ein [3]. Wie immer es sich um den Wahrheitsgehalt der Behauptung Justins verhalten mag, hier wird der Maleachi-Text (genau die Verse 1, 10b–11a. 12a) für eine von Gott verheißene Übertragung der gottwohlgefälligen Opfer aus dem Tempel in Jerusalem an alle Orte der Welt verwandt. Ein solches Textverständnis kann der sich schnell verbreitenden „interpretatio christiana" die Wege gewiesen haben; die diasporale Ekklesiologie, der Diaspora-Synagoge

---

[1] Vgl. zum Text die AT-Kommentare.

[2] *J. Betz*, Die Eucharistie in der Zeit der Griechischen Väter II, 1 (Freiburg ²1964) 219 hält 1 Kor 10, 21 (τράπεζα κυρίου) für „höchst wahrscheinlich bewußte Übernahme aus Mal 1, 7. 12, und dies um so eher, als der Kontext Mal 1, 10. 14 im Urchristentum als klassischer Weissagungsbeweis für die Eucharistie, ihre Opferhaftigkeit und Katholizität diente." – Aber die klassischen Verse werden von Paulus nicht angeführt.

[3] Justin, dial. 117 (Goodspeed 234–235).

wie der frühen Christengemeinde eigen, kam der christlichen Deutung dabei entgegen [4].

Justin spricht den Juden den Anspruch auf das Maleachi-Wort ab. Unfreundlich begegnet er seinem jüdischen Gesprächspartner Tryphon: „Rechthaberisch, wie ihr seid!" Die abzulehnende Rechthaberei liegt nun aber nicht im Bezug des Prophetenwortes auf gegenwärtige Gottesverehrung außerhalb des Tempels, auch nicht in der Bezeichnung von Gebeten und Danksagungen als Opfer [5]. Die Füllung des Opferbegriffs mit solchem Inhalt stört Justin nicht. Was er entschieden zurückweist, ist die Vereinnahmung des Prophetenwortes durch synagogalen Gottesdienst. Das Argument ist einfach und klingt überzeugend: Die Juden sind bis heute nicht an die Grenzen der Erde gelangt, also können sie auch nicht „vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang" Gott das Opfer darbringen, und damals, als der Prophet sprach, waren die Juden erst recht noch nicht über die ganze Erde zerstreut. Ganz anders die Christen; mit ihrer bereits weltweiten Verbreitung – es gibt schon keinen einzigen Volksstamm mehr ohne Christen! – sind sie es, die das Prophetenwort nun allein erfüllen können [6]. Justin zeigt hier vor allem die antijüdische Polemik als Anlaß für eine christliche Deutung von Mal 1, 10–11. Die Beanspruchung des Schrifttextes nur aus polemischen Gründen stellt allerdings eine Verengung dar. Grundsätzlich ist es die typologische Exegese, die den Schrifttext für eine christliche Deutung aufschließt; die Entwindung des Wortes aus allen jüdisch-synagogalen Ansprüchen geht mit dieser Exegese notwendigerweise Hand in Hand – „denn bis heute liegt ja die Hülle auf den Herzen der Juden" (2 Kor 3, 15).

Didache 14, 3

Die Aufforderung der Didache zur Feier des sonntäglichen Gottesdienstes scheint die früheste christliche Verwendung des Maleachi-Wortes zu sein, auch wenn eine genaue Datierung kaum möglich ist. Der Inhalt der sonntäglichen Versammlung wird klar umschrieben: Brotbrechen und Danksagen [7]. Die gemeindliche Eucharistiefeier soll am Sonntag stattfinden. Unerläßliche Bedingung für den rechten Vollzug der Feier ist das Sündenbekenntnis der Versammelten, „damit euer Opfer rein sei", bzw. „nicht entweiht werde". Die mögliche Sünde wird präzisiert: Der Streit mit dem Nächsten. Die Erinnerung an Mt 5, 23 ff. drängt sich von selbst auf. Der Streit mit dem Nächsten nähme dem Opfer die geforderte Reinheit. Reinheit ist hier im atl. Sinn verstanden, das Einssein mit seinem Nächsten. Die Forderung der Reinheit des Opfers wird nun mit dem Schrifttext – eingeführt als Wort des Herrn – begründet: „An jedem Ort und (zu jeder) Zeit soll man mir ein reines Opfer darbringen; denn ich bin ein großer König, spricht der Herr, und mein Name ist bewundernswert unter den Völkern." Die Zitation zieht Mal 1, 11a. 14b zusammen, folgt allerdings nicht genau dem LXX- Wortlaut. In 11 fügt sie „zu jeder Zeit" hinzu, was sich ohne Beschwer mit dem Aussagewillen des Textes verbinden läßt. Dafür ist der Hinweis auf das Rauchopfer (θυμίαμα) entfallen. Aus dem προσάγεῖαι der LXX wird ein adhortatives προσφέρειν, was die Erfüllung des Wortes in der ntl. Heilszeit unterstreicht. Verzichtet hat der Didachist auf jede polemische Äußerung, weshalb er die Zwischenverse 12 und 13 weglassen konnte. Es geht ihm lediglich um den positiven Schriftbeweis: Der Herr will jetzt diese Art von Opfer.

Die Verbindung von Mal 1, 11 mit der christlichen Eucharistiefeier ist hier nicht zu leugnen. Der Inhalt wird vom Didachisten als Opfer (θυσία) verstanden. Die

[4] C. *Andresen*, Die Kirchen der alten Christenheit (Stuttgart 1971) 62.
[5] Dial. 117, 2.
[6] Ebd. 117, 4–5.
[7] Did 14, 3 (Audet, La Didaché 240).

Verwendung von vertrauten Opfertermini in der Beschreibung der christlichen Eucharistiefeier ist keineswegs die Erfindung des Didachisten. Sie findet sich auch sonst im ältesten kirchlichen Schrifttum. Den genauen Bezugspunkt des Opfers, das danksagende Gebet der Gemeinde oder das Brotbrechen herausstellen zu wollen, ist vom Text her unmöglich [8]. Er gestattet nur die Auskunft: Das gesamte Tun der Gemeinde am Sonntag wird als das Opfer vor Gott verstanden. Eine solche Deutung von Opfer ist durchaus auch vom AT her verständlich. Die allzu rasche Festlegung des Opfers auf Darbringen materieller Gaben ist zweifellos eine Engführung der viel weiteren Opfervorstellungen. Die unmittelbare Assoziation zum Schriftwort dürfte aber die Reinheitsforderung geliefert haben. Denn es geht bei Maleachi nach der Didache ja nicht einfach um das Opfer, sondern eben um das „reine Opfer". Dieses „reine Opfer" soll nun von der christlichen Gemeinde gefeiert werden. Die prophetische Verheißung hat jetzt ihre Erfüllung gefunden. Das vor langer Zeit angesagte, universal verbreitete Opfer wird von der Christengemeinde in ihrer sonntäglichen Eucharistiefeier Gott dargebracht. Die Maleachi-Worte werden zum klassischen Weissagungsbeweis für die Eucharistie; dabei legt aber nicht eine klar formulierte Deutung der Prophetenworte den Inhalt der erfüllenden Feier fest, sondern die neue gottesdienstliche Feier, die auf weitere Deutung, Verständnisentfaltung und genauen rituellen Vollzug angelegt ist, bestimmt deren Füllung rückblickend.

Justinus

Für das altkirchliche Eucharistieverständnis, ja auch für den rituellen Vollzug der Eucharistiefeier, sind zweifellos Justins Ausführungen in Apol I 65–67 von besonderer Wichtigkeit [9]. Sie belegen die Überzeugung von der verwandelnden Kraft des Gebetes über den eucharistischen Gaben, die zum Fleisch und Blut des fleischgewordenen Jesus werden. Sie lassen ebenso den Bezug zu den ntl. Abendmahlsberichten erkennen und zu dem dort angegebenen Auftrag des Herrn, dieses Mahl zu seinem Gedächtnis zu vollziehen [10]. Auffallend bleibt im Text Justins das Fehlen aller bekannten Opfertermini; auch auf eindeutige Priesterterminologie ist verzichtet. Justin redet einfach vom Vorsteher (προεστώς), dem Diakone helfend zur Seite stehen. Wenn Justin an anderer Stelle zur lapidaren Feststellung findet: „Gott nimmt nur durch seine Priester (ἱερεύς) Opfer an" [11] und durch all seine Ausführungen erkennen läßt, daß er die Eucharistiefeier mit dem Opfergedanken verbindet, dann muß auch in Apol I 65–67 noch das priesterliche Element gesucht werden. Die zweimalige Betonung des das Eucharistiegebet abschließenden „Amen", womit das Volk seine Mitwirkung und Zustimmung zum Ausdruck bringt, läßt die versammelte Gemeinde als das priesterliche Volk erkennen. Die Maleachi-Worte führt Justin in seiner Apologie nicht an. Er fühlt sich hier nicht als Verteidiger des Christentums vor den Juden; wenn er an konkrete Gegner denkt, sind es die heidnischen Mysterienkulte, deren hl. Mähler als dämonische Nachäffung des christlichen Mahles entlarvt werden [12].

Im Dialog mit dem Juden Tryphon dagegen benutzt Justin den prophetischen Text ausführlich. Da wird der Prophet Maleachi zunächst in 28,5 angeführt [13]. Justin ist dabei, die Abkehr Gottes vom Judenvolk und seine Hinkehr zu den Christen

[8] Zur nicht endenden Kontroverse um den Opfercharakter der Eucharistie vgl. jetzt *H. Moll*, Die Lehre von der Eucharistie als Opfer (Bonn 1975) mit ausführlicher Literaturangabe und Bericht über den Diskussionsstand.

[9] Goodspeed 74–76.

[10] Die wichtigsten Aussagen zum Eucharistieverständnis I 66 (74–75).

[11] Dial. 116, 3 (234).

[12] I 66 (75): Mithraskult.

[13] Goodspeed 122.

zu beweisen. „Ich gehe in meinen Beweisen und Darlegungen von der Schrift und der Geschichte aus."[14] Einer der angeführten Schriftbeweise ist nun Mal 1,10b–11. Zur Effizienz des Schriftargumentes ist der Vers 10b nötig: „Mein Wohlgefallen ist nicht bei euch; aus eurer Hand nehme ich eure Opfer nicht an." Der Vers drückt die Abkehr Gottes von den Juden aus. Da die Abkehr in der Zurückweisung der jüdischen Opfer konkretisiert wird, kann Vers 11 folgen, der von einem neuen, Gott wohlgefälligen Opfer spricht. Justin verzichtet dabei auf die Nennung des Rauchopfers und begnügt sich mit (θυσία), das er verdoppelnd als θυσία καθαρά kennzeichnet. Um die Art dieses neuen Opfers geht es Justin an dieser Stelle seiner Argumentation nicht. Der Text gehört einfach in die Reihe der Schriftworte, die Israels Verwerfung durch Gott belegen. – Anders gefüllt wird das Maleachi-Zitat in 41, 1–3, das rückblickend allerdings auch 28, 5 in diesem Sinn verstanden wissen will[15]. Das Kapitel 41 steht in größerem Zusammenhang: Justin will atl. Weissagungsbeweise für die ntl. Eucharistiefeier zusammenstellen. Mal 1, 10 ff. erweist sich von neuem als locus classicus unter dieser Testimonienreihe. Genau führt Justin wieder Mal 1,10b. 11 an. In 11 ist diesmal auch das Rauchopfer (θυμίαμα) aufgenommen, das freilich ohne eigene Deutung bleibt, bzw. einfach unter den folgenden θυσίαι subsumiert wird. Die sind nun „das Brot der Eucharistie und der Kelch der Eucharistie". Dargebracht wird dieses Opfer von den aus den Heiden von Gott Erwählten, wie es der Maleachi-Text nahelegt.

Die dritte Zitation des atl. Propheten steht in der schon vorher erwähnten Stelle Dial 117[16]. Auch hier geht es um die Abkehr Gottes vom Volk des Alten Bundes und seinen Opfern. Die Abkehr muß weitergeführt werden: Auch das neu interpretierte Opfer der Synagoge in der Zerstreuung gehört nicht zu den Opfern, die Gott annimmt. Die Juden sind vom Kreis derer, die Gott durch Opfer ehren dürfen, endgültig ausgeschlossen. Gottes Wohlgefallen ruht nun bei denen, die aus dem Heidentum zum Glauben gekommen sind. Der Maleachi-Text wird an dieser Stelle großzügig gehandhabt: Aus den Versen 10–12 wird ein neuer Prophetenspruch formuliert: „Eure Opfer werde ich nicht annehmen aus eurer Hand (10a); denn vom Aufgang der Sonne bis zum Untergang ist mein Name verherrlicht unter den Heiden (11a), ihr aber entehrt ihn (12a)." Der Nichtannahme der jüdischen Opfer wird die Verherrlichung des Namens Gottes durch die Christen gegenübergestellt. Diese Textbehandlung mit „Schere und Kleister" ist an dieser Stelle von der Diskussion mit den Juden aufgezwungen: Die Juden wollten anstelle der alten Tempelopfer ihre synagogalen Gebetsgottesdienste als die Gott genehmen Opfer verstanden wissen[17]. Die jüdische Deutung zwingt Justin auch zu einer erweiterten Bestimmung des christlichen Opfers: Es sind die Gebete und Danksagungen, die die Christen Gott darbringen, wenn sie bei Brot und Wein das Gedächtnis Jesu feiern[18]. Es wäre aber völlig verfehlt, den zurechtgestutzten Maleachi-Text nur auf die „Gebete und Danksagungen" zu beziehen. Sie sind von Justin unlösbar mit „Brot und Wein" verbunden. Schon der einleitende Satz von 117 erlaubt keine andere Deutung. Das eucharistische Opfer von Brot und Kelch ist jetzt das Opfer, an dem Gott sein Wohlgefallen hat. – Es ist doch wohl anachronistisch, mit künstlicher Differenzierung – hier Gebet allein, hier Darbringung dinglicher Gaben – an den Text Justins heranzugehen. Für ihn ist beides in der eucharistischen Feier der Gemeinde unzertrennt. Und auf diese Einheit will er das vom Propheten Maleachi verheißene Opfer bezogen wissen.

---

[14] 28, 2 (122).
[15] Goodspeed 138.
[16] Vgl. Anm. 3.
[17] Dial. 117, 2 (234–235).
[18] 117, 3 (235).

Irenäus von Lyon

Die Ausführungen des Irenäus von Lyon über die Eucharistie sind im Rahmen seiner Abwehr der häretischen Gnosis formuliert. Von gnostischen Gemeinden kennt Irenäus den Brauch einer Pseudo-Eucharistie, von dem er mit Abscheu berichtet [19]. Von der christlichen Eucharistie spricht er ausführlich in adv. haer. IV 17–18 und V 2. Die Bedeutung dieser Ausführung ist in der Dogmengeschichte und im Streit um das altkirchliche Eucharistieverständnis längst erkannt. Die antignostische Position zwingt Irenäus zu einer Insistenz auf der Darbringung materieller Gaben, wobei er freilich diese Betonung mit den bekannten und in der altkirchlichen Tradition schon fest verankerten Theologumenon „daß Gott nichts bedürfe" zu verbinden weiß [20]. Das Auseinanderreißen von AT und NT der Gnostiker zwingt Irenäus zur erneuten, energischen Hervorhebung der Einheit beider Testamente. In der Deutung der atl. Opfer kann er deshalb von der antijüdischen Polemik zehren. Damit erhält Mal 1, 10 ff. auch bei Irenäus als Weissaggung auf die christliche Eucharistie hin seinen festen Platz.

Das 17. Kapitel des 4. Buches reiht nach Art einer Testimoniensammlung eine Folge atl. Texte über das rechte, Gott angenehme Opfer auf. Die ganze Darlegung stellt er einleitend unter den Grundsatz: „Gott bedarf nicht des Dienstes der Menschen und braucht ihre Gaben nicht." Wenn er trotzdem zu opfern geboten hat, „dann nicht seinetwegen, sondern der Menschen wegen" [21]. Von dieser Aussage her gelten als wahres Opfer vor Gott der Gehorsam, der zerknirschte Geist, das demütige Herz, das Opfer des Lobes usw. Es ist ein Stück der prophetischen Opferkritik, der Irenäus hier nachschreibt: An die Stelle der materiellen Gaben soll die ethische Haltung und Leistung treten. Die Opferpredigt der Propheten sieht Irenäus schließlich durch den Herrn selbst bestätigt und weitergetragen: „Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer." [22] Von diesem Herrenwort her will Irenäus nun auch das eucharistische Opfer der Kirche – Leib und Blut des Herrn unter der Gestalt von Brot und Wein, die aus der irdischen Schöpfung genommen sind – verstanden wissen. Also doch eine materielle Gabe, die als aus der „uns gleichen Schöpfung" genommen, in echt antignostischer Haltung unterstrichen wird [23]. So sehr die materielle Gabe betont werden muß, bleibt doch bestehen, daß die Gaben für den in seiner Passion sich dargebrachten Herrn stehen, der selbst den Vollzug der anamnetischen Opferfeier angeordnet hat; eine Anordnung, die die Kirche von den Aposteln empfangen hat und nun auf der ganzen Welt Gott darbringt. Dieses Opfer – die nova oblatio Novi Testamenti – bleibt dabei unter dem Grundsatz stehen: Daß nicht Gott seiner bedarf, sondern daß es den Gläubigen gegeben ist, damit sie nicht unfruchtbar und undankbar seien [24]. Auf dieses neue Opfer bezieht Irenäus Mal 1,10–11. Das Prophetenwort wird als praesignificatio dieses neuen Opfers eingeführt [25]. Das vertraute Schema Verheißung – Erfüllung führt die Feder, aber auch die harte Botschaft von der Abkehr Gottes von dem alten Opfer und seiner Zuwendung zu dem neuen Opfer. Deshalb braucht Irenäus die Verse 10b und 11. Das Prophetenwort besagt zunächst das Ende des Opfers. Warum die „opferlose Zeit" ganz klar ausgedrückt ist – manifestissime significans – wird von Irenäus nicht begründet. Das Volk hörte ja nicht auf zu opfern, sondern Gott nahm seine Opfer

---

[19] Adv. haer. I 13, 2.
[20] IV 17, 1 (SC 100. 574): „non indigens Deus"; 17, 5 (390): „non quasi indigenti"; IV 18, 1 (596): „non quod indigeat a nobis sacrificium"; u. a.
[21] IV 17, 1 (574).
[22] IV 17, 4 (590): testimonium quidem reddens prophetis.
[23] IV 17, 5 (292): ex ea creatura quae est secundum nos.
[24] Ebd.; IV 18, 1 (596).
[25] IV 17, 5–6 (592–594).

nicht mehr an. Im zweiten Teil wird das Opfer der Kirche mit dem von Maleachi für die Zukunft verheißenen „reinen Opfer" identifiziert. Das „sacrificium purum" muß nun als das von Irenäus dargelegte eucharistische Opfer verstanden werden.

Gegenüber den bisherigen Deutungen erfährt das Prophetenwort bei Irenäus weitere Entfaltung. Die von Maleachi angesagte Verherrlichung des Namens Gottes wird christologisch interpretiert. Es ist der Name des Sohnes, der jetzt in der Kirche auf der ganzen Welt verherrlicht wird. Freilich ist dabei der Name des Sohnes auch der des Vaters: Die Reinheit des Opfers ergibt sich nun aus der Verherrlichung dieses Namens [26]. Das in der vorausgegangenen Exegese nicht berücksichtigte Rauchopfer hält Irenäus einer eigenen Auslegung wert: Es sind die Gebete der Heiligen nach Apok 5, 8 [27].

Das Sacrificium (oblatio) Novi Testamenti ist für Irenäus eine Selbstverständlichkeit, an der nicht gerüttelt werden kann. Seine Darbringung ist Gottes Wille, lange vor der Zeit der Kirche verheißen und verordnet. Mal 1, 10b–11 ist einer der unwidersprüchlichen Beweise. Der Inhalt des Opfers ist zweifellos auf die als Opfer verstandene Eucharistiefeier bezogen; diese aber ist eingebettet in das Gebet der Heiligen, in die Danksagung, in das gute Werk und die weite Praxis echter Gläubigkeit. All das ist „Opfer der Kirche" [28].

Vom Grunddogma der Einheit beider Testamente aus formuliert Irenäus schließlich die Aussage, daß nicht das Opfer an sich (genus oblationum) verworfen wurde. All die kultkritischen Äußerungen des AT, wozu auch Mal 1, 10b–11 von ihm genommen ist, haben nicht die grundsätzliche Verwerfung des Opfers im Auge. Die geschichtliche Tatsache des ständigen Opfervollzugs steht dem einfach im Wege: Opfer gab es im Alten Bund, Opfer gibt es im Neuen Bund; Opfer wurden vom Volk (des AT) dargebracht, sie werden auch in der Kirche dargebracht. Die Prophetenworte zielten nur auf eine Änderung der Opferart (species oblationum). Die neue Art zeigt sich in den Opfernden: Im Alten Bund waren es Knechte, im Neuen Bund sind es die Freien, die dem einen und demselben Herrn ihre Opfer darbringen [29]. Natürlich wird die verschiedene species oblationum nicht nur durch diese Unterscheidung der Opfernden festgelegt. Auch der Inhalt des neuen Opfers ist signum distinctivum; die Haltung der Opfernden – ihre simplicitas, die mit Phil 4, 18 begründet wird [30] – und alles, was bisher von Irenäus über das Opfer der Christen gesagt wurde, müssen hinzugenommen werden. All das Unterscheidende fehlt den Juden und Häretikern, von denen Gott deshalb keine Opfer mehr annehmen kann. Wenn nun aber doch das Opfer zur Gottesverehrung gehört, und von alters her Gott selbst Vollzug und Darbringung des wahren, ihm wohlgefälligen Opfers verheißen hat, dann kann Irenäus auch sagen: Oportet enim nos oblationem Deo facere [31].

Aussagen des 3. Jahrhunderts

Die christliche Deutung des AT, die vom ntl. Schrifttum eingeleitet und vom reflektierenden theol. Schrifttum des 2. Jh. weitergetragen wurde, gab Mal 1, 10–11 in seiner je verschiedenen Zitationsweise einen festen Platz in der kirchlichen

---

[26] IV 17, 6 (594); 18, 4 (606–610) unterstreicht in antignostischer Polemik die Verherrlichung des Vaters als „fabricator mundi".

[27] IV 17, 6 (594).

[28] IV 18, 6 (612–614) mit Mt 34–36: „... et ideo nos quoque offere vult munus ad altare frequenter sine intermissione."

[29] IV 18, 2 (598): „Et non genus oblationum reprobatum est: oblationes enim et illic, oblationes autem et hic, sacrificia in populo, sacrificia et in Ecclesia; sed species immutata est tantum, quippe cum jam non a servis, sed a liberis offeratur."

[30] IV 18, 4 (606–610).

[31] Ebd. (606).

Deutung. Das Prophetenwort wird zum göttlichen Spruch über das Opfer der Christengemeinde, mit dem sie sich von allen außerchristlichen Opfern absetzen kann und Gott, dem Herrn, mit wohlgefälligem Tun dienen darf. In diesem Kontext bleiben die Maleachi-Verse auch in der Folgezeit, wobei sich die Exegese mit dem sich weiter klärenden und präzisierenden christlichen Opferverständnis arrangieren muß.

Tertullian ist als wichtiger Zeuge für das altkirchliche Eucharistieverständnis bekannt. Mal 1, 10–11 ist ihm dabei als Weissagungsbeweis vertraut. Gegen Marcion und gegen die Juden wird mit dem Prophetenwort argumentiert und die rechte Art des Opferns unterstrichen. Die Erfüllung der Weissagung scheint sich dabei weniger auf die materielle Gabe zu beziehen. Sie bleibt in deren Umfeld und begreift das vom Propheten verheißene „reine Opfer" als „gloriae scilicet relatio et benedictio et laus et hymnus", die die Christen jetzt in Gemeinschaft mit Christus dem Vater darbringen [32]. Das Prophetenwort wird deshalb auf die ganze Versammlung der Christen beim eucharistischen Gottesdienst zu beziehen sein. Dem entspricht auch die Auslegung von Mal 1, 10b–11 als „simplex oratio de conscientia pura" [33]. Das christliche Tun vor Gott muß in eine bestimmte Haltung eingebettet sein – eine Forderung, die Irenäus ähnlich ausdrückte (simplicitas), die schon in der Didache mit dem Textzitat verbunden war. So sehr Tertullian die Realität der eucharistischen Speise unterstreicht [34], das Prophetenwort erhellt die Geistigkeit des Christenopfers, die von Tertullian in die Antithese gepreßt wird: carnalia sacrificia reprobata – sacrificia spiritalia accepta![35] Auch Tertullian hätte mit Irenäus sagen können, daß das genus sacrificiorum erhalten geblieben ist und sich nur die species grundsätzlich gewandelt hat. Das unterscheidend Christliche ist für ihn, von Mal 1, 10b ausgehend, die Geistigkeit des Opfers; doch wäre es völlig falsch, diese mit der Exegese verbundene Aussage über die Eucharistie nun zu verallgemeinern.

Besonders deutlich zeigt sich die umfassende Vereinnahmung des Prophetenwortes für die Eucharistie bei Cyprian. In seinen Testimonia – gleichsam ein „Schlagwortkatalog", der die Schriftworte als Argumentationsmaterial bereitstellt – ist Mal 1, 10b–11 als klassischer Weissagungsbeweis für die Eucharistie angeführt. Die Tendenz ist wiederum: Ablehnung der atl. Opfer und alleinige Annahme des Opfers der Kirche: „Quod sacrificium vetus evacuaretur et novum celebratur." [36]

Weniger ergiebig sind die Aussagen der griechischen Väter. Unter ihnen führt Clemens Alexandrinus den Prophetentext an [37]. Entsprechend dem ungeordneten Charakter der Stromata ist der Zusammenhang des Zitates nicht einsichtig. Antijudaismus ist eines der Themen der Ausführungen, in dem Mal 1, 10 ff. zitiert wird. Deshalb wieder die Zitationsweise von 1, 10b (Abkehr von den jüdischen Opfern), 11a und 14b. Die Art des vom Propheten verkündeten Opfers der Zukunft bleibt ungesagt. Das andere Thema ist ein Plädoyer für die Gotteserkenntnis der Griechen. Von daher erfährt Mal 1, 14b eine eigene Deutung, die sich teilweise aus Irenäus erheben läßt: Der Name, der jetzt unter den Heidenvölkern bekannt ist. Clemens deutet ihn in doppeltem Sinne. Es ist einmal der Name des Sohnes, der den Vater verkündet. Er wird von den Gläubigen jetzt verherrlicht. Unter den Heiden ist es

---

[32] Adv. Marc. III 22, 6 (CC 1. 539–540); Tertullian nennt als Prophet Michaeas, wozu der Hrsg. (A. Kroymann) bemerkt: „Saepe confundit prophetias auctor." Das Prophetenwort wird in unmittelbarem Zusammenhang mit Ps 22 (21), 23. 26 zitiert.

[33] Ebd. IV 1, 8 (546).

[34] Z. B. De resurr. VIII 3 (CC 2. 931): „Caro Corpore et Sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur."

[35] Adv. Jud. V 4–6 (CC 2. 1351–1352).

[36] Test. I 16 (PL 4, 687 B/C) neben Mal 1, 10–11 stehen dort Is 1, 11–12; Ps 50 (49), 13. 15.

[37] Strom. V 136, 2–3 (GCS 2. 418, 5–9).

die Erkenntnis Gottes als des Schöpfers der Welt. In ihrer noch begrenzten Gotteserkenntnis verherrlichen sie den Schöpfergott. Dogmatik und Apologetik sind hier mit dem Prophetenwort zusammengebunden. Die Eucharistie tritt unmittelbar nicht ins Blickfeld. So wie Clemens die Maleachi-Verse zitiert, kann man das „gottgefällige Opfer" in der Gotteserkenntnis und Gottesverehrung verwirklicht sehen. Mit solcher Einschränkung ist freilich nichts über das Eucharistieverständnis des Alexandriners ausgesagt.

Eine ähnlich eigenwillige Auslegung findet sich bei Origenes. An zwei Stellen kommt Origenes auf den Maleachi-Text zu sprechen. In seiner Genesishomilie führt er im Zusammenhang mit Gen 26, 18 (Israel gräbt die alten Brunnen seines Vaters wieder auf) auch Mal 1, 11 an[38]. Der Genesistext wird allegorisch erklärt: Gott soll nicht an einem Ort gesucht werden, sondern überall. Genau das habe aber auch Maleachi sagen wollen, als er von dem Opfer sprach, das Gott an allen Orten dargebracht werde. Ohne auf den Charakter des hier verkündigten Opfers näher einzugehen, bleibt Origenes auf dem Weg der Allegorie. Es geht um die Gemeinschaft der Frommen mit Gott, die immer und überall verwirklicht werden muß, denn schließlich muß Gott in unseren Herzen wohnen. Die sonst gebräuchliche klare typologische Auslegung der Maleachi-Stelle versagt sich Origenes. Auch im zweiten Text – De oratione 31, 4 – nimmt er sie nicht auf. Hier bleibt er ganz im Bereich des buchstäblichen Sinnes und bietet uns damit ein schönes Beispiel für seinen unterschiedlichen Umgang mit dem Schrifttext. Origenes gibt an dieser Stelle praktische Ratschläge zum Gebet der Christen: Wo soll man sein Gebet verrichten? Obwohl Origenes in ausführlicher Kasuistik darauf Antwort gibt, stellt er die Grundregel auf: Wenn man richtig betet, dann ist jeder Ort zum Beten geeignet. Den Beweis dafür liefert Mal 1, 11a. Das Prophetenwort wird mit seiner Aufforderung zum Opferdarbringen „an jedem Ort" also ganz wörtlich genommen[39]. Daß Opferdarbringen und Beten dabei identifiziert werden, ist von Origenes sicher nicht in ein für allemal gültigem Sinn gemeint. Eine Art der Christen, Gott wohlgefällig zu opfern, ist eben das rechte Beten. Es ist die Auskunft, zu der schon Justin in seiner Auseinandersetzung mit den Juden stand. Daß das „Rauchopfer" des Maleachi in diesem Sinn gedeutet wird, sollte ebensowenig überraschen. Auch Irenäus belegte diese Deutung, in der das Rauchopfer als Bildwort für das Gebet vor Gott steht. Der Bezug zur Eucharistie ist von Origenes in den beiden Texten nicht hergestellt. Wie Clemens steht Origenes damit außerhalb der sonst in fester Bahn verlaufenden Maleachi-Exegese. Eingebunden in den Konsens bleibt er mit dem Textverständnis, daß das prophetische Wort die neue Art der christlichen Gottesverehrung ankünden wollte.

Schluß

Die Väter der Alten Kirche haben Mal 1, 10–11 einen festen Platz in der theologischen Argumentation gegeben. Während sich die Kirche leicht vom heidnischen Opferkult absetzen konnte, blieb der Opferdienst vom AT her auch ihr aufgetragen. Die geistliche Deutung des AT verhalf zu einem Opferverständnis im weiteren Sinn. Das „sacrificium laudis" in Hebr 13, 15 darf als wichtige Schaltstelle in den Umsetzungsprozeß eingebracht werden. Die rasche Verbindung des eucharistischen Mahles mit vertrauter Opferterminologie gab dem in Mal 1, 10 ff. verheißenen Opfer einen neuen Bezugspunkt. Im eucharistischen Mahl feiern die Christen das gottwohl-

[38] Hom. in Gen XIII 3 (GCS 7, 1. 118, 9).

[39] Mit dem atl. Text verbindet Origenes 1 Tim 2, 8; zum origenischen Traktat vgl. *W. Gessel*, Die Theologie des Gebetes nach De oratione von Origenes (Paderborn 1975).

gefällige Opfer: Es ist das unerläßliche Opfer des Lobes, das reine Opfer, das vom zerknirschten Geist und demütigen Herzen dargebracht wird, das eingebettet ist in das Gebet der Gläubigen und seine Erfüllung findet im Gedächtnis des großen Opfers Christi selbst [40].

In der Auslegungsgeschichte des Prophetenwortes dominiert zwar der Bezug zur Eucharistie. Sie gilt als das neue, vor Gott allein genehme Opfer. Aber die Väter lassen weitere Bezüge nicht aus dem Auge, die das ganze Christenleben in die prophetische Verheißung einbeziehen. Die Christen sind die aus den Heiden von Gott jetzt Erwählten, das neue Gottesvolk, ohne nationale und geographische Einschränkung; an „allen Orten" können sie deshalb Gott das neue Opfer darbringen. Ihnen ist die wahre Gotteserkenntnis geschenkt, deshalb lebt in ihren Herzen die rechte Gesinnung, die für das Gott würdige Opfer notwendig ist [41]. Die Deutung der weiteren Kirchenväter – trotz aller Differenzierung und unterschiedlicher Nuancierung – steht dafür ein. Auch Augustinus geht in diesen Bahnen und entdeckt mutig in Mal 1, 10b. 11 eine Weissagung der Kirche, die das eigentliche Subjekt des neuen Opfers ist [42]. Als hermeneutische Formel für diese Art der Auslegung des Prophetenwortes durch die Kirchenväter darf schließlich das Wort des Irenäus, das nun freilich neue Problematik enthält, aufgegriffen werden: „Non genus oblationum reprobatum est, sed species tantum immutata est."

---

[40] Eusebius, dem ev. I 10, 40 (GCS 6. 48, 32–49, 17) mit Mal 1, 11; vgl. Eccl proph. III 29 (PG 32. 1155); – zur Zitation von Mal 1,10 f. vgl. noch: Johannes Chrysostomus, contra Judaeos 5 (PG 48. 902–904); enarr. in ps 95 (PG 55, 622–623); die Maleachi-Erklärungen von Hieronymus (PL 25. 1550–1552); Cyrill von Alexandrien (PG 72. 297–298); Theodoret von Cyrus (PG 81, 1967–1968).

[41] Theodor von Mopsuestia, com. in Mal 1,10–12 (PG 66.606) weitet das Subjekt des neuen Opfers auf alle Menschen, selbst die im Irrtum Lebenden, aus, die jetzt Gott als ihren Herrscher und Herrn verehren.

[42] Augustinus, civ. Dei 18, 35 (CSEL 40, 2. 322, 10–11): „Malachias prophetans ecclesiam, quam per Christum cernimus propagatam." Augustinus bringt die „christliche Interpretation" von Mal 1,10–11 auch: enarr. in PS 106, 13 (PL 32. 1427); adv. Jud. 9 (PL 42. 60–62).

Aristotelica Britannica

Von Charles H. Lohr, S. J.

Für die Geschichte des lateinischen Aristotelismus sind die Handschriftensammlungen Großbritanniens von großer Bedeutung. Die wichtigsten Sammlungen sind selbstverständlich diejenigen in London, Cambridge und Oxford. Relevantes Material befindet sich aber auch in vielen kleineren Bibliotheken. Vor kurzem konnte ich bei einem Besuch auf den Britischen Inseln die Hss dieser Bibliotheken, welche die vor dem Jahre 1650 geschriebenen Aristotelesübersetzungen und -kommentare enthalten, einsehen. Ihre Beschreibungen lege ich hiermit vor. Wo Hss von Aristotelesübersetzungen in den Aristoteles latinus aufgenommen sind, habe ich mich auf eine nur sehr summarische Inhaltsangabe beschränkt[1]. Die Renaissance-Übersetzungen sowie sämtliche Aristoteleskommentare[2] sind vollständig beschrieben. Wo mir Aristoteles nicht betreffende Inhalte einer Hs dennoch von Bedeutung für die Entwicklung des Aristotelismus zu sein schienen, habe ich eine vollständige Beschreibung der Hs gegeben[3].

Zur Vorbereitung meiner Reise habe ich alle in Frage kommenden Bibliotheken um Auskunft gebeten, ob Aristotelica in ihren Beständen vorhanden seien. Folgende Bibliotheken haben diese Frage verneint: City Library, Chichester; Ushaw College, Durham; Library of the Earl of Tollemache, Helmingham Hall; Public Library, Ipswich; Town Hall Library, Leicester; Cathedral Library, Lichfield; Chetham's Library, Manchester; Society of Antiquaries Library (in County Record Office), Newcastle-upon-Tyne; City Library, Norwich; University Library, Nottingham; Oscott College Library (Sutton Coldfield); Public Library, Plymouth; Cathedral Library, Rochester; Redlynch House, Salisbury; City Library, Sheffield; School Library, Shrewsbury; College Library, Stonyhurst; Cathedral Library, Wells; Cathedral Library, Winchester; Library, Windsor Castle. Von einigen Bibliotheken habe ich keine Antwort bekommen: Library, Chatsworth; Museum Library, Taunton Castle; Library of St. Michael's College, Tenbury.

Herrn Canon J. G. B. Ashworth, Ripon, Herrn Daniel Huws, Aberystwyth, Herrn Professor Jan Pinborg, Köbenhavn, und vor allem Herrn Professor Niel Ker[4] möchte ich für wertvolle Hinweise hinsichtlich verschiedener Handschriften danken.

---

[1] Vgl. Aristoteles latinus, Codices I–II–Supplementa (Rom 1939, Cambridge 1955, Bruges–Paris 1961) (abgekürzt: AL).

[2] Verwiesen wird auf *C. H. Lohr*, Medieval Latin Aristotle Commentaries: Trad Bd. 23 (1967) 313–413, Bd. 24 (1968) 149–245, Bd. 26 (1970) 135–216, Bd. 27 (1971) 251–351, Bd. 28 (1972) 281–381, Bd. 29 (1973) 93–197, Bd. 30 (1974) 119–144 (abgekürzt: Lohr).

[3] Verwiesen wird auf *L. Thorndike* u. *P. Kibre*, A Catalogue of Incipits of Mediaeval Scientific Writings in Latin (London 1963) (abgekürzt: TK).

[4] Verwiesen wird auf *N. Ker*, Medieval Manuscripts in British Libraries II (Oxford 1977) (abgekürzt: Ker II).

Aberdeen

University Library, 109 (A. D. 1467) 270 ff.

1 (f. 1r–267v) Gilbertus de Buscoducis, *Copulata Physicae.*
Inc: Circa initium primi libri Physicorum Aristotelis quaeritur: Quid est philosophia speculative dicta? Dicendum quod est rerum divinarum humanarumque cognitio . . .
– *(q. 2)* Quaeritur: Utrum de rebus naturalibus sit scientia?
– *(q. ult.)* Quaeritur: Utrum ad unitatem motus requiritur unitas motoris?
Expl.: primus motor non est virtus. Et sic est finis etiam libri Physicorum per me Georgium de Moravia. Expliciunt copulata Physicae finaliter completa per manus Georgii de Moravia alias Lychon lecta per venerabilem virum in artibus magistrum regentem necnon legentem in scholis facultatis artium magistrum Gilbertum de Buscoducis Lovanii in paedagogio lylii A. D. 1467 vicesimo sexto die mensis maii inter sextam et septimam horas . . .

2 (f. 268r) Tabula.

3 (f. 268v–269r) Propositiones libri Physicorum, De caelo, De generatione, Meteororum, De anima.

University Library, 110 (XV) 238 ff.

1 (f. 1r–25v) Anon., *In De caelo et mundo. Inc:* Summa cognitionis naturae – Iste est secundus liber de prooemiis (?) totius philosophiae naturalis in quo priusquam Philosophus . . . / . . . nobis sit dictum hoc modo. Et sic est finis librorum De caelo et mundo. Sequitur figura speculativa per manus Georgii de Moravia scripta et depicta.

2 (f. 26r) figura.

3 (f. 27r–48v) Anon., *In librum Meteororum. Inc:* De primis quidem igitur – Iste est liber Meteororum Aristotelis in quo determinatur de corpore mobili . . . / . . . circa unumquodque novus. Et in hoc finitur tertius Meteororum.

4 (f. 49r–56v) Anon., *In De sensu et sensato. Inc:* Quoniam autem de anima secundum se – Primus liber De sensu et sensato dividitur in prooemium et tractatum . . . / . . . intentionibus ipsorum. Et sic finitur liber De sensu et sensato per Georgium de Moravia.

5 (f. 57r–58v) Anon., *In De memoria et reminiscentia. Inc:* Iste est liber De memoria et reminiscentia in quo Philosophus determinatur de passionibus animae quae sunt . . . / . . . (mut.).

6 (f. 59r-v) notae quaedam.

7 (f. 60r–155v) Anon., *In De caelo et mundo. Inc:* Circa initium primi libri De caelo et mundo quaeritur: Quantus est liber De caelo et mundo inter libros Aristotelis naturalis philosophiae? Dicendum quod est secundus . . .
– *(q. 2)* Quaeritur: Quis est titulus huius libri . . . / . . . sed non solis. Et in hoc finitur liber totalis De caelo et mundo.

8 (f. 156r–217v) Anon., *In librum Meteororum. Inc:* Circa initium primi libri Meteororum Aristotelis quaeritur: Quantus est liber Meteororum inter libros naturalis philosophiae? Dicendum est quod est quartus . . ., – *(q. 2)* Quaeritur: Quis est titulus huius libri . . . / . . . solutio huius argumenti. Et sic est finis libri Meteororum.

9 (f. 218r–223v) Anon., *In De sensu et sensato. Inc:* Circa initium libri De sensu et sensato quaeritur: De quo determinatur in libro De sensu et sensato? Dicendum est quod de ipsa anima . . ., – *(q. 2)* Quaeritur: Quare isti libri vocantur libri parvorum naturalium . . . / . . . esse contraria indicarum (?) rerum.

10 (f. 224r–228r) Anon., *In De memoria et reminiscentia. Inc:* Circa initium libri De memoria – Secundus liber parvorum naturalium qui est liber De memoria . . ., – *(q. 1)* Quaeritur: Quae est ratio quare bene memorativi sunt . . . / . . . est una passio spiritualis.

11 (f. 228v–235v) ANON., *In De somno et vigilia. Inc:* Circa initium libri De somno – Iste est liber De somno et vigilia qui dividitur in tres libros partiales . . . / . . . a corporibus caelestibus.

12 (f. 236r–237r) ANON., *In De longitudine et brevitate vitae. Inc:* Circa initium libri De longitudine quaeritur: De quo determinatur in isto libro? Dicendum est quod de causis longitudinis . . . / . . . mors sequitur. Et sic est finis huius operis. Cf. Ker II 2 f.

University Library, 150 (A. D. 1619).

1. J. MOIR, *Annotationes in Aristotelis libros De caelo et De anima.*

University Library, 151 (A. D. 1619-1623).

1. ANON., *Annotationes in Aristotelis Praedicamenta, Analytica priora et posteriora* (A. D. 1622–1623).

2. W. MOIR, *Annotationes in Aristotelis libros Acroamaticos et De ortu et interitu* (A. D. 1619).

3. ANON., *Compendium logicae* (A. D. 1622–1623).

University Library, 223 (XV) 206 ff.

1 (f. 1r–23r) ANON., *In Porph. Inc:* (mut.) Utrum tantum sint quinque praedicabilia . . . / . . . vero talia.

2 (f. 24r–58r) ANON., *In Praed. Inc:* Aequivoca dicuntur – Iste est liber Praedicamentorum Aristotelis in quo determinatur . . . / . . . quam isti qui dicti sunt. Isti tamen sunt magis usitati. Et sic est finis libri Praedicamentorum Aristotelis.

3 (f. 59r–80v) ANON., *In Perih. Inc:* Primum ergo oportet – Iste est liber Perihermenias Aristotelis in quo determinatur de . . . / . . . nisi unum tale contrariatur.

4 (f. 81r–107r) ANON., *In Priora. Inc:* Primum oportet dicere – Iste est liber Priorum analyticorum Aristotelis in quo determinatur . . . / . . . et haec de secundo Priorum.

5 (f. 107v–160v) JOHANNES GUILLELMUS DE FORCEVILLE, *In Post. Inc:* Omnis doctrina – Iste est liber Posteriorum Aristotelis in quo determinatur de syllogismo demonstrativo tamquam de subiecto . . . / . . . Et haec de secundo Posteriorum. Et haec de primo Posteriorum scripta sub honorabili viro artium magistro uituo (?) iustitiae regenti magistro Johanne Gilelmo Forcifille pictardo.

6 (f. 161r–176v) ANON., *In Top. Inc:* Propositum quidem negotii – Iste est liber Topicorum Aristotelis in quo determinatur de argumentatione dialectica . . . / . . . rebus successivis. Et haec de quarto Topicorum.

7 (f. 177r–202r) ANON., *In Soph. Inc:* De sophisticis autem – Iste est liber Elenchorum Aristotelis in quo determinatur de elencho sophistico . . . / . . . (illeg.).

University Library, 254 (XV) 125 ff.

1 (f. 1–124) ARISTOTELES, *Politica,* (tr. LEONARDUS BRUNI). *Inc: (praef.)* Inter moralis disciplinae praecepta . . ., – *(text.)* Quoniam videmus omnem civitatem . . .

University Library, 261 (XV) 281 ff.

1 (f. 1r–42r) ANON., *In Porph. Inc:* Circa initium libri Praedicabilium Porphyrii quaedam incipiunt copulata. Quaeritur primo: Quot sint habitus intellectuales? Respondetur quod sunt quinque scilicet sapientia . . . / . . . opponentes sibi mutuo relative. – *(text.)* Cum sit necessarium – Quaeritur: Quomodo intitulari debet liber Praedicabilium Porphyrii? . . . / . . . quinque universalium ad invicem. Et in hoc finitus liber Praedicabilium Porphyrii.

2 (f. 43r–102r) ANON., *In Praed. Inc:* Quaeritur: Utrum de decem praedicamentis sit scientia? Et respondetur quod sic . . . / . . . Et in hoc finitur liber Praedicamentorum.

3 (f. 103r–144r) ANON., *In Perih. Inc:* Circa initium primi libri Perihermenias Aristotelis quaeritur: Utrum de enuntiatione sit scientia? Et respondetur quod sic. Quod probatur . . . / . . . proposito contrariari. Et in hoc finitur vetus ars.

4 (f. 146r–190r) ANON., *In Priora. Inc:* Quaeritur primo: Utrum de syllogismo simpliciter dicto sit scientia? Ad hoc respondetur quod sic. Quod patet . . . / . . . (mut.).

5 (f. 191r–220v) ANON., *In Post. Inc:* Quaeritur: Utrum de syllogismo demonstrativo sit scientia tamquam de subiecto? Respondetur quod sic, quia . . . / . . . et mediatorum. Et in hoc finitur liber Posteriorum.

6 (f. 222r–263v) ANON., *In Top. Inc:* Circa initium libri Topicorum Aristotelis quaeritur primo: Utrum notitia tradita in libro Topicorum Aristotelis sit scientia? Et si sit scientia, de quo est . . . / . . . sine addito dico. Et sic est finis.

7 (f. 264r–281r) ANON., *In Elench. Inc:* Utrum notitia tradita in libro Elenchorum Aristotelis sit scientia? . . . / . . . finitur secundus liber Elenchorum.

University Library, 263 (XV) II 160 ff.

1 (f. 1r–160r) ANON., *In Eth. Inc:* Iste est liber Ethicorum Aristotelis qui principali divisione dividitur in decem libros partiales. In quorum primo determinatur de ipsa felicitate in generali et maxime de felicitate activa . . . / . . . ad condendum (?) leges etc. Explicit expositio libri Ethicorum Aristotelis novae translationis finita Coloniae per manum Morris etc. Cf. *AL* no. 218.

Aberystwyth

National Library of Wales, 1609. D.iv (XV) 6 ff.

1. ANON., *In Post.* (II c. 8–9) fragm.

National Library of Wales, 2050.B (XV) 136 ff.

Fols. 68, 98–101, 113v vacant.

1 (f. 1r–4v) ANON., ⟨*De syllogismo* (?)⟩. *Inc:* (mut.) . . . / . . . quae est posita per adversarium.

2 (f. 5r) ANON., ⟨*De partibus orationis* (?)⟩. *Inc:* (mut.) . . . / . . . pauciores sunt partes orationis quam octo etc.

3 (f. 6r–41v) JOHANNES BURIDANUS, *Quaestiones* ⟨*breves*⟩ *super librum De anima. Inc:* Circa librum De anima quaeritur: Utrum anima sit subiectum proprium scientiae istius libri . . . / . . . appetitus contrarius. Expliciunt Disputata libri De anima collecta per reverendum magistrum Buridan et pronunciata per magistrum regentem Fragfordiae A. D. 1418 . . . Cf. Lohr XXVI 173 (A).

4 (f. 42r–56r) ANON., *In Physiognomia. Inc:* Circa initium huius. Ex quo scientia praesentis libri subordinatur philosophiae naturali quaestio. Primo videndum est: Quid philosophia naturalis? Unde philosophia naturalis secundum Hugonem in libro De Didascalicon est disciplina omnis rerum nauralium . . ., (comm.) Quoniam autem – Iste liber qui intitulatur Physiognomia Aristotelis prima sui divisione dividitur in octo capitula . . . / . . . reddit bonam memoriam et multas carnes.

5 (f. 56v–59v) ANON., ⟨*Ars algoristica*⟩. *Inc:* Ex quo ars algoristica est multum necessaria . . . / . . . inferioris ordinis.

6 (f. 60r–67v) ANON., ⟨*In De causis*⟩. *Inc:* Omnis causa primaria – Omnis substantia cadens in quibusdam dispositionibus . . . / . . . ad laudem veritatis infallibilis ad amorem.

7 (f. 69r–79r) ⟨PETRUS GERTICZ DE DRESDEN, dub., *Parvulus philosophiae naturalis*⟩. *Inc:* Natura est principium et causa movendi . . . / . . . nihil est simplicius etc. Cf. Lohr XXVIII 353 f.

8 (f. 80r–97v) ANON., *Problemata ab Aristotele et aliis. Inc:* Omnes homines naturaliter scire desiderant, ut scribit Aristoteles in primo philosophiae primae . . ., – Problema de capite: Quare caput hominis sit pilosum? . . . / . . . multa revelavit. Quae pro fine huius in saecula saeculorum sit benedicta. Cf. TK 986.

9 (f. 102r–113r) ANON., *Computus Norenburgensis. Inc:* Omnia cum inferiora motibus corporum superiorum gubernantur . . . / . . . et in hoc terminatur Computus Norenburgensis . . . Cf. TK 989.

10 (f. 114r–124v) ANON., *Liber de clave* (?) *intentionum. Inc:* Circa libellum De clave (?) intentionum quaeritur: Utrum intentio sit aliquid . . ., – Quatenus introitus logicae cuius est intentiones secundas formaliter considerare . . . / . . . meliorum dicta sufficiant.

11 (f. 125r-v) ANON., *Inc:* Sciendum quod intentiones secundas quas logicus considerat . . .

12 (f. 126r–135v) THADAEUS DE FLORENTINIS, *In De complexionibus. Inc:* Melius est scire modicum de rebus necessariis . . ., – Complexionum varietas sequitur variationum . . . / . . . cuius complexionis sit qualibet hora. Cf. TK 864.

13 (f. 136r-v) ANON., *Inc:* Lumina mane lavas surgens gelida manus unda . . . Cf. Walter, *Proverbia* 14095.

National Library of Wales, Peniarth 541 (XIII) f. 1.

f. 1, ARISTOTELES LATINUS, *De caelo et mundo* (tr. Gerardi) (fragm.).

Ampleforth Abbey (O. S. B.) (York)

Abbey Library 15 (XV).

pp. 183–204, 141–182, ARISTOTELES LATINUS, *Liber Ethicorum* (VI 8–VII 8, VII 14–X 1). Cf. Ker II 26.

Armagh

Public Library, sine sign. (XVII).

1. ANON., *In Ethicam.*

Bury St. Edmunds

Cathedral Library, J. 99 [E 416]: ed.

ff. integ. libri, ARISTOTELES LATINUS, *De sensu et sensato* (cum glossa marg., fragm.).

Canterbury

Cathedral Library, B.11 (XV) 153 ff.

1 (f. 1–153) AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine principum.* Cf. Lohr XXIII 332–334.

Cathedral Library, D.5 (XIII) 158 ff.

1 (f. 3r–11r) ARISTOTELES LATINUS, *Isagoge;* 2 (f. 11r–26r) *Praedicamenta;* 3 (f. 26v–35r) *Perihermenias;* 4 (f. 35r–43r) *Liber sex principiorum;* 5 (f. 43r–53v) *Liber divisionum;* 6 (f. 54r–85r) *Topica Boethii.* Cf. *AL* no. 264.

Cathedral Library, X.1.10 (XIII).

ff. integ. libri, ARISTOTELES LATINUS, *De generatione et corruptione* (fragm.). Cf. Ker II 323–325.

Dublin

Trinity College Library, 272 (XIII).

1 (f. 1r–72r) ASPASIUS, ANON., ET MICHAEL EPHESIUS, *In libros Moralium* (fragm.: VII 8; VII 14–X 15). Cf. S. H. Thomson, *The Writings of Robert Grosseteste* (Cambridge 1940) 68–70; W. Stinissen, *Aristoteles over de vriendschap: Boeken VIII en IX* (Brussel 1963).

Trinity College Library, 351 (XV).

3 (f. 119r–135v) ⟨GUALTERUS DE BURLEY⟩, *Expositio in IV libros Meteororum. Inc:* In isto libro qui liber Meteororum intitulatur Aristoteles dat . . . / . . . (incompl.). Cf. Lohr XXIV 182.

Trinity College Library, 372 (XV) 280 ff.

1 (f. 1r–115v) ANON., *In VIII libros Physicorum. Inc:* Iste est primus liber Physicorum Aristotelis cuius sunt octo libri principales. Primus est de principiis rerum naturalium, secundus est de causis . . . / . . . impartibilis omnino et nullam habens magnitudinem. Et sic est finis huius libri Physicorum.

2 (f. 115v–155v) ANON., *In III libros De anima. Inc:* Bonorum honorabilium – Aristoteles volens tradere scientiam de rebus animatis primo tractat scientiam de anima quae est communis . . . / . . . animal habet linguam per quam sonando significat suas affectiones alteri. Et haec dicta ad praesens sufficiunt de anima.

3 (f. 156r–185v) ANON., *In II libros De generatione et corruptione. Inc:* Iste est liber De generatione et corruptione in quo Philosophus determinat de corpore mobili ad formam et de eius passionibus. Et continet duos libros partiales. In primo determinat de passionibus corporis mobilis . . . / . . . contingit non esse, non possunt redire eadem numero. Et sic finitur secundus liber De generatione et corruptione.

4 (f. 186r–194v) ANON., *In librum De somno et vigilia. Inc:* De somno et vigilia – Iste est tertius liber parvorum naturalium intitulatus de somno et vigilia qui prima divisione sui dividitur in tres libros partiales. In primo determinat de somno, in secundo de somniis . . . / . . . quid est somnus, quid somnium et propter quam causam fiunt, et quid divinatio. Et sic finitur liber De somno et vigilia.

5 (f. 195r–280r) ANON., *In XII libros Metaphysicae. Inc:* Omnes homines – Secundum S. Thomam de Aquino librum Metaphysicae exponentem omnibus hominibus communiter et naturaliter desiderium inest ad sciendum . . . / . . . primum intelligibile et primum bonum quod supra dixit Deum qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen. Explicit duodecimus liber Metaphysicae.

Trinity College Library, 376 (A. D. 1592) 188 ff.

1. LUDOVICUS DE TORRES, S. J., *Expositio in libros De anima.*

Trinity College Library, 379 (XVII).

1. JOHANNES ABARZOZA, S. J., *Disputationes in logicam Aristotelis.*

Trinity College Library, 405 (A. D. 1610).

1. ANON., *Disputationes in Physica.*

Trinity College Library, 406 (A. D. 1611).

1. ANON., *Disputationes in Physica.*

Trinity College Library, 418 (XVII).

1. CHRISTOPHORUS DE CABRERA, S. J., *Commentarii in VIII libros Physicorum.*

Trinity College Library, 419 (XVII).

1. JOHANNES BURLEIGH, *De methodo.*
2. ID., *De anima.*
3. ID., *Quaestiones physicae, metaphysicae et morales.*

Trinity College Library, 437 (XVII).

1. PETRUS PIPPARDUS, *Disputationes in libros De anima.*

Trinity College Library, 446 (XVII).

1. JOHANNES BURLEIGH, *Quaestiones et disputationes logicae.*

Durham

Cathedral Library, A. II. 11 (XII) 4 ff.

1. BOETHIUS, In Categorias. Cf. AL no. 1943.

Cathedral Library, A. IV. 8 (XIV).

f. 64-74, GUALTERUS DE BURLEY, *Expositio libri De anima. Inc.:* Sicut dicit Themistius primo huius quae sunt perfectiora .../... (expl. mut. in q. 6). Cf. Lohr XXIV 182.

Cathedral Library, B. I. 23 (XIV) 94 ff.

1 (f. 1r–94v) THOMAS AQUINAS, *Super librum Ethicorum. Inc:* Omnis ars – Sicut dicit Philosophus in principio Metaphysicae ... Cf. H. F. Dondaine et H. V. Shooner, *Codices manuscripti operum Thomae de Aquino* I (Roma 1967) 258 no. 692; Lohr XXIX 168.

Cathedral Library, B. III. 24 (XVI).

1 (f. 1r–105v) AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine principum.* Cf. Lohr XXIII 332–334.

Cathedral Library, B. IV. 6 (XII).

4 (f. 144r–157r) PSEUDO-AUGUSTINUS, *Categoriae decem.* Cf. *AL* I 1–5 (Bruges-Paris 1961) 129–175; Lohr XXIII 371.

5 (f. 158r–177v) ALCUINUS, *Dialectica.* Cf. *AL* I 1–5 (Bruges–Paris 1961) lxxxiv-xcv, 189–192; Lohr XXIII 353; *AL* no. 2041.

Cathedral Library, B. IV. 31 (XV) 173 ff.

1 (f. 1r–173v) AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine principum.* Cf. Lohr XXIII 332–334.

Cathedral Library, C. I. 16 (XIV) 252 ff.

1 (f. 2r–8v) ARISTOTELES LATINUS, *Isagoge;* 2 (f. 9r–20r) *Praedicamenta;* 3 (f. 20v–28v) *Perihermenias;* 4 (f. 29r–35v) *Liber VI principiorum;* 5 (f. 36r–45v) *Liber divisionum;* 6 (f. 46r–75v) *Topica Boethii;* 7 (f. 76r–97v) *Elenchi;* 8 (f. 98r–170v) *Topica;* 9 (f. 171r–217v) *Priora;* 10 (f. 218r–251v) *Posteriora.* Cf. *AL* no. 268.

Cathedral Library, C. I. 17 (A) (XV) 223 ff.

1 (f. 1r–223v) AVERROES, *In Physicam* (inc. mut.). Cf. *AL* no. 269.

Cathedral Library, C. I. 17 (B) XV 266 ff.

1 (f. 1r–147v) AVERROES, *In De caelo* (expl. mut.); 2 (f. 148r–225v) *In De anima* (inc.mut.); 3 (f. 226r–228r) *In De sensu;* 4 (f. 228r–229r) *In De memoria;* 5 (f. 229r–231v) *In De somno;* 6 (f. 232r-v) *In De longitudine;* 7 (f. 232v–233r) ANON., *De appetitu;* 8 (f. 233r–245r) AVERROES, *In De generatione;* 9 (f. 245r–250r) *In IV Meteororum;* 10 (f. 250r–254r) *De substantia orbis.* Cf. *AL* no. 270.

Cathedral Library, C. I. 18 (XIV) 204 ff.

1 (f. 1r–101r) AVERROES, *In De caelo;* 2 (f. 101r–200r) *In Metaphysicam;* 3 (f. 200r–203v) *In IV Meteororum.* Cf. *AL* no. 271.

Cathedral Library, C. III. 14 (XIII/XIV) 196 ff.

1 (f. 5r–100v) ARISTOTELES LATINUS, *Physica* (vet. tr.); 2 (f. 101r–124v) *De generatione* (expl. mut.); 3 (f. 125r–144r) *De anima* (nov. tr.); 4 (f. 145r–192r) *Meteora* (nov. tr.). Cf. *AL* no. 272.

Cathedral Library, C. III. 15 (XIV) 130 ff.

1 (f. 1r–11v) AVERROES, *In De generatione.*

2 f. 11v–18r) ⟨ALFREDUS ANGLICUS, *In Meteora*⟩. *Inc:* Postquam praecessit rememoratio – Titulus talis: Liber Aristotelis philosophi . . . Cf. Lohr XXIII 355.

3 (f. 20r–106v) AVERROES, *In De anima;* 4 (f. 106v–108r) *In De memoria;* 5 (f. 108r-v) *In De longitudine;* 6 (f. 109r–110v) *In De sensu;* 7 (f. 111v–114v) *In De somno.*

8 (f. 115r–116v) ALFREDUS ⟨ANGLICUS⟩, *Tractatus super librum De vegetabilibus. Inc:* Vita in animalibus – Inferioris mundi corporum quattuor . . . Cf. Lohr XXIII 356.

9 (f. 117r–121r) ARISTOTELES LATINUS, *De causis;* 10 (f. 121r–126v) ⟨NICOLAUS AMBIANENSIS⟩, *De articulis fidei;* 11 (f. 127r–130v) AVERROES, *De substantia orbis.* Cf. *AL* no. 273.

Cathedral Library, C. III. 16 (XIV) 88 ff.

1 (f. 1r–67v) AVERROES, *In De anima;* 2 (f. 67v–77r) *In De generatione;* 3 (f. 77r-v) *In De longitudine;* 4 (f. 77v–81r) *De substantia orbis;* 5 (f. 81r–82v) *In De sensu;* 6 (f. 82v–83v) *In De memoria;* 7 (f. 83v–85r) *In De somno;* 8 (f. 85r–87v) *In IV Meteororum.* Cf. *AL* no. 274.

Cathedral Library, C. III. 17 (XIII) 387 ff.

1 (f. 1r–84v) ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica nova;* 2 (f. 85r–168v) *Physica;* 3 (f. 169r–237v) *De caelo;* 4 (f. 238r–262v) *De generatione;* 5 (f. 263r–303v) *Meteora;* 6 (f. 304r–313r) *De somno;* 7 (f. 313v–330v) *De plantis;* 8 (f. 331r–362v) *De anima;*

9 (f. 363v–374v) *De sensu;* 10 (f. 375r–378v) *De memoria;* 11 (f. 378r–380v) *De longitudine;* 12 (f. 381r–387r) *De differentia* (rec. anon.). Cf. *AL* no. 275.

Cathedral Library, C. IV. 16 (XIII) 304 ff.

1 (f. 1r–16v) ARISTOTELES LATINUS, *Elenchi;* 2 (f. 17r–72v) *Topica;* 3 (f. 74r–131r) *Priora;* 4 (f. 132r–166v) *Posteriora;* 5 (f. 168r–304r AVERROES, *In Physicam.* Cf. *AL* no. 276.

Cathedral Library, C. IV. 17 (XIII/XIV) 240 ff.

1 (f. 3r–34r) ARISTOTELES LATINUS, *Elenchi;* 2 (f. 34r–129r) *Topica;* 3 (f. 129v–198v) *Priora;* 4 (f. 199r–239r) *Posteriora.* Cf. *AL* no. 277.

Cathedral Library, C. IV. 18 (XIII) 246 ff.

1 (f. 3r–74v) ARISTOTELES LATINUS, *Physica;* 2 (f. 75r–134v) *De caelo;* 3 (f. 135r–152v) *De generatione;* 4 (f. 153r–182v) *Meteora;* 5 (f. 183r–207v) *De anima;* 6 (f. 207v–210v) *De memoria;* 7 (f. 211r–216r) *De differentia* (rec. anon.); 8 (f. 216v–228v) *De plantis;* 9 (f. 229r–238v) *De sensu;* 10 (f. 239r–246v) *De somno* (expl. mut.). Cf. *AL* no. 278.

Cathedral Library, C. IV. 19 (XIII) 200 ff.

1 (f. 1r–29v) ARISTOTELES LATINUS, *Elenchi;* 2 (f. 30r–108v) *Topica;* 3 (f. 109r–162v) *Priora;* 4 (f. 163r–200v) *Posteriora.* Cf. *AL* no. 279.

Cathedral Library, C. IV. 20 (XIV) 258 ff.

1 (f. 1r–196v) JOHANNES DE TYTYNSALE, *Quaestiones XII librorum Metaphysicae. Inc:* Sicut dicit Philosophus in quarto Metaphysicae et versus finem ... Cf. Lohr XXVII 289.

2 (f. 196v–254v) JOHANNES DE TYTYNSALE, *Quaestiones IV librorum Ethicorum. Inc:* Omnis ars – Cuius ratio est: Duo sunt principia ... Cf. Lohr XXVII 289.

3 (f. 255v–258r) tabula.

Cathedral Library, C. IV. 22 (XV) 226 ff.

1 (f. 3r–40r) NICOLAUS BONETUS, *Metaphysica. Inc:* Omnes homines immo ... Cf. Lohr XXVIII 285 f.

2 (f. 41r–138v) RICHARDUS DE LAVENHAM, *Speculum naturale* (sine prol.). *Inc:* Cum omnis scientia causas suas ... Cf. Lohr XXVIII 394.

3 (f. 141r–170v) ALBERTUS MAGNUS, *De natura loci;* 4 (f. 171r–192v) *id., De motibus animalium;* 5 (f. 193r–210r) *id., De spiritu et respiratione.*

6 (f. 210r–226v) ANON., *De primo principio et eius proprietatibus. Inc:* Primum et secundum necesse est esse omnino .../... (expl. mut.) Cf. TK 1118.

Cathedral Library, C. IV. 23 (XV).

f. 4r–23v + 35r–66v, GUALTERUS DE BURLEY, *Tractatus de generatione et corruptione. Inc:* De generatione – In prooemio huius libri proponit Philosophus .../... idem in numero. Explicit tractatus de generatione et corruptione secundum magistrum Walterum de Burley. Cf. Lohr XXIV 181 f.

f. 166r–176r. ANON., *In II librum Physicorum. Inc:* Eorum autem quae sunt – Iste secundus liber Physicorum Aristotelis in quo determinat de causis corporum

naturalium ... / ... sunt quaedam partes ut materia. Et fit finis huius secundi libri Physicorum.

Cathedral Library, Inc. 7 (XV) (1) ed. et (2) cod. (A. D. 1482).

2 (f. 2r–74v) THOMAS AQUINAS, *Super librum Ethicorum.* Cf. Ker II 507.

University Library, Cosin V. II. 12 (XV).

9. ARISTOTELES LATINUS, *Physiognomia.* 10. *Liber de pomo et morte Aristotelis.*

Edinburgh

University Library, 106 (XIII/XIV) 148 ff.

10 (f. 139r–146) AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine principum* (tabula) Cf. Lohr XXIII 332–334.

University Library, 118 (XV) 107 ff.

1 (f. 1–107) PAULUS VENETUS, *Super librum Posteriorum. Inc:* Omnis doctrina – Iste est liber Posteriorum Aristotelis in quo determinatur de syllogismo demonstrativo ... Cf. Lohr XXVIII 316.

University Library, 124 (A. D. 1452).

f. 57r–190r, ANTONIUS ANDREAE, *Quaestiones super libros Metaphysicae. Inc:* Gyrum caeli circuivi sola. Eccl. 24. Et eum (sic) communiter sequentium ..., – *(q. 1)* Utrum ista propositio sit vera: Omnes homines ..., – *(q. 2)* Utrum inter omnes sensus ... / ... a saeculo usque in saeculum. Amen. Explicit Metaphysica fratris Johannis Duns de Scotia nominatus doctor subtilis excerpta per fratrem Antonium Andreae de provincia Aragoniae custodia hyldensi completa per me Marquardum Roden de Almania nunc Parisiis A. D. 1452 in octava sancti Michaelis Archangeli etc. Cf. Lohr XXIII 364 f.

University Library, 135 (XV) 158 ff.

fols. 88, 110–115, 119–121, 132–158 vacant.

1 (f. 3r–87v, 122r–131v) GUALTERUS DE BURLEY, *Expositio super Artem veterem (Porph., Praed., VI Pr.* [A], *Perih.* [A]). *Inc:* Quia de dictis ... / ... (expl. mut.). Cf. Lohr XXIV 147–176.

2 (f. 89r–95v) ⟨GUALTERUS DE BURLEY⟩, *Tractatus de universalibus. Inc:* Circa universalia praedicta dubitationes sunt non paucae. Prima est: Utrum universalia existant in rerum natura ... Cf. J. A. Weisheipl, ‚Repertorium Mertonense', *Mediaeval Studies* 31 (1969) 174–224 spec. 197.

3 (f. 96r–98v, 116r–118v) ANON., *Quaestiones super librum Porphyrii. Inc:* Quoniam in hoc libro Porphyrii determinatur de universali primo quaeritur quaedam in communi. Prima quaestio est: Utrum universale est ens? Et arguitur quod primo sic. Quia illud ..., – *(q. 2)* Consequenter quaeritur: Utrum de universali possit esse scientia?

4 (f. 99r–109r) PAULUS VENETUS, *Quaestio de universalibus. Inc:* Quaeritur reverendissimo sacrae theologiae egregio professore Paulo de Venetiis O. E. S. A. ista quaestio: Utrum in latitudine entium significanda sint universalia ... Cf. Lohr XXVIII 316.

University Library, 205 (XV) 200 ff.

1 (f. 1r–4v) ANON., *In Porph. Inc:* Cum sit necessarium – Iste est liber Praedicabilium Porphyrii qui dividitur in tres tractatus in quorum primo . . . / . . . finaliter Porphyrius epilogat ut patet in textu.

2 (f. 5r–11v) ANON., *In Praed. Inc:* Aequivoca dicuntur – Iste est liber Praedicamentorum Aristotelis in tres tractatus. In primo determinat de antepraedicamentis . . . / . . . consueverunt dici pene omnes emendati sunt etc.

3 (f. 12r–17r) ANON., *In Perih. Inc:* Primum oportet constituere – Iste est liber Periarminiorum in quo agitur principaliter de enuntiatione et dividitur in duos libros partiales . . . / . . . de contrariis rebus enuntiatis. Explicit secundus liber Periarminias 13 die mensis martii A. D. 1477 etc.

4 (f. 17v–29v) ANON., *In Priora. Inc:* Primum oportet dicere – Iste est liber Priorum analyticorum Aristotelis in quo determinat de syllogismo simpliciter dicto et continet duos libros partiales . . . / . . . et in hoc finitur Priorum secundus etc.

5 (f. 30r–40v) ANON., *In Post. Inc:* Omnis doctrina – Iste est primus liber Posteriorum Aristotelis in quo determinat de syllogismo demonstrativo et dividitur in duos libros partiales . . . / . . . (mut.).

6 (f. 41r–48v) ANON., *In Top. Inc:* Propositum quidem negotii – Iste est liber Topicorum Aristotelis, cuius subiectum est argumentatio dialectica . . . / . . . addito dico. Et in hoc finitur secundus Topicorum.

7 (f. 49r–58v) ANON., *In Soph. Inc:* De elenchis – Iste est liber Elenchorum Aristotelis in quo Philosophus determinat de paralogismis . . . / . . . et de dictis multas grates. Et in hoc finitur secundus Elenchorum.

8 (f. 59r–85r) PETRUS DE MERA, *Quaestiones super librum Porphyrii. Inc:* Circa initium totius logicae Aristotelis quaeritur. Circa initium totius logicae pro notitia dicendorum . . ., – *(q. 1)* Quaeritur: Quomodo dividitur ars . . . / . . . pro praesenti dicta sufficiant. Explicit liber Praedicabilium Porphyrii lectus a egregio viro et scientifico artium magistro et magistro Petro de Mera scriptus necnon completus per me Macsimum Makculloch Lovanii.

9 (f. 85v–87v) Quaeritur: Utrum ens sit univocum . . .

10 (f. 88r–120r) PETRUS DE MERA et ANDREAS DE ALCHMARIA, *Quaestiones super librum Praedicamentorum. Inc:* Circa initium libri Praedicamentorum Aristotelis movetur quaestio talis. Circa initium libri Praedicamentorum Aristotelis quaeritur: Utrum de decem praedicamentis sit scientia? Dicendum quod sic . . . / . . . Et in hoc finitur liber Praedicamentorum. Incipit liber Perihermenias. Explicit liber Praedicamentorum Aristotelis lecti a venerabilibus viris artium magistris, liber scilicet Praedicamentorum usque praedicamentum quando a magistro Petro de Mera, cetera vero praedicamenta cum postpraedicamentis e ceteris libris a magistro Andrea de Alchmaria scripta . . . in Lovanio . . .

11 (f. 121r–136v) PETRUS DE MERA et ANDREAS DE ALCHMARIA, *Quaestiones in librum Perihermenias. Inc:* Circa initium libri Periarmeniarum Aristotelis movetur primo quaestio talis: Utrum de enuntiatione sit scientia? Et respondetur breviter quod sic . . . / . . . ideo non dicuntur. Explicit vetus ars . . . lecta ab egregiis et scientificis viris artium magistris magistro scilicet Petro de Mera et magistro Andrea de Alchmaria . . .

12 (f. 137r–161v) ⟨ANDREAS DE ALCHMARIA (?)⟩, *Quaestiones super librum Priorum. Inc:* Circa initium novae logicae movetur primo quaestio talis: Utrum nova logica sit scientia? Et respondetur breviter quod sic . . . / . . . quod declarat in textu.

13 (f. 162r–181r) ANDREAS DE ALCHMARIA, *Quaestiones super librum Posteriorum. Inc:* Circa initium libri Posteriorum movetur primo quaestio talis: Utrum notitia tradita in libro Posteriorum sit scienta? Et respondetur breviter quod sic . . . / . . . potest haberi notitia principiorum. Deo laus. Explicit secundus liber Posteriorum Aristotelis

scriptus Lovanii. lectus a venerabili viro artium magistro magistro Andrea de Alchmaria...

14 (f. 182r–187r) ⟨THEODORICUS MESSAYCH?⟩, *Quaestiones super librum Topicorum. Inc:* Circa initium VIII librorum Topicorum Aristotelis: Utrum notitia VIII librorum Topicorum Aristotelis sit scientia? Dicendum breviter quod sic... / ...(mut.).

15 (f. 189r–200r) ⟨THEODORICUS MESSAYCH?⟩, *Quaestiones super librum Elenchorum. Inc:* Circa initium librorum Elenchorum movetur quaestio. Quaeritur primo: Utrum notitia in libro elenchorum tradita sit specialis scientia ab aliis scientiis? Et si sic utrum... / ... Et in hoc finitur secundus Elenchorum. Expliciunt logicalia Aristotelis scripta Lovanii lecta partim a venerabili viro artium magistro magistro Petro de Mera, partim a venerabili viro et egregrio clero artium magistro magistro Andrea de Alchmaria, et partim a doctissimo viro artium magistro magistro Theodorico Messaych lectoribus logicorum anno incarnationis Domini 1477 in famoso paedagogio Porti per M. Cf. Lohr XXIII 358; XXVIII 364; XIX 155.

Eton

College Library, 35 (XIV) 178 ff.

4 (f. 167r–187r) THOMAS AQUINAS, *In De causis. Inc:* Sicut Philosophus dicit in decimo Ethicorum ... Cf. H. F. Dondaine et H. V. Shooner, *Codices manuscripti operum Thomae de Aquino* I (Roma 1967) 293 no. 806; Lohr XXIX 165.

College Library, 77 (XIII) 92 ff.

f. 2r–3v, 90r–91v, ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica vetus* (duo fragmenta). Cf. *AL* no. 280; Ker II 693.

College Library, 120 (XIV) 356 ff.

1 (f. 1r–3r) AUGUSTINUS, *Dialectica.* Cf. D. B. Jackson et J. Pinborg, *Augustine: De dialectica* (Dordrecht 1975); Lohr XXIII 371.

2 (f. 3r–7r) PSEUDO-AUGUSTINUS, *Categoriae decem.* Cf. *AL* I 1–5 (Bruges–Paris 1961) 129–175; Lohr XXIII 371; *AL* no. 2042.

College Library, 122 (XIII) 223 ff.

1 (f. 1r–223v) EUSTRATIUS ET ALII, *In librum Ethicorum.* Cf. S. H. Thomson, *The Writings of Robert Grosseteste* (Cambridge 1940) 68–70; *AL* no. 281; H. P. F. Mercken, *Aristoteles over de menselijke Volkomenheid: Boeken I en II...* (Brussel 1964); W. Stinissen, *Aristoteles over de vriendschap: Boeken VIII en IX* (Brussel 1963); H. P. F. Mercken, *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin translation of Robert Grosseteste* I (Leiden 1973).

College Library, 129 (XIII/XIV) 217 ff.

1 (f. 1r–66v) ARISTOTELES LATINUS, *Liber Ethicorum;* 2 (f. 67r–153v) *Politica;* 3 (f. 153v–155v) *De bona fortuna;* 4 (f. 156r–157v) BOETHIUS, *De ebdomadibus;* 5 (f. 158r–194v) ARISTOTELES LATINUS, *Rhetorica;* 6 (f. 194v–206v) *Poetica.* Cf. *AL* no. 282.

Exeter

Cathedral Library, D. & C. 3544 (XVII) 120 pp.

1. RICHARD GOVE, *Tyrocinium Logico-Aristotelicum, sive Introductio ad Organon Aristotelis.*

Glasgow

University Library, Hunter 23 (S. 2, 13) (XIII/XIV) 68 ff.

1 (f. 1r–7v) ⟨JOHANNES DACUS dub.⟩, *Philosophia communis. Inc:* Humana natura multipliciter est ancilla ... / ... Explicit scientia modi divisionis omnium scientiarum a magistro Johanne Daco Parisius edita. Cf. A. Otto, *Johannis Daci opera* I (Købnhavn 1955) 3–44; Lohr XXVI 186 f.

2 (f. 9r–34r) ANON., *Notabilia Porph., Praed., Perih., VI Pr., Top. Boethii, Div. Boethii, Top., Elench., Post., Prior., De an., Metaph., Meteor., SVig., GCorr.,* (f. 24r-v *Notabilia sexti libri Decretalium,* alia manu), *Eth.,* (f. 29v–34r *Notabilia supra librum Boethii De consolatione) Metaph.*

University Library, Hunter 131 (T, 6, 13) (A. D. 1491) 206 ff.

3 (f. 145r–157v) LEONARDUS BRUNI, *Isagogicon. Inc:* Sicut vivendi Galeotte ... Cf. Lohr XXVII 317 f.

University Library, Hunter 245 (U, 4, 3) (A. D. 1440) 120 ff.

1. ARISTOTELES, *Politica* (tr. LEONARDUS BRUNI). *Inc: (praef.)* Inter moralis disciplinae praecepta ..., – *(text.)* Quoniam videmus ...

2. ARISTOTELES, *Ethica* (tr. LEONARDUS BRUNI). *Inc: (text.)* Omnis ars omnisque ...

University Library, Hunter 292 (U, 6, 10) (XII/XIII) 47 ff.

1 (f. 1r–28r) ARISTOTELES LATINUS, *Priora;* 2 (f. 29r–47r) *Posteriora.* Cf. *AL* no. 283.

Hereford

Cathedral Library, O. VIII. 6 (XII) 6 ff.

BOETHIUS, *In Categorias* (excerpta). Cf. *AL* no. 1947.

Cathedral Library, P. 3. vi (XV) 241 ff.

1 (f. 1r–54v) ANON., *De arte rhetorica. Inc:* Repellit namque multos ab indagine veritas ..., *(De differentia rhetoricae et dialecticae)* Quia ergo Philosophus in principio huius dicat ..., – *(De definitione rhetoricae)* Finito prooemio ... / ... secundum opinionem Aegidii dixi tractando. Audistis artem traditam participando. Habete artem traditam. Iudicate secundum eam. Explicit medulla sententiae tertii libri Rhetoricae.

2 (f. 54v–56v) tabula.

Cathedral Library, P. 5. vii (XIV) 129 ff.

1 (f. 1–129) AEGIDIUS ROMANUS, *De regimine principum.* Cf. Lohr XXIII 332–334.

Holkham Hall

Library of the Earl of Leicester, 379 (XV) ff. n. num.

3. ARISTOTELES, *Oeconomica* (tr. LEONARDUS BRUNI). *Inc: (prooem.)* Pretiosa sunt interdum ..., – *(text.)* Res familiaris ...

Library of the Earl of Leicester, 411 (XII) 167 ff. (nunc: BM Add. 47679).

1 (f. 1v–22v) Pseudo-Augustinus, *Categoriae decem.* Cf. *AL* I 1–5 (Bruges–Paris 1961) 129–175; Lohr XXIII 371; *AL* no. 2043.

Library of the Earl of Leicester, 444 (XV) 237 ff.

1 (f. 1r–120v) Aristoteles, *Ethica* (tr. J. Argyropylus). *Inc: (prooem.)* Johannes Argyropylus Byzantinus . . ., – *(text.)* Omnis ars omnisque . . .
2 (f. 121r–231r) Aristoteles, *Politica* (tr. Leonardus Bruni). *Inc: (praef.)* Inter moralis disciplinae . . ., – *(text.)* Quoniam videmus . . .
3 (f. 231r–237v) Aristoteles, *Oeconomica* (tr. Leonardus Bruni). *Inc: (prooem.)* Pretiosa sunt interdum . . ., – *(text.)* Res familiaris . . .

Library of the Earl of Leicester, 445 (XVII) ff. n. num.

1. Anon., *Analysis librorum Politicorum* (I–VIII). *Inc:* Cap. 1. Partes capitis, quis finis politiae . . . / . . . decorum et sic Lydia.

Library of the Earl of Leicester, 446 (XIV) 66 ff.

1 (f. 1–66) Aristoteles Latinus, *Ethica.* Cf. *AL* no. 284.

Library of the Earl of Leicester, 447 (XVII) ff. n. num.

1. Anon., *In I–IV Ethicorum. Inc:* Triplex est philosophia, una quae versatur circa rem . . .
2. Anon., *Alcuni brevi annotazioni fatti nei bibli morali d'Aristotele a Nicomaco.*
3. Anon., *Ex libro VI Ethicorum.*

Leeds

Yorkshire Archaeological Society, sine sign. (XV) 21 ff. integ. libri.

1 (f. 1–2) Aristoteles Latinus, *De anima* (fragm., cum comm. in marg.); 2 (f. 3–8) Aristoteles Latinus, *Physica* III (fragm., cum comm., *inc:* Quoniam autem natura – Huius libri capitulum primum ostendit necessitatem determinandi de motu . . .); 3 (f. 9–12) Aristoteles Latinus, *De memoria et reminiscentia;* 4 (f. 12–17) Aristoteles Latinus, *De motu animalium* (cum comm., *inc:* Intentio Philosophi in isto libello est tractare de causa motus animalium, scilicet ex quibus principium fiat . . .); 5 (f. 18–21) Aristoteles Latinus, *De generatione et corruptione* II (fragm.).

Lincoln

Chapter Library, 180 (C. 2. 10) (XIV/XV) 136 ff.

f. 71r–88v, ⟨Guillelmus de Ockham dub.⟩, *Difficilia naturalis scientiae ⟨Summulae in libros Physicorum⟩. Inc:* Studiosissime saepiusque rogatus . . . / . . . Explicit famosissimus tractatus . . . venerabilis fratris Willelmi Okam . . . Cf. Lohr XXIV 206 f.

Chapter Library, MS. frag. 47 (XIII).

Aristoteles Latinus, *De caelo* veteris translationis II. 4. Cf. *AL* no. 1949.

Chapter Library, MS. frag. 48.

Aristoteles Latinus, *Priora* I 45. Cf. *AL* no. 1950.

Liverpool

Cathedral Library, 28 (olim Phillipps 4773) (XV).

ff. integ. libri (XIII), THOMAS AQUINAS, *In De causis* (prop. 8). *Inc:* Omnis intelligentia scit quod est etc. – Posita notificatione intelligentiae quantum ad eius substantiam ... Cf. Lohr XXIX 165.

Merseyside County Museum (nunc: Univ. Libr.), Mayer coll. 12047 (XV).

1. CAIETANUS DE THIENIS, *Recollectae super VIII libros Physicorum.* Cf. Lohr XXIII 390 f.

University Library, F. 4. 6. (A. D. 1463) 89 ff.

1 (f. 1–89) MARSILIUS DE INGHEN, *Abbreviata libri Physicorum. Inc:* Divina favente misericordia ... Cf. Lohr XXVII 328 f.

Maidstone

Kent County Archives Office PRC 49/9 (XIII).

ff. integ. libri, ARISTOTELES LATINUS, *De anima* III (fragm.).

Malvern

Library of C. W. Dyson Perrins, 64 (A. D. 1451) 205 ff.

1 (f. 1–198) ARISTOTELES, *Politica* (tr. LEONARDUS BRUNI). *Inc: (text.)* Quoniam videmus ...

2 (f. 199–205) ARISTOTELES, *Oeconomica* (tr. LEONARDUS BRUNI). *Inc: (prooem.)* Pretiosa sunt interdum ..., – *(text.)* Res familiaris ... Liber A. D. 1958 emptori ignoto venditus.

Manchester

John Rylands Library, 141 (R.-S. 3139) (A. D. 1303) 175 ff.

1 (f. 1–175) AEGIDIUS ROMANUS, De regimine principum. Cf. Lohr XXIII 332–334.

John Rylands Library, 150 (R.-S. 1816) (XIV) 219 ff.

1 (f. 1–219) ⟨PHILIPPUS DE VITRIACO dub.⟩, *Compendium philosophiae. Inc:* Cum omne desiderii compos ... Cf. Lohr XXVIII 381 f.

Ripon

Minster Library, MS fragm. 14 (XV) 2 ff.

ff. integ. libri, GUALTERUS DE BURLEY, *In librum Physicorum* (?).

Minster Library, MS fragm. 33 (A. D. 1590) 22 ff.

1. ANON., *In Posteriora.*
2. ANON., *In Ethicam.*

Minster Library, MS fragm. 37 (XIII) 2 ff.

ff. integ. libri, ARISTOTELES LATINUS, *Physica* (?). Cf. *AL* no. 2006.

Minster Library, MS fragm. 39 (XIII/XIV).

ff. integ. libri, Anon., *In Aristotelem.*

Minster Library, MS fragm. 54 (XIII/XIV) 2 ff.

ff. integ. libri, Aristoteles Latinus, *Posteriora* (?). Cf. *AL* no. 2007.

Minster Library, MS fragm. 55 (XIII) 2 ff.

ff. integ. libri, Aristoteles Latinus, *Logica quaedam.* Cf. *AL* no. 2008.

St. Andrews

University Library, (olim T 3, 12) (XIV) 148 pp.

1 (p. 1–148) Aristoteles Latinus, *Politica* (tr. Guillelmi). Cf. *AL* no. 381.

Salisbury

Cathedral Library, 111 (XIII) 229 ff.

1 (f. 1r–155v) Aristoteles Latinus, *De animalibus* (tr. Scoti, inc. mut.); 2 (f. 156r–169v) *Metaphysica vetus;* 3 (f. 170r–219v) *Metaphysica nova;* 4 (f. 220r–229v) *Metaphysica* mediae translationis (XIII–XIV). Cf. *AL* no. 382.

Cathedral Library, 170 (XIV) 312 ff.

2 (f. 196r–311r) ⟨Philippus de Vitriaco dub.⟩, *Compendium philosophiae. Inc:* Cum omne desiderii compos . . . Cf. Lohr XXVIII 381 f.

Worcester

Cathedral Library, F. 4 (XIII) I + 235 ff.

1 (f. Iv–67r) Averroes, *In Metaphysicam;* 2 (f. 170r–233v) Aristoteles Latinus, *Metaphysica* (nov. tr.). Cf. *AL* no. 383.

Cathedral Library, F. 6 (XIV) 165 ff.

1 (f. 1–165) Johannes de Dumbleton, *Summa logicae et philosophiae naturalis. Inc:* Plurimorum scribentium . . . / . . . respicit et a longe. Cf. Lohr XXVI 188 f.

Cathedral Library, F. 18 (XIV) 159 ff.

1 (f. 3r–156v) Averroes, *In Metaphysicam.* Cf. *AL* no. 384.

Cathedral Library, F. 23 (XIV) 126 ff.

Fols. 1–2, 87–90 vacant.

1 (f. 3r–7r) Anon., *In De anima* (?). *Inc:* mut., *expl.* mut.

2 (f. 9r–17v) Albertus Magnus, *De natura locorum;* 3 (f. 17v–34r) *id., De proprietatibus elementorum.*

4 (f. 35r–46v) Anon., *Tabula alphabetica. Inc:* Abstinens. In Topicis Aristotelis. Quod abstinens est qui patitur et non deducitur . . . / . . . (expl. mut. in P). Cf. MSS Bruges BV 517 (XIV) f. 144v–160v; Wien NB 2506 (XIV) f. 257r–296v.

5 (f. 47r–79r) Albertus Magnus, *De praedicabilibus;* 6 (f. 79v–86v) *id., De praedicamentis* (incompl.). Cf. Lohr XXIII 339 f.

7 (f. 91r–126v) Johannes Dumbleton, *Summa logicae et philosophiae naturalis* (I–III c. 8). *Inc:* Plurimorum scribentium . . . Cf. Lohr XXVI 188 f.

Cathedral Library, F. 42 (XIII/XIV) 296 ff.

1 (f. 1r–168r) Albertus Magnus, *Liber Physicorum. Inc:* Intentio nostra ... Cf. Lohr XXIII 341.

2 (f. 169r–208r) Aristoteles Latinus, *Physica* (inc. mut. in I); 3 (f. 209r–217r) *De generatione;* 4 (f. 218r–221v) *De somno;* 5 (f. 221v–224r) *De sensu* (expl. mut.); 6 (f. 225r–296v) Averroes, *In Metaphysicam.* Cf. *AL* no. 385.

Cathedral Library, F. 63 (XIV) I + 107 ff.

1 (f. 1r–47r) Aristoteles Latinus, *Liber Ethicorum;* 2 (f. 47r–106v) *Metaphysicae novae translationis libri XIV.* Cf. *AL* no. 386.

Cathedral Library, F. 66 (XIV) 224 ff.

1 (f. 2r–10r) Porphyrius, *Isagoge;* 2 (f. 10v–24r) Aristoteles Latinus, *Praedicamenta;* 3 (f. 24r–32r) *Periermenias;* 4 (f. 32v–39v) *Liber sex principiorum;* 5 (f. 39v–47v) *Liber divisionum;* 6 (f. 48r–75v) *Topica Boethii;* 7 (f. 76r–132v) *Topica;* 8 (f. 133r–150v) *Elenchi;* 9 (f. 151r–198v) *Priora;* 10 (f. 199r–224v) *Posteriora (incompl.).* Cf. *AL* no. 387.

Cathedral Library, F. 72 (XIV/XV) 105 ff.

1 (f. 1r–104v) Anon., *Tabula super philosophiam Aristotelis. Inc:* Abstractum est in genere et est hoc aliquid. Concretum vero non .../... (verecundia) non aliquo supposito dicitur (?). Explicit tabula bona et fructuosa et compendiosa super veterem logicam et novam et etiam super Physicam Aristotelis et librum De generatione et corruptione et De caelo et mundo et Meteororum et De anima et omnibus aliis libris naturalibus et De causis, Vegetabilibus et plantis et etiam super Metaphysicam Aristotelis et super librum Ethicorum, ita quod omnia bona, quae determinantur in istis libris, hic comprehenduntur bene et compendiose et hic secundum ordinem alphabeti. Deo gratias.

Cathedral Library, F. 86 (XIV) IV + 371 ff.

1 (f. iii–iv) ‚Tabula super IV libros Meteororum secundum doctorem subtilem Scotum.' Cf. § 11 infra.

2 (f. 1r–8v) Gualterus de Burley, *De potentiis animae. Inc:* Ut dicit Aristoteles ... Cf. M. J. Kitchel, ‚The *De potentiis animae* of Walter Burley': Mediaeval Studies 33 (1971) 85–113; J. A. Weisheipl, ‚Repertorium Mertonense', *ibid.* 31 (1969) 174–224 spec. 201 f.

3 (f. 8v–10r) Id., *De quinque sensibus. Inc:* Notandum quod ... Cf. H. Shapiro et F. Scott, *Walter Burley: De sensibus* (München 1966); Weisheipl, *op. cit.* spec. *193.*

4 (f. 10r–43v) Johannes Scharpe, *Quaestio de anima. Inc:* Utrum anima intellectiva sit quodammodo omnia ... Cf. Lohr XXVII 279 f.

5 (f. 44r–142r) Id., *Quaestiones super libros Physicorum. Inc:* Quaestio circa primum librum Physicorum est haec: Utrum tantum tria ... Cf. Lohr XXVII 279.

6 (f. 142r–143v) Gualterus de Burley, *De duobus principiis. Inc:* Notandum quod cum sint duo principia ... Cf. H. Shapiro, ‚More on the „Exaggeration" of Burley's Realism': Manuscripta 6 (1962) 94–98 spec. 96–98; Weisheipl, *op. cit.* spec. 193 f.

7 (f. 143v–146r) Id., *De relativis. Inc:* Circa relativa est sciendum ... Cf. Weisheipl, *op. cit.* spec. 192.

8 (f. 146r–153r) Johannes Scharpe, *De passionibus entis. Inc:* Utrum veritas cum entitate ... Cf. Lohr XXVII 279.

9 (f. 153r–156r) Anon., *Tractatus de iride. Inc:* Propter mirari coeperunt philosophari, sed cum inter omnia visibilia iris est res mirabilis . . . / . . . quae maiori parte accidit sic dispositio. Et ita de aliis etc. Cf. MS Oxford Magdalen College 21 (XV) f. 108v–116r.

10 (f. 156r-v) ⟨Gualterus de Burley⟩, *De finito et infinito. Inc:* Circa finitum et infinitum est sciendum . . . Cf. Weisheipl, *op. cit.* spec. 193.

11 (f. 157r–220v) ⟨Pseudo-⟩Johannes Duns Scotus, *Quaestiones super libros Meteororum. Inc:* Circa primum Meteororum quaeritur: Utrum de impressionibus meteororum sit scientia tamquam de subiectis . . . / . . . *(expl.* III) ex praecedentibus etc. Expliciunt quaestiones super III libros Meteororum secundum Scotum doctorem subtilem. *Inc:* (IV): Utrum putrefactio sit possibilis . . ., – *(q. 2)* Utrum digestio sit perfectio . . ., – *(q. 3)* Utrum tantum sint tres species digestionis . . ., – *(q. 4)* Utrum digestio sanguinis . . ., – *(q. 5)* Utrum . . . ⟨illeg.⟩ . . . et pati digestioni . . ., – *(q. 6)* Utrum elixata sint sicciora quam assata . . ., – *(q. 7)* Utrum siccata sint elixata et assata . . . Cf. *Opera Scoti* IV (Vivès ed.; Paris 1891) 3–263; Lohr XXVI 195.

12 (f. 221r–285r) Johannes Dedecus, *Quaestiones in Ethica. Inc:* Utrum ad felicitatem . . . Cf. Lohr XXVI 187.

13 (f. 286r–371r) Antonius Andreae, *Quaestiones super libros Metaphysicae. Inc:* Gyrum caeli circuivi sola, Eccl. 24. Secundum doctrinam Aristotelis . . ., – *(q. 1)* Utrum ens simpliciter ⟨sumptum⟩ quod est commune Deo et creaturis sit scientiae metaphysicae primum subiectum . . ., – *(q. 2)* Utrum omnes homines natura scire desiderant . . ., – *(q. 3)* Utrum inter omnes sensus . . . Cf. Lohr XXIII 364 f.

Cathedral Library, F. 96 (XIV) 152 ff.

1 (f. 1v–151v) Averroes, *In Physicam.* Cf. *AL* no. 388.

Cathedral Library, F. 118 (XV).

f. 152v–159r, Johannes Dumbleton, *Summa logicae et philosophiae naturalis* (compendium de actione elementorum abstractum a quarta parte). Cf. Lohr XXVI 188 f.

Cathedral Library, F. 119 (XIV) 176 ff.

1 (f. 1r–72v) Aristoteles Latinus, *Topica;* 2 (f. 73r–92v) *Elenchi* (incompl.); 3 (f. 93r–138v) *Priora;* 4 (f. 139r–174r) *Posteriora.*

5 (f. 174v–175) ⟨Johannes de Sacro Bosco⟩, *Tractatus de sphaera.* Cf. *AL* no. 389.

Cathedral Library, F. 124 (XIV).

f. 184r–195v, Aegidius Romanus, *Sententia super libros De anima. Inc:* Ex Romanorum spectabili . . . Cf. Lohr XXIII 331 f.

Cathedral Library, F. 138 (XIV) ff. n. num.

1. Thomas Aquinas, *Sententia libri Ethicorum. Inc:* Sicut dicit Philosophus in principio Metaphysicae . . . / . . . terminatio summae totius libri Ethicorum (deest V c. 17–VII c. 4). Cf. Lohr XXIX 168.

Cathedral Library, F. 165 (XIV) II + 143 ff.

1 (f. 1r–14v) Porphyrus, *Isagoge;* 2 (15r–45v) Aristoteles Latinus, *Praedicamenta;* 3 (f. 46r–64v) *Periermenias;* 4 (f. 65r–79v) *Liber sex principiorum;* 5 (f. 80r–96v) *Liber Divisionum;* 6 (f. 97r–141r) *Topica Boethii.* Cf. *AL* no. 390.

Cathedral Library, F. 169 (XIV) I + 156 ff.

1 (f. 1r–52r) ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysicae novae translationis libri XIV* (deest IV c. 17–XI c. 6); 2 (f. 53r–58r) *De causis;* 3 (f. 60r–154v) *Liber Ethicorum.* Cf. *AL* no. 391.

Cathedral Library, Q. 13 (XIV) 200 ff.

perg., f. 135v–137v, 164vb–165r vacant.

1 (f. 1r) ANON., *Inc:* Contra tertium ex dicto ... (fragm. 3 lin.).

2 (f. 1va-vb) ANON., *Inc:* Quaestio est: Utrum materia prima sit eadem materia in omnibus generabilibus et corruptibilibus vel plures? Arguitur quod sit una ... / ... distenguendum.

3 (f. 2ra–4vb) ANON., *Quaestiones super I librum Physicorum* (fragm.). *Inc:* Quaestio: Utrum de rebus naturalibus possit esse scientia? Quod non videtur, quia scientia debet esse de abstractis, eo quod scientia solum est de his quae sunt in intellectu ..., – *(q. 2)* Quaeritur ex his deinde: Utrum de rosa possit esse scientia, ipsa non existente actu ..., – *(q. 3)* Quaestio: Utrum scientia quae est de rebus naturalibus sit una ..., – *(q. 4)* Quaeritur: De quo sit ut de subiecto, utrum de corpore mobili ... / ... minus universalem.

4 (f. 5ra–24vb) ⟨ROGERUS BACON⟩, *Summa grammaticae. Inc:* Oratio grammatica aut fit mediante verbo primae personae ... / ... et stabit pro die dominica. Explicit Oratio grammatica. Amen dicant omnia. Cf. R. Steele, ed. Opera hactenus inedita Rogeri Baconi XV (Oxford 1940) 1–190.

5 (f. 24vb–53vb) ANON., GUILLELMUS DE SCARDEBURH, et JOHANNES DE BERWYK, *Sophismata:* (f. 24vb–26ra) Tantum unum est. Respondendum ad hoc sophisma distinguendo ... / ... et non in alio; (f. 26ra–27ra) Omne verum et Deum esse differunt. Quod prima sit vera ... / ... conclusio vera; (f. 27ra–27rb) Quaeritur: Utrum hoc verbum differt habeat naturam confundendi ... / .. ab tertio etc.; (f. 27rb–29ra) Quaeritur: Utrum totum copulatum potest distribui ... / ... ad omnia argumenta; (f. 29ra–30rb) Omne bonum vel non bonum est eligendum ... / ... pro bono comparato. Explicit etc.; (f. 30va–31ra) Tantum verum opponitur falso ... / ... tantum homo movetur. Quare etc.; (f. 31ra–31va) Quaeritur: Utrum ista ‚Tantum hoc verum etc.' sit singulare istius ‚Tantum verum etc.' ... / ... alterius; (f. 31va–32ra) Utrum oppositio contrahatur per extrema ... / ... ergo est una; (f. 32ra–32va) De suppositione termini cui additur exclusiva ... / ... tamen est affirmatio etc.; (f. 32va–33vb) Cuiuslibet hominis asinus currit .../... omitto ad praesens etc.; (f. 34ra–35vb) Socrates desinit esse albissimus hominum ... / ... quae quaesita erant contra istum sophisma; (f. 36ra–37ra) Quod incipit esse, desinit non esse ... / ... verum esset; (f. 37ra–38va) *tit. in marg. supra:* Sophisma Willelmi de Scardeburh, *inc:* Amatus sum vel fui ... / ... et tunc coditur (?) esse; (f. 38va–40ra) Solus binarii pars est unitas ... / ... tamen potest fieri; (f. 40rb–42ra) Nullus homo legit Parisius nisi ipse ... / ... et sic patet differentia. Explicit. Amen; (f. 42ra–44va) Aliqua in quantum conveniunt differunt ... / ... ex libro Praedicamentorum dictum. Berwyk; (f. 44vb–48ra) Omnis propositio vel eius contradictoria est vera etc. ... / ... omnis propositio est vera. Berwyk; (f. 48ra–50ra) Omnis homo est etc. ... / ... contra hoc sophisma; (f. 50ra–51vb) Quotiescumque fuisti Parisius, totiens fuisti homo ... / ... Parisius. Et sic finitur sophisma istud; (f. 51vb–53vb) Omne grammaticum de necessitate est homo ... / ... ideo videtur esse incongrua.

6 (f. 53vb–58ra) ANON., ⟨*Compendium Metaphysicae Aristotelis*⟩. *Inc:* Quia secundum Gundissalinum philosophia habetur ex cognitione ... / ... est prius sua parte.

7 (f. 58ra–59vb) GUILLELMUS DE SYREWODE, ‚*Suppositiones*'. *Inc:* Quattuor sunt proprietates termini communis quas ad praesens intendimus diversificare ... / ... cum verbo vel cum alio. Amen. Expliciunt Suppositiones magistri W. de Syre-

wode. Cf. M. Grabmann, ‚Die Introductiones in logicam des Wilhelm von Shyreswood': Sb. Akad. München (1937) Heft 10, S. 74–85.

8 (f. 59vb–62va) ANON., ⟨*Quaestiones super tractatum Guillelmi de Syrewode De suppositionibus*⟩. *Inc:* Quaeritur: Utrum significatio sit proprietas termini? Quod non videtur . . . / . . . secundum quod est determinatio animalis. Explicit expliceat.

9 (f. 62va–66vb) ANON. et JOHANNES DE BERWYK, *Sophismata:* (f. 62va–63ra) *Inc:* Nullo currente, crescunt tibi cornua fronte. Probatio et improbatio . . . / . . . ibi quae est hic; (f. 63ra–64ra) Album fuit disputaturum. Circa idem sophisma . . . / . . . circa hoc sophisma. Berwyk; (f. 64va–65vb) Omnis numerus praeter binarium excedit unita etc. . . . / . . . Explicit; (f. 65vb–66vb) Nihil est verum nisi in hoc instanti . . . / . . . necessaria et non aliter. Explicit expliceat.

10 (f. 67ra–74ra) ANON., ‚*Circa primum Physicorum*' (fragm.). *Inc:* Quaeritur: Utrum universale sit nobis magis notum quam singulare? Et quod sic videtur. Confusa sunt nobis magis nota. Sed universalia . . ., – *(q. 2)* Quaeritur: Utrum magis universale sit nobis magis notum quam minus universale? . . . / . . . et pro alio non.

11 (f. 74ra–76ra) ANON., *Sophisma. Inc:* Omnis homo de necessitate est animal. Circa hoc sophisma primo . . . / . . . temporis et sic patet ad illud.

12 (f. 76ra–76va) ANON., *Inc:* Secundum quosdam stellae ordinant omnia quae sunt ab humana operatione ut mores et virtutes . . . / . . . sed tantum propter hominem totius philosophiae inventio.

13 (f. 76vb–78vb) ANON., ‚*Notabilia extracta a libro Boethii De consolatione philosophiae*'. *Inc:* Omne quod est in creaturis aut est materia aut forma aut ex his compositum. Omnis creatura e contrario est quoddam ens in potentia . . . / . . . *(V)* fatigatione laudetur Deus trinus et unus qui est benedictus in saecula. Amen.

14 (f. 79ra–116ra) RICHARDUS DE CLIVE, *Quaestiones libri [I–VIII] Physicorum. Inc: (q. 1)* Circa primum librum Physicorum quaeritur: Utrum de naturalibus possit esse scientia? Et quod non probatio, quia de his quae aliter possunt se habere non est scientia secundum Aristolem in primo Posteriorum . . ., – *(q. 2)* Utrum de naturalibus possit esse scientia una . . ., – *(q. ult. VIII q. 32)* Quaestio de motu proiectionis quomodo fit . . . / . . . ab uno primo proieciente. Expliciunt Quaestiones libri Physicorum notatae a J⟨ohanne⟩ de Aston post magistrum Richardum de Clive. Cf. Lohr XXVIII 392.

15 (f. 116ra–155rb) RICHARDUS DE CLIVE, *Quaestiones metaphysicae [I–VIII]. Inc: (q. 1)* Quaestiones metaphysicae secundum eundem incipiunt. Quaeritur: Utrum ens sit hic subiectum vel Deus secundum quod volunt aliqui? Et quod non. Sic de ente tamquam de subiecto . . ., – *(q. 2)* Utrum ista scientia sit una . . ., – *(q. ult. VIII q. 1)* Circa octavum quaeratur primo: Utrum homo et animal significant formam tantum per se existentem sicut posuit Plato . . . / . . . *(mut.)* nisi naturam et formam. Cf. Lohr XXVIII 391.

16 (f. 156ra–163ra) ANON., ‚*Super librum Ethicorum.*' *Inc:* Sapientis est ordinare. Cuius ratio est quia solius rationis est cognoscere ordinem, licet enim . . ., – *(q. 1)* Utrum de rebus humanis possit esse scientia? Vel: Utrum de summo bono . . ., – *(q. 2)* Utrum haec scientia sit de summo bono humano . . ., – *(q. ult.)* Utrum virtus intellectualis distinguatur a morali . . . / . . . sed tamquam aliquid dirigens ipsam.

17 (f. 163ra) ANON., *Inc:* Antonius dicit quod nomen generis est nomen totius . . . / . . . primo modo dividi per se.

18 (f. 163rb–164va) ANON., *Inc:* Quaeritur: Utrum sit aliquis modus significandi . . . / . . . ab homine.

19 (f. 165va–191va) ANON., ‚*Super Priorum.*' *Inc:* Sicut dicit Boethius in libro suo De divisionibus nihil prohibet idem multipliciter componi aut dividi. Hoc enim patet tam in rebus quae sunt in anima . . ., – *(q. 1)* Utrum syllogismus simpliciter sit genus ad demonstrativum et dialecticum . . ., – *(q. 2)* Utrum conclusio sit de essentia syllogismi . . ., – *(q. ult.)* In quo sensu intelligat Aristoteles huiusmodi pro-

positiones ... / ... unde sensus compositus multipliciter est distinguendus. Cf. inc. Roberti de Kilwardby, *Super Elenchos* (Lohr XXIX 113).

20 (f. 191^{vb}–197^{vb}) JOHANNES DACUS, *Divisio scientiae (incompl.). Inc:* Humana natura multipliciter est ancilla ...

21 (f. 198ra–199^{rb}) ⟨PSEUDO-⟩BOETHIUS, *De unitate. Inc:* Unitas est qua unaquaeque res una est ... / ... res una est et est id quod est. Explicit Boethius De unitate. Cf. *PL* LXIII 1075–1078; P. Correns, Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De unitate (Beiträge z. Gesch. d. Philos. des Mittelalters 1, 1; Münster 1891).

22 (f. 199^{rb}–199^{vb}) ANON., *Inc:* Quaeritur: Utrum pars secundum materiam et pars secundum speciem distinguantur ...

23 (f. 200^{ra-rb}) JOHANNES DACUS, *Divisio scientiae* (continuatio). *Expl:* de his specialiter exequetur. Explicit scientia modi divisionis cuiuslibet scientiae a magistro Johanne Daco Parisius edita. Cf. A. Otto, ed., Johannis Daci opera I 1 (København 1955) xxxix (ms.), 3–44 (text.); Lohr XXVI 186 f.

24 (f. 200^{rb}) ANON., *Inc:* Homo componitur ex duplici natura scilicet corporali et spirituali ...

De hoc codice cf. A. G. Little et F. Pelster, Oxford Theology and Theologians (Oxford 1936) 78, 258; A. B. Emden, A Biographical Register of the University of Oxford to A. D. 1500 (Oxford 1957) I 66 (John of Aston O. S. B.: 1294/95 Gloucester College scholar, Oxford; 1307 penancer of Worcester Cathedral priory).

Cathedral Library, Q. 30 (XIII) 161 ff.

1 (f. 2^{r}–7^{r}) PORPHYRIUS, *Isagoge;* 2 (f. 7^{r}–16^{v}) ARISTOTELES LATINUS, *Praedicamenta;* 3 (f. 16^{v}–21^{v}) *Periermenias;* 4 (f. 22^{r}–26^{v}) *Liber sex principiorum;* 5 (f. 27^{r}–33^{r}) *Liber Divisionum;* 6 (f. 33^{v}–49^{v}) *Topica Boethii;* 7 (f. 50^{r}–66^{v}) *Elenchi;* 8 (f. 67^{r}–107^{v}) *Topica;* 9 (f. 108^{r}–141^{v}) *Priora;* 10 (f. 142^{r}–161^{r}) *Posteriora. Cf. AL* no. 392.

Cathedral Library, Q. 34 (XIV) V + 116 ff.

1 (f. 1^{r}–107^{r}) AVERROES, *In De anima;* 2 (f. 107^{v}–113^{r}) *De substantia orbis.* Cf. *AL* no. 393.

Cathedral Library, Q. 38 (XIV/XV) 96 ff.

1 (f. 1^{r}–24^{v}) GUALTERUS DE BURLEY, ‚*Quastiones de anima* a domini Waltero de Burley' (in marg. sup.). *Inc: (q. 1)* Quaeritur: Utrum scientia de anima a nobis possit sciri? Quod non videtur. Omne quod scitur a nobis est intelligibile quia scientia est habitus intellectus ..., – *(q. 2)* Quaeritur: An ista scientia sit de corpore animato vel de anima ..., – *(q. ult.)* Utrum species intelligibilis sicut id quod intelligitur ... / ... speciebus intelligibilibus et non forte quod significant ipsas res. Cf. Lohr XXIV 183 § 29 Note.

2 (f. 25^{v}–96^{v}) ⟨GUALTERUS DE⟩ BURLEY (in marg. sup.), *Quaestiones in libros Physicorum. Inc:* (mut.) ..., – *(q. 1 in ms.)* Utrum ens mobile sit subiectum in ista scientia ..., – *(q. 2)* Utrum scientia naturalis sit ab aeterna (?) philosophiae primae ..., – *(q. 3)* Utrum confusa sit nobis magis nota ..., – *(VI q. 1)* Utrum continuum componatur ex indivisibilibus ..., – *(q. ult.)* Utrum indivisibile possit moveri. Cf. Lohr XXIV 180 f. § 20 Note; C. H. Lohr, ‚Aristotelica Hispalensia': Theologie und Philosophie 50 (1975) 547–564 spec. 548.

Cathedral Library, Q. 54 (XV) 167 ff.

1 (f. 3^{r}–10^{v}) GUILLELMUS MILVERLEY, *Universalia. Inc:* Pro superficiali notitia quinque universalium ... / ... universalitas formaliter inest homini communi et non formaliter Socrati. Expliciunt universalia Guillelmi Milvyrley. Cf. Lohr XXIV 203.

2 (f. 12r–23r) Rogerus Whelpdale, *De universalibus. Inc:* Cum universalium cognitio . . . / . . . solum una essentia et cum ens in communi est in aeternitate. Cf. Lohr XXIX 122 f.

3 (f. 24r–107r) Robertus de Alyngton, *In Praedicamenta. Inc:* Quoniam logica . . . Cf. Lohr XXIX 96 f.

4 (f. 108r–109r) Anon., fragm. *Inc:* Cum omnes homines natura scire desiderant secundum Philosophum primo Metaphysicae et concupisti bli (?) virtute definitionibus ardius quam ferventius . . .

5 (f. 110r–115v) ⟨Robertus de Alyngton⟩, *Super VI principia. Inc:* Forma est compositioni – Intentio auctoris in hoc libro . . . Cf. Lohr XXIX 97.

6 (f. 116r–167v) Guillelmus Milverley, *Summa literalis libri De VI Principiis. Inc:* Forma est compositioni – Intentio auctoris in hoc libello . . . Cf. Lohr XXIV 203.

Cathedral Library, Q. 58 (XIV) 40 ff.

1 (f. 1–40) Anon., *In Priora. Inc:* Quae sit auctoris intentio in hoc opere? Quis finis? Qua ⟨parte⟩ philosophiae hic utitur? Quis sit libri inscriptio? Quem ordinem teneat in peripatetica secta? . . ., – Primum oportet dicere – Scilicet antequam aggrediamur . . . / . . . in prima figura concluditur.

Cathedral Library, Q. 81 (XIII) 153 ff.

1 (f. 4r–26r) Avicenna, *Physica;* 2 (f. 28r–55r) *id., De anima;* 3 (f. 55r–57v) Notabilia varia; 4 (f. 58r–67r) Aristoteles Latinus, *De generatione* (tr. Cremonensis); 5 (f. 67v–68v) Auctoritates Scoti, Dionysii, etc.; 6 (f. 69r–84r) ⟨Themistius⟩, *In Posteriora;* 7 (f. 84v) Alkindi, *De intellectu* (fragm.); 8 (f. 85r–87v) Alfarabi, *De scientiis;* 9 (f. 88r–105r) Algazel, *Summa theoricae philosophiae* (excerpta); 10 (f. 107r-v) ⟨Candidus Arianus, *Liber de generatione divina*⟩; 11 (f. 108r–110v) Costa ben Luca, *De differentia spiritus et animae;* 12 (f. 112r–128v) Averroes, *In VIII Physicorum;* 13 (f. 131r–139v) Averroes, *In I De anima;* 14 (f. 140r–150v) Averroes, *In III De anima* (inc. mut.). Cf. *AL* no. 394; M-Th. d'Alverny, ‚Avicenna latinus': Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 32 (1965) spec. 297–302.

Cathedral Library, Q. 90 (XIV) 100 ff.

Fols. 9, 49, 55, 71–72, 82–84 vacant. A duobus librariis (A ff. 1r–54v; B ff. 56r–100v) exaratus.

1 (f. 1r–8r) Anon., *Sententiae super Metaphysicam. Inc:* Omnes homines – Iste liber qui est de primis principiis dividitur in prooemium et tractatum qui incipit ibi: Quoniam autem . . . / . . . quod motus primus est simplex et (illeg.).

2 (f. 10r–48r) Anon., *Quaestiones super Metaphysicam. Inc:* Sapientes dicuntur qui res . . ., – *(q. 1)* Quaeritur: Utrum metaphysica sit scientia . . ., – *(q. 2)* Quaeritur primo circa litteram et primo: Utrum omnes homines natura scire desiderant . . ., – *(q. ult.)* Quaeritur circa potentiam materiae: Utrum sit de essentia materiae . . . / . . . *(mut.?)* comparando ipsum id ad quod parum ad quod qui de ss. (?).

3 (f. 50r–54v) Anon., *Quaestiones super undecimum Metaphysicae. Inc:* Utrum possibile sit esse unum primum principium in entibus . . . / . . . in materia.

4 (f. 56r–63v) Johannes de Mallingiis, ‚*Reportationes de causis* de magistro Io. de Mallingiis' (in marg. sup.). *Inc:* Secundum quod scribitur in principio libri De anima bonorum notitiam opinantes etc. . . ., – *(q. 1)* Quaeritur: Utrum in rebus reperitur aliqua causa . . ., – *(q. 2)* Utrum causa primaria plus influat in causatis quam causa secundaria . . ., – *(q. ult.)* Utrum intellectus possit multiplicari . . . / . . . cadit sub corruptione.

5 (f. 64r–70r) Anon., *Sententiae super librum Meteororum. Inc:* De primis quidem – Ista scientia quae est de meteoricis impressionibus dividitur in tractatum et prooemium. Tractatus incipit ibi: Sic igitur cum incipientes ... / ... epilogat ex praedictis dictum esse de motu (?).

6 (f. 73r–81r) Anon., *Quaestiones super librum Meteororum. Inc:* Seneca in principio suarum quaestionum naturalium extra mat (?), o quam contempta res est homo ..., – *(q. 1)* Quaeritur: Utrum de impressionibus meteorologicis possit esse scientia? Videtur quod non. Nam scientia ..., – *(q. 2)* Quaeritur: Utrum de impressionibus meteorologicis possit esse scientia una ..., – *(q. ult.)* Utrum mare movetur sine regressu ... / ... determinat in principio tertii.

7 (f. 85r–100v) Anon., *Quaestiones super librum De anima. Inc:* Quaeritur primo: Utrum de anima possit esse scientia? Videtur quod non. Nam esse id de quo est scientia ..., – *(q. 2)* Utrum de omni anima possit esse scientia ...; *Expl.:* seu indeterminate.

York

Minster Library, XVI. D. 5 (XIV/XV) 95 ff.

1 (f. 1–95) Aegidius Romanus, *De regimine principum* (II c. 20 – III). Cf. Lohr XXIII 332–334.

Addendum:

Edinburgh

Royal Observatory, Crawford 5.14 (XIII).

1 (f. 9r–73r) Aristoteles Latinus, *Physica* veteris translationis; 2 (f. 74r–98v) *De anima* veteris translationis; 3 (f. 99r–119v) *De generatione et corruptione* veteris translationis. Cf. Ker II 580.

Zur Echtheit der eucharistischen Schriften Alberts des Großen

Von Heinz-Jürgen Vogels

Die Echtheit der beiden Spätschriften Alberts des Großen († 1280) über die Eucharistie, nämlich der Meßerklärung Super Missam (sM) [1] und des Kommuniontraktats De Corpore Domini (CD) [2], ist in einem zweiten Anlauf von *A. Fries* bestritten worden [3]. F. sieht große Differenzen zwischen dem Doppeltraktat und anderen Werken Alberts und möchte in Ambrosius Sansedoni von Siena (1220–1287) den wahren Autor der beiden Schriften sehen. Wenn es ihm auch gelungen zu sein scheint, die Verknüpfung des Doppelwerkes mit den Gedanken zeitgenössischer Autoren, im Falle des Jacobus a Voragine vielleicht sogar die Abhängigkeit von diesem, durch eine Fülle von Material darzulegen, so ist ihm doch der Nachweis eines anderen Autors schwerlich gelungen [4].

Es ist vielleicht nicht unnütz, sich zunächst noch einmal die bekannten [5] Gründe vor Augen zu halten, die für die Echtheit sprechen, weil sie bei F. naturgemäß nicht besonders plastisch herausgestellt werden [6].

I. Gründe, die für die Echtheit sprechen

1. *Die äußere Bezeugung*

a) Da ist zunächst das Zeugnis der *Handschriften*. Sämtliche uns bekannten Codices (47 Vollhandschriften, 14 von sM, 9 von CD), angefangen von der ältesten, die aus dem vorletzten Lebensjahr Alberts, vom 9. März 1279, datiert ist und bereits die fünfte Stufe der Abschriften darstellt [7], sprechen – mit einer Ausnahme [8] – das Werk dem „frater Albertus" zu [9]. Wer hätte es zu Lebzeiten Alberts

---

[1] Alberti Magni Opera omnia, ed. A. et Ae. Borgnet, Bd. 38 (Paris 1899) 1–165. Die Kürzel stammen von *A. Kolping*, Zur Enstehungsgeschichte der Meßerklärung Alberts des Großen: MThZ 9 (1958) 2.

[2] Opera omnia Bd. 38 (Paris 1899) 191–432, im folg. nur mit Seite zitiert.

[3] *A. Fries*, Einfluss des Thomas auf liturgisches und homiletisches Schrifttum des 13. Jahrhunderts, in: Thomas von Aquino, Interpretation und Rezeption, hrsg. von W. P. Eckert (Mainz 1974) 309–454. Vgl. *ders.*, Meßerklärung und Kommuniontraktat keine Werke Alberts des Großen?, in: FZPhTh 2 (1955) 28–67.

[4] Zu diesem Schluß gelangt auch die Rezension von *C. Vansteenkiste*, in: RLT IX (Rom 1977) 441–443. Vgl. *ders.*, L'undicesimo e il dodicesimo volume del nuovo Alberto Magno, in: Ang. 53 (1976) 419.

[5] Vgl. *Fries*, Meßerklärung 33–36; *H. Jorissen*, Meßerklärung und Kommuniontraktat – Werke Alberts des Großen, in: ZKTh 78 (1956) 41–97; *Kolping*, Zur Entstehungsgeschichte 1. 14–16.

[6] *Fries*, Einfluß 421 f.

[7] *Kolping*, Die handschriftliche Verbreitung der Meßerklärung Alberts des Großen, in: ZKTh 82 (1960) 1 (Anm. 2) 4. 36.

[8] Ebd. 18: Die Hs H° (Wien Hofbibliothek 1563) gibt Johannes von Lambrecht, Steiermark, als Verfasser an.

[9] *Kolping*, ebd. passim. Für das folgende vgl. ebd. 4. 5 und *Kolping*, Entstehungsgeschichte 15.

wagen können, einem Manne von solcher Autorität ein unechtes Werk unterzuschieben? Abt Truitwin von Kaisheim, der die älteste Handschrift K^a mit ihrer Schwesterhandschrift M von 1281 in Auftrag gegeben hat, stammte aus Esslingen, wo Albert 1268 die Predigerkirche konsekriert hat; er dürfte sich wohl aus persönlicher Kenntnis Alberts für das Werk interessiert haben.

b) Da ist ferner das Zeugnis des Lektors *Johannes von Freiburg* in seiner vor 1298 verfaßten Summa confessorum [10], der nach allem, was wir wissen, derselbe ist, der Albert auf seiner Reise nach Mecklenburg 1268 begleitet hatte [11], ihn also kannte und über die Autorschaft Sicheres wissen konnte. Er zitiert zwölfmal CD, und zwar mit der Formel: „Albertus in libro de missa."

c) Da ist schließlich die Erwähnung beider Schriften in den alten *Katalogen* der Werke von Theologen aus dem Dominikanerorden, u. a. Alberts, so im Stamser Katalog vom Anfang des 14. Jahrhundert [12], dessen Urform ins 13. Jahrhundert zurückreicht [13]: „Frater Albertus, natione Theutonicus, magister in theologia et episcopus Ratisponensis, scripsit ... de mysterio missae, de corpore domini ...". Freilich darf man sich darauf allein nicht stützen, weil in diesem Katalog auch unechte Werke auftauchen [14].

2. *Innere Kriterien*

Wir sind aber nicht nur auf nicht immer zuverlässige äußere Zeugnisse angewiesen, Albert hat den beiden Schriften auch sein unverkennbar persönliches Gepräge aufgedrückt.

a) So *zitiert* der Verfasser von sM und CD mit der größten Selbstverständlichkeit Werke Alberts als seine *eigenen*, und diese Zitate lassen sich auch alle genau verifizieren [15]. Ob man einem mittelalterlichen Autor, der „der Frömmigkeit und Genauigkeit" dienen wollte [16], die Kühnheit zutrauen kann, sich in dieser ausdrücklichen Weise mit fremden Federn zu schmücken, muß trotz anderer Fälle von echter Pseudepigraphie bezweifelt werden [17].

F. erkennt die Absicht des Verfassers, sich selbst zu zitieren – damit also die überragende Bedeutung der Selbstzitate für die Frage nach der Verfasserschaft – im Bezug auf zwei der Zitationen [18] ausdrücklich an [19]. Da aber von Ambrosius Sansedoni, den er als Verfasser vorschlägt, keine Schriftkommentare vorliegen [20], bezweifelt er, daß mit den in sM zitierten „alia nostra opera super Matthaeum et super Lucam" jeweils „ein ganzer Matthäus- und Lukaskommentar" gemeint sein müsse und hält „eine der gängigen Vater-unser-Erklärungen" als das gemeinte „opus" (müßte es dann nicht opusculum heißen?) für möglich. Das sieht aber nach

---

[10] Johannes Lector Friburgensis, Summa confessorum (Lyon 1518) f. 122r–127r. Vgl. *Fries*, Meßerklärung 33, Einfluß 422; *Kolping*, Entstehungsgeschichte 16.

[11] Vgl. *Fries*, Johannes von Freiburg, Schüler Ulrichs von Straßburg, in: RThAM 18 (1951) 336; *Kolping* ebd.

[12] *G. Meersseman*, Laurentii Pignon catalogi et chronica, accedunt catalogi Stamsensis et Upsalensis scriptorum O. P. (Romae 1936) 57 f.

[13] *B. Geyer*, Der alte Katalog der Werke des hl. Albertus Magnus, in: Miscellanea Giovanni Mercati (Città del Vaticano 1946) 403. Vgl. *Fries*, Einfluß 421 Anm. 83.

[14] *Geyer* ebd. 410, *Fries* ebd.

[15] Vgl. *Fries*, Meßerklärung 34–36; *Jorissen*, Meßerklärung 42–50.

[16] CD Prolog (Borgnet 38, 191): „cum devotione et subtilitate."

[17] Vgl. *H. Ch. Scheeben*, Les écrits d'Albert le Grand d'après les Catalogues, in: RThom 1931, 288, Zitat aus Petrus v. Preußen, Legenda c. 43: „Solent tamen quandoque attribui libri doctoribus, qui ipsorum non sunt."; *Fries* 422.

[18] sM 149a: „sicut in aliis operibus meis saepe dixi." sM 152a: „Haec petitio quamvis multipliciter in aliis nostris operibus sit a nobis exposita super Matthaeum et super Lucam."

[19] *Fries*, Einfluß 445 f. [20] Ebd. 428 f.

einer Ausflucht aus. Noch stärker weicht er dem Nachweis des dritten Selbstzitats durch H. Jorissen in Alberts Kommentar zu De anima aus [21]. In CD 384b heißt es: „Et haec omnia iam a nobis valde probata sunt in scientia de sensu et sensibili." Mit der scientia ist ein „Wissensgebiet" gemeint, nicht ein Werk, wie F. in seinem ersten Artikel [22] zutreffend bemerkte. Jorissen [23] hat den ausführlichen Nachweis erbracht, daß damit auf die Darstellung „Über die Sinne" *innerhalb* des De-anima-Kommentars Alberts [24] verwiesen ist, also tatsächlich auf das Wissensgebiet innerhalb eines Werkes und nicht auf das Buch De sensu et sensato. Die Form der Zitation ist dabei ganz parallel derjenigen Alberts in ähnlichen Fällen, z. B. De vegetabilibus l. 3. tr. 2 c. 2[25]: „Quid autem sapor ..., iam in scientia de sensibilibus expeditum est a nobis" [26], wodurch auch auf De anima l. 2 tr. 3 c. 27–29 hingewiesen wird. F. will weder die Parallelität der Zitationsweise noch die inhaltliche Übereinstimmung der Texte von CD und De anima anerkennen: Das Verifizieren des Zitats in De anima sei „mühsam" [27]. Wer jedoch die Apperzeptionslehre in Alberts De-anima-Kommentar in extenso liest, dem ist die genaue Entsprechung dieser ausführlichen und der zusammengefaßten Darstellung in CD augenscheinlich. Es erübrigt sich, zu sagen, daß Ambrosius Sansedoni *keinen* Kommentar zu De anima oder De sensu et sensato geschrieben hat [28].

b) Ein weiteres starkes Indiz für die Verfasserschaft Alberts sind die *Übereinstimmungen* mit zweifellos echten Werken Alberts. F. hat davon wiederholt eine ganze Reihe zusammengetragen [29], stellt die Sache aber in etwa auf den Kopf, indem er sie als Ausdruck „literarischer Abhängigkeit" und somit als Beweis für einen anderen Verfasser als Albert wertet. Bereits der erste Fall, den F. anführt [30], die Übereinstimmung von sM 119a mit dem Lukaskommentar zu 22, 19 [31], führt aber zu dem gegenteiligen Schluß, wofür F. selbst den Beleg liefert: Auch im Matthäuskommentar zu 26, 26 [32] findet sich nämlich dieselbe Kette von Formulierungen, Zitaten und Auslegungen [33]. Zieht F. aus der Ähnlichkeit von sM mit Super Luc. den Schluß, daß CD „literarisch abhängig" ist, so müßte er konsequenterweise auch behaupten, der Verfasser von Super Luc. habe von Super Matth. abgeschrieben. Bei beiden steht aber Albert als Verfasser fest. So ist es nur zu verständlich, daß auch in sM demselben Verfasser zum selben Gedanken wieder dieselben Assoziationen kommen.

Ganz allgemein muß man sagen, daß im Doppeltraktat über die Eucharistie nie wortwörtliche Zitationen über längere Passagen hinweg vorliegen, sondern es wird jeweils neu formuliert. Das hängt mit der auch sonst beobachteten Gewohnheit Alberts zusammen, sich nie selbst wörtlich zu zitieren [34].

---

[21] Ebd. 445 Anm. 43.
[22] *Fries*, Meßerklärung 36.
[23] *Jorissen*, Meßerklärung 44–46.
[24] Alb., De anima l. 2 tr. 3 c. 3. 5. 18. 21 (Ed. Colon. 7, 1 p. 101, 19–21. 25–26. 29–32; p. 103, 11–15. 31–37. 44–46; p. 125, 20–23; p. 129, 13–15).
[25] Alberti Magni De vegetabilibus libri VII, ed. Meyer-Jessen (Berolini 1867) 192 f., ed. Borgnet 10, 89.
[26] Zitiert bei Jorissen 44.
[27] *Fries*, Einfluß 445 Anm. 43.
[28] *Fries*, ebd. 428 f.
[29] *Fries*, Meßerklärung 37–46; Einfluß 311–325.
[30] *Fries*, Meßerklärung 37.
[31] Borgnet 23, 668b. Vgl. *Fries* ebd.
[32] Borgnet 21, 161. Vgl. *Fries* ebd. Anm. 1.
[33] Für Einzelheiten sei auf die Synopse von Fries verwiesen.
[34] *B. Geyer*, Zur neuen Gesamtausgabe der Werke des Albertus Magnus, in: Gr. 36 (1955) 275. Vgl. *Fries*, Einfluß 325 Anm. 63.

Über die von F. gebotenen Beispiele der Übereinstimmung hinaus lassen sich noch folgende Parallelen zum Sakramentenband des Sentenzenkommentars Alberts, in dem ja die Eucharistie ausführlich behandelt wird, aufzeigen. Daß dabei nicht damals übliche Schulmeinungen, sondern Sondergut Alberts herangezogen wird, mögen die angefügten Vergleiche mit Alexander von Hales und Wilhelm von Middleton belegen.

Alb., IV Sent.	CD
d. 1 a. 2 (B. 29, 8a): omnis gratia sacramentalis ordinatur contra morbum peccati	352a: omne sacramentum contra peccatum in medicinam constitutus est ... contra morbum peccati

Bei Alex Hal., Glossa l. 4 d. 26 [35] heißt es dagegen: alia in remedium, alia in officium.

d. 1 a. 4 (12a): differt gratia sacramentalis ab ea quae est in virtutibus et donis ..., quia sunt contra defectum, qui est ordinans in peccatum, vel contra ipsum peccatum	355a: cum omnis gratia sacramentalis quantum ad suam substantialem effectum ordinetur contra peccatum, in quo differt gratia sacramentalis a gratia virtutum et donorum et
d. 1 a. 2 (8ab): Dicimus ergo, quod remedia multiplicantur secundum ista vulnera ...	cum peccatum ... medicinam accipiat ex gratia ... sacramentorum ...

Es folgt an beiden Stellen die gleiche Aufzählung der vulnera und der sie heilenden Sakramente, was bei Alex. Hal. nicht möglich ist, siehe die Aufteilung oben.

d. 1 a. 2 (10a): nullum sacramentum ordinatur contra veniale substantialiter (10b): (veniale) non est morbus per se, sed ... est dispositio ad mortale peccatum	356b: quamvis enim venialia remittantur in perceptione eucharistiae, tamen non est contra ea substantialiter ... ordinatum
(10a): ordinatur contra veniale ... oratio et alia multa ut aqua benedicta, tunsio pectoris ... benedictio	356b: veniale non est simpliciter morbus ..., sed dispositio ad peccatum; ita non unum, sed multa habet remedia in contrarium disponentia, sicut est aqua benedicta, tunsio pectoris, confessio ..., benedictio episcopalis

Alex. Hal. l. 4 d. 16 [36] zählt noch mehr auf, aber nicht die benedictio. Den Gedanken von der dispositio ad mortale bringt er an anderer Stelle [37] und in anderer Formulierung.

Die Stellungnahmen zur Form der Eucharistie in der Wandlung weisen in beiden Werken die gewundene, um Ausdruck ringende Sprache Alberts auf, abgesehen von dem gleichen, Albert eigenen Gedanken, vgl. Wilh. de Militona, mit dem er zwar die Fragestellung, nicht aber die Lösung gemein hat, Quaest. de sacr. tr. 4 q. 23 [38].

---

[35] Magistri Alexandri de Hales Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi IV: BFSMA 15 (Quaracchi 1957) 455 ff.

[36] Ebd. 264, 18.

[37] Ebd. 267, 3.

[38] Guillelmi de Militona Quaestiones de sacramentis II: BFSMA 23 (Quaracchi 1961) 607, 7 ff.

d. 8 a. 6 (189a): li hoc est demonstrativum simul et operativum ... inquantum est pars formae sacramentalis ... et ideo non divisim habet, sed potius voces referuntur ad res significatas in vocibus illis ... et ita in virtute unius indivisibilis operantis operatur oratio illa quae est forma sacramenti	389b: pronomen (demonstrativum) ... est de forma sacramenti ... prout est pars orationis, quia sic etiam qualitatem habet demonstrationis ... et in hac virtute acceptae partes orationis simul ad indivisibilem rei significatae per orationem relatae faciunt transsubstantiationem, et ideo nulla ibi pars agit divisim, sed ... simul acceptae in unitate significatae rei per orationem, ad quod referuntur, faciunt transsubstantiationem

Mit demselben Argument, das sich weder bei Alexander von Hales[39] noch bei Wilhelm von Middleton[40] findet, wird die Frage entschieden, welche Sätze über die Eucharistie erlaubt sind:

d. 11 a. 6 (282a): (‚De pane fit corpus Christi') ... non est concedenda, sed propterea quia non habemus verba, quibus mysteria dei proferamus, haec a sanctis multotiens invenitur	372a: (‚De pane fit corpus Christi') Omnia haec difficultatem faciunt circa sacramentum: quia non habemus quibus verbis exprimamus fidem nostram ad plenum ... et quando sancti utuntur verbis ..., oportet verba sanctorum pie interpretari

Aus den Formulierungen in beiden Werken geht wohl hervor, daß nicht literarische Abhängigkeit, sondern die selbständige Wiedergabe eines früheren Gedankens vorliegt. Die Beispiele dieser Art ließen sich natürlich vermehren; hier sollten nur einige besonders charakteristische herausgestellt werden.

Schließlich sei noch eine Parallele zum Matthäuskommentar Alberts angefügt, die dessen Interesse an naturwissenschaftlichen, ja medizinischen Dingen bekundet[41].

Super Matth. 6, 11 (B. 21, 280a)	CD (286bsq.)
cum quattuor sint optime nutrientia, sicut dicit Avicenna, panis, vinum rubeum, ova trementia et brodia carnium (corr. sec. autographum)	quattuor, quae notata sunt a physicis, sicut Avicenna dicit, quae *citius et convenientius* nutriunt, quae sunt panis *de frumento*, vinum rubeum *dulce* et ova trementia et brodia *sive iura* carnium

Die Quelle ist Avicenna, Canon (f. 34rb) [42]: Exemplum subtilis et multi nutrimenti est aqua carnis et vinum et ova sorbilia calefacta aut trementia.

Der Text des Avicenna ist beide Male aus dem Gedächtnis zitiert, wie man aus dem Vergleich mit der Quelle erkennt: Wer außer Albert verfügte unter den Theologen über so spezielle naturwissenschaftliche Kenntnisse? Der Text in CD ist ja noch ausführlicher als der von Super Matth., er kann also nicht von diesem abgeschrieben sein. Es dürfte also auch in CD Albert am Werke sein, der solche Daten für wichtig hielt.

---

[39] Alex. Hal., l. c. 166.
[40] Wilh. de Milit., l. c. 679–683.
[41] Vgl. *Jorissen*, Meßerklärung 89 ff.
[42] Avicenna, Liber Canonis, Neudruck (Hildesheim 1964) der Ausgabe Venedig 1507.

C. Vansteenkiste [43] nennt in seiner Rezension der Arbeit von F. als ganz allgemeines Charakteristikum, das für Albert als Verfasser der Eucharistietraktate spricht, gerade die Autoren, die in CD zitiert werden: „Außer dem Philosophen, Tullius, Virgilius etc. findet man dort Isaac, Constantinus, Galenus, Serapion, Almansor und andere, mit Daten aus Naturwissenschaft und Medizin, Autoren, die man schwerlich bei anderen Theologen der Epoche antreffen wird."

II. Zu den Bedenken gegen die Echtheit

Die Gründe, die Fries zur Annahme einer anderen Urheberschaft als derjenigen Alberts für den Doppeltraktat bewogen haben, sind einige Differenzen in Lehre und Ausdruck, die sich zwischen den eucharistischen Traktaten und anderen Werken Alberts zeigen, wie auch die vermutete oder wahrscheinliche Abhängigkeit der Traktate von anderen Schriftstellern, etwa Jakob von Varazze, dessen Meßpredigten F. erst um 1275 ansetzt, so daß eine Abfassung der Eucharistieschriften durch Albert unwahrscheinlich wird.

1. *Differenzen zu anderen Werken Alberts*

F. hält die Differenzen gegenüber zweifellos echten Werken Alberts für so groß und schwerwiegend, daß er meint, man müsse die ebenfalls vorhandenen Übereinstimmungen auf andere Weise als durch die Annahme desselben Verfassers erklären. Aufgrund des starken Gewichts, ja Übergewichts der eben angeführten Gründe für die Echtheit kann man aber mit ebensoviel Recht die Aufgabe umgekehrt darin sehen, für die Unterschiede eine angemessene Erklärung zu finden, wenn auch diese „methodisch gesehen noch wichtiger sind als die Ähnlichkeiten" [44]. Doch ist es eben die Frage, ob diese Unterschiede wirklich gewichtig sind oder ob sie sich nicht vielmehr auflösen oder erklären lassen. Vansteenkiste zeigt sich in seiner Rezension nur von einer einzigen aus der Reihe der Differenzen beeindruckt [45], nämlich von einem Beispiel für die Verwerfung der sonst von Albert geübten allegorischen Deutung der Meßriten (in IV Sent. deutet Albert drei Segenskreuze in der Messe als Hinweis auf die Passion, was sM ablehnt [46]), und hält die „Quaestio gravissima de accidentibus", nämlich die neue Erklärung Alberts dafür, wie die Gestalten von Brot und Wein nach der Konsekration bleiben, einer neuerlichen Bearbeitung für bedürftig. Hinzu kommt sicher noch die Zuteilung des bekannten Augustinus-Zitats „Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum" [47] an Beda in CD [48], während es sonst von Albert immer richtig dem Augustinus zugesprochen wird. Mit diesen größten Gegensätzen beginnen wir die Besprechung der Differenzen.

a) *Das falsche Beda-Zitat* wirft das Problem auf, ob Albert sich so irren konnte, wo er doch sonst Augustinus als Verfasser der Sentenz kennt. Jedoch gilt dieses Problem für jeden Verfasser von CD! Kein mittelalterlicher Autor konnte es sich leisten, eine so bekannte Sentenz, sozusagen den locus classicus der Sakramentenlehre, einem falschen Autor zuzuschreiben. Albert, der sich seiner selbst sehr sicher war, konnte das wegen seines Alters eher passieren als einem Autor zweiten Ranges.

---

[43] RLT IX, 441.
[44] *Fries*, Einfluss 325.
[45] RLT IX, 442.
[46] *Fries* 327.
[47] Aug., In Joan. tr. 80 n. 3 (PL 35, 1840). Vgl. Alb., IV Sent. (B. 29, 14b. 184a. 186a. 540b).
[48] CD 394a; 411b; 412b; 413a; 424a. Vgl. *Fries*, Meßerklärung 50, Einfluss 324.

Fehlzuschreibungen begegnen im Schrifttum Alberts überall, man vergleiche nur die Autoren-Indices der Editio Coloniensis, die bei den berühmten Autoren wie Ambrosius und Augustinus oft auch eine Rubrik „Vide etiam" aufweisen, unter denen die ihnen fälschlich von Albert zugewiesenen Zitate auftauchen, darunter auch ganz bekannte Worte wie etwa: „Vitasti grandia, cave, ne obruaris arena", das er nicht Augustinus, sondern Ambrosius zuschreibt [49]. Im Johanneskommentar, der den eucharistischen Schriften zeitlich am nächsten steht [50], findet sich noch eine genauere Parallele zum falschen Beda-Zitat in CD: Dort nennt er sowohl Augustinus wie Beda als Autor eines anderen berühmten Brevier-Zitats aus Augustinus. Dieser sagt in seinen Johannes-Traktaten [51] von Johannes dem Evangelisten: „De fonte dominici pectoris solus bibit." Albert zitiert dieses Wort einmal [52] mit „Unde Augustinus", ein zweites Mal jedoch mit „Sicut dicit Beda" [53], wie es dann auch im Meßtraktat sM 113b geschieht. Zwar benützt tatsächlich auch Beda dieses Wort [54], aber in abgewandelter Form, die aus der unechten Praefatio Augustins stammt [55], während der albertinische Wortlaut genau die augustinische bzw. die Brevierform des Zitats wiedergibt. Albert zitierte, wie auch der Verfasser von sM, aus dem Gedächtnis, wie F. mehrfach bemerkt [56]; da konnten solche Fehlzuschreibungen vorkommen.

In diesem Zusammenhang muß dem Mißverständnis vorgebeugt werden, als habe B. Geyer aus der Tatsache, daß in Alberts Johanneskommentar [57] selbst das in Frage stehende Augustinuswort von Element und Sakrament wie in CD dem Beda zugesprochen zu sein schien, was Geyer jedoch als bloßen Interpunktionsfehler der Borgnet-Ausgabe identifizierte, den Schluß gezogen, ein anderer als Albert habe in CD gerade diese Stelle des Albert-Kommentars zu Johannes abgeschrieben. Geyer hat festgestellt, daß Borgnet in Super Joh. fälschlich einen Doppelpunkt hinter „ut dicit Beda" setzt, so daß das folgende „Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum" als Zitat aus Beda erscheint, daß aber Jammy in seiner Ausgabe von 1651 richtig einen Punkt hinter Beda macht, weil sich die Autorenangabe auf das davorstehende Wort bezieht: „Sanctificationem autem baptismus non habet nisi ex invocatione trinitatis, ut dicit Beda." Das folgende „Accedit..." wird als allgemein bekannte Sentenz ohne Verfasserangabe angefügt, weil sie keines Nachweises bedurfte. Eben das aber macht es unmöglich anzunehmen, der Verfasser von CD habe gerade diese Stelle vor Augen gehabt, als er seinerseits schrieb: „Dicit enim Beda: Accedit verbum...", denn die falsche Interpunktion im Johanneskommentar Alberts findet sich erst in der Borgnet-Ausgabe von 1899, nicht aber in den früheren Drukken, die den Zusammenhang offenbar richtig erfaßten, noch in den Handschriften, in denen es ja noch keine Doppelpunkte gab; zweitens war dieses Wort so bekannt und berühmt und ist es bis heute, daß sich ein mittelalterlicher Leser auch durch das voranstehende ut dicit Beda nicht hätte irreführen lassen, weil er ja seinen Petrus Lombardus gelernt hatte [58] und das Decretum Gratiani [59], die beide Augustinus als

---

[49] Vgl. Alb., Super Is. 5, 18 (Ed. Colon. 19, 78 Anm. 79).
[50] *Fries*, Meßerklärung 59. *Jorissen*, Meßerklärung 70.
[51] Aug., In Joan. tr. 124 n. 7 (PL 35, 1976).
[52] Alb., Super Joh. 13, 23 (B. 24, 513b).
[53] Alb., Super Joh. 21, 20 (B. 24, 715a).
[54] Beda, In Joan. evang. 1, 1 (PL 92, 638B).
[55] Praefatio In Joan. tr. (PL 35, 1378). Vgl. alle diese Stellen bei *Fries*, Einfluß 323 f.
[56] *Fries*, Einfluß 323. 325. 454.
[57] Alb., Super Joh. 3, 22 (B. 24, 140b). Vgl. *Fries*, Meßerklärung 50 Anm. 4; *ders.*, Zum theologischen Beweis in der Hochscholastik, in: Schrift und Tradition, hrsg. von H. J. Brosch (Essen 1962) 130 Anm. 104; *ders.*, Einfluß 324 Anm. 60.
[58] Petrus Lomb., IV Sent. d. 3 c. 1 (Ed. Quaracchi 1916) 755, 3–5.
[59] Gratian, Decr. C. 1 q. 1 c. 54 (ed. Friedberg I, 379).

Urheber zitieren. Am ehesten ist es der unangefochtenen und selbstsicheren Autorität eines Albertus Magnus im fortgeschrittenen Alter [60] zuzutrauen, daß er, wie gesagt, aus dem Gedächtnis falsch in CD zitierte und daß kein Kopist es wagte, das zu korrigieren.

Da uns das Autograph nicht vorliegt, ist eventuell Folgendes zu erwägen: In CD will der Autor „cum devotione" [61] schreiben. Daraus erklärt sich, daß er die Heiligen meist mit „beatus" zitiert, etwa beatus Bernardus [62], aber auch Bernardus [63], ebenso Augustinus (22mal), aber auch beatus Augustinus in unmittelbarer Nähe des „Beda"-Zitats [64]. Vielleicht ist „Beda" paläographisch aus der falschen Auflösung des Kürzels für beatus Augustinus entstanden. Die Wahrscheinlichkeit ist nicht sehr groß, immerhin aber fällt auf, daß von Beda kein anderes Werk im ganzen Traktat zitiert wird, nur das ihm nicht angehörende Augustinuswort.

b) Hinsichtlich der *Meß-Allegorese* verhält sich der Autor von sM gar nicht so konsequent ablehnend, wie man aufgrund der dezidierten Stellungnahme in sM 137b [65] annehmen sollte. Das gibt auch F. zu (allerdings nur in den Anmerkungen) [66]. sM 89b schreibt der Autor z. B. im Anschluß an Innozenz III., De sacro altaris mysterio [67]: „Unde calice utimur pro sepulcro, patena pro lapide ...", genau wie Albert in IV Sent. d. 8 a. 2 [68]: „sicut patena lapidem sepulcri significat." Selbst die Deutung der Riten, also der Handlungen [69], findet sich sM 39a [70]: In den mehrfachen Umwendungen des Priesters zum Volk hin sieht der Meßtraktat einen Hinweis auf die Auferstehungserscheinungen Christi, genauso wie Albert Super Marc. 16, 13, sogar mit denselben Worten: „*Convertit* autem (sacerdos) *vultum* ad instruendos, quia quando Dominus de se notitiam fecit suis, claro vultu stetit inter eos" (sM 39a). „In missa se sacerdos *convertit* ad populum, et quasi *vultum* pro apparitione repraesentans eis ..." (Super Marc. 16, 13) [71]. Was dagegen sM 137a und 130b, den beiden Stellen mit den schärfsten Ausdrücken [72], vom Verfasser abgelehnt wird, sind *einzelne* Ausdeutungen, wie die Erhebung der Stimme des Priesters beim „Nobis quoque peccatoribus" als „Todesschrei Christi" oder einer der Altarküsse als „Judaskuß" u. a., das der Autor als „lächerlich und profan" ansieht, weil es – in diesen Fällen – nicht paßt. Grundsätzlich hat aber auch sM gegen eine vernünftige Ritendeutung nichts einzuwenden, wie die Beispiele zeigen. F. fügt selbst [73] noch ein weiteres hinzu: Die Deutung des „Pax vobis" des Bischofs als Widerhall des Ostergrußes Christi, der ja tatsächlich nur an Ostern die Jünger mit diesem Friedensgruß

---

[60] Daß sM und CP später geschrieben sind als Super Joh., ergibt sich eben aus den Lehrunterschieden im Doppeltraktat gegenüber allen früheren Schriften. Selbst wenn der Doppeltraktat „1267 bis 1270" (Kolping, Entstehungsgeschichte 16) verfaßt sein sollte, so gilt für diese Zeit schon das „caecutientes iam prae senectute" aus den Problemata determinata von 1271 (Ed. Colon. 17, 1 p. 64, 42). Vgl. *Vansteenkiste*, in: Ang. 53 (1976) 419.

[61] Prolog CD 191.

[62] CD 224a; 236b.

[63] CD 248a.

[64] CD 424b; 426b; 430b.

[65] *Fries*, Einfluß 326: „Quod autem quidam dicunt, quod haec elevatio vocis significat Christi cum clamore in cruce mortem, reputo derisionem", was er selber Super Luc. 23, 48 (B. 23, 738a) vertreten hat.

[66] *Fries*, Einfluß 328 Anm. 77; 329 Anm. 80.

[67] l. 5 c. 12 (PL 217, 895C), bei F. nicht verifiziert.

[68] B. 29, 178a.

[69] *Fries*, Einfluß 329, bestreitet das.

[70] Vgl. *Fries* ebd. 328 Anm. 77.

[71] B 21, 756a.

[72] *Fries*, Einfluß 326 f.

[73] *Fries*, ebd. 328.

ansprach (Lk 24, 36; Joh 20, 19. 21. 26), weswegen die „Auferstehung", die F. im Kontext von sM vermißt, hier gar nicht genannt zu werden brauchte.

c) Die *quaestio* gravissima *de accidentibus* remanentibus in sacramento hat trotz der modernen Theorien über Transfinalisation und Transsignifikation doch noch eine aktuelle Bedeutung, weil es auch den heutigen Denkversuchen nicht besser gelungen zu sein scheint, das Geheimnis der Gegenwart Christi in der Eucharistie zu durchdringen, als es die Scholastik mit Hilfe aristotelischer Kategorien versucht hat. Die im 13. Jahrhundert allgemein rezipierte Ansicht [74] sah die Substanz des Brotes – eine mehr geistige Realität als unser heutiger Begriff von Substanz – gewandelt in die sakramentale Substanz des Herrenleibes, die Eigenschaften der Brotsubstanz jedoch – darunter verstand man alles Sichtbare, den Sinnen Zugängliche – auf wunderbare Weise erhalten. Das Gehaltensein von Akzidentien, quorum esse est inesse [75], ohne ihre Substanz stellte jedoch ein schier unlösbares denkerisches Problem dar, das 1277 sogar eine Verurteilung durch den Bischof von Paris erlebte [76]. Die von Albert mit der zeitgenössischen Theologie bis dahin gesuchte Lösung bestand in der Annahme, die Quantität – als Grundlage aller anderen Eigenschaften wie Geruch, Geschmack etc. – sei in einen höheren Seinsstand erhoben worden, so daß sie für sich existieren und so bleiben könne. Diese Meinung wird nun überraschenderweise in CD zwar zitiert, aber überwunden [77] mit dem Argument, all das sei gesagt „sine *forti* ratione", also nicht ganz ohne Grund. „Denn daß etwas an der *Definition* (einer Sache, nämlich der Substanz) teilhat, nicht aber an ihrem *Namen* (Substanz), das ist nicht einsehbar. Es ist aber die Definition der Substanz, daß sie eine für sich existierende Sache ist. Daß also ein Akzidens (die Quantität) eine für sich existierende Sache werden soll, aber keine Substanz, das ist nicht einsehbar" (CD 383bsq.). Hierin haben wir die entscheidende Erklärung für die Sinneswandlung des Autors vor uns: Dieses Argument mußte gerade demjenigen sich aufdrängen, der bewußt und ex professo die Theorien über die Seinsweise der Akzidentien hatte zusammenstellen und beurteilen wollen; warum sollte das nicht Albert selbst gewesen sein? F. traut ihm nicht zu, „verschiedene Theorien" darüber entwickelt zu haben [78], Jorissen dagegen [79] hat geltend gemacht, daß „ein neues spekulatives Überdenken dieses Problems" durch Albert „durchaus den Unterschied zu Super Joh. verständlich zu machen (vermag)", denn in Super Joh. ist der Hinweis auf die Erhöhung der quantitas nur ein obiter dictum, hier dagegen Gegenstand der Reflexion. Wenn nun, wie F. auf Jorissens Vorhalt hin konzediert [80], beim früheren Albert „die Elemente für die in CD gegebene neue Lösung vorhanden" sind, so ist es wirklich nicht von der Hand zu weisen, daß es Albert selbst war, der zu dieser Lösung fand. Sie denkt sich das Erhaltenbleiben der Akzidentien so, daß sie ein Sein haben *nach Art* (simile, CD 310b) des intentionalen Seins der Sinnesqualitäten im Sinnesmedium – im Durchsichtigen, im Diaphanum – oder im Sinnesorgan des Menschen selbst (384ab). F. vermißt [81], daß nicht gesagt werde, was das Medium sei. Eben das aber ist durch Alberts Selbstzitat von De anima geschehen, dort nämlich wird ausführlich

---

[74] Vgl. *H. Jorissen*, Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik: MBTh 28, 1 (Münster 1965) 150 ff. Meßerklärung 69.
[75] Alb., De sacr. (Ed. Colon. 26 p. 61, 43) u. ö.
[76] ChUP I (1899) 551, vgl. *Fries*, Einfluss 351 Anm. 172.
[77] CD 383 bsq. Eine Vorform des Arguments schon De sacr. p. 61, 47.
[78] *Fries*, Einfluss 350; vgl. Meßerklärung 46.
[79] *Jorissen*, Meßerklärung 70.
[80] *Fries*, Einfluss 351, vgl. *Jorissen*, Meßerklärung 69.
[81] *Fries* ebd. 349, dort auch das folgende.

über das Diaphanum gehandelt [82], worauf, wie gesagt, Jorissen beim Nachweis des Selbstzitats hingewiesen hat. F. macht allerdings mit Recht darauf aufmerksam, daß die neue Lösung nicht ganz stimmig ist, denn im Medium, wie auch etwa im Spiegel (CD 384bsq.), sind die Sinnesbilder noch keinesfalls in einem „intentionalen", d. h. begrifflichen, gedanklichen Sein, sondern bestenfalls „sine materia et sine potentiis materiae", weil sie nicht auch die Wärme usw. mitnehmen (385a); insofern nennt F. die Gleichsetzung von Sein der Sinnesbilder im Medium und im Sinnesorgan als „intentionales Sein" eine „Äquivokation". Das mag eine Ausdrucksschwäche des Verfassers sein, reicht jedenfalls nicht aus, um die neue Lösung Albert abzusprechen. Im Gegenteil, man sieht ihr die Neuheit eben darin noch an, daß der sprachliche Ausdruck noch nicht ganz geglückt ist, was bei Albert ja öfters zu beobachten ist.

Hinzu kommt als Erweis der Autorschaft Alberts, daß sich eben gerade in diesem Abschnitt über das Sein der Akzidentien das von Jorissen nachgewiesene Selbstzitat Alberts, der Hinweis auf De anima, findet: „Et haec omnia iam a nobis valde probata sunt in scientia de sensu et sensibili" (384b). Man kann also nicht gut denselben Gedanken, der eine Weiterentwicklung gegenüber früheren Äußerungen Alberts darstellt, einerseits Albert absprechen wollen, weil er nicht identisch ist mit der früheren Meinung, andererseits aber zugeben, daß der Verfasser sich selbst zitieren will [83]. Wenn das mit dem Selbstzitat Gemeinte sich in Alberts De-anima-Kommentar findet, und zwar mit der charakteristischen Formulierung ‚absque eo quod' (s. u.), dann bleibt wohl kein anderer Schluß übrig, als daß Albert wegen der fehlenden fortis ratio seine Meinung geändert hat. Er konnte das umso leichter tun, als die frühere, wie gesagt, nicht so sehr seine eigene Meinung, sondern die der zeitgenössischen Theologie war.

Die angeblich gravierendsten Unterschiede zwischen den eucharistischen Schriften und Albert lassen sich also im ersten Fall (a) durch parallele Fälle falscher Zitation bei Albert und im Doppeltraktat selbst als Nachlässigkeit oder Gedächtnisfehler Alberts erklären, im zweiten Fall (b) erweisen sie sich als Verwechslung von Meinungsänderung in Einzelfällen mit einer allgemein geänderten Haltung Alberts, im dritten (c) als Weiterentwicklung.

d) *Andere* angebliche *Gegensätze* sind bereits durch H. Jorissen [84] *aufgelöst* worden, nachdem sie F. in seinem ersten Artikel als solche aufgeführt hatte [85]. Dort erwähnt er unter den *Stil*eigentümlichkeiten des Traktates, die Albert fremd sein sollen, den „Gleichklang in den Gliedern der Einteilung". Jorissen zeigt, ohne daß F. nun darauf eingeht, daß dies gerade ein bei Albert beliebter Brauch ist, der im Meßtraktat nur zur Meisterschaft ausgebildet ist. In allen Schriftkommentaren Alberts finden sich gereimte Reihungen, über die von Jorissen erwähnten hinaus etwa Super Matth. 28, 6 [86]: „Hic ponitur veritatis assertio, quam asseruit a tribus: a conscientiae revelatione . . ., a praeteritorum recordatione, a praesentium demonstratione." Super Matth. 28, 9 [87]: „Hic ponit apparitionem Domini certificantem verba angeli. Et dicit quattuor: benignam et plenam affectu salutationem, devotam sanctarum mulierum et plenam charitate adorationem, Domini apparentis quam mulieribus fecit fiduciam et confortationem, et iteratam ut gaudium discipulis

---

[82] Alb., De anima (Ed. Colon. 7, 1 p. 110, 10. 34): „(diaphanum) sic medium potest esse in visu. Videtur ergo propter extraneum colorem semper . . ., qui in ipso fit in esse spirituali et intentionali . . . Tale autem diaphanum . . . est aër et aqua et ignis et caelum . . ."

[83] *Fries*, Einfluss 446; Meßerklärung 63.

[84] *Jorissen*, Meßerklärung 91 ff.

[85] *Fries*, Meßerklärung 61 Anm. 2.

[86] B. 21, 224a.

[87] B. 21, 226b.

nuntietur iniunctionem." Und so durch den ganzen Kommentar. In CD ist das fast zur Manier entwickelt, z. B. 230: „In primo, scilicet cuiusmodi cibus sit eucharistia, novem in genere notanda occurrunt, scilicet cibi nobilitas ex genere; cibi suavitas ex sapore; cibi laucitas ex praeparatione; cibi sanitas ex operatione; cibi nutrivitas ex virtute; cibi ad cibatum congruitas ex similitudine; cibi ad cibatum penetrabilitas ex subtilitate; cibi ab cibatum unibilitas ex connaturalitate, et cibi cum cibato firma haesibilitas ex cibati per cibum apprehensione", und so überall.

Eine weitere Eigenart Alberts, die nicht bei jedem Zeitgenossen begegnet – bei Thomas ist sie nur Secunda Secundae 173, 1 ad 3 zu entdecken –, ist die relativ häufige Verwendung der Wortverbindung absque eo quod. Sie kommt gerade in dem Beispiel aus De anima vor, das CD zitiert [88]: „Sicut cera accipit figuram sigilli solam, absque eo quod aliquid de materia sigilli cum figura defluat in ceram." Ebenso heißt es in CD 384: „Sicut sigillum in ceram, absque eo quod de potentiis materialibus suis metallum sigilli aliquid inferat cerae." Im Aristotelestext [89] heißt es an der kommentierten Stelle nur: „sine materia, ut cera anuli sine ferro et auro recipit signum." Thomas paraphrasiert das seinerseits [90]: „Cera accipit signum, sed non inquantum est aurum vel aes." Albert benutzt dagegen immer wieder, wenn er diese Stelle zitiert, das absque eo quod, so De causis et processu universitatis [91]: „Sensus recipit sensibilium formas, absque eo quod aliquid recipiat de materia metalli." Auch in CD fließt also offenbar dem Aristoteles-Kommentator Albert die von ihm gefundene Formulierung wieder in die Feder. Selbst wenn sie sich an dieser Stelle als Zitat irgendeines Verfassers aus gerade Alberts De anima erklären ließe, so wäre das doch nicht bei dem häufigen Vorkommen dieser Formulierung an anderen Stellen in CD der Fall. Sie begegnet dort siebenmal [92], wie sie auch bei Albert noch mindestens De nat. et orig. animae [93], De anima an anderer Stelle [94] und, wie gesagt, De caus. et proc. univ. vorkommt.

Andere Stileigentümlichkeiten sowohl Alberts wie auch von CD zählt Jorissen [95] auf: Die -ivum-Formen; die umständliche Art, auf Objektionen zu antworten; die Ein- und Ausleitung der Schriftzitate sowie deren Zahl und Umfang; das Adhuc zur Einleitung neuer Objektionen, „das den Spätwerken Alberts fast ausschließlich eigen ist" u. a. mehr. Die „höheren Anforderungen", die F. „an das Übereinstimmende gestellt" wissen will, zahlenmäßig wie qualitativ, „damit von innen her die Identität des Verfassers bestätigt würde" [96], sind also tatsächlich in CD erfüllt.

Ein weiterer von Jorissen aufgelöster Gegensatz in der Lehre wird von F. [97] doch wieder als ein solcher verbucht: In CD werde zu der Frage Quid sumit mus? „die idealistische Meinung von einem urplötzlichen Aufhören der realen Gegenwart vertreten, die Albert, Super IV Sent., ... als häretisch und lächerlich bezeichnet". CD sagt aber tatsächlich dasselbe wie IV Sent. Man vergleiche CD 309b: „Mus non accipit corpus Christi ..., sed potius *statim dissolutis* formis accidentabilus sensibilibus sacramenti non est ibi amplius Christus. Dissolutio autem formarum fit vel in ore muris vel collo vel stomacho vel in aliis visceribus muris. Et tunc nullo modo est ibi Christus. Quamdiu autem sunt ibi formae sensibiles, quae discerni possunt sensu,

---

[88] Alb., De anima (Ed. Colon. 7, 1 p. 149, 12), vgl. *Jorissen,* Meßerklärung 46
[89] Ebd. p. 149, 66.
[90] Thomas, De anima l. 2 lect. 24 n. 554 (ed. Pirotta p. 189).
[91] B. 10, 537a.
[92] B. 38, 310a. 373a. 374b. 375b. 384a.
[93] Ed. Colon. 12 p. 26, 93; 27, 14.
[94] Ed. Colon. 7, 1 p. 211, 50.
[95] *Jorissen,* Meßerklärung 92 ff.
[96] *Fries,* Einfluß 325.
[97] *Jorissen* 76 f., *Fries,* Einfluß 348, Nr. 18.

tamdiu est ibi Christus", und IV Sent [98]: „Capax spiritualis manducationis ... non est mus. Bene tamen concedo, quod quamdiu sunt ibi species discernibiles, tamdiu est ibi corpus domini." Das ist dasselbe, denn die species oder formae sind eben – auch bei der Maus – unterscheidbar, bis sie sich, spätestens im Magen, aufgelöst haben. Was Albert in IV Sent a. a. O. als häretisch und lächerlich verwirft, ist eine ganz andere Behauptung der Dekretisten, nämlich „quod *statim* desinit sacramentum, postquam a bruto *tangitur*". Von diesem Zitat findet sich nur das statim in CD, was F. überbewertet.

e) Andere von F. jetzt angeführte Gegensätze sind fragwürdig:

Nr. 1: Die gegenüber dem Frühwerk De sacramentis bessere Kenntnis über den Verfasser des zweiten Teils des Gloria [99] konnte auch Albert als Verfasser von CD dem jetzt besser ausgewerteten Buch Innozenz III. De sacro alt. myst. entnommen haben: In De sacr. wird es nur einmal zitiert, in CD dagegen ausführlich benutzt [100].

Zu Nr. 2–5 ist oben (b) schon Stellung genommen.

Nr. 6: Der Gegensatz zwischen sM und IV Sent in der Beschreibung der Aufgaben des Akoluthen ist nicht so groß, wie es scheint, denn auch in IV Sent. [101] heißt es ja: „Sed actus eius est ignito *eloquio* et exemplo operari ad accensionem affectus", wie in sM 115b: „Acolythus veritatem fidei exponit." In IV Sent.[102] wird zwar dem *Lektor* die eigentliche Aufgabe „legere prophetias cum auctoritate explanandi eas populo" zugesprochen, aber das soll in dem kurzen Satz über den Akoluthen auch enthalten sein, denn sM 115a werden beide ordines gleichgesetzt: „et haec est servitus ... acolythorum sive lectorum" (!), daher die Vermischung der Aufgaben. In der Aufzählung sM 115b kommen tatsächlich keine Lektoren vor.

Nr. 8: Die Deutung des „pro multis" in der Konsekrationsformel als „pro multitudine" kann gut eine Weiterentwicklung der Gedanken Alberts selbst sein [103].

Nr. 9: Die Auffassung von der Nicht-Leidensfähigkeit des corpus eucharisticum ist in Super Johannem 6, 64 [104] schon jener in CD 263b [105] angenähert. Hier ist also tatsächlich eine Entwicklung innerhalb der früheren Schriften Alberts selbst von IV Sent.[106] über Super Joh. bis CD festzustellen [107].

Nr. 10: Die Beobachtung über indagare bei Albert und indagari in CD ist tatsächlich „so geringfügig" [108], daß man darauf keine Schlüsse aufbauen kann, solange nicht die Indices sämtlicher Albertbände vorliegen, die vielleicht doch noch ein ähnliches Beispiel deponentialen Gebrauches belegen.

Nr. 11: Der in sM häufige Ausdruck „perfector sanctitatis" für den Zelebranten, der bei Albert früher nicht so, sondern nur einmal als „sanctificationis perfector" vorkommt [109], erklärt sich in CD aus der betont frommen Zielsetzung des Werkes [110].

Nr. 12: Daß mirabilis und miraculum für die Art der Wandlung „kein direkter

---

[98] B. 29, 397a.
[99] *Fries*, Einfluß 325 f., vgl. Meßerklärung 56 f.
[100] So *Fries*, Einfluß 360 ff.
[101] B. 30, 62b, vgl. *Fries*, Einfluß 337.
[102] B. 30, 57 b, vgl. *Fries* ebd.
[103] *Fries* ebd. 338.
[104] B. 24, 282a, vgl. *Fries*, Einfluß 340.
[105] *Fries* ebd. 339.
[106] B. 29, 318a, vgl. *Jorissen*, Meßerklärung 88, *Fries*, Einfluß 339.
[107] So ausführlich *Jorissen* ebd. 88 f.
[108] *Fries*, Einfluß 341.
[109] *Jorissen*, Meßerklärung 85.
[110] Vgl. den Prolog CD 191, s. o. Anm. 16.

Gegensatz" sind, sagt F.[111] selbst. Aus so „feinen Unterschieden" läßt sich kein anderer Verfasser beweisen, zumal da Albert in IV Sent. ausdrücklich über den Unterschied reflektiert, in CD jedoch nicht, sondern nur allgemein vom „Wunder" spricht, das sich ihm wegen der zum Manna gezogenen Parallele nahelegte.

Nr. 13 nennt F. selbst „keinen direkten Gegensatz"[112].

Nr. 14: Ein Meinungswandel läßt sich bei Albert noch häufiger finden[113].

Nr. 15: Wenn das Bild des Kanals einmal auf Christus (sM 87b), einmal auf Maria (Super Luc.) angewandt wird, so stellt das keinen Gegensatz, sondern eine verschiedene Anwendung desselben Bildes dar. Die Adaptationen schließen sich ja nicht gegenseitig aus.

Nr. 16: Maria – „Mutter" oder „Glied" der Kirche, ist freilich ein Gegensatz, aber nicht ausgeschlossen ist auch hier eine Entwicklung, die sich ja schon Super Luc. 11, 27[114] ankündigt: Dort nennt Albert Maria „figura matris ecclesiae", was wirklich nicht sehr weit entfernt ist von dem Titel „figura ecclesiae et mater" in sM 156a.

Nr. 17: In der Wertung und Reihenfolge der Deutungen des Wortes sanctus durfte wohl auch Albert als Verfasser von sM einmal die Akzente anders setzen. Zudem *nennt* sM „mundum" als erste, wie auch der frühere Albert[115]!

Nr. 18 ist unter d) bereits behandelt.

Nr. 19 fand eine ausführliche Erörterung unter c).

Nr. 21: Bei der Frage nach der Linderung der Höllenstrafe durch Fürbitten Lebender brauchen die „florentes theologi", welche sM 136a zitiert[116], nicht unbedingt Albert mitzumeinen, denn das, was sie „gesagt" haben, hat außer und nach Albert auch Thomas gesagt[117]. Daß der Doppeltraktat auch sonst den Thomas kennt und benutzt, hat F. nachgewiesen[118]; warum sollte dann Albert, wenn Verfasser von sM, nicht seinen inzwischen berühmten Schüler als florens theologus bezeichnet haben, zumal dieser sich ihm selbst in der Frage angeschlossen hatte? Zudem muß man unterscheiden: Was die Ablehnung der früheren Meinungen betrifft, so waren sich tatsächlich alle berühmten Zeitgenossen einig, wie F. zeigt[119]; darauf bezieht sich also zunächst und sicher das „in doctrina florentes theologi abhorruerunt". Was dagegen die neue Lösung angeht, das „dixerunt", so kann es sich unter stillschweigendem Einschluß Alberts selbst auf Thomas beziehen. Der Verfasser von sM und CD zitiert nicht immer sich selbst mit der Formulierung a nobis o. ä., sondern öfters auch mit probatum est, probatur[120]. Der Satz kann also unter Beachtung der Disjunktion richtig auch im Munde Alberts verstanden werden: „Et ideo temporibus nostris in doctrina florentes theologi omnes istas opiniones abhorruerunt, et dixerunt..." (sM 136a).

---

[111] *Fries,* Einfluss 343.

[112] Ebd. 343.

[113] Vgl. *Jorissen,* Meßerklärung 88; *Fries,* Meßerklärung 57 Anm. 4. Ein anderes Beispiel ist Alberts unterschiedliche Stellungnahme zu der Frage, ob die Engel die himmelsbewegenden Intelligenzen seien; dafür: De IV coaequ. tr. 4 q. 59 a. 2 (B. 34, 625b), De div. nom. c. 1. 4 (Ed. Colon. 37 p. 41, 37; p. 130, 21); dagegen: II Sent. d. 3 a. 3 (B 27, 65b), De caus. et proc. univ. l. 1 tr. 4 c. 8 (B. 10, 431b), Problemata determinata q. 2 (Ed. Colon. 17, 1 p. 48, 26; p. 50, 33.60). – Freundlicher Hinweis von P. Simon.

[114] B. 23, 167a, vgl. *Jorissen,* Meßerklärung 75, *Fries,* Einfluß 345.

[115] Einzelheiten bei *Fries* ebd. 346 f.

[116] In *Fries'* erstem Artikel, Meßerklärung 42 ff., rangierte dieser Punkt noch unter den Beispielen für „literarische Abhängigkeit"; so auch jetzt 357.

[117] *Fries,* Einfluß 354–360 passim.

[118] *Fries* ebd. 401–420.

[119] Ebd. 357 Anm. 201.

[120] *Fries,* Meßerklärung 36 Anm. 4. 5: CD 309a. 382.

Nr. 20: Wenn sich also sämtliche Punkte nicht als *zwingende* Beweise gegen die Echtheit der eucharistischen Schriften herausstellen und es nicht nur „für den einen oder anderen vielleicht eine Erklärung geben (mag)", wie F. einräumt [121], sondern für alle zumindest eine Erklärung *möglich* ist, so ergibt auch ihre Summierung nicht eine „nicht zu erschüttern(de) Beweiskraft" [122].

2. *Abhängigkeit von Jacobus a Voragine*

F. hat sehr enge und nicht zu übersehende Beziehungen der Meßerklärung zur Legenda aurea (etwa 1264) [123] und den Meßpredigten (nach 1264) des Jakob von Varazze nachgewiesen [124].

Daraus leitet F. die Notwendigkeit ab, das Alter der Meßerklärung herabzudrücken auf ein Entstehungsdatum nach 1275, weil in Jakobs Heiligenpredigten, die mit den Meßpredigten zusammen herausgegeben worden sind, die Tertia pars der Summa des heiligen Thomas zitiert und benutzt wird, welche ihrerseits 1273 in Neapel abgeschlossen worden ist [125]. Dieser Schluß ist nicht restlos überzeugend, denn es ist nicht bewiesen, daß die drei Meßpredigten, in denen die Summa des Thomas nicht zitiert wird, aus derselben späten Zeit stammen wie die Heiligenpredigten. Die Tatsache, daß sie mit diesen in einem Band 1573 in Venedig herausgegeben worden sind [126], hat für die Datierung noch keinerlei Bedeutung, wenn nicht innere Kriterien hinzukommen. F. glaubt in einer mit Thomas gemeinsamen Zitation des Pseudo-Dionysius eine Anspielung auch der ersten Meßpredigt auf die Tertia pars der Summa erkennen zu können [127], das ist aber bei der unsicheren Quellenlage der Meßpredigten ein sehr gewagtes Unterfangen. Vansteenkiste hält es für sicher [128], daß „Jacobus ältere Quellen zusammengestellt hat, die auch Albert kennen konnte", in denen dann auch das Dion.-Zitat stehen konnte, und F. selbst gibt zu, es sei „anzunehmen, daß Jakob für die drei Meßpredigten sich nach einer Meßerklärung umgesehen hat" [129]. Weder die Posteriorität der Meßpredigten Jakobs im Bezug auf Thomas' Tertia noch die Abhängigkeit der albertinischen Meßerklärung von den Meßpredigten Jakobs läßt sich also angesichts der Möglichkeit früherer, uns unbekannter Quellen zweifelsfrei behaupten.

Bei der Legenda aurea ist das anders. Deren Benutzung in sM behindert aber weder eine frühe Datierung der Meßerklärung, auf die ja auch der Handschriftenbefund hinweist [130], noch eine Verfasserschaft Alberts, denn daß dieser Vorlagen benutzt hat, die er „auswählend, umstellend, zusammenfassend, erläuternd, verbessernd ... gekonnt kompiliert" [131] in seine Werke einarbeitet, ist aus vielen seiner Schriften bekannt, z. B. aus De caelo et mundo [132], wo der eingearbeitete Averroes-Kommentar ganze Partien des Textes ausmacht, in der neuen Ausgabe durch Häkchen kenntlich gemacht, aus dem IV. Buch des Sentenzenkommentars, der streckenweise die Argumente des Wilhelm von Militona in dessen Quaestiones de sacra-

---

[121] *Fries,* Einfluß 354.
[122] Ebd. Vgl. *Vansteenkiste,* in: RLT IX, 442.
[123] *Fries,* Einfluß 368–401.
[124] Zur Datierung ebd. 375. 401.
[125] *Fries* ebd. 401.
[126] *Fries,* ebd. 375. 399.
[127] Ebd. 394.
[128] Ang. 53 (1976) 416.
[129] *Fries,* Einfluß 391.
[130] Vgl. oben I, 1, a.
[131] *Fries,* Einfluß 397.
[132] Ed. Colon. 5, 1.

mentis benutzt – man vergleiche einmal Wilh., tr. 4 q. 14–17 [133] mit Alb., d. 8 a. 6 [134] in der Quaestio De forma super panem, ebenso Wilhelms quaestio 21 mit Alberts articulus 7 De forma super vinum [135], sowie Wilhelms quaestio 5 mit Alberts articulus 13 De unitate sacramenti [136] – wie auch aus der Summa Alberti, die sich an die Summa Halesiana ganz eng im Aufbau und den Argumenten anschließt und dennoch wenigstens in Buch I mit größter Wahrscheinlichkeit ein Werk Alberts ist, wofür die demnächst erscheinenden Prolegomena das Material vorlegen werden. Entsprechend kann man der Meßerklärung nicht wegen der Benutzung des Jacobus a Voragine „ein nicht-albertinisches Gepräge" nachsagen [137].

3. *Abhängigkeit von Thomas von Aquino*

Was F. hinsichtlich der Beziehungen von sM und CD zu Thomas von Aquin aufgezeigt hat, sind Ähnlichkeiten, keine Abhängigkeiten. Zum Beispiel die divisio in infinitum [138] kann man sich per definitionem, „quia definitio continui est, in infinitum divisibile esse" (sM 135), am besten bei einer kontinuierlichen „Linie" vorstellen; der Verfasser von sM brauchte nicht den Sentenzenkommentar des Thomas einzusehen, um vom Allgemeinbegriff der divisio in infinitum auf das Beispiel der linea zu kommen.

Hinsichtlich der Hinzufügung des Filioque [139] enthält sM genauere Informationen als Thomas sie gibt, nämlich den Namen des Papstes Leo III., der das Filioque ins Credo eingefügt haben soll. Thomas kann also, wie F. zugibt, nicht die direkte Quelle der Meßerklärung sein.

Bei Nr. 2 fragt man sich, wie Thomas nach Molin [140] „fidèle à toute la tradition" die Schriftstelle 1 Chr 29, 17–18 für die Erklärung des Offertorium benutzt haben soll, wenn er nach demselben Molin [141] mit Albert der erste ist, der sie verwendet. Gab es also doch frühere Quellen?

Im übrigen kann der Schluß, daß der Verfasser von sM und CD Thomas „gekannt und gelesen hat" [142], auch wenn es Albert war, „leicht akzeptiert werden" [143]. Auch in der Summa Alberti l. 1 tr. 1 q. 3 c. 2 wird ein Kontakt mit der Summa des Thomas faßbar: Mit den quidam, die als das Objekt der Theologie das revelabile bezeichnen [144], ist zweifellos Thomas I, 1, 3 gemeint. Gegen dessen Auffassung nimmt die Summa Alberti dezidiert Stellung. So ist auch im Doppeltraktat erkennbar, daß sich der Verfasser von Thomas absetzt, in der Frage der Konzelebration [145]. Das charakterisiert einen, der eine eigene, vielleicht höhere Autorität hatte als Thomas, und das trifft für damals auf Albert zu. Es gibt wenigstens eine Stelle, in CD, an der sich der Verfasser eine sehr hohe Autorität zuspricht: „Quidam ante nos non modicae auctoritatis viri dixerunt" (CD 386b). Dasselbe hört man aus den scharfen Urteilen heraus, die er fällt: „Dicunt enim quidam mysteria dei irridentes ... Hi autem illusores sunt" (CD 359a). „Ad haec et similia solvenda multum laboraverunt

---

[133] Ed. Quaracchi (vgl. o. Anm. 38) p. 578–590.
[134] B. 29, 184–187.
[135] Wilh. p. 597 ff. Alb. B. 29, 192–194.
[136] Wilh. p. 525. Alb. B. 29, 208 f.
[137] *Fries*, Einfluß 397 f.
[138] Ebd. 356. 401.
[139] Ebd. 401 ff.
[140] *J. B. Molin*, Depuis quand le mot Offertoire sert-il à designer une partie de la Messe? in: EL 77 (1963) 367. Vgl. *Fries*, Einfluß 404 A. 16.
[141] Ebd. 368. *Fries* 403.
[142] *Fries*, Einfluss 420.
[143] *Vansteenkiste*, in: RLT IX, 442.
[144] B. 31, 16b. Ed. Colon. 34 p. 12, 35.
[145] *Fries*, Einfluss 417, 420.

antiqui et defecerunt scrutantes scrutinio" (cf. Ps. 63, 7: CD 369a). „Sed contra haec adhuc obiciunt quidam sophistae" (CD 375a). „Hoc enim quidam quaerunt magis curiosi quam devoti", wie es auch wörtlich bei Albert Super Luc 22, 20 heißt [146]! Auch muß der Verfasser schon ein hohes Alter erreicht haben, da er auf eine lange Lehrtätigkeit zurückschaut: „Numquam (mihi) placuit ista opinio ... Non enim video ..." (CD 380b).

III. Zur These der Urheberschaft des Ambrosius Sansedoni

Wenn auch Fries selbst schon nur „mit allem angebrachten Vorbehalt" [147] Ambrosius Sansedoni von Siena [148] als Verfasser der eucharistischen Schriften vorschlägt [149], so scheidet doch bei näherem Zusehen selbst die Möglichkeit einer solchen Annahme fast ganz aus. Wie paßt z. B. die Demut des Ambrosius [150] zu den scharfen Urteilen, die der Verfasser von CD (s. o.) über andere Theologen und über einige Riten-Deutungen fällt? Ist die im Doppeltraktat vorauszusetzende Bildung [151] nicht viel reicher als die in Sansedonis Predigten anzutreffende? Die Beispiele von Spinne und Fliege [152] weisen kaum eine Ähnlichkeit auf, dazu enthält das von der Spinne in CD den typisch albertinischen Begriff von der restauratio deperditi durch die Nahrung, der Alberts ganze Eucharistielehre von Anfang an durchzieht [153]. Unde und namque [154] sind durchaus nicht dasselbe. Ein Interesse für die Seelen im Fegfeuer konnten beide Autoren unabhängig voneinander haben [155]. Daß beide eine ähnliche Begründung für die Bezeichnung des Abendmahls als coena geben [156], hat wenig zu bedeuten, wenn Jacobus a Voragine die gemeinsame Quelle von beiden sein könnte [157] oder jedenfalls von weiterer Verbreitung desselben Gedankens zeugt. Dasselbe gilt für die Schriftstellen, mit denen der Descensus ad inferos bei beiden wie auch bei Thomas von Aquin und Jacobus bewiesen wird [158]. So läßt sich gleichfalls eine gemeinsame Quelle für die bei beiden Schriftstellern anzutreffende Auffassung von der Kausalität der neutestamentlichen Sakramente [159] angeben, die auch Thomas in der Tertia pars bezeugt: Es sind die Sentenzen des Lombardus, die sie alle drei gut studiert hatten, und ein bekannter Satz des Johannes Damascenus. Die Texte, die F. aus CD und Sansedoni anführt, lassen sich getrennt auf den Lombarden zurückführen:

CD 365b	*Lomb., IV Sent.*
elementa, in quorum effectu Deus constituit nostram salutem, quamvis talibus corporalibus elementis salutem non alligaverit	d. 1 c. 6 (748, 13 f): (sacramenta) haec autem dant salutem (Aug.) d. 1 c. 5 (748, 2; 768, 11): Deus qui suam potentiam sacramentis non alligavit

[146] B. 23, 676a. Vgl. *Jorissen,* Meßerklärung 77 f.
[147] *Fries,* Einfluss 428.
[148] Er war Dominikaner und Schüler Alberts. Näheres bei Fries ebd.
[149] *Fries* ebd. 428–452.
[150] Ebd. 452.
[151] *Fries* ebd. 431 Anm. 13.
[152] Ebd. 432.
[153] Vgl. dazu *Jorissen,* Meßerklärung 90.
[154] *Fries,* Einfluss 433.
[155] Ebd. 434.
[156] Ebd. 435.
[157] Ebd. 435 Anm. 24.
[158] Ebd. 436.
[159] Ebd. 436.

nisi articulus necessitatis et non contemptus religionis elementum sacramentale excludat	d. 4 c. 4 (766, 11 f): cum mysterium baptismi non contemptus religionis sed articulus necessitatis excludit
CD 400ab: sacramenta novae legis, quae continent hoc quod figurant	d. 4 c. 1 (762, 10): sacramenta in solis electis efficiunt quod figurant (Aug.)
Et hoc sacramenta veteris legis non fecerunt, quia totus usus illorum, ut dicit Augustinus, fuit in signando gratiam, quam sic promiserunt futuram, quod eandem non continebant nec conferebant	d. 1 c. 6 (748, 9 ff.): distantiam sacramentorum veterum et novorum ... breviter Augustinus assignat dicens, ‚quia illa promittebant tantum et significabant, haec autem dant salutem'.
CD 349a: illud quod umbrose figurabant, non efficiebant per causalitatem	d. 4 c. 1 (762, 10): efficiunt quod figurant; umbrose: cf. Joh. Dam., De fide orth. l. 4 c. 25 (Burgundio c. 98, ed. Buytaert p. 373, 36): Veritate itaque apparente, inutilis typus et umbra.
Sansedoni, sermo 1 (f. 1r)	*Lomb., IV Sent.*
Judaei habuerunt istam fidem ... per figuras et caeremonias, quae non fuerunt nisi signa	d. 1 c. 4 (746, 17 ff.): Quae enim significandi gratia tantum instituta sunt, solum signa sunt et non sacramenta, sicut fuerunt sacrificia carnalia et observantiae caeremoniales Veteris legis
sacramenta novae legis efficiunt quod figurant	d. 4 c. 1 (762, 10): sacramenta ... efficiunt quod figurant (Aug.)
Unde sic sunt signa, quod operantur et causant salutem	d. 1 c. 4 (746, 12): Sacramentum ... dicitur, quod ita signum est gratiae Dei ..., ut ipsius imaginem gerat et causa existat
sicut aqua, lavando exterius corpus, per virtutem sacramenti animam purgat interius ...	d. 3 c. 1 (754, 23): Baptismus dicitur ... ablutio corporis exterior ... sine verbo non est ibi sacramentum
sacramenta habuerunt istam efficaciam, ut aqua carnem tangat et animam abluat	d. 3 c. 1 (755, 5 f): Unde est haec tanta virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat? (Aug.)
sermo Dom. XIII post Trin. (f. 103v)	
caeremonialia, quae sunt sicut significativa ... Unde quia caeremonialia fuerunt tantum signa, adveniente veritate debuit cessare umbra	d. 1 c. 4 (746, 17 f): solum signa sunt ... observantiae caeremoniales; Joh. Dam., De fide orth. (vide supra): Veritate itaque apparente, inutilis typus et umbra

Auf die Summa des Thomas, wo Ähnliches steht, brauchten sich für diese Aussagen also weder der Eucharistie-Traktat, noch Sansedoni zu stützen, vielmehr hatten alle drei den Lombarden vor Augen. Was den Zeitpunkt der Einsetzung der Eucharistie angeht [160], so hat nicht erst Sansedoni den Gedanken vertreten, daß die Krankheit der Erbsünde erst nach ihrem Bewußtwerden geheilt werden sollte, sondern eben gerade Albert schreibt das in seinem Sentenzenkommentar 1.4 d. 8 a. 5 [161]. Ganz allgemein gilt: Wenn für die Verfasserschaft Sansedonis „Besonderheiten" [162] maßgebend sein sollen, die sich in seinen Predigten *und* in CD finden, so trifft das erst recht auf Albert zu, mit dem CD nicht nur Anklänge und Zitate aus anderen Schriftstellern, sondern wirkliche Eigenheiten gemein hat.

[160] *Fries*, Einfluß 437 f. [161] B. 29, 181bsq. [162] *Fries*, Einfluß 446.

IV. Conclusio

Einige unauffällige Kennzeichen, die dem Werk als ganzem anhaften, legen den Schluß nahe, daß wir es tatsächlich mit einem Werk Alberts zu tun haben. A. Kolping kommt nach der Durchsicht der vorliegenden Handschriften zu dem Schluß, daß die Urschrift des eucharistischen Doppeltraktats ein Autograph, und zwar Alberts, gewesen sein dürfte [163]: Diejenige Schicht der Abschriften, die dem exemplar am nächsten steht, weist eine charakteristische Ähnlichkeit mit der Textanordnung der Autographe Alberts auf. Petrus von Preußen, der solchen noch in Köln gesehen hat, schreibt über sie zu Recht, wie wir heute an den erhaltenen feststellen können: „Absque spatio et omni ornatu codices sunt" [164]. So werden auch in dieser Abschriftsschicht „Absätze nicht durch Unterbruch der Reihe, sondern wie im Math.-Autograph höchstens durch ein Abschnittszeichen kenntlich gemacht" [165].

Was den Inhalt angeht, so hebt Kolping die Geschlossenheit des Werkes hervor: „Man entdeckt nirgendwo die Hand eines Kompilators [166]." F. macht darüber widersprüchliche Aussagen. Zunächst spricht er von einem „kompilatorischen Charakter" des Doppeltraktats [167], womit er offenbar nur die Benutzung von Quellen meint, unmittelbar danach bestätigt er „die – freilich komplexe – Einheit des ganzen Werkes in Inhalt, Methode und Zitationen sowie die Verklammerung durch Hinweise" und schließt: „Der Doppeltraktat, wie er vorliegt, ist das Werk eines einzigen [168]." Daß nun gerade Alberts Werke nicht immer einen einheitlichen Charakter in Stoff und genus litterarium tragen, zeigt sich von seinem Erstling De natura boni an, das mitten in moraltheologischen und philosophischen Erörterungen über die Kardinaltugenden in ein uferloses Lob der Jungfräulichkeit Marias ausbricht [169], über hymnische Passagen in seinem Matthäus-Kommentar [170] bis zum Doppeltraktat, dessen Schwanken zwischen Wissenschaft und Frömmigkeit sich aus der doppelten Zielsetzung des Werkes erklärt, cum devotione *et* subtilitate zu schreiben [171]. Manche Unterschiede gegenüber früheren Werken rühren, wie F. selbst sagt [172], von der schnellen Arbeitsweise her, die bei Albert auch früher schon gegensätzliche Stellungnahmen hervorgerufen hat, sowie davon, daß die Themen jeweils „exposita sunt secundum materiam, quam modo habemus prae manibus", wie er selbst Super Luc. 12, 59 bemerkt [173]. Insofern erweisen sich zuletzt sogar die Unterschiede als ein Charakteristikum Alberts.

---

[163] *Kolping*, Die handschriftliche Verbreitung 30–33.
[164] Petrus de Prussia, Legenda alberti magni (Köln 1486) c. 20 *Kolping* ebd.
[165] *Kolping* ebd.
[166] *Kolping*, Entstehungsgeschichte 5 mit *Jorissen*, Meßerklärung 50. A. 42.
[167] *Fries*, Einfluß 453.
[168] Ebd. 453.
[169] Ed. Colon. 25, 1 p. 44–100 (von insgesamt 124 Seiten!).
[170] Z. B. Super Matth. 1, 18 (B. 20, 36–38).
[171] CD 191.
[172] *Fries*, Meßerklärung 57 Anm. 4.
[173] B. 23, 283b. Vgl *Fries* ebd. 58.

Philosophie in Selbstdarstellungen I und II, hrsg. v. *L. J. Pongratz*. 8° (X u. 318 S.; 399 S.) Hamburg 1975, Meiner.

Besonderheit und Wert wissenschaftlicher Selbstdarstellungen ergeben sich aus wenigstens fünf Rücksichten: 1. für den an wissenschaftlichen Fragen interessierten Laien aber auch für den fachlich Vorgebildeten können sie eine lebendige Schilderung des Zusammenhanges von Erlebtem und Erkanntem bilden; dadurch kann es vor allem möglich werden, daß die von einem Autor vorgelegten Arbeiten von seiner Biographie her umfassender verstehbar sind. 2. Wissenschaftliche Selbstdarstellungen können eine orginal authentische Einführung in ein bestimmtes Wissensgebiet sein. 3. Sie können den Werkzusammenhang aufdecken helfen. 4. Sie sind ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte und 5. einer zur Zeitgeschichte. Über diese Rücksichten, die gleichzeitig Zielsetzungen darstellen, hinaus sollen sich die zum Wissenschaftsgebiet Philosophie hier vorgelegten Selbstdarstellungen auf die vom Herausgeber vorgegebene Grundfragestellung konzentrieren: Was kann Philosophie im Angesicht der Entfremdung zwischen (nichtpositivistischer) Philosophie und Einzelwissenschaft, zwischen singulärem Fachwissen und interdisziplinärer Grundlagenforschung, dem Menschen und dem Forscher von heute sagen? (vgl. X). – Auf diese Grundfrage, die heute handlungswissenschaftlich verschärft von allen Seiten an jegliche Philosophie herangetragen wird, erhält der Leser in den bisher vorgelegten zwei Bänden siebzehn, im gemeinsamen Bezug auf die vergangene und gegenwärtige gesellschaftlich-geschichtliche Situation verbundene, teils sehr individuell geprägte philosophische Antworten. – Was heißt dabei jeweils philosophisch und, welchen Problemkomplexen wenden sich die hier vertretenen Denker zu? Auf diese zwei Fragen mögen repräsentativ prägnante Stellen aus einigen der Beiträge anworten, die andeutend Grundaussagen zur Aufgaben- und Daseinsbestimmung von Philosophie im allgemeinen vorstellen. – Philosophie ist tätige Antizipation, im Subjekt, das darin erst Subjekt wird, gerichtet auf Glück, in der Sozietät auf klassenlose Solidarität, id est auf Freiheit und Würde, im Objekt gerichtet auf Heimat (*Ernst Bloch*, I. 10). – In dem Grundsatz „Ich bin Ich" gelangt Selbstbewußtsein zum Ausdruck. „Was mit diesem ‚Satz des Selbstbewußtseins' nicht nur beurteilend ausgesagt wird, sondern als etwas Konkret-Behauptetes existiert, macht das Problem, das Thema und zugleich auch das Fundament" fundamentalphilosophischen Denkens aus (*Hermann Glockner*, I. 92/93). – Es kommt darauf an, Beiträge zu dem heutigen „Bedürfnis der Philosophie" zu leisten, „das ... in einer Neubestimmung des Wesens und solcher Grundbestimmungen liegt, die das, was heute ist, sachgerecht erfassen können" (*Werner Marx*, I. 233). – Philosophie hat „eine bestimmte Frage wachzuhalten, die Frage nämlich, nach der letztgründigen Bedeutung des Wirklichkeitsganzen ..." Philosophie, „dieser Name ist jenem Unternehmen vorbehalten, das darin besteht, das Ganze von Welt und Dasein zu bedenken" (*Josef Pieper*, I. 264 u. 265). – Was die Philosophie heute eigentlich tun solle? „... eine philosophische Erneuerung der Logik und nicht ein bloß technisches Verbessern der bisherigen Denkgewohnheiten, wie sie die zeitgenössische Logistik" anstrebt, ist auf das Tagesprogramm zu setzen (*Gotthard Günther*, II. 14). – „Wissenschaftliches Denken versteht sich von den Resultaten her, die es erreicht hat. Es schreitet auf dem Berg objektiver Errungenschaften fort. Die Perfektion seiner Darstellung liegt in Richtung auf Prägnanz der Diktion und Einfachheit von Theorien, die schließlich in der Eleganz eines einfachen Symbols enden müßten. Philosophisches Denken [dagegen] reflektiert darauf, ob die Darstellung von Ergebnissen noch im Raum der Perfektion des Wesentlichen liegt, ..." (*Bruno Liebrucks*, II. 170). – Die Probleme der Geschichte und der Geschicklichkeit gehören zu den zentralen Problemen der Philosophie, und die geschichtliche Betrachtungsweise bildet das Medium für philoso-

phische Fragestellung (*Walter Schulz*, II. 295). – Philosophieren heißt: „sich der Sache des Denkens hingeben." „Existentiell zu denken" ist dafür „eine unabdingbare Forderung". „Philosophieren ist radikales Fragen, und es wird im Laufe der Geschichte der Philosophie immer ausgesprochener, bis es schließlich in der Gegenwart seine volle Radikalität erlangt hat" (*Wilhelm Weischedel*, II. 321, 319, 338). – Das radikale Fragen setzt unterschiedlich an und ist in jedem der Beiträge um verschiedene Schwerpunkte zentriert, die die Einmaligkeit der jeweiligen Antwort philosophisch bestimmen. Die meisten Antworten mühen sich primär um Fragen fundamentaler (Hermann Glockner), ontologisch-metaphysischer (Josef Pieper, Werner Marx, Wilhelm Weischedel, u. a.), sinnphänomenologischer (*Hans-Eduard Hengstenberg*) Art. Auch Probleme der Ästhetik werden von hier her angegangen (Hermann Glockner, Dietrich von Hildebrand, Franziska Mayer-Hillebrand). Dieses Spektrum entspricht der Grundthese, Philosophie habe es mit der Reflexion auf die Grundlagen menschlichen Lebens und Handelns in Welt in logisch-begrifflicher, aber auch existentiell-ergriffener Weise zu tun. In diesem Zusammenhang fällt die Tendenz zum Reflektieren und Urteilen in phänomenologischer Tradition auf (Helmuth Plessner, Werner Marx, Ludwig Landgrebe, Walter Schulz, Franziska Mayer-Hillebrand). – Dieser die „metaphysische" Grundoption betreffende Fragekomplex ist nicht profund zu durchdenken, ohne den der Logik, Wissenschaftstheorie und Hermeneutik mit einzubeziehen, was auch die Mehrzahl der Autoren mehr oder weniger intensiv und ergiebig tut. Dieses methodologische Problemfeld, von dem her Philosophie Wissenschaftscharakter beziehen kann, bearbeiten in besonderer Weise vier der Autobiographen, jedoch jeweils anders ausgerichtet: ‚harte', formalanalytische Logik (*Joseph M. Bochenski*), transklassische, mehrwertige Logik, beziehungsweise Probleme der Kybernetik *(Gotthard Günther)*, Sprach- und Bewußtseinslogik *(Bruno Liebrucks)*, Erkenntnistheorie beziehungsweise Bio-Psycho-Logik (*Franziska Mayer-Hillebrand*). – Einen dritten Schwerpunkt wissenschaftlich philosophischer Arbeit bilden Geschichtsphilosophie beziehungsweise Geschichte der Philosophie. In keinem Beitrag fehlen Bemerkungen zu diesem Problemfeld. Die Intensität der Behandlung desselben kommt fast der des erstgenannten Fragekomplexes gleich. Es überwiegen die Beiträge zur Geschichte der Philosophie, insbesonders zur Transzendentalphilosophie und zur Phänomenologie. Herauszuheben ist der kultur- und geistesgeschichtlich interessante Beitrag von *Alois Dempf*. Fragen einer Philosophie der Geschichte werden jedoch nur äußerst zaghaft oder sekundär pointiert. Nur Ernst Blochs und Alois Dempfs Selbstdarstellungen konzentrieren sich auf solche Fragen in stärkerem Maß.

Anthropologische und ethische Themen sind verhältnismäßig dünn abgedeckt. Bemerkenswerte Ausnahmen bilden *Helmuth Plessners* bio-anthropologisches Vorgehen und die Bemühungen *Dietrich von Hildebrands* um eine nicht-relativistische Ethik. – Sozialphilosophie wird nur am Rande betrieben, obschon sich einige Autoren um gesellschaftliche, politische oder ökonomische Fragen kümmern. – Einen Übergang interdisziplinärer Art schaffen die naturphilosophisch orientierten Beiträge *(Helmuth Plessner, Franziska M.-Hillebrand*, aber besonders *Pascual Jordan* und *Carl Friedrich von Weizsäcker*). In ihnen zeigt sich Philosophie als Grundlagendisziplin, die allgemeine Begriffe zur Verfügung stellt, mit denen naturwissenschaftliche Fragen durchaus einer Klärung nahegebracht werden können. Als grundlagenerforschende Disziplin erhält Philosophie ihren Ort im Wissenschaftsganzen – sofern man heute noch davon reden kann. Sie befindet sich, so sehen es jedenfalls die meisten Beiträge, im Zentrum eines geistigen Netzes, das gespannt ist zwischen den empirischen Naturwissenschaften (Physik und Biologie), den Humanwissenschaften (Biologie, Psychologie, Medizin) und den Handlungs- bzw. Gesellschaftswissenschaften (Psychologie, Soziologie, Politologie, Theologie). Vor allen den letzteren steht Philosophie nahe: fast jeder Autor ist in wenigstens einer derselben auch zu Hause.

Von fast allen Autoren der siebzehn Beiträge wird Philosophie ins Lebens- und Arbeitszentrum gerückt. Die Schwierigkeit, den Zusammenhang zwischen theoretischen Inhalten und Biographischem darzustellen (in ihm läge das Spezifische einer zugleich philosophischen wie biographischen Selbstdarstellung!), wird jedoch selten bewältigt, am überzeugendsten in den Beiträgen von Gotthard Günther und Bruno Liebrucks. Daß der Zusammenhang zwischen Denken und Einzelleben, zwischen

Theorie und gesellschaftlicher wie individueller Praxis heute wie ehedem allzu verschleiert und unzugänglich erscheint, daß sich Philosophie und Einzelwissenschaft ebenso wie Philosophie und konkrete Lebensprozesse entfremdet haben, liegt nicht zuletzt daran – und leider bestätigt dies ein Großteil der Selbstdarstellungen –, daß Philosophie ihren Charakter als methodische Selbstentfaltung der Reflexion (auf Leben, das eventuell seinerseits schon reflexionskonstituiert ist) unzureichend erfaßt. So bestimmt kaum einer der Autoren den Ort der Philosophie im Ganzen des menschlichen Bewußtseins und Handelns deutlich, reflektiert kaum einer intensiv auf den Theorie-Praxis-Zusammenhang, kaum einer bezieht die gesellschaftlichen Bedingungen und die mögliche gesellschaftliche Relevanz von Philosophemen ausdrücklich und stringent in sein (häufig durch privatistische sprachliche Eigenarten isoliertes) Denken ein. Diesem Mangel, in dessen Konsequenz Philosophie als Ganze in eine lähmende Abseitsposition innerhalb des öffentlichen Bewußtseins gedrängt worden ist und wird, gilt es bei künftigen philosophischen Versuchen entgegenzuwirken, will Philosophie die Kluft zur Einzelwissenschaft aufheben, will sie universal relevante, legitime Grundlagenwissenschaft sein. Selbstdarstellungen sind für die Aufdeckung und Reflexion des Zusammenhanges von Theorie und Praxis, von Philosophie und Leben, an sich ein vorzügliches genus litterarium. Für den vorgelegten Versuch wird man Verlag und Herausgeber dankbar sein. Auch wenn er aus anderen als verlegerischen Gründen nicht als in jeder Hinsicht geglückt bezeichnet werden kann, verdienen die beiden Bände aus den eingangs genannten Gründen größtes Interesse. F. T. Gottwald / J. Heinrichs, S. J.

Suhr, Dieter, *Bewußtseinsverfassung und Gesellschaftsverfassung.* Über Hegel und Marx zu einer dialektischen Verfassungstheorie (Schriften z. Rechtstheorie, Heft 41). 8° (373 S.), Berlin-München 1975, Duncker & Humblot.

In der Reihe „Schriften zur Rechtstheorie" sind schon des öfteren Themen bearbeitet worden, die es ermöglichen, philosophische, soziologische, linguistische u. a. gesellschaftswissenschaftliche Methoden wie Inhalte in die Rechtswissenschaft hinein zu vermitteln; Themen, die nicht zuletzt dazu dienen können, Rechtstheorie auf die sich ständig verändernden geschichtlich-gesellschaftlichen Situationen hin zu formulieren. – In diesem Sinne wendet S. sich dem Thema Verfassung zu. Vom Interesse, nicht abstrakt zu theoretisieren, geleitet, unternimmt er im *ersten Teil* der Arbeit (15–29) eine historische Situierung des Themas in der gegenwärtigen gesellschaftlichen und realpolitischen Wirklichkeit beider deutscher Staaten. Diese ist nur begreifbar, wenn man auf diejenigen zwei Denker rekurriert, von denen die weltanschaulichen Weichen für die letzten 150 Jahre deutscher und internationaler Politik mit gestellt wurden: auf Hegel und Marx. – Daher unterzieht S. im *zweiten Teil* seines Buches (29–214) die weltanschaulich zentralen Arbeiten dieser beiden einer Durchsicht. Mittels breiter Rezeption von Hegels Jugendschriften (Verfassungsschrift von 1802, religionskritische Schriften), Briefen von und an Hegel sowie Berichten über ihn wird dieser als listiger Stratege weltanschaulich vermittelter politischer Praxis vorgeführt, der sich als geistigen Maulwurf begriff und ausdrücklich über das Geschwätz von der praktischen Unbrauchbarkeit der Philosophie spottete. Hegel wird als *der* Denker, der theoretischer Arbeit in der Welt mehr Wirksamkeit zumaß als praktischem Handeln (67) und als im geistigen Untergrund „zur Vorbereitung von politischen Taten" (81) Arbeitender positiv herausgestellt. – Die verfassungstheoretisch relevanten Begriffe, zu denen Hegels Werk befragt werden soll, nämlich: Staat, Staatsphilosophie, Dialektik, Weltanschauung, Religionskritik, Theorie und Praxis (29) werden hierbei jedoch nicht systematisch erschlossen. S. orientiert sich dagegen vornehmlich biographisch, zitiert breit aus den genannten Schriften, aber auch aus Logik, Phänomenologie des Geistes, Philosophie der Geschichte sowie Geschichte der Philosophie, wobei alles auf die mehr quantitative Entfaltung der S.schen Grundthese zu Hegel hinausläuft: „Hegels Leben und Werk *ist* praktische Dialektik – *ist* Dialektik in der Anwendung und in der Verwirklichung" (13). Dies Hegelbild wird mit dem Marx vornehmlich der frühen Schriften bis 1844 konfrontiert, wobei Marx andeutungsweise aus Hegelscher Sicht rezipiert wird (136–214). Wegen der Synchronisierung von Hegel, Marx, Feuerbach, Heine, Goethe und

Schiller ist S.s Arbeit hier besonders literar- und geistesgeschichtlich von Interesse, in philosophischer Hinsicht jedoch weniger ergiebig, da keine neuen Entdeckungen zum Verhältnis Hegel-Marx gemacht werden. Daran ändert auch der originelle „Verständigungsdialog" (172–214) zwischen beiden, den S. am Ende des zweiten Teiles vornimmt, trotz seiner zum Mit- und Weiterdenken anregenden Ausführung, wenig.

„M.: Du meinst: Weiter in Richtung der *Dialektik der Anerkennung* des Menschen durch den Menschen? H.: Genau das: Anerkennung des Menschen durch den Menschen als lebendiger Prozeß. M.: Die *Formen* dieses Prozesses ... müssen als wahre, weil wirkliche *Verfassung* der Gesellschaft und als das herausgearbeitete *Werk* des Menschen geachtete und gelebte Wirklichkeit sein. Die Verfassung ist der *objektivierte* gesellschaftliche Mensch, wie der Einzelne die *subjektive* Seite des gesellschaftlichen Menschen ist" (212). –

Nach solcherlei philosophischer Vorarbeit kommt S. im *dritten Teil* seines Buches auf die „Elemente einer dialektischen Verfassungstheorie" zu sprechen (215–363). Er versucht die Frage, die am Beginn seiner Untersuchung gestanden hat, konkret zu beantworten, „ob sich eine verfassungstheoretische Sprache organisieren läßt, mit der im heutigen Deutschland eine ergiebige Verfassungstheorie betrieben werden kann" (215). Eine solche Sprache wäre nach dem Vorhergehenden eine Sprache der Dialektik. Zunächst widmet sich S. der Kritik an bisherigen Formen dialektischen Denkens in paradigmatischer Auseinandersetzung mit K. R. Popper, ohne dabei den Positivismusstreit aufzuwärmen (218–259). In die Dialektik werden dann im Zuge einer modelltheoretischen Präzisierung moderne Kategorien integriert: Poppers „Situationslogik"; aus Soziologie und Entscheidungstheorie die „definierte Situation"; aus Informatik „Wiedereinspeisungszusammenhang"; die sozial-psychologische Theorie der „Kognitiven Dissonanz"; die Kategorie des „Polylogs" ... u. ä. m. Dieser Fundamentierung der nachfolgenden „Verfassungstheorie" liegt ein erkenntnistheoretisches und methodologisch-technisches Selbstverständnis zugrunde, das an kybernetisch-systemtheoretischen Sichtweisen geschult ist, und das im übrigen als kritisch-rational disziplinierte Dialektik bezeichnet werden kann. Den Übergang von der dialektischen Fundamentierung zur „Verfassungstheorie" vollzieht S. vor allem über die Vorstellungen von „Verfassungsgebung als wahr-Sagung" und „Verfassung als Grammatik des gesellschaftlichen Prozesses" (274–287). – Jetzt endlich folgt das eigentliche Hauptstück des Buches, ein theoretischer Rahmen, in dem Bewußtseinsverfassung, Gesellschaftsverfassung und geschriebene Verfassung wie deren funktionaler Zusammenhang erfaßt werden sollen. Der Rahmen wird aus zwei sog. „Theorien" gebildet. Die erste über die „Verfassung des Bewußtseins. Oder: Theorie der internen Repräsentanten" (292–307); die zweite über die „Verfassung der Gesellschaft. Oder: Theorie der externen Repräsentanten" (308–320), in der auch der Zusammenhang der drei „Verfassungen" abgehandelt wird. Interne Repräsentation heißt die Gegenwart des oder der Anderen im individuell-subjektiven Bewußtsein. Der interne Repräsentant des Anderen kann auf verschiedene Weise im subjektiven Bewußtsein eingebettet sein: „aufrecht, verkehrt, theozentrisch, egonzentrisch, verdinglicht oder in einer Mischform". In diesen von S. idealtypisch skizzierten Weisen läuft die sog. „interne Kommunikation" (293) zwischen Selbstbewußtsein und Repräsentanten ab, mit dem Ziel, den gesellschaftlichen Polylog im Inneren zu vergegenwärtigen. Die Gesellschaft wird im Prozeß der internen Repräsentation ins Subjekt hinein verinnerlicht. Der Organisation des Inneren und des Verinnerlichungsprozesses entspricht dann die Organisation der Repräsentation des Menschen durch den Menschen im Außen, die externe Repräsentation. Ohne weiter auf die Art der Entsprechung einzugehen, wendet sich S. dem Zusammenhang von innerer, äußerer und geschriebener Verfassung zu. Resonierungserscheinungen und Resonanz, Dissonanz wie Konsonanz können diesen ausmachen (311). Der Clou der „Theorien" liegt darin, Gesellschaft als dialektisch verfaßten Prozeß zu sehen, „das heißt, den konkreten, leibhaftigen, – den ‚wahren weil wirklichen' Menschen dieser Gesellschaft kraft Verfassung freie Bahn zu bauen, ihre Widersprüche geltend zu machen" (316). An diesen Hintergrund schließt ein sozialanthropologischer Exkurs an zum Thema: „Die Produktion des Menschen durch den Menschen" (321–339), nach dem S. seine Arbeit mit einem Versuch beendet, traditionelle verfassungsbestimmende Begriffe dialektisch anzugehen (340–363). Gut wird der Freiheitsbegriff herausgearbeitet. Es

gelingt S. zu zeigen, daß es nicht bloß um die Freiheit *des* Individuums gehen kann – von dem her in Art. 2 Abs. 1 GG das Rechtsverhältnis der Individuen formuliert wird –, sondern daß es vielmehr auf Freiheit *zwischen* Individuen ankommt. Die soziale Natur der Freiheit wird aufgewiesen, was heute von besonderer Aktualität ist. Allerdings würde man sich eine Unterscheidung und Ortsbestimmung der rechtlichen Freiheit innerhalb der sozialen Freiheit im allgemeinen wünschen.

Gerade der Schluß der Arbeit zeigt, wie fruchtbar es sein kann, wenn Rechtstheorie Elemente von Philosophie, Soziologie oder Psychologie aufgreift, um der jeweiligen (nicht nur wissenschaftlichen) Gegenwart gerecht zu werden. Unter dem Stichwort „Verfassung" hat S. ein, für die Verbindung der Geistes- und Sozialwissenschaften mit der Rechtswissenschaft wie auch für die aktuelle gesellschaftspolitische Diskussion zentrales Thema angegangen. – Jedoch fragt sich, ob der Zusammenhang von Bewußtseinsverfassung und Gesellschaftsverfassung mit einem an gewisse Widerspiegelungstheorien erinnernden Repräsentationsmodell erfaßt werden kann. Was die „interne Repräsentation" betrifft, muß festgestellt werden, daß die objektivierenden Vorstellungen von innersubjektiv-theoretisch reflektierenden Individuen die gelebte soziale Reflexion, wodurch die Strukturen und Prozesse von komplexen Gesellschaftssystemen wesentlich konstituiert werden, nicht adäquat erfassen können (vgl. *J. Heinrichs*, Reflexion als soziales System [Bonn 1976]). Die alltägliche, nicht-wissenschaftliche Bewußtseinsverfassung des Individuums hängt vornehmlich von dem ab, was unmittelbar in ihr repräsentiert werden kann; das sind vor allem gewisse Grundwerte und Plausibilitäten, Grundnormen und Regeln, die jedoch *nicht* die Strukturen und Prozesse des gesellschaftlichen Ganzen, also der Gesellschaftsverfassung *abbilden*, da diese einen Handlungs- und Reflexionszusammenhang darstellt, der zwar vom Individuum mitgebildet und getragen wird, dem aber doch als sozialem Handlungssystem eine Eigengesetzlichkeit zukommt, die als solche in der individuellen Bewußtseinsverfassung nicht zu repräsentieren ist! Das Verhältnis von Bewußtseinsverfassung zu Gesellschaftsverfassung ist das von subjektiver zu intersubjektiver Reflexion, welche letztere nur durch komplexe reflexionstheoretische Analysen sozialphilosophisch begreifbar ist, also nicht zur unmittelbaren „Bewußtseinsverfassung" gehören kann.

Auch der Zusammenhang von Bewußtseinsverfassung, Gesellschaftsverfassung und geschriebener Verfassung, den S. in völlig anderer als systematischer Weise angeht, läßt sich reflexionstheoretisch klären. Betrachtet man die geschriebene Verfassung, so zeigt sich, daß ein Teil der vom individuellen Subjekt erfaßten Werte, Normen und Regeln (Bewußtseinsverfassung) durch metakommunikative Reflexionsprozesse rechtskonstitutiv werden und intersubjektive gesellschaftliche Geltung erhalten. Von der gelebten Gesellschaftsverfassung her gesehen müssen aber noch weitere Regeln schriftlich verfaßt werden, um 1. individuell-duopersonale, korporative und strukturelle gesellschaftliche Subsysteme zu einem *dann* staatlich verfaßten gesellschaftlichen Systemganzen zu integrieren und 2. die Interaktions- bzw. Kommunikationsprozesse gesellschaftlicher Handlungsträger (wirtschaftlicher, politischer, kultureller und metakommunikativer Art) konkret zu organisieren. Die geschriebene Verfassung ist folglich nicht als eine zum komplexen, realen gesellschaftlichen Leben in einem Abbildverhältnis stehende „Repräsentation" zu verstehen, sondern bestenfalls als ein architektonischer Grundriß des gesamtgesellschaftlichen Baues. Ein Grundriß aber bildet nicht ab. Noch weniger kann „Repräsentation" der gelebten Gesellschaftsverfassung in einer niedergeschriebenen Staatsverfassung Abbildcharakter tragen. „Noch weniger": denn, Gesellschaftsverfassung ist Struktur eines Prozesses. – Suhrs Begriff von „Repräsentation" bleibt im Hinblick auf solche Unterscheidungen in der Schwebe. Daher fällt es ihm schwer, mit dem Wort „Verfassung" anders als äquivok zu arbeiten. Nichtsdestoweniger verdient sein Unternehmen sowohl aufgrund der kraftvollen Untersuchung einer Fülle geistes- und handlungswissenschaftlichen Materials auf mögliche verfassungstheoretische Implikationen als auch aufgrund einer Vielzahl historisch konkret bleibender verfassungstheoretischer Einzelergebnisse ebensosehr Anerkennung wie Widerspruch. F. T. Gottwald / J. Heinrichs, S. J.

Klein, Paul, *Die „kreative Freiheit" nach Nikolaj Berdjajew.* Zeichen der Hoffnung in einer gefallenen Welt (St. z. Geschichte d. kath. Moraltheol., Bd. 21). Gr. 8 (269 S.) Regensburg 1976, Pustet.

Wenn es Sache der Propheten ist, die Zeichen der Zeit im prophetischen Tiefblick zu erkennen und im Vorausblick auf die Zukunft Zeichen der Hoffnung zu setzen, dann darf der russische Religionsphilosoph und existentielle Denker Nikolaj Alexandrowitsch Berdjajew (1874–1948) als ein solcher bezeichnet werden, dessen dynamisches Prinzip der „kreativen Freiheit" in der Tat heute – wie der bekannte Moraltheologe *Bernhard Häring* im Vorwort zu der (hier gekürzt) vorliegenden Dissertationsschrift schreibt – „eine geradezu prophetische Bedeutung gewinnen zu können" scheint (7). Dieses Prinzip im umfangreichen (über 300 Titel!) und zum Teil noch unübersetzten literarischen Werk des „Philosophen der Freiheit" durch ein gründliches Quellenstudium herausgestellt und damit dessen Hauptanliegen in einer ansprechenden und klaren Sprache zugänglich gemacht zu haben, ist das Verdienst des Verf.s, der es mit seiner Studie vortrefflich verstanden hat, die Geisteswelt B.s so zu erschließen, daß der Dialog und die Auseinandersetzung mit ihr „nicht ohne großen Gewinn geschieht" (14).

Der Gang der Untersuchung verläuft in fünf Kapiteln. Im Einführungskapitel (15–56) weist K. die untrennbare Einheit von Lehre und Leben B.s nach. Als Kind des russischen Großadels schon früh „einen eingeborenen Widerwillen" gegen all die ihn umgebende Unterdrückung und Unfreiheit, gegen Zwang, Entfremdung und soziale Ungerechtigkeit zeigend, entwickelte er in der Folge ein feines Gespür für die Personwürde und Freiheit des Menschen, das ihm „nicht demokratisch, sondern aristokratisch" war; denn die sich erhebenden Volksmassen „vermögen die Last der Freiheit nicht zu ertragen" (zit. 126; 32). Dennoch schloß er sich, als er mit 18 Jahren die Universität von Kiew bezog, dem ihm dort begegnenden kämpferischen Marxismus an und wurde „freidenkender Marxist" (zit. 24). Zu dieser Zeit stand er dem christlichen Glauben gleichgültig und der Kirche, die im Prachtgewand zaristischer Staatsorthodoxie einherschritt, ablehnend gegenüber, und erst sehr viel später wandte er sich durch eine „wirkliche innere Umkehr" dem Glauben zu, „weil er in ihm die größte Garantie für die Würde und Freiheit des Menschen sah" (19; vgl. 196). Freilich blieb er auch dann noch der äußeren Kirchenautorität gegenüber kritisch eingestellt und empfand sich, wiewohl nunmehr überzeugter orthodoxer Christ, eher als „Angehörigen der mystischen Kirche Christi" – ausdrücklich bekannte er sich zur „gnostischen Mystik" (50, Anm. 164) – denn als Mitglied der „exteriorisierten Kirche innerhalb der historischen und sozialen Welt" (zit. 50). Zu dieser mystischen Kirchenzugehörigkeit fand er vor allem durch ein vertieftes Studium der östlichen Kirchenväter (bes. Origenes und Gregor von Nyssa) und deutschen Mystiker (bes. J. Böhme) sowie der Zeugnisse kabbalistischer Literatur und antiker Mysterienreligionen (60), aber auch durch russische Dichter wie Tolstoi und Dostojewskij, dessen Legende vom Großinquisitor zumal sein Freiheitsverständnis nachhaltig bestimmte. Zieht man zudem noch den großen Einfluß der Philosophie des Idealismus (bes. Kant und Hegel) und der Existenzphilosophie (bes. Nietzsche und Marcel) in Betracht, so ergeben sich von hierher vier für B. typische Weisen der Erkenntnis der „irrationalen" Wirklichkeit der Freiheit (des Geistes), welche K. unter ausführlicher Heranziehung der Selbstzeugnisse des Philosophen ein existentielles, dialektisches, apophatisches (mystisches) und eschatologisches Denken nennt (42–56).

Mit diesem Denken, das sich nur theoretisch in dieser Weise aufgliedern läßt, gelangt B. zu dem für ihn zentralen Begriff der „Krankheit des Seins" resp. der „Objektivation" (= objektivacija, nicht: Objektivierung = objektivirovanie), deren Wesen und Erscheinungsformen der Verf. in einem 2. Kap. verfolgt (57–101). Unter Objektivation versteht B. sowohl den Zustand unserer erfahrbaren Welt, die als objektivierte eine unfreie und so „gefallene" ist, als auch den Akt des (schuldhaften) Freiheitsverlustes selbst, wie er uns im Mythos vom Sündenfall vor Augen geführt wird. Dabei braucht sich das Christentum seiner Mythen nicht zu schämen, denn gerade „die christlichen Mythen bringen die tiefsten, zentralsten und einzigen Realitäten der geistigen Welt und der geistigen Erfahrung zum Ausdruck und zur Darstellung" (zit. 60). Zu diesen geistigen Erfahrungen gehört aber eben zutiefst das Leiden an einer gefallenen, exteroorisierten Welt, in welcher der Mensch, den Bedin-

gungen von Raum und Zeit unterworfen, sich dem Triumph des absurden Todes ausgeliefert sieht. Vor allem das Problem der Zeit, das „neben dem der Freiheit das fundamentale und quälendste metaphysische Problem" ist (zit. 68), drängt sich unweigerlich dem existentiellen Denken auf. Als die schlechthinnige „Grundform der Objektivation" ist unsere erfahrbare Zeit unmittelbares „Resultat" des Sündenfalls, hat dieser „unsere schlechte Zeit geboren", darum er auch selbst nicht in der Zeit vor sich gehen konnte, sondern ein vorweltliches und vorzeitliches „Drama der Freiheit" darstellt (69, bes. Anm. 69). Mit der Geburt der „schlechten", d. h. der „alltäglichen" oder „historischen" Zeit, die B. im allgemeinen von der „kosmischen" Zeit unterscheidet (71), vollzieht sich aber die Objektivation im Sinne einer Depersonalisierung, sofern in ihr die Person (B. spricht durchgängig von der „Persönlichkeit") in ihrem in der Gottebenbildlichkeit begründeten Adel und unschätzbaren Eigenwert untergeht: „Die Geschichte beachtet im Grunde die Persönlichkeit, deren individuelle Unwiederholbarkeit, Einmaligkeit und Unersetzbarkeit nicht" (zit. 71; vgl. 161 ff.). Ist so die historische Zeit höchster Ausdruck der Objektivation, so zeigen sich doch auch in Gesellschaft und Staat, in Religion und Kultur, in Ehe und Familie mannigfache Formen der Depersonalisierung (73–101). Gerade in der ehelichen Vereinigung, die ihrem „mystischen Sinn nach ewig währen" müßte, statt dessen aber nur die „schlechte Unendlichkeit, den unendlichen Wechsel von Geburt und Tod" befestige (zit. 75), wird der gefallene Zustand des Menschen offenbar, was nicht zuletzt auch der in der Kabbala und besonders bei Böhme eine zentrale Rolle spielende Mythos vom androgynen Urmenschen bestätigt, den B. nur allzu gerne aufgriff und vortrug (76).

Überhaupt hatte Böhme, der durch Schellings Untersuchung über das Wesen der Freiheit in das offizielle Philosophieren eingeführt worden war, für B. „ganz überragende Bedeutung" (zit. 113). Von ihm empfing er seine „geistige Impfung", durch seinen Einfluß gelangte er zur Konzeption der primären (ungeschaffenen, vorseienden, irrationalen) oder „mäontischen Freiheit" und der daraus folgenden Überzeugung vom „Primat der Freiheit vor dem Sein", dem K. als der „Grundvoraussetzung zur Überwindung der Objektivation" im 3. Kap. nachgeht (102–146). Während jedoch bei Böhme das „Mäon" resp. der „Ungrund" als die „dunkle Natur" Gottes tief „in" Gott lag und als „Nichts" die „Sucht", d. h. der Wille und die „Freiheit Gottes" nach „Etwas" war, deutete B. „den Ungrund als uranfängliche, nicht einmal von Gott determinierte mäontische Freiheit" „außerhalb Gottes" (zit. 113). Danach sei der Mensch sowohl Kind Gottes als auch „Kind der Freiheit, des Nichts", was ihn erst zu einem eigenständigen, für seine Taten voll verantwortlichen Partner Gottes mache. Ist so das Nichts die Bedingung der Möglichkeit des Sündenfalls, so ist es doch auch die seiner Überwindung in der „Erfüllung einer Berufung, Realisierung der Idee Gottes vom Menschen, Antwort auf Gottes Ruf" (zit. 125). Sofern aber dieser Ruf ein schöpferischer ist, durch den Gott die Schöpfung aus dem Nichts ins Dasein ruft, sofern muß auch die gehorsame, in der Pflicht der (sekundären) Freiheit gelebte Antwort eine schöpferische sein, „ein Schaffen aus Nichts", Teilnahme am Schöpfertum Gottes, durch welche erst die Sünde bezwungen und der Mensch gerechtfertigt wird (133 ff.). Dieses Schaffen in kreativer Freiheit, in dem Gott sein Erlösungswerk unter aktiver Mitwirkung des Menschen vollendet, bildet dabei die Grundlage einer „energetischen Ethik", die „eine ganz andere Auffassung vom Kampf gegen das Böse" bedeutet als die Gesetzesethik; denn „der Kampf gegen das Böse wird im Aspekt des Schaffens nicht so sehr durch Unterbindung und Vernichtung des Bösen als durch die schöpferische Verwirklichung des Guten und schöpferische Verwandlung des Bösen in das Gute geführt" (zit. 144), woraus sich denn auch die Forderung B.s erklärt: „Das sittliche Leben muß unaufhörliches freies und feuriges Schaffen werden, das heißt ewige Jugend und Jungfräulichkeit des Geistes" (zit. 142).

Ihren endgültigen Triumph aber feiert die kreative Freiheit, wie der Verf. in einem 4. Kap. (147–195) darlegt, erst eigentlich in der „eschatologischen Überwindung der Objektivation", der objektivierten Zeit zumal: „Das Ende der Geschichte ist Sieg der existentiellen Zeit über die historische Zeit, der schöpferischen Subjektivität über die Objektivation" (zit. 159, Anm. 42). Dieser Sieg wird in jedem wahren schöpferischen (zeugenden?) Akt vorweggenommen, da dieser sich nur in der existentiellen Zeit, d. h. in dem mathematisch nicht errechenbaren, für die Ewigkeit offenen und so den „Austritt aus der Zeit" gewährenden Augenblick (= Kairos)

vollziehen kann. Das heißt: „In der ‚existentiellen Zeit', die der Ewigkeit am nächsten ist, gibt es keinen Unterschied zwischen Zukunft und Vergangenheit, zwischen Ende und Anfang" (zit. 158, Anm. 38), erfolgt der Einbruch der Ewigkeit in die Zeit, der Durchbruch der schöpferischen Flamme der Freiheit durch die erkaltete Kruste der Entwicklung und Determinierung, und zwar derart, daß im Geist Gottes Adam neugeschaffen, als „neuer, ewiger" und „ewig neuer Mensch" wiedergeboren wird (zit. 164). Mit dieser Geburt des Ewigen in der existentiellen Zeit – und „das ganze Christentum war nichts anderes als ein Aufruf zur Wiedergeburt" (zit. ebd.) – sieht B. „das Ende der objektivierten, alltäglichen Welt" gekommen, bricht endgültig das Reich Gottes, das Reich der Liebe und der Freiheit an: „Das ist der neue ‚Äon des Geistes'" (zit. 168). Ihn durch Leben und Werk vorzubereiten war das Hauptanliegen des „namhaften Philosophen und Propheten von Freiheit und Schöpfertum par excellence" (C. S. Callian, 236) und ist Auftrag an uns alle.

Diesem Auftrag gerecht zu werden bedarf es indes eines Sprunges „von der alten legalistischen, statischen Mentalität in die Zukunft einer dynamischen Ethik" (238), für die das Prinzip der kreativen Freiheit grundlegend ist. Dessen „Bedeutung für eine Reform der christlichen Ethik" im Ansatz herauszuarbeiten und es für die Moraltheologie fruchtbar zu machen, versucht K. abschließend im 5. Kap. (196–238). Er konfrontiert dazu die Aussagen B.s zum ethischen Handeln aus christlicher Verantwortung mit denen der zeitgenössischen Theologie, ohne dabei allerdings die Gedankentiefe des Philosophen hinreichend auszuschöpfen. So vermißt der Rez. vor allem einen Hinweis auf die Bedeutung des Zeitproblems für die Ethik, während doch B. selbst schrieb: „Die Aufgabe der schöpferischen Ethik besteht in der Befreiung der Lebensperspektive von der verhängnisvollen Macht der Zeit" (zit. 159). Die Tragweite dieser Aussage (auch im Hinblick auf das Historizitätsproblem bibl. Heilsereignisse!) kommt in diesem Schlußkapitel nirgendwo in den Blick. Zwar ist von Zukunft und tätiger Hoffnung die Rede, die nicht – wie ausdrücklich (und in einem gewissen Sinn zu Recht) betont wird – „passives, untätiges Warten" bedeute (234); doch gerade das demütige Geschehenlassen und geduldige Wartenkönnen im Wissen darum, daß alles, auch das Reich Gottes, seine Zeit des ungestörten Wachsens und stillen Reifens braucht, ist in dieser von Unrast und Geschäftigkeit erfüllten Welt Ausdruck einer neuen, eschatologischen, die historische Zeit überwunden habenden Perspektive und Zuversicht, ist Zeichen der Hoffnung in einer gefallenen Zeit. Während so einerseits unerwähnt bleibt, daß alles schöpferische Tun seine längste Zeit ein schöpferisches Nicht-Tun ist, wird andererseits in den vorangegangenen Kapiteln Ausgeführtes unnötig wiederholt, füllen allzu ausführlich zitierte Bibelstellen die Zeilen, machen sich so manche theologische Allgemeinplätze und Selbstverständlichkeiten breit. Und ob, wie K. kritisiert, die geniale Konzeption B.s von einem zweifachen (besser: zwei-einfachen) Ursprung der menschlichen Freiheit tatsächlich zu einem Dualismus führt (209), sei hier noch dahingestellt. – Alles in allem jedoch beeinträchtigt dies nur unwesentlich den Wert und den Gesamteindruck eines Buches, das nicht nur von der Moraltheologie beachtet zu werden verdient.

(Druckfehler-Hinweis: S. 128, Anm. 90: L'idée; S. 259 Z. 14: ou; Satzzeichen-Fehler: S. 168 Z. 24; S. 217 Z. 3; S. 236 Z. 9; vgl. auch im 2. Kap. Anm. 62 mit Anm. 79.)

K. W. Hälbig

Riedl, Rupert, *Die Ordnung des Lebendigen.* Systembedingungen der Evolution. Gr. 8° (372 S., 317 Abb. u. 7 Tab.) Hamburg 1975, Parey.

Schon im Vorwort (5) wird betont, daß – im Gegensatz zur „Tatsächlichkeit" der Evolution und ihrer allgemeinen Theoretisierung – über den „Mechanismus" des evolutiven Vorgangs die Diskussion noch nicht zur Ruhe gekommen ist. Unbezweifelt bleiben jedoch Selektion (Darwin), Mutation und Populationsdynamik, die heute in der „Synthetischen Theorie" als Mechanismen der Evolution zusammengefaßt werden. Diese „Ursachen" besitzen für die Naturwissenschaften einen fundamentalen Erklärungswert. Der Verf. meint jedoch, es sei zu bezweifeln, ob diese bislang allein bewiesenen Mechanismen ausreichen, um die Gesetzmäßigkeiten der Großabläufe der Evolution (transspezifische E.) und damit die Ordnung des Lebendigen zu erklären. „Diesen ordnenden Mechanismus nicht zu kennen, bildet eine Lücke im Konzept" (5). Ihn aufzufinden und darzustellen ist die Aufgabe des vorliegenden, ideenreichen, wegen der naturwissenschaftlichen Voraussetzungen

manchmal nicht leicht zu lesenden Buches. Unter den ordnenden Mechanismen versteht R. praktisch die Ursachen für die Gesetzmäßigkeit der Makroevolution und die Mannigfaltigkeit der organischen Gestalten; grob formuliert: die Ursache dafür, „daß das Lebendige nicht ein unbeschreibliches Wirrwarr, sondern eine beschreibbare Ordnung bildet" (5). – Nach einer Einführung, welche die Grundbegriffe klärt (Zufall, Notwendigkeit, Entscheidung, Ereignis, Mutation, Selektion usw.), werden im 1. Kap. (20–93) die Perspektiven der Ordnung, sodann Ordnung als Wahrscheinlichkeit und schließlich die Dimensionen und Formen lebendiger Ordnung vorgeführt. Als zentrales Kapitel (III) folgt die Erörterung der molekularen Ursache der Ordnungsmuster (94–127). Zusammenfassend kann man sagen: R. sucht zuerst die Muster der realen Ordnung selbst zu erklären. Die Theorie, die sich ergibt, geht von einem umfassenderen Kausalbegriff aus: die Wirkungen des Evolutionsmechanismus wirken auf dessen Ursachen selbst zurück. Der Verf. kann dann zeigen, daß deshalb „die Erfolgschancen der Änderung von Merkmalen (Phänen, Ereignissen) über diejenigen der Gene (genetischen Entscheidungen) ebenso wachen, wie die der Gene über jene der Merkmale. Entscheidungen wie Ereignisse sind über einen ‚Feed-Back'- oder Rückkoppelungsmechanismus zu einem Gesamtsystem von Wirkungen verbunden. Dies ist im Wesen ein Selektionsmechanismus, der den Gesetzen der Zufallswahrscheinlichkeit die wachsende Zufallsunwahrscheinlichkeit der Organisation des Lebendigen abringt. Dabei führt die Ausnützung der möglichen Wechselabhängigkeiten sowohl zur Ausbildung der vier molekularen Schaltmuster der Entscheidungen als auch zu vier korrespondierenden morphologischen Ordnungsmustern der Ereignisse (die wir Norm, Hierarchie, Interdependenz und Tradierung nennen werden)" (6). – In den folgenden Kapiteln (IV–VII) werden diese Ordnungsmuster beschrieben. Zuerst die Ordnung der Norm (Morphologie der Normen, normative Selektion), dann die Ordnung der Hierarchie (Morphologie des Hierarchiemusters, Selektion der Ränge) und der Interdependenz und schließlich die Ordnung der Tradierung (Morphologie der tradierten Muster, tradierende Selektion). – Das Schlußkapitel VIII (287–340) entwirft zuerst eine Theorie der Systembedingungen und deckt dann die Konsequenzen der beschriebenen Theorie auf. Es resultieren „Evolutionsbahnen", die sich in sich selbst regeln und gestalten, „die sich in sich selbst entwarfen". Für den Menschen ergibt sich daraus: „Wir selbst sind somit weder das Produkt des blinden Zufalles, noch irgendwie vorgeplant; weder sinnlos, noch von a-priorischem Sinn. Wir sind vielmehr – wenn man so will – das Produkt einer Strategie entstehender Gesetzmäßigkeit (einer Strategie gegen Entropie und Verfall) und haben uns unseren Sinn, sobald wir einen besitzen, selbst verdient. Wir stecken weder in einer Sackgasse, noch ist der Weg zur Vollkommenheit gefunden" (6). – Wichtig für den Naturphilosophen ist die Feststellung, „daß die Evolution der Organismen in einem viel höheren Maße dem Zufall entzogen ist, als bislang angenommen wurde und daß dies die notwendige Folge einer Selektion wäre, welche nicht nur von Umweltsbedingungen, sondern vorwiegend von den funktionellen Systembedingungen in der Organisation der Organismen selbst diktiert wird" (287). Im Grunde genommen ist die Theorie des Verf.s eine erweiterte Selektionstheorie, denn er setzt die Richtigkeit der neodarwinistischen „Synthetischen Theorie" voraus, ergänzt sie aber durch ein System von Wechselabhängigkeiten (Kausalnetz). Die Theorie R.s ist also in die „Systemtheorien" einzuordnen; sie behauptet, „daß die stete Folge der ungleichen Chancen von Zufall und Notwendigkeit zu Determination führt" (288). Das Ergebnis ist also eine „Selbstordnung des Lebendigen ... Jedoch ist es keine prästabilierte, sondern eine poststabilisierte Harmonie, nicht Entelechie, sondern kausale Eigengesetzlichkeit" (293).

Wo muß man das außerordentlich ideenreiche Werk des Verf.s einordnen? Er nennt sein System selbst eine „dem Holismus verwandte Lösung" (296, Anm. 4) und sieht in ihr eine Wendung zur „funktionellen Kausalität". Man denkt an Namen wie Weiss, Koestler und Symthies, Cannon, Simon u. a. Für die Naturphilosophie des Organischen ist besonders interessant, was R. zur S. 297 gestellten Frage zu sagen hat: „Gibt es ‚innere' Mechanismen?". Seine Antwort lautet: „Es wirkt nur Mutation und Selektion, aber letztere nicht nur von ‚außen'." Dieses „Innen" bedeutet: (1) Ein Milieu, welches tief in die inneren Strukturbedingungen des Organismus hineinreicht, in dem Selektionsbedingungen entstehen, die dem Außenmilieu

immer fremder, den funktionellen Systembedingungen im Organismus aber immer verwandter werden. Diese eigenbedingten „Selektionsvorschriften" kennen wir schon von Waddington (Architypus-Selektion), Haldane (Genotypus-Selektion), Whyte (Entwicklungs-Selektion) – aber auch von Vertretern des „mechanistischen Neodarwinismus" (Synthetische Theorie) wie Rensch („Entwicklungszwang"), Mayr und Osche, welch letztere von „tiefsitzenden" und „früh ins Entwicklungsgeschehen eingreifenden" Merkmalen sprechen. (2) Dieses „Innen" bedeutet weiterhin eine „Organisation der Gen-Wechselwirkungen" (298), welche schließlich auf ein System innerer Bedingungen hinausläuft: „ein epigenetisches System nach den Gesetzen der eigenen Organisation." – Die gerade den Naturphilosophen sehr interessierende Auseinandersetzung mit dem „inneren Prinzip des Vitalismus" (298–299) ist leider zu kurz geraten. Das gleiche läßt sich für Teilhard de Chardin sagen, der nur zweimal (298, 336) kurz zitiert wird. Wir möchten den Verf. anregen, gerade darüber sich einmal ausführlicher zu äußern. – Zum Schluß sei noch hingewiesen auf die außerordentlich sachkundige Darstellung der Frage einer kausalen Morphologie (299 ff.), und hier besonders die Diskussion des Gesetzes der Homologie, der Notwendigkeit von Typus und Bauplan und schließlich der Natur des „Natürlichen Systems". Hier noch ein abschließendes Urteil R.s über die Evolution: „Die Evolution der Organismen ist fern von Planlosigkeit. Energiepumpe und Entropieabfuhr, Realisations- und Erhaltungschance, die sie betreiben, führen nicht nur zu Differenzierung und Diversifikation, einer Vergrößerung der Zufallsunwahrscheinlichkeit, sondern darüber hinaus zu einer sich selbst stabilisierenden Harmonie verifizierbarer Gesetzmäßigkeit" (335). A. Haas, S. J.

Weischedel, Wilhelm, *Skeptische Ethik.* 8° (222 S.) Frankfurt am Main 1976, Suhrkamp.

Die Grundthese dieses letzten Werkes des am 20. 8. 1975 verstorbenen Autors ist, daß Philosophische Ethik heute ehrlicherweise nur noch als „Skeptische Ethik" möglich sei (13). Dieser Begriff mag zunächst widersprüchlich klingen: „Skeptisch" bedeutet die Infragestellung aller Normen; „Ethik" dagegen verweist auf die Verbindlichkeit von Normen. Es gilt also aufzuweisen, daß aus der Anerkennung der Fraglichkeit aller Normen keineswegs folgt, daß alles erlaubt ist. – Die Einleitung informiert in geraffter Darstellung über die geschichtliche Entwicklung der Begriffe der Ethik (Aristoteles, Augustinus, Plato, Kant) und des Skeptizismus (Spätantike; Montaigne, Charron, Pascal; Descartes; Hume; Kant; Hegel; Nietzsche; Camus). W. sieht als Ergebnis dieser Entwicklung die heutige Situation der Philosophie „dadurch bestimmt, daß der Skeptizismus in der eigensten Konsequenz des als Fragen verstandenen Philosophierens zur alleinigen Herrschaft zu gelangen trachtet" (35).

Im ersten Hauptteil (41–107) werden die verschiedenen neuzeitlichen Versuche sowohl metaphysischer Ethik (Kant, Fichte, Hegel, Scheler, Hartmann, Jaspers) als auch unmetaphysischer Ethik (Nietzsche, Marxismus, Gehlen, Kamlah, Schulz, Analytische Philosophie) kritisiert: Es scheint, daß ihnen jeweils unausgewiesene Setzungen zugrunde liegen, die ihrer Infragestellung nicht standhalten. Der zweite Hauptteil (109–176) untersucht „Freiheit" und „Gewissen" als Voraussetzung jeder Ethik. Unter Freiheit versteht W. den Besitz eines sozial gewährleisteten Spielraums für ein Wählenkönnen, innerhalb dessen der Mensch von sich selber her über sich selbst bestimmen kann (137). Zwar gibt es die Flucht vor der Freiheit. In ihr ist „eine tiefe Angst vor der Einsamkeit wirksam, in die unausweichlich gerät, wer sich im Denken und Handeln auf sich selber stellt, eine Sorge auch um die Reputation und eine Furcht vor der Ächtung und Diffamierung, die in der Welt, wie sie nun einmal eingerichtet ist, das unvermeidliche Schicksal derjenigen zu sein scheint, denen an der Selbständigkeit des Gedankens und des Tuns liegt" (134). Aber zugleich erweist sich der Drang nach Selbstbestimmung als ursprünglicher als der Hang zur Unfreiheit; denn sobald wir uns „ernstlich darauf besinnen, was in jener Angst vor der Freiheit vor sich geht, wird unmittelbar gewiß: Wenn wir ihr nachgeben, geben wir uns selber auf" (135). Für das Verhältnis von Normen und Freiheit gilt, daß Normen im Dienst der Ermöglichung eines Spielraums für mehr Freiheit stehen müssen. Dabei gibt es „keinen anderen Weg, um die Freiheit, die einem so sehr am Herzen liegt, zu retten, als daß man sie so sehr wie möglich in die sich selber über-

windende Sorge um die Freiheit der anderen verwandle" (144). Der Skeptizismus gelangt so jedoch nur zu einem fraglichen Freiheitsbegriff. Das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit (etwa eines kausalen Determinismus) läßt sich nicht definitiv entwirren. Dennoch ist für den Skeptizismus Freiheit als die Bedingung für seine eigene Möglichkeit anzuerkennen. – Die andere Voraussetzung einer Philosophischen Ethik ist die Gewissenserfahrung. In einer ausführlichen Phänomenanalyse weist der Autor vor allem darauf hin, daß das Gewissen so erfahren wird, „daß es nicht von dem, der es hört, hervorgerufen wird" (166). Auch hier entsteht eine nicht auflösbare Antinomie zwischen dem Absolutheitsanspruch des Gewissens und seiner faktischen Relativität (175): Das Gewissen kann sich irren. Das Gewissen ist in seinem Anspruch „fraglich machendes Prinzip im Menschen und hindert diesen daran, aufs Geratewohl zu handeln; es wirft ihn, indem es sein Tun und Sein fraglich macht, darauf zurück, daß er nur in immer erneuten Versuchen das Richtige finden kann, das freilich im durchgängig fraglichen Dasein des Menschen auch immer nur das fraglich Richtige sein kann" (176). Man kann sich also nie mit seinem guten Gewissen definitiv beruhigen.

Der eigentlichen Ausführung einer Skeptischen Ethik dient der abschließende dritte Hauptteil (177–220). Der Skeptizismus selber wird zum einzigen Grundprinzip dieser Ethik, ohne doch von sich aus absolute Verbindlichkeit beanspruchen zu können. Das Paradox, „daß der Skeptizismus alle Ethik unmöglich zu machen scheint und doch das Prinzip einer Ethik sein soll" (181), läßt sich dann lösen, wenn man den Skeptizismus nicht abstrakt betrachtet, sondern als die Haltung eines konkreten Menschen, eben des Skeptikers, versteht. Dann ergibt sich die Notwendigkeit der folgenden „Grundentschlüsse": Man muß erstens beschließen, den Skeptizismus zum Ausgangspunkt des eigenen Denkens und Handelns zu machen (ebd.). Es handelt sich um einen Entschluß, den man nicht von anderswoher durch Argumente als notwendig erweisen kann, aber durch den allein eine Skeptische Ethik überhaupt möglich wird. Darin steckt das ausdrücklich hervorzuhebende Moment der Konsequenz, nämlich das im Leben zu verwirklichen, was man denkt. Der Grundentschluß zum Skeptizismus erfordert als zweiten Grundentschluß die Bejahung von Freiheit, weil sie in jeder Ethik vorausgesetzt ist (182). Angesichts der weiteren Alternative, sich wegen der Fraglichkeit der Welt das Leben zu nehmen oder aber im Dasein zu verharren, entscheidet sich der skeptische Ethiker für das Leben in der Fraglichkeit. Denn Selbstmord trägt den Charakter der Unwiderruflichkeit. Er würde bedeuten, daß man die Fraglichkeit des Daseins in einem dogmatischen Nihilismus beantwortet, anstatt sie als Fraglichkeit auszuhalten. Der Skeptiker darf aber, „wenn er sich selber treu bleiben will, auf keine Weise, auch nicht durch eine ihn selber negierende Tat, wie sie der Selbstmord darstellt, das Nichts als definitiv behaupten, sondern er muß sich in der Schwebe zwischen Sein und Nichts, und das heißt eben: in der offenen Fraglichkeit halten" (184). Der Wille zum selbstgewählten Tod ist mit dem Willen, immer weiter zu fragen, unvereinbar. Wer sich so für das Dasein entschieden hat, steht noch vor einer letzten Alternative für einen vierten Grundentschluß: „Er kann sich entweder im Leben treiben lassen, oder er kann dieses entschlossen in die Hand nehmen" (185). Ersteres wäre ein ironisches Spiel, wie es der gängigen Auffassung von Skeptizismus entspricht. Wenn der Skeptiker jedoch bereit ist, seinen Skeptizismus in sein Leben aufzunehmen, dann fragt er, wie er seine Existenz einrichten könne, und nimmt sie als Aufgabe wahr.

Von diesen vier Grundentschlüssen „stammt die nicht absolute, sondern auf die Existenz des Skeptikers relative Verbindlichkeit einer Skeptischen Ethik" (186). Die konkreten ethischen Forderungen lassen sich jedoch nicht allein aus dem Prinzip der skeptischen Existenz herleiten. Sie entspringen erst daraus, daß die faktische Situation ins Spiel kommt. Von hier aus entwirft W. den Grundriß einer konkreten Skeptischen Ethik, in der er zwischen „Grundeinstellung", „Grundhaltungen" und „Haltungen" unterscheidet. Die Grundeinstellung des Skeptikers ist das radikale Fragen. Daraus ergeben sich Grundhaltungen, die sich in einzelne Haltungen auffächern. Solche Grundhaltungen sind: „Offenheit" gegenüber der eigenen und fremden Wirklichkeit, weil ein Sich-Verschließen vor der Wirklichkeit das Fragen aufheben würde; sodann „Abschiedlichkeit", die darin besteht, daß man sich nicht an die Welt und an sich selber klammert: „Wo der Skeptiker auch sei und was er auch treibe: er bleibt unter dem Eindruck der Vergänglichkeit und des Todes" (197). Die dritte Grundhaltung, die sich aus der skeptischen Grundeinstellung und ihrem Ent-

schluß zur Gestaltung des Daseins herleitet, ist die „Verantwortlichkeit". Gegenüber seinen Mitmenschen wird sich der Skeptiker so verhalten, „daß er die selbstverantwortliche Gestaltung des Daseins, die für ihn selber verbindlich ist, auch ihnen gegenüber zur Geltung zu bringen und sie im Geiste des selbstverantwortlichen Skeptizismus zu ihrer eigenen Selbstverantwortlichkeit aufzurufen trachtet" (199). Der Skeptiker wird Institutionen nur soweit anerkennen können, als sie die Selbstverantwortlichkeit ermöglichen; er wird „unbeirrt darauf dringen, daß die Macht sich im Hinblick auf ihre Funktion in Frage stelle und begrenze", anstatt sich absolut zu setzen (201). Er wird also eher zu den Kritikern als zu den Verfechtern der Institutionen gehören. Es muß immer geprüft werden, ob die Macht um ihrer selbst willen ausgeübt wird, oder ob sie dem Wohl der Gemeinschaft dient und ein geordnetes Miteinander ermöglicht (ebd.).

Die Haltungen auf dem Grund der Offenheit sind Wahrhaftigkeit, Sachlichkeit, Geltenlassen und Toleranz, Mitleid. Die Haltungen auf dem Grund der Abschiedlichkeit sind Entsagung, Selbstbescheidung, Demut und Selbstaufgabe, Selbstbeherrschung und Besonnenheit („Der skeptische Ethiker ist der Mensch der bedächtigen Rede und der langsamen Tat, ohne Hast und Übereilung", 211), Tapferkeit und Freimut, Großmut und Güte, Gelassenheit und Geduld. Die Tapferkeit ist auch der Mut, für Mitmenschen „einzutreten, wo ihnen Unrecht geschieht", und „ihnen entgegenzutreten, wo sie im Begriff sind, Unrecht zu begehen" (212); so wird sie zum Freimut: „daß man seine Einsichten in Wort und Tat offen kundtut, auf die Gefahr hin, damit der Verfemung durch die öffentliche Meinung anheimzufallen" (212). Die Haltungen auf dem Grund der Verantwortlichkeit sind Solidarität, Gerechtigkeit und Treue. „Zur Treue zu sich selbst gehört, daß man seine Einsichten und Willenseinstellungen nicht ohne zwingenden Grund ändert, mögen sie auch für den Skeptiker immer fraglich bleiben" (219).

So ergibt sich also tatsächlich die Möglichkeit einer Skeptischen Ethik. Die Konsequenz eines als radikales Fragen verstandenen Skeptizismus muß nicht der Verzicht auf ethische Anweisungen sein. Dieser Skeptizismus W.s hat nichts mit der allgemein verbreiteten Karikatur von Skeptizismus zu tun, die man in der „philosophia perennis" als denkunmöglich zu widerlegen pflegt. Vielmehr handelt es sich um die dem Geschöpf gemäße Anerkennung der eigenen Fraglichkeit, die es nicht erlaubt, sich selbst gewissermaßen auf einen absoluten, göttlichen Standpunkt zu stellen. Dem Skeptizismus W.s entspricht in der traditionellen Philosophie vielleicht am meisten die genuine Analogielehre in ihrer „Schwebe". Das Buch ist in gleicher Weise bewundernswert durch seine verständliche Sprache, seine sachliche Argumentation und seinen redlichen Denkstil. Zur vollen Entfaltung einer Skeptischen Ethik würde vielleicht noch eine Kriteriologie für die einzelnen Handlungen gehören, wie sie heute z. B. unter den Stichworten „Güterabwägung" oder – als Alternative dazu – „Nicht-Kontraproduktivität" diskutiert wird. W.s Arbeit bietet umgekehrt die dazugehörige „Metaethik". Besondere Beachtung verdienen seine Analysen von Freiheit und Gewissen. P. Knauer, S. J.

Klinger, Elmar (Hrsg.), *Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche* (Quaest. Disp., 73). Mit Beiträgen von *H. Fries* u. a. 8° (294 S.) Freiburg–Basel–Wien 1976, Herder.

Es handelt sich um eine sog. „mißlungene" Festschrift zu Karl Rahners 70. Geburtstag (vgl. dazu: Karl-Heinz Weger SJ, Das „anonyme" Christentum in der heutigen Theologie, in: StdZ 5/1976, 319–332, bes. 319 ff.).

Alle Beiträge geben zu, daß außerhalb der Kirche (und des Christentums) die Heilsmöglichkeit nicht auszuschließen ist. Dennoch ist nicht zu verkennen, daß einige Autoren gegen den theologischen Ansatz Karl Rahners, besonders gegen seine These des „anonymen Christentums", äußerste Bedenken hegen. Bei *Eberhard Jüngel* (122–138, vgl. 122 ff.) sind Bedenken und Abneigung gegen den Begriff „anonymes Christentum" am klarsten festzustellen. (Jüngel hat da eine Reihe katholischer Theologen mit sich: Hans Urs von Balthasar, Hans Küng, Walter Kasper und Joseph Ratzinger stimmen wohl mit seiner Kritik überein, haben sich jedoch in diesem Band nicht geäußert.) Auch *Heinrich Ott* (86–99, vgl. 87 f.) und *Wilhelm Thüsing* (100–121, vgl. 100, Anm. 1), die sich durchaus positiv zum Heilsuniversalismus stellen, sprechen vom „anonymen Christentum" als einem mißverständlichen Be-

griff. *Elmar Klinger* (9–24, vgl. 19–24) und *Heinrich Fries* (25–41, vgl. 40 f.) versuchen zu zeigen, daß mit dem umstrittenen Begriff nicht unbedingt eine Nivellierung (Univozität) zwischen Christentum und nichtchristlicher Welt eingeleitet wird (vgl. Klinger 20) und daß dieser Begriff das ausdrückliche Christentum nicht zwecklos macht (vgl. Fries 40). Klinger meint, Theologen, die mit solchen Einwänden kämen, besäßen „keinen ausreichenden ... Begriff der Weltperspektive von Christentum" (20) (hier spricht er ausdrücklich gegen von Balthasar) oder sie würden sich „die Frage nach der Konstitution und Konstituierung von Christentum erst gar nicht" stellen (ebd.) (hier richtet sich Klinger ausdrücklich gegen Küng).

Einige Beiträge des Bandes leiten aus der Lehre vom „anonymen Christen" (bzw. „any. Christlichkeit", „any. Christentum") einige Schlußfolgerungen für die Sozialethik ab. *Johannes Heinrichs* (42–64, vgl. 48–54) und *Heinz Robert Schlette* (65–85, vgl. 78–84) bemühen sich zu zeigen, daß die „Lehre vom anonymen Christen ... wesentlicher Bestandteil einer nicht-ideologischen Auffassung vom christlichen und kirchlichen Bekenntnis (ist), weil sie den Maßstab der Liebe als den der einzig nicht-ideologischen Theorie-Praxis-Einheit gelten läßt und weil sie jede tiefe, leidensbereite, selbstlose Liebe als Einheit von Gottes- und Nächstenliebe und darin als Liebe zum menschgewordenen Gott selbst versteht" (Heinrichs 58). Nach Schlette betrifft „die dogmatisch-theologische Konzipierung einer anonymen Christlichkeit primär die Problematik der Heilsmöglichkeit der Nichtchristen"; dennoch „hat sie als eine in dieser Beziehung optimistische These per implicationem weitreichende Auswirkungen auf die theologische Interpretation und die Praxis des Zusammenlebens der Menschen überhaupt, d. h. sie hat Folgen in politischer, soziokultureller und sozialpsychologischer Hinsicht" (82 f.). Mit diesen beiden Autoren stimmen überein Heinrich Ott (s. o.), *Friedrich Wilhelm Kantzenbach* (162–176), *Dietrich Wiederkehr* (212–231) und *Karl Gerhard Steck* (232–246): Im Rahmen des Christentums selbst sind einige Probleme nur zu lösen, indem im handelnden Menschen eine Einheit angenommen wird, etwas, „was nicht er selber ist, ein ermächtigender Grund", und dieser Mensch als „nicht in sich selber", sondern „in Christus" ruhend und handelnd betrachtet wird (Ott 98); eine Einheit, welche die „produktive Kraft des autonomen Selbstbewußtseins" anerkennt (Kantzenbach 176) und welche „die schöpferische Kraft des einzelnen Menschen und der Gemeinschaft nicht auf(hebt), um für die Gegenwart und die Zukunft eine neue und adäquatere Ausprägung ihres Glaubens zu suchen und zu gestalten" (Wiederkehr 224); eine Einheit auch, welche es erlaubt, „von der Kategorie des Anonymen Gebrauch" zu machen „sowohl für die Deutung der Religionen und ihres gegenseitigen Verhältnisses wie für die Analyse der interkonfessionellen Probleme" und für das theologische Verständnis von „Säkularismus" (Steck 245).

Milan Machovec̆ (139–144) betont, von „anonymem Christentum" könnten „wir sinnvoll nur in solchen Fällen sprechen, wo bestimmte quasi christliche Eigenschaften, praktische Handlungen und emotionelle Neigungen zu finden sind, ohne daß sich deren Träger als zugehörig zum Christentum empfinden" (139). Eng verstanden könnte man auch von anonymem Christentum dort sprechen, wo eine „Bezogenheit auf Jesus" besteht, „ohne daß sich solche Menschen als zugehörig zum Christentum als Glaube, zur Kirche und zur geistigen Tradition der Christus-Frömmigkeit verstehen ... (Gandhi?)" (ebd.). Drittens könnte man zum anonymen Christentum „solche Menschen rechnen, die sich aus diesen oder jenen Gründen äußerlich nicht zum Christentum bekennen, obwohl sie im Herzen ‚eigentlich' bewußte Christen sind ..." (139 f.). Lehrreich ist, was Machovec̆ über den geschichtlichen Sinn und die gesellschaftliche Relevanz der These in bezug auf klassische und neuere marxistische Ziele und Pläne sagt (vgl. 140 f.) sowie über die Herausforderung, die diese These für andere Ideologien, vor allem für den Marxismus, bedeutet, wie auch über „die geschichtlich-philosophische Rolle aller möglichen ‚anonymen' Erscheinungen (eine Metaphysik der Verborgenheit)" (140–144): Der Marxist fühlt sich durch eine solche These gewissermaßen verstanden und zur Zusammenarbeit ermuntert; er kann sich fragen, ob es nicht Menschen gibt, die „sich aus diesen oder jenen Gründen nicht zu Marx bekennen, aber in ihren praktischen Lebenshaltungen mehr oder weniger dazu beitragen oder sogar das verkörpern, was analog den Kern der Marxschen ‚Botschaft' bildet" (141); er begreift, daß „echte Existenz ... nur eine tätige Existenz (ist). So beginnt es letztlich uninteressant zu sein, wozu man sich ‚meldet', aber grundlegend bleibt nur, ... *ob* man tätig ist und *wie* man tätig

ist. Die Tätigen – Transzendenz-Suchenden aller Art – stellen einen krassen Gegenpol zu den normalen ‚Anhängern' aller Art dar" (144). Machoveč schließt mit einer harten Feststellung gegenüber allen Institutionen; er meint zwar den institutionalisierten Marxismus im Osten, man kann aber dasselbe über das institutionalisierte Christentum und jede andere Institution religiöser oder profaner Art denken: „Sobald in den herrschenden Institutionen die ‚bloßen' Anhänger das Übergewicht haben, müssen anonyme Phänomene entstehen" (ebd.). In diese Richtung bewegen sich auch die Aufsätze von *Dietmar Mieth* (190–211), *Elisabeth von Lieth* (247–263) und *Andras Szennay* (264–274).

Jörg Splett (145–161) und *Georg Muschalek* (177–189) versuchen, den Problemkomplex des anonymen Christentums philosophisch bzw. ekklesiologisch zu übersetzen. „Wenn wir nach den Aufgaben einer neu erfahrenen Kirchlichkeit fragen", so geht es grundsätzlich „um die in den letzten Jahren vielfach behandelte Frage nach dem Heiligen" (Muschalek 183). Dieses Heilige läßt sich aber nicht auf den sakralen Bereich beschränken! Das Heilige ist auch ein anonymes Geschehen im profanen Bereich (vgl. 183 ff.). Dort gibt es das anonyme „Verlangen nach dem Heiligen, das (als das Heilige) ganz anders als die Welt ist" (186). Dieses Heilige konkretisiert sich in der Erfahrung von Schuld und durch den Ruf nach Vergebung, der zu hoffen wagt (vgl. Splett 159 ff.). *Albert Raffelt* (275–294) hat Literaturhinweise und eine Liste von Veröffentlichungen über die Theologie Karl Rahners zusammengestellt.

Kehren wir zurück zu den Bedenken gegen die These des anonymen Christentums. Fast alle christlichen Theologen geben heute zu, daß außerhalb der Kirche und des Christentums aus christlicher Perspektive die Heilsmöglichkeit nicht auszuschließen ist. Nicht alle christlichen Theologen sind aber bereit, die nicht zu christlichen Kirchen gehörenden Menschen vor Gott, wie ihn Jesus Christus geoffenbart hat, „gleichberechtigt" zu sehen. Wenn auch einige nichtchristliche Gestalten (Gandhi?) als von Gott begnadet betrachtet werden, so doch keineswegs die Religionen und ihre Umwelt, in denen solche Menschen aufgewachsen sind. So gesehen gibt es keine Gemeinsamkeit zwischen Christen und Nichtchristen noch zwischen Christentum und nichtchristlichen Religionen. Denn falls es sie gibt: Wozu noch Christentum, Kirche, Taufe usw.?! So fragt sich *Heinrich Schlier* (vgl. Das bleibende Katholische, Münster 1970, bes. 10 f.). Andere Theologen wie *Hans Urs von Balthasar* fragen sich: „Nach welchen Maßstäben mißt ein Mensch, der wesentlich ein Sünder ist, die Liebe?" (Cordula oder der Ernstfall, Einsiedeln 1966, 103 f., zit. nach Klinger 21 f.). Hier wird offenbar vorausgesetzt, daß dieser Sünder nur der Nichtchrist ist, weil er nicht wie der Christ den Namen „Christus" ausspricht. *Joseph Ratzinger* fragt sich sogar, ob nicht die nichtchristlichen Religionen bloß ein Reflex des gesellschaftlichen „Über-Ich" sind, Systeme also, die ihre Anhänger versklaven (vgl. Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969, 355 ff.). Hier wird davon ausgegangen, daß nur im Christentum das göttliche Heil zur Überwindung institutionalisierter Herrschaft verhilft. Bedenken gegenüber einer Gleichberechtigung nichtchristlicher Religionen werden zudem manchmal so verklausuliert geäußert, daß man nicht genau sagen kann, ob dadurch die Nichtchristen zu guter Letzt als minderwertige Menschen betrachtet werden oder nicht. Im Grunde verschleiern die Bedenken gegen den Begriff des anonymen Christentums aber wohl etwas Grundsätzliches: Nachdem die Christen sich konfessionell in manchen Fragen geeinigt haben, ist in den christlichen Theologien der Gedanke einer besonderen göttlichen Erwählung des Christen im Gegensatz zu anderen Menschen (Prädestinatianismus) noch kaum überwunden. Demnach würde der Gott Jesu Christi nicht für alle das Heil wirken. Symptomatisch ist, daß kaum einer der Gegner des Begriffes „anonymes Christentum" sich die Mühe gemacht hat, vom Heilsuniversalismus aus einen besseren Begriff für die Sache anzubieten. – *Wilhelm Thüsing* bemerkt, der Mensch Jesus sei nicht expliziter Christ, sondern Jude gewesen (101), und Johannes Heinrichs betont, daß in der Mitte des Christentums als sein „wesentlicher Inhalt eine *Person* steht, somit kein objektivierbares Etwas, sondern nicht-fixierbare Freiheit" (49). Solche treffenden Beobachtungen und Einsichten werden hoffentlich das noch versteckte partikularistische Bewußtsein in der christlichen Theologie überwinden helfen. Eberhard Jüngel (122) beruft sich zur biblischen Legitimation seiner Kritik am Begriff des anonymen Christentums auf Röm 10, 9 f. Hier wäre aber den Fachexegeten die Frage zu stellen: Kann man wirklich

eine partikularistische Auffassung der göttlichen Erwählung vertreten, nachdem man den Römerbrief unbefangen gelesen hat? Dort ist doch zu lesen, auch jene, die Jesus Christus abgelehnt hätten, seien nicht von der Gnade Gottes verlassen, denn „Gott hat alle im Unglauben verschlossen, um sich aller zu erbarmen" (Röm 11, 32). Sind also nach diesem Brief nur die Nichtchristen die Ungläubigen, oder sind nicht auch die Christen vor Gott Ungläubige? Spricht dieser Brief nicht von einer grundsätzlichen Gleichheit aller Menschen im Unglauben und von der Barmherzigkeit Gottes gegenüber allen? F. J. Couto

Sebott, Reinhold, *Religionsfreiheit und Verhältnis von Kirche und Staat.* Der Beitrag John Courtney Murrays zu einer modernen Frage (Analecta Gregoriana Vol. 206 B 40). Gr. 8° (XXI u. 260 S.) Roma 1977, Università Gregoriana Editrice.

Zu den Themen, die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil am heftigsten umstritten waren, ehe sie nach bewegtem Reifungsprozeß einer überzeugenden Lösung zugeführt werden konnten, gehört das Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit. „Diese Freiheit besteht darin, daß alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang ... wie jeglicher menschlichen Gewalt, so daß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, ... innerhalb der gebührenden Grenzen nach seinem Gewissen zu handeln." Daß sich die Kirchenversammlung zu dieser Erklärung, die einen echten Fortschritt in der kirchlichen Lehre über das Verhältnis Kirche-Staat darstellt, durchringen konnte, ist nicht zuletzt ein Verdienst des Amerikaners John Courtney Murray, der zusammen mit E. De Smedt, P. Pavan und J. Hamer zur engeren Kommission für die Redaktion der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit gehörte und neben dem Italiener Pavan zweifellos den größten Einfluß auf dieses bedeutsame Dokument des Zweiten Vatikanums ausgeübt hat. Aus diesem Grunde ist es verdienstvoll und lohnend zugleich, den Beitrag des nordamerikanischen Theologen für die Formulierung der Konzilserklärung einer eingehenden Untersuchung zu unterziehen und zur Darstellung zu bringen. Die vorliegende Monographie entledigt sich dieser Aufgabe in zwei Schritten.

Ein erster Teil (1–138) zeigt die Ansätze und Entwicklungslinien im Denken Murrays auf, indem ein „Längsschnitt" durch sein Werk geboten wird. Die Frage nach der Religionsfreiheit stellt sich für Murray ursprünglich im Zusammenhang mit der Frage nach einer gemeinsamen Basis für die Zusammenarbeit unter Christen verschiedener Konfessionen, sodann mit der Suche nach einer Organisation zur Sicherung des Weltfriedens und schließlich auch mit der Frage nach der Stellung der Laien in der Kirche. Obgleich er in der Problematik um die Religionsfreiheit von Anfang an einen ethischen, theologischen und politischen Aspekt zu unterscheiden weiß, reicht sein erster Versuch nicht über die ethische Ebene hinaus, da er hier bereits scheitert. Er spricht dem irrigen Gewissen jedes Recht gegenüber dem Staat ab und glaubt zugleich der staatlichen Autorität die Verantwortung für die wahre Religion zuerkennen zu müssen. Ausgangspunkt neuer Denkbemühungen ist das System der Religionsfreiheit, wie es sich in der Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika findet. Von dieser politischen Seite des Problems aus kommt Murray zu der Überzeugung, daß der Staat kein Recht hat, sich in die religiösen Angelegenheiten seiner Bürger einzumischen, daß anderseits aber auch die Kirche nicht den Staat für die Durchsetzung ihrer Interessen einschalten kann. Zur Stützung seiner These, die nicht unwidersprochen bleibt, greift er auf die Geschichte zurück; er prüft die Lehre Robert Bellarmins (1542–1621) und die des Johannes von Paris (um 1300) und setzt sich mit dem Vorwurf auseinander, seine Konzeption stehe im Widerspruch zur Lehre Papst Leos XIII., der im Zusammenhang mit dem Liberalismus ein für allemal die Religionsfreiheit verurteilt habe. So unzureichend diese Bemühungen auch scheinen, im Gesamtprozeß der Lehrentwicklung erweisen sie sich dennoch als nützlich. Es ist gerade der politische Aspekt, den Murray während des Zweiten Vatikanums in die Arbeit an der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit einbringt. Umgekehrt ist die Mitarbeit an dem Konzilsdokument für ihn der Anstoß, die Überlegungen auf der ethischen Ebene wieder aufzunehmen und voranzutreiben. In seiner Argumentation beruft er sich dabei zwar zu Unrecht auf die Autoritäten

Pius XII. und Johannes XXIII., es gelingt aber endgültig der Durchbruch, der die Religionsfreiheit letztlich in der Würde der menschlichen Person verankert sieht.

Der zweite Teil der vorliegenden Schrift (139–253), der häufig auf Gedankengänge des ersten Teils zurückgreifen oder zurückverweisen kann, entfaltet mit einem „Querschnitt" durch das Werk Murrays dessen Beitrag zur Formulierung der Konzilslehre. Sein Einfluß erstreckt sich vornehmlich auf die umfassende Begründung des Rechts auf Religionsfreiheit, die seine politisch orientierten Argumente aufnimmt; sodann auf die Verwendung eines Staatsbegriffs, der sich von der europäischen Vorstellung merklich abhebt; weiterhin auf die Bestimmung der öffentlichen Ordnung als des ausschlaggebenden Kriteriums für die Grenzen der Religionsfreiheit und schließlich auf die Anwendung des Prinzips der Religionsfreiheit auch auf Atheisten. In diesem Zusammenhang werden manche Mängel und Unklarheiten im System Murrays aufgedeckt, die als Ungenauigkeiten oder ungelöste Probleme in der Konzilserklärung wiederkehren. Für das Verhältnis Kirche-Staat leitet Murray aus der Lehre von der Religionsfreiheit drei Prinzipien ab: Freiheit der Kirche, Harmonie zwischen den beiden eigenständigen Rechtsbereichen sowie Kooperation von Kirche und Staat. Gleichzeitig übersieht er nicht, daß die Religionsfreiheit, die sich ursprünglich als ein Ausschnitt aus dem Kirche-Staat-Verhältnis darbietet, über dieses hinausweist und die Frage nach der Freiheit des einzelnen Gläubigen innerhalb der Kirche aufwirft. Seine diesbezüglichen Anregungen machen deutlich, daß dieses nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil offen zu Tage getretene Problem nicht allein mit ekklesiologischen Erwägungen zu lösen ist, sondern stärker als bisher die Berücksichtigung auch der aus der Würde der menschlichen Person erfließenden Rechte verlangt, die in der Heilsordnung keine Schmälerung zulassen!

Zwei Vorzüge zeichnen die vorliegende Studie besonders aus: 1. Sie ist bestimmt von einer auffallenden und wohltuenden Sachlichkeit. Unvoreingenommen und mit bewundernswürdiger Geduld und Ausführlichkeit geht S. den Gedankengängen Murrays in dessen weit verstreutem Schrifttum nach, die Fülle des Quellenmaterials umsichtig verarbeitend und immer um eine objektive Interpretation bemüht, ehe er behutsam und mit überzeugenden Argumenten dazu Stellung nimmt. Die Analyse der Quellen erscheint zuverlässig, die Kritik begründet und ausgewogen. 2. Die Schrift ist methodisch einwandfrei gearbeitet. Sie geht nicht deduktiv vor; sie verwendet die Quellen nicht willkürlich, sondern sieht sie in ihrem ursprünglichen Zusammenhang und in dem Stadium der Entwicklungsgeschichte, in dem sie verfaßt sind. Schon Anlage und Gliederung des Werkes sind dafür symptomatisch.

Das Hauptverdienst der Arbeit dürfte darin liegen, das reiche Lebenswerk eines verdienten Konzilstheologen aus der amerikanischen Welt für den deutschen Sprachraum erschlossen zu haben. Es enthält eine Fülle von Anregungen, die aufzugreifen sich auch bei uns lohnt, wie die weiterführenden Gedanken des Verf.s in einigen Abschnitten dieser Schrift zeigen. H. Müller

Löser, Werner, *Im Geiste des Origenes.* Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenväter (FThSt, 23). 8° (XIII u. 270 S.) Frankfurt 1976, Knecht.

Wer sich heutzutage in der katholischen Theologie mit den Kirchenvätern beschäftigt, darf in zunehmendem Maße wieder der Beachtung sicher sein, zumal der Sinn für das historisch Gewordene und für die bleibende Grundgestalt der Kirche Jesu Christi gewachsen ist. Diese Feststellung trifft in besonderem Maße für die 1975 in Freiburg abgeschlossene Dissertation zu, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, den patristischen Hintergrund der weit ausgespannten Theologie des Schweizers Hans Urs von Balthasar umfassend auszuleuchten. So hoch dieses Anliegen veranschlagt werden muß, so darf nicht vergessen werden, was für jede Darstellung eines noch lebenden Theologen gilt: Sowohl die Grund- als auch die Einzelaussagen gelten unter den Bedingungen der gegenwärtigen Sehweise; eine vollständige Abrundung des Ganzen bleibt einer späteren Generation überlassen. Insofern L. eine Gegenwartsbetrachtung anvisiert, vermag sie auch für das in Gang gekommene Gespräch mit den Kirchenvätern einen begrüßenswerten Beitrag zu leisten. Da „Origenes ... für Hans Urs von Balthasar die Schlüsselfigur der (griechischen) Vätertheologie" (Vorwort) abgibt, trägt L.s Arbeit den Titel „Im Geiste des Origenes", wenngleich

er sich hiermit weder auf die griechische Väterzeit noch auf den alexandrinischen Theologen beschränkt. In einem ersten Abschnitt wendet sich L. dem methodischen Ansatz v.B.s zu (3–57), den er zutreffend als theologische Phänomenologie qualifiziert. In die Fußstapfen der beiden französischen Jesuiten H. de Lubac und J. Daniélou tretend, überwindet v.B. eine rein historische Zielsetzung, verfällt aber auch nicht der Versuchung, für den Ausbau des Traditionsbeweises gesuchte Bausteine im Sinne der dicta probantia zu liefern. Es geht ihm, ähnlich wie J. Ratzinger, um das Erfassen der Grundgestalt, die er in seiner Eigenständigkeit und Ganzheit stehen und gelten läßt. Hinzu kommt seine christozentrische Gnadentheologie, die ihm ein Eindringen in Wesen und Werk der Väter erleichtert.

Es würde den Rahmen einer Rezension übersteigen, sollten sämtliche behandelten Kirchenschriftsteller gesondert zu Wort kommen. Stattdessen seien einige herausgestellt, die auch im Werk v.B.s einen hervorgehobenen Platz einnehmen. Irenäus von Lyon (67–75) bedeutet für v.B. „den Auftakt für ein langjähriges Väterstudium" (67). In der Auseinandersetzung mit der aufkommenden Gnosis stellt er in seiner „Entlarvung und Widerlegung der falschen Gnosis" die apostolische Gestalt des Glaubens eindrucksvoll heraus. Mit Hilfe des Begriffs der Rekapitulation, der zusammenfassenden Vereinigung aller Dinge in Christus, erreicht v.B. eine vom Zentralen ausgehende Deutung der Zusammenhänge, der er mit Recht bescheinigt, hier werde „die christliche Theologie geboren" (74). Ob allerdings Irenäus ohne Justin, auf dessen Material er ständig zurückgreife, seine Höhe niemals erreicht habe, mag füglich bestritten werden [vgl. auch N. Brox, Zum literarischen Verhältnis zwischen Justin und Irenäus: ZNW 58 (1967) 121–128]. – Breiten Raum nimmt Origenes ein (83–99). Gegen die ihm zur Last gelegten Vorwürfe eines philosophischen Intellektualismus und einer mit ihm einhergehenden Hellenisierung des Christentums (A. von Harnack) und eines religiösen Mystizismus (W. Völker) bemüht sich v.B. in seinem Werk „Geist und Feuer" ([1]1938; [2]1952), „das wahre Antlitz Origenes'" (85) herauszuarbeiten. Diese christliche Rehabilitierung gelingt, ohne daß die kirchlichen Verurteilungen und das unleugbare Vorkommen heterodoxer Elemente ausgeklammert werden. Durch einfühlendes Eindringen in die geistige Welt des Alexandriners vermag v.B. dessen eigentümliche Sehweise freizulegen: Die Übereinkunft von äußerer Gestalt und innerem Gehalt, die Harmonie von Denkstil und Denkobjekt offenbart, wie sehr die sakramentale Logostheologie und die zentrale Worttheologie Origenes prägen. Was die theologiegeschichtliche Relevanz des Alexandriners angeht, findet v.B. einigermaßen überzogene Formulierungen: „Origenes und seine Bedeutung für die Geschichte des christlichen Denkens zu überschätzen, ist kaum möglich. Ihn an die Seite von Augustinus und Thomas stellen, heißt, ihm den Platz einräumen, der ihm in dieser Geschichte zukommt" (88). – In seiner Schrift „Présence et pensée" von 1942 wendet sich v.B. dem Werk Gregors von Nyssa zu (100–118). Obwohl der griechische Kirchenschriftsteller am Kreuzungspunkt divergierender geistiger Strömungen stand und vielseitiges Material übernahm, besteht v.B. darauf, daß hier ein originelles und synthetisierendes Denken vorliegt, das einen echten geistigen Fortschritt in sich trägt. – Auf den Spuren des Origenes, aber in Richtung eines gnostischen Spiritualismus, befindet sich Evagrius Pontikus (118–128). V.B.s Deutung der theol. Position des Wüstenvaters erfordert infolge der heute gewonnenen Evagrius-Kenntnisse einige Änderungen, auf die L. zurecht hinweist: Die Christologie des Evagrius kann endlich geschrieben werden, nachdem die Version S_2 der Kephalaia gnostica zugänglich geworden ist; gegen v.B. ist jetzt daran festzuhalten, daß „die Körperwelt doch Ergebnis einer zweiten Schöpfung ist" (126). Schließlich muß v.B.s Aussage, Evagrius' Denken sei eher buddhistisch als christlich einzustufen, abgeschwächt werden (128). – Souverän und überzeugend zugleich arbeitet v.B. das Kirchen- und Geschichtsbild des hl. Augustinus heraus (133–151). Er überwindet den hier und da geübten methodischen Ausgang von den Confessiones durch den Rückgriff auf dessen umfangreiches Predigtwerk. „Augustin als Mann der Kirche" (136) – so lautet abgekürzt das Ergebnis der Studien v.B.s Die reich ausgebaute christologische Zeit- und Geschichtslehre, vom Bischof von Hippo vornehmlich in „De civ. Dei" niedergelegt, bringt v.B. mit der Lehre von der Analogie des Seins in Verbindung. Zeit und Ewigkeit gehören zueinander: Zeit erfüllt und vollendet sich in der Ewigkeit. – Im Erbe origenischer Gedankenwelt steht Dionysius

Areopagita (156–171). Vom Neuplatonismus durchdrungen, entwickelt der uns namentlich unbekannte Mönch eine klare Unterscheidung von Gott und der Schöpfung, wodurch er die lauernde Gefahr des Pantheismus bannt. Stark dominiert seine symbolische Liturgie, die er als wesenhaft kontemplativ begreift. Den Namen Dionysius als Chiffre für Sendung aufzufassen, wie es v.B. tut, entspringt einer eher geistlichen als historisch-kritischen Auslegung des Phänomens (158). – Die letzte große Gestalt, die uns L. vor den Blick stellt, ist Maximus der Bekenner (181–212). Ähnlich wie bei Gregor von Nyssa versucht v.B., die Einheitlichkeit und Originalität des Werkes des Maximus gegen deren Bestreiter zu verteidigen. In diesem Sinne versteht sich sein großangelegtes Werk „Kosmische Liturgie. Höhe und Krise des griechischen Weltbildes bei Maximus Confessor", dessen zweite veränderte Auflage auf dieses Anliegen verschärft zurückgreift. Hierin kämpft v.B. auch für die Ansicht, in der Überwindung des Monotheletismus sei die wichtigste Leistung des Maximus zu sehen; demgegenüber erblicken E. von Ivanka und P. Sherwood diese eher in der Auseinandersetzung mit dem Origenismus. L. bleibt in seinem Urteil zurückhaltend und stellt schließlich beides als verdienstvoll heraus (209).

Der Abschnitt „von Balthasars Aussagen zur Väterzeit als ganzer" (217–233) greift über die Detailanalysen hinaus und erlaubt eine Gesamtschau. Wir können die Resultate hier im einzelnen nicht nachzeichnen, geschweige denn einer Kritik unterziehen; doch soviel kann festgehalten werden: V.B. beschäftigt sich vornehmlich mit den griechischen Vätern, die er unter der Rücksicht befragt, „ob und in welcher Weise die Analogie des Seins ... zum Tragen kommt" (217). Der Umgang der Väter mit der griechischen Philosophie brachte es mit sich, daß Kategorien und Denkformen des Platonismus in die Theologie eindrangen, ohne diese zu verfälschen. Sie hatte die Gefahr vor Augen, die hiermit unausweichlich gegeben war. Schematisierend unterteilt dann v.B. die Eigengesetzlichkeit der Kirchenschriftsteller des Ostens und des Westens: Der Osten sei johanneisch, eine Kirche des Sehens, der Westen hingegen synoptisch-paulinisch, eine Kirche des Hörens (228). – Die abschließenden Überlegungen (235–254), in dichter Sprache zusammengestellt, wollen im Bereich der Christologie den Finger auf eine sich fortführende Linie im theol. Denken v.B.s legen: Das Motiv vom descensus Christi ad inferos wird als Mitte der Christologie v.B.s hingestellt (240). Dies überrascht, da das vorangegangene Corpus diese Thematik so gar nicht anschneidet. Manche Aussagen stehen da wie eine Behauptung, historische Argumentation weicht zusehends einer dogmatischen Doktrin, die gewünschte einschlägige Literatur zum Descensus-Problem findet der Leser höchstens in der „Theologie der drei Tage" (Ei 1969). – Schaut man auf die reich dokumentierte Studie zurück, so ergibt sich folgender Gesamteindruck: Die Theologie v.B.s hat einen qualifizierten Bearbeiter gefunden. Dem Verf. muß der Sinn für die Tragweite theol. Entwürfe bescheinigt werden; er wird an keiner Stelle zum servilen Rezeptor und Sammler irgendwo getaner Aussprüche, sondern hier liegt verstandenes Mitdenken vor, das die vorgezogenen Linien ausschreibt sowie auch die Grenzen und Fehler der Balthasar-Deutungen nicht verhehlt. Nicht nur der mehrheitlich loyale, sondern auch der bisweilen kritische Umgang mit dem Schrifttum v.B.s vermögen das notwendig weiterzuführende Gespräch zu bereichern. H. Moll

Frühes Mönchtum im Abendland, eingel., übers. u. erklärt v. *Karl Suso Frank*. 1. Bd.: *Lebensformen;* 2. Bd.: *Lebensgeschichten* (Bibliothek der alten Welt). Je 8° (436 u. 330 S.) Zürich–München 1977, Artemis.

Fast gleichzeitig mit der Veröffentlichung der vorliegenden beiden Bände hat der Freiburger Kirchenhistoriker F. im Verlag der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt ein vorzügliches Bändchen „Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums" herausgebracht. Darin ist eines der reichsten Kapitel jenes, das über die Anfänge des Mönchtums im Abendland handelt (35–50). Sachlich stimmen die darin entwickelten Gedanken mit denen der Einführung zum ersten Band überein, ohne mit ihnen einfach identisch zu sein. Hier wie dort liegt dem Verf. viel an der Feststellung, daß das westliche Mönchtum von Anfang an – bei aller Abhängigkeit vom Osten – sehr deutliche Eigenakzente gesetzt hat, die zum Teil für die ganze nachfolgende abendländische Mönchs- und Ordensgeschichte entscheidend waren. Gemeinsam mit dem östlichen Mönchtum ist dies, daß dort wie im Abendland das

Mönchsleben aus dem christlichen Asketentum herausgewachsen ist, das zunächst innerhalb der Familie gelebt wurde. (Frank spricht daher von dem „Familienaskетismus".) Schon bei Tertullian und Cyprian wird sichtbar, welch profilierte Rolle die „Asketen", zumal die „Jungfrauen" im Gemeindeleben des 3. Jh. gespielt haben. Was die ehelos lebenden Frauen angeht, so betont F. mit gutem Recht, daß zur Deutung dieses Phänomens auch die Gemeindesituation zu berücksichtigen sei. Da die christliche Botschaft bei den Frauen besonderen Anklang fand, gab es in den Gemeinden bald Frauenüberschuß. Viele von ihnen waren, wenn sie keine „Mischehe" eingehen wollten, gezwungen, ehelos zu bleiben. Hinzu kam, daß die christliche Unterweisung der Ehefrau nichts anderes zu bieten hatte als das „etwas antiquierte Hausfrauenideal" (11). Zudem gelangte die alte Kirche nicht zu einer „rundum anerkennenden Wertung der Ehe" und noch weniger zu einer „unvoreingenommenen Bejahung einer fraulichen Emanzipation". Das alles waren plausible Motive für den Verzicht auf eine Ehe. Dieser Verzicht wurde noch erleichtert durch die altkirchliche Lehre über die Jungfräulichkeit. Galt sie doch geradezu als „Aushängeschild für die vorbildliche Lebenshaltung der Christen" (11). Auf solche Werbemittel war die junge Kirche nicht zuletzt deshalb angewiesen, weil sie sich vielfacher Konkurrenten in der hellenistischen Umwelt zu erwehren hatte, die sich auf die Askese ihrer eigenen Leute etwas zugute taten. Und gab es nicht auch im eigenen Bereich Häresien wie die Montanisten und manche Gnostiker, die durch ihr asketisches Programm auf die Rechtgläubigen eine gefährliche Faszination ausübten? All diesen konnte man nur beikommen, wenn man auf Asketen im eigenen Haus hinweisen konnte. Schließlich kam noch das hohe Lob hinzu, das Männer wie Cyprian der Jungfräulichkeit spendeten: Hier auf Erden waren sie hochgeehrt, und im Jenseits winkte ihnen ein Lohn gleich nach den Martyrern. Schließlich macht F. noch ein ekklesiologisches Motiv für die betonte Hochpreisung der Ehelosigkeit in der Frühkirche geltend. Hatte die apostolische Kirche sich als „die Kirche der Heiligen" verstanden, zog man es angesichts der eklatanten Mittelmäßigkeit so vieler Christen vor, von der „heiligen Kirche" zu sprechen, deren Heiligkeit nicht von der Qualität der einzelnen Glieder abhing. „Immerhin konnte in der mit Heiligkeit schlechthin identifizierten Jungfräulichkeit ein empirischer Nachweis persönlicher Heiligkeit, ein sichtbarer Beweis für die ‚heilige Kirche' geliefert werden" (13).

Das waren die Motive, aus denen heraus im 3. Jh. bereits das Ehelosigkeitsideal gelebt wurde. Aber die Asketen blieben im Bereich ihrer Familien. Erst seit rund 350 wandelte sich dieser Familienasketismus zum Mönchtum, indem sich einzelne Asketen in eine Sonderwelt zurückzogen. Einer der Faktoren für diesen Übergang war Athanasius, der mit seiner auch im Westen rasch verbreiteten Antoniusvita das Mönchtum bekannt machte. Sodann ist Hieronymus zu nennen, der vor seiner Berufung nach Rom (382) einige Jahre das eremitische Mönchsleben in Syrien praktiziert hatte. In Rom sammelte sich um ihn eine Reihe vornehmer Damen, die innerhalb ihrer Familien „asketisch" lebten. Als er Rom 385 fluchtartig verlassen mußte, entwarf er seinen Anhängerinnen ein auf dem Landsitz zu übendes klösterliches Leben, in welchem sich die altrömische Idylle der vita rusticana mit dem Mönchsgedanken verband (16). Tatsächlich zog sich die reiche Witwe Marcella mit Gleichgesinnten im gleichen Jahr auf ihr Landgut zurück. „Damit vollzog sie die sichtbare Trennung von der übrigen Christengemeinde und den Auszug aus der bisherigen Umgebung" (16). Andere Angehörige des römischen Adels verließen nicht nur die Stadt, sondern zogen in den Osten, in das gelobte Land des Mönchtums, um dort in ein Kloster zu gehen – so Paula und Eustochium, die ältere und die jüngere Melania mit ihrem Gatten Pinian, die alle in Jerusalem bzw. Bethlehem das Mönchsgewand nahmen. Wieder andere verwandelten ihren Palast in Rom zu einem Kloster und schufen so den Typus des Stadtklosters. Bekanntlich hat Augustinus 387 solche römischen Klöster kennengelernt und beschrieben (De moribus eccl. cathol. I, 70). Auch außerhalb Roms gab es gegen Ende des 4. Jh. ähnliche Gründungen: in Vercelli, wo Bischof Eusebius († um 370) seine Kleriker zu mönchischer Lebensweise verband, und in Mailand, wo Ambrosius für das ehelose Leben warb.

Lange Zeit hatte man gemeint, daß Augustinus als erster den Mönchsgedanken nach Nordafrika gebracht hätte. Heute wissen wir, daß es schon vor ihm dort Mönche gab. Dennoch bleibt ihm der Ruhm, daß er dem Mönchtum in der Synthese von monastisch-asketischem Leben und Klerikerdienst den Weg gebahnt hat. Außerdem scheint aufgrund der Studien von L. Verheijen festzustehen, daß Augusti-

nus wirklich der Verfasser einer Mönchsregel gewesen ist; es bleiben allerdings noch die Einwände zu bereinigen, die R. Lorenz in ZtKirchGesch 77 (1966) 137–171 vorgelegt hat. Inhaltlich ist das augustinische Verständnis vom mönchischen Leben an dem Idealbild der Urgemeinde orientiert, wie es in Apg 2 und 4 entworfen ist. Was der Großkirche nicht möglich ist, soll die klösterliche Gemeinde verwirklichen: Cor unum et anima una. Zu der biblischen Ausrichtung tritt also nachdrücklich die ekklesiologische Orientierung.

Wir übergehen die Entwicklung des Mönchtums auf der spanischen Halbinsel und wenden uns gleich der Situation in Gallien zu. F. unterscheidet drei Zentren. Da ist einerseits das unter spanischem Einfluß stehende Aquitanien. Hauptgestalt ist Martin von Tours mit dem Kloster Marmoutier. Auch hier geht das mönchische Leben auf einen „vormonastischen Familienasketismus" zurück. Neben Martinus stellt der Verf. den Bischof Viktricius von Rouen († um 407). Das andere Zentrum war das Rhônetal bis Marseille mit den vorgelagerten Inseln (Lerins). Zu Beginn des 5. Jh. gründete auf Lérins Honoratus, der spätere Bischof von Arles, nach östlichem Vorbild ein Kloster, das zu einer bedeutenden Pflanzstätte des südgallischen Klerus wurde. Schließlich sind noch die Iro-Schotten zu nennen, die im Vogesenkloster Luxeuil ihr Zentrum hatten und die vor allem durch die Kolumbansregel bleibenden Einfluß gewannen.

Fragt man, wieso im Abendland das Mönchtum eine so rasche Entfaltung erlebt, verweist F. vor allem auf drei Gründe: Da ist einmal die Tatsache, daß sich die Aristokratie von Anfang an so aufgeschlossen zeigte und in das Klosterleben die Bereitschaft zu kultureller Tätigkeit einbrachte. Dann ist es die enge Beziehung zur Hierarchie, die den Klöstern einen festen Ort innerhalb der Ortskirche gab. Endlich ist es das Selbstverständnis des frühen Mönchtums, das mehr und mehr die „kühnen Selbstaussagen der Christen aus vorkonstantinischer Zeit" („die Heiligen"; die „milites Christi"; die „Geistträger") für sich beansprucht. – Im Lichte dieser einführenden Gedanken hat nun F. seine Textauswahl getroffen. Der 1. Band bietet unter dem Leitwort „Lebensformen" sechs wichtige Texte: Augustins Schrift über „Die Handarbeit der Mönche", sodann die ersten vier Bücher der „Institutiones" des Cassian, von Cassiodor die „Einführung in die geistliche Wissenschaft", ferner die „Regel des Paulus und Stephanus", endlich zwei Schriften aus dem frühmonastischen Spanien (von Leander und Isidor von Sevilla). Die Texte sind jeweils mit einer ausführlichen Einleitung und mit reichen Anmerkungen versehen. Einige Literaturhinweise beschließen den Band. – Der 2. Band steht unter dem Leitwort „Lebensgeschichten" und enthält fünf Mönchsbiographien: Die Martinusvita des Sulpicius Severus, das Leben des Germanus von Auxerre von Constantius von Lyon, die Biographie der Juraväter (zu der neuestens die Studie von F. Masai, La ‚Vita patrum iurensium' et les débuts du monachisme à Saint-Maurice d'Agaune, in: Festschrift Bernhard Bischof 43–69 zu beachten ist), das Leben des Kolumban von Jonas von Bobbio und die Biographie des Gallus von Wetti. Auch hier sind Einleitungen und reiche Anmerkungen beigefügt. Die Übersetzung ist sehr gefällig, die Kommentierung ist wirklich hilfreich, und die Ausstattung ist wie bei allen Bänden dieser Reihe des Artemisverlages ausgezeichnet. H. Bacht, S. J.

Trippen, Norbert, *Theologie und Lehramt im Konflikt.* Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland. 8° (424 S mit Reg.) Freiburg–Basel–Wien 1977.

Nicht zufällig rücken gerade die Krisen der Modernismus-Zeit heute in den Mittelpunkt des Forschungsinteresses. Denn was wir heute erfahren, ist wohl zu einem großen Teil die Hypothek einer nicht innerlich durchgestandenen und bewältigten, sondern nur disziplinär unterdrückten Krise. – Die vorliegende Monographie unternimmt es zum ersten Mal, die Resonanz der römischen anti-modernistischen Maßnahmen des Jahres 1907 (Dekret „Lamentabili" und Enzyklika „Pascendi") in Deutschland zu untersuchen. Dabei werden eindeutige Schwerpunkte gesetzt: die sehr unterschiedliche Situation legt es nahe, Preußen (mit Einschluß Elsaß-Lothringens) und Bayern gesondert zu behandeln, wobei die übrigen deutschen Staaten ausgeklammert bleiben. Etwas über die Hälfte der Darstellung ist den Geschicken der beiden bedeutendsten von diesen Maßnahmen betroffenen Persönlichkeiten gewidmet: einerseits des Straßburger Kirchenhistorikers Albert Ehrhard, andererseits des

Münchner Dogmenhistorikers Joseph Schnitzer, des einzigen deutschen „Modernisten" von Format; dieser weitgehend „biographische" Teil, der vor allem durch die Auswertung der persönlichen Nachlässe beider wesentlich neue Perspektiven eröffnet, greift auch zeitgeschichtlich über die Jahre 1907/08 hinaus und erstreckt sich teilweise noch bis in die Zeit nach dem 1. Weltkrieg.

Modernisten von Rang im Sinne von „Pascendi" gab es in Deutschland kaum. Paradoxerweise sahen aber Pius X. und sein Kardinalstaatssekretär Merry del Val gerade Deutschland als „Hauptherd des Modernismus" an (33 f.). Wie kam es zu dieser Fehleinschätzung? Ihre Ursachen lagen mehr im emotionalen Bereich: einmal in der relativen Unabhängigkeit der staatlichen theologischen Fakultäten von der kirchlichen Autorität, in ihrer Reserve gegenüber der Neuscholastik und in ihrer Rezeption der historisch-kritischen Methode; dann in den politischen Emanzipationsbestrebungen des Zentrums. Hinzu kamen in Rom aufgebauschte reformkatholische Bestrebungen, die gerade am Vorabend der entscheidenden Schläge gegen den Modernismus den Eindruck einer regelrechten modernistischen „Verschwörung" nährten. Dazu gehörte einmal die Bittschrift der „Anti-Index-Liga" in Münster, deren „Enthüllung" durch die „Corrispondenza Romana" im Juli 1907 wenige Tage vor der Publizierung des Dekrets „Lamentabili" als quasi-kirchenamtliche Diskreditierung bedeutender Persönlichkeiten des deutschen Katholizismus wirken mußte und viel böses Blut erregte (66). Die andere über Gebühr aufgebauschte „Affäre" war in Würzburg die Errichtung eines Grabmals für den verstorbenen Hermann Schell, wobei das „Grabmal" zu einem „Denkmal" hochstilisiert wurde und an der Kurie gleich das Schreckgespenst des Giordano-Bruno-Denkmals lebendig wurde, dessen Errichtung auf dem Campo dei Fiori 1889 zu anti-kirchlichen Ausschreitungen geführt hatte (195). In beiden Fällen zeigt sich überdeutlich die Unsicherheit und Angst römischer integralistischer Kreise gegenüber deutschen Phänomenen, die auch von deutschen Bischöfen, die über jeden Verdacht reformkatholischer Sympathien erhaben waren, viel ruhiger beurteilt wurden.

Als die Enzyklika „Pascendi" am 17. September 1907 erschien, forderte Kaiser Wilhelm II. den bekannten evangelischen Theologen Harnack zu einem Gutachten auf. Dieses sehr interessante und hier erstmals veröffentlichte Gutachten (71–75) befaßt sich mit den voraussichtlichen Wirkungen der Enzyklika auf die katholische Theologie. Obgleich Harnack auch in manchen modernen katholischen Tendenzen „einige bedenkliche und gefährliche Momente" am Werke sieht, meint er doch in seiner ungebrochenen Fortschrittsgläubigkeit, hier stehe sich die „Religion der Freiheit" und die „Religion der Unfreiheit", bzw. die „Religion im Gewande des 19. und 20. Jahrhunderts" und die „Religion im Gewande des 13. Jahrhunderts" gegenüber. Dabei ist beachtenswert, daß Harnack vor Schadenfreude auf protestantischer Seite warnt. Er möchte keinen billigen Triumph über einen Katholizismus, der sich durch Selbstisolation als Gesprächspartner disqualifiziert, sondern das ehrliche Gespräch mit einem Katholizismus, der durchaus noch entwicklungsfähig ist, und demgegenüber es dann der Protestantismus nicht leichter, sondern schwerer haben werde (75). Für den Staat sah Harnack, da die Enzyklika strikt auf innerkirchlichem Gebiet geblieben sei, keinen Anlaß zu unmittelbarem Eingreifen gegeben, wohl aber Grund zu erhöhter Wachsamkeit. Sein Gutachten und die übereinstimmende Stellungnahme des preußischen Kultusministers Holle war dann wegweisend für die im folgenden beobachtete Zurückhaltung der Berliner Regierung (77). –

In einer besonders heiklen Situation fanden sich die politischen Führer des deutschen Katholizismus und die Zentrumspresse. Man suchte in der Öffentlichkeit zu beschwichtigen und Angriffe auf den Papst zu vermeiden. Das Unbehagen wird jedoch in Privatbriefen Bachems (90 f.) und Hertlings (92) deutlich, welche, mit dem lehrmäßigen Teil der Enzyklika voll einverstanden, die ängstliche Abwehrhaltung gegenüber der Moderne nur bedauern konnten. Hier zeigt sich, daß die Kritik gegen die anti-modernistischen Maßnahmen der Kurie auch „ein Stück Existenzkampf des deutschen Katholizismus" war – „nun nicht mehr gegen den Staat gerichtet wie im Kulturkampf der 70er Jahre, sondern gegen in Deutschland unangebrachte und deswegen gefährliche Disziplinarmaßnahmen der Kurie" (44). – Wichtig war deshalb die Haltung der preußischen (und oberrheinischen) Bischöfe. Dabei ist zunächst einmal interessant und überraschend, daß der im Gewerkschaftsstreit für seine

integralistische Haltung bekannte Kardinal Kopp von Breslau hier und in den sonstigen in dieser Arbeit berührten Auseinandersetzungen alles andere als ein antimodernistischer Heißsporn war, sich vielmehr am meisten von allen Bischöfen bemühte, ausgleichend zu wirken (vgl. 65, 66 f., 96 f., 99, 144, 195 f., 204); auf der Gegenseite stand Bischof Korum von Trier und vor allem Kardinal Fischer von Köln (99, 198 f., 203 f.). Wie es zu dieser Vertauschung der Fronten kam, wird vom Autor nicht ausdrücklich untersucht. Am aufschlußreichsten für des Rätsels Lösung scheint mir noch der auf S. 66 f. zitierte Brief Kopps zu sein: Im Grunde ging es ihm in erster Linie um Integration der Katholiken in den Kaiserstaat, die er durch schroff anti-modernistische Maßnahmen der Kurie und durch Schläge gegen deutsche theologische Fakultäten gefährdet sah. – Jedenfalls setzte sich die mäßigende Linie Kopps auf der Kölner Bischofskonferenz vom 10. Dezember 1907 durch. Dabei ist interessant, auf welche Weise das Ergebnis dieser Bischofskonferenz durch Rom verfälscht und in der Öffentlichkeit der falsche Eindruck vorbehaltloser Solidarisierung erweckt wurde. Die Bischöfe hatten in ihrem ursprünglichen Schreiben zwar ihre volle Zustimmung zur Enzyklika ausgedrückt, jedoch in zwei disziplinären Punkten für Deutschland um Milderung gebeten: einmal sollte die Bestimmung keine Anwendung finden, nach welcher bei der Bücherzensur der Name des Zensors im Imprimatur beigefügt werden sollte (was diesen bei einer eventuellen späteren Maßnahme gegen das Buch kompromittieren konnte und so übervorsichtige Anwendung der Zensur nahelegte); außerdem sollten die in „Pascendi" vorgesehenen antimodernistischen Überwachungsräte nicht geschaffen, bzw. ihre Aufgabe den bestehenden Generalvikariaten zugewiesen werden. Diesen beiden Forderungen kam Merry del Val sachlich nach, erlaubte den Bischöfen jedoch für den ersten Punkt nur die faktische Ausübung der Vollmacht, nicht aber die öffentliche Bekanntgabe dieser Ausnahmeregelung. „Die Bischöfe wurden also aufgefordert, durch scheinbar eigenmächtiges Vorgehen vor den Augen der Öffentlichkeit den Rückzug der Kurie ... abzudecken" (102). Vor allem jedoch mußte der Eindruck der Totalsolidarisierung erweckt werden; und zu diesem Zwecke veranlaßte der Kardinalstaatssekretär Kardinal Fischer, ein neues Schreiben abzufassen, welches nur die Zustimmung zu „Pascendi" enthielt, nicht jedoch die im zweiten Teil des ursprünglichen Schreibens enthaltenen Bitten um Modifikation; dieses abgeänderte Schreiben wurde dann im „Osservatore Romano" veröffentlicht.

Etwas anders gelagert waren die Verhältnisse in Bayern, das von der eigentlich modernistischen Krise stärker berührt wurde als Preußen. Beunruhigend für die Kurie war hier vor allem die bereits erwähnte Affäre um das „Schell-Denkmal". Die ärgste Blöße leistete sich Pius X. durch sein feierliches Belobigungsschreiben des Buches Commers, welches unqualifizierte Angriffe auf Schell enthielt; dabei war das eigentliche Anliegen dieses Schreibens die pauschale Diskreditierung des Reformkatholizismus (200). Über Hintergründe und Entstehung dieses Papstbreves liefert der Verf. einige aufschlußreiche Informationen: ursprünglich wollte Rom selbst im Hintergrund bleiben und stattdessen den Wiener Kardinal Gruscha vorschicken, der sich jedoch nicht den „Schwarzen Peter" zuspielen ließ (202 f.). Der eigentliche Anstoß scheint jedoch nicht von Rom, sondern von Deutschland ausgegangen zu sein: nämlich von dem Kölner Kardinal Fischer, der den Papst vor der reformkatholischen Bewegung in Deutschland warnte; Verfasser des Papstbriefes an Commer war wohl der deutsche Dominikaner Esser (203 f.).

Besonders lohnend ist der Vergleich zwischen den beiden Persönlichkeiten, die durch ihre öffentliche Kritik an „Pascendi" in gleicher Weise Zielscheibe der antimodernistischen Agitation wurden, auch miteinander in Briefkontakt standen, jedoch sich bei aller Übereinstimmung in der Kritik in ihrer inneren Einstellung zur Kirche und ihrem Glauben schon damals fundamental unterschieden: Ehrhard und Schnitzer. Im Gegensatz zu Ehrhard, der ihn damals verzweifelt warnte, einen irreversiblen Schritt zu tun, war Schnitzer bereits um die Jahreswende 1907/08 bereit, es auf einen Bruch mit der Kirche ankommen zu lassen, da er die „Wahrheit" nicht mehr mit der Kirche identifizieren könne (128, 283, 286, 294). Ehrhard dagegen „hat an seinen Konflikten mit der Kirche gelitten, aber er ist daran keineswegs zerbrochen. Man darf wohl sagen: Er ist daran gewachsen – was nichts von den Fehlurteilen und Mißgriffen seiner kirchlichen Vorgesetzten entschuldigt" (182).

Der Verf. weist nach, daß Albert Ehrhard entgegen einem weitverbreiteten Urteil keineswegs einfach als Exponent des „Reformkatholizismus" gelten darf, vielmehr den eigentlich „reformkatholischen" Kreisen fernestand (110 ff.). Im allgemeinen zurückhaltend gegenüber der kirchlichen Tagespolitik, ließ er sich 1907 durch seine Sorge um die Stellung der katholischen Theologie an den deutschen Universitäten zur Kritik an „Pascendi" verleiten (129). – Daß der nun einsetzende Sturm auf Ehrhard noch relativ glimpflich abging, ist wohl außer Abert (135, 143) vor allem Kardinal Kopp zuzuschreiben, der sich für ihn einsetzte (144). Er verlor nur seinen Prälatentitel, nicht jedoch seinen Lehrstuhl, nachdem er – übrigens auf Drängen seines Straßburger Bischofs Fritzen – eine beruhigende Presse-Erklärung abgegeben hatte, in der er freilich nichts von seinen sachlichen Kritikpunkten an der Enzyklika widerrief oder zurücknahm, nur – wie er damals Schnitzer schrieb – seinen „festen kirchlichen Standpunkt" hervorheben wollte (137). Jedoch der „Fall Ehrhard" sollte noch einmal aufgewärmt werden: 1919 hätte der Kölner Kardinal Hartmann um ein Haar die Berufung Ehrhards nach Bonn verhindert: er wandte sich nämlich an den Münchener Nuntius Pacelli, um bei ihm anzufragen, ob gegen Lehre und Lebenswandel Ehrhards Bedenken bestünden! Dabei ist nicht klar, welche Rolle Pacelli in diesem Falle als Informant spielte; fest steht nur, daß er sich nach Rom wandte und Hartmann dann die erstaunliche Auskunft übermittelte, man sei in Rom eher bereit, die theologischen Universitätsfakultäten überhaupt zu opfern, als ein solches „Ärgernis für die jungen Theologen", wie es Ehrhard sei, zu dulden (163). Daß Rom seine Einstellung zur Berufung Ehrhards revidierte, ist möglicherweise u. a. dem Jesuitenpater und späteren Kardinal Franz Ehrle zuzuschreiben (168 f.). Daraufhin mußte auch Kardinal Hartmann, dessen Verhalten der Verf. mit Recht „ein einzigartiges Zeugnis für die Unselbständigkeit und Unentschlossenheit eines Kölner Erzbischofs in seinen eigenen Angelegenheiten" (158) nennt, seine Bedenken aufgeben.

Wesentlich anders gelagert war der „Fall Schnitzer" in München. Nicht nur ist seine Kritik an „Pascendi" (289–92) ungleich emotionaler, sarkastischer und polemischer als die vergleichsweise sachliche und differenzierte Ehrhards. Sie markiert auch einen Punkt seiner Lebensentwicklung, wo er mit dem Dogma der Kirche innerlich gebrochen hatte. Zwar schreibt Schnitzer noch am 15. 12. 1907 an Ehrhard, er habe das Dogma in seinem Artikel nicht angetastet, ja, er habe überhaupt nicht im Sinn, mit dem Dogma zu brechen (286 f., 292). Wieweit sind solche Aussagen ernstzunehmen? Damit zusammen hängen die Fragen: Wäre Schnitzer zu diesem Zeitpunkt noch zu halten gewesen, vorausgesetzt, er hätte mehrere Gesprächspartner vom Format eines Ehrhard gehabt? Hat man ihn nicht durch unangemessene Behandlung seitens der Kurie und der anderen kirchlichen Autoritäten erst dem „Modernismus" zugetrieben? Der Verf. stellt diese Fragen und bemüht sich am Ende des Kapitels um eine differenzierte Antwort (402–04). Tatsache ist, daß Schnitzer seit Jahren unter dem Eindruck der Ergebnisse der protestantischen Exegese, deren Integration mit dem traditionellen kirchlichen Glauben über seine Kraft ging, eine persönliche Entwicklung nahm, die ihn vom Dogma wegführte, daß viele Andere darum wußten und doch niemand die Bereitschaft und den Mut zu einem ernsthaften theologischen Gespräch mit ihm aufbrachte (vgl. bes. das Zeugnis Stockhammerns auf S. 403). Der päpstlichen Suspension am 6. Februar 1908 ging kaum ein nennenswerter Gesprächsversuch voraus, vor allem nicht in den entscheidenden Jahren vorher. Sie war „Prima ratio", nicht „Ultima ratio". – Hier liegt wohl – darin ist dem Verf. zuzustimmen – die entscheidende Schuld der kirchlichen Autoritäten. – Ob allerdings Schnitzer zu diesem Zeitpunkt noch zu halten gewesen wäre, läßt auch der Verf. offen. Immerhin glaubt er aufgrund seiner Korrespondenz mit Ehrhard, daß er damals für „ein rechtes Wort zur rechten Zeit zugänglich" gewesen sei (403) bzw. daß er „ein Stück weit zurückzustecken bereit war" (294). Hier möchte ich doch einige Fragezeichen anmelden, und zwar aufgrund der vom Verf. zitierten Selbstzeugnisse Schnitzers. In Wirklichkeit enthält der auf S. 294 zitierte Brief vom 3. 2. 1908 an Ehrhard nichts an Bereitschaft, zurückzustecken. Zwar bekennt er, daß er die „Zugehörigkeit zum äußeren Kirchenverbande" als ein sehr hohes Gut schätze; aber im gleichen Atemzug fährt er fort, höher stehe ihm „die Wahrheit und das rücksichtslose Streben nach ihr – und ich kann die Wahrheit nicht mit der Kirche identifi-

zieren". Und wenn Schnitzer am 15. 12. 1907 beschwichtigend an Ehrhard schreibt, er habe nicht im Sinne, mit dem Dogma zu brechen, so wird doch ein solches Zeugnis nicht nur fraglich durch die auf S. 297 zitierte rückschauende Tagebucheintragung vom 17. 2. 1908 nach seiner Suspendierung, die immerhin nachträgliches Ergebnis des seitdem durch das kirchliche Einschreiten gegen ihn forcierten inneren Bruches sein kann. Es steht auch in krassem Widerspruch zu zwei anderen Zeugnissen vom Dezember 1907: einmal dem Brief an Ehrhard vom 8. 12., in welchem er von einem unüberbrückbaren Gegensatz zwischen seiner eigenen wissenschaftlichen Überzeugung und der offiziellen Kirchenlehre spricht (128, 284); dann zu seiner eigenen Tagebucheintragung am Ende des Jahres, in welcher er, wie der Verf. selbst bemerkt, „ohne Rücksichtnahme auf andere sich selbst ehrlich Rechenschaft geben konnte" (283). Es läßt sich zwar nicht ausschließen, daß Schnitzer aufgrund des beschwörenden Appells Ehrhards vom 13. 12. (286) unsicher geworden war und daher im Widerspruch zu seinem Brief vom 8. 12. postwendend zurückschrieb, er wolle nicht mit dem Dogma brechen; noch näher liegt es jedoch, daß ihn persönliche Rücksichten bestimmten, Ehrhard gegenüber nachträglich seine bereits gewonnene feste persönliche Überzeugung zu kaschieren. Schnitzer war längst in einem unheilbaren Zwiespalt mit dem Dogma der Kirche, welcher erst 1907, provoziert durch die päpstlichen Maßnahmen gegen den Modernismus, zum Austrag kam; es war auch – im Gegensatz zu Ehrhard – nicht bloß die bornierte Ängstlichkeit der Enzyklika, was ihn in den Konflikt hineintrieb, sondern die Erkenntnis, daß „Lamentabili" und „Pascendi" alles verdammten, was er gelehrt hatte, und daß ihre Annahme für ihn „moralischer Selbstmord" wäre (283). Wenn der Verf. schreibt, im Gegensatz zu Ehrhard, der „eine tiefe und ungebrochene Bindung zur Kirche hatte und deshalb bei allem Abscheu gegen einzelne Anordnungen die Enzyklika in ihrer relativen Bedeutung sachlich zu werten wußte", sei „Schnitzers Beziehung zur Kirche zerbrochen" (294), so ist dem gewiß zuzustimmen. Und doch muß man m. E. tiefer gehen. Die Tragik Schnitzers liegt nicht in erster Linie in der Unfähigkeit zur „Solidarisierung mit dieser Kirche". Sie liegt darin, daß exegetische und dogmengeschichtliche Erkenntnisse, die wir heute unvoreingenommen mit dem kirchlichen Glauben zu vereinbaren gelernt haben, damals für ihn und für viele Andere einen kaum lösbaren Glaubenskonflikt provozierten. Ehrhard hatte nicht dieselben Probleme wie Schnitzer. Er konnte zwar als Kirchenhistoriker schreiben, es wäre gar nicht zur Ausbildung einer Hochscholastik mit Thomas von Aquin gekommen, wenn damals eine Aufsichtsbehörde im Sinne von „Pascendi" bestanden hätte (131), und damit die kirchliche Verabsolutierung des Thomismus als möglichst „sicheres" System durch Hinweis auf das ungeheure Wagnis, das die Kirche im 13. Jh. durch die Rezeption aristotelischer Philosophie einging, ad absurdum führen; aber die doktrinären Aussagen und Verurteilungen Pius X. stellten für ihn deshalb kein Problem dar, weil die Fragen Schnitzers nicht die seinen waren. Ehrhard ging es um die geschichtliche Wandlungsfähigkeit und Anpassungsfähigkeit der Kirche gegen Erstarrung und Verabsolutierung eines bestimmten zeitgeschichtlich bedingten Systems, Schnitzer dagegen um die viel fundamentalere Infragestellung der traditionellen Vorstellung von „Stiftung der Kirche durch Christus" durch – damals gewiß noch unausgegorene – Erkenntnisse der protestantischen Exegese. Das Verhalten der kirchlichen Amtsträger gegen Schnitzer ist gewiß mit dem Verf. (286 ff.) als „beschämend" zu bezeichnen. Seine eigentliche Tragik liegt jedoch m. E. in der damaligen geistesgeschichtlichen Situation der Kirche begründet.

Die weiteren kirchenpolitischen Verwicklungen des „Falles Schnitzer" bis zum Jahre 1913 werden dann vom Verf. eingehend verfolgt. Dabei fällt die unglaubliche politische Instinktlosigkeit auf, zu welcher integralistische Kreise in ihrem antimodernistischen Radikalismus fähig waren. Hier zeichnete sich besonders der Münchner Nuntiatur-Auditor Marchetti aus, welcher z. B. Ende 1908 selbst bereit war, die Münchner theologische Fakultät auffliegen zu lassen, wenn der suspendierte Schnitzer in die philosophische Fakultät übernommen würde (342 f.). Unterstützt wurde seine schroff integralistische Linie übrigens von dem (seit 1911) Unterstaatssekretär Pacelli (381 f., 387), dem man „trotz allem diplomatischem Geschick, persönlicher Integrität und Religiosität einen beschränkten theologischen Überblick und Unsicherheit in der Beurteilung menschlicher Bezüge nicht absprechen dürfen" wird (404). Einen mäßi-

genden Einfluß übte dagegen der Nuntius Frühwirth aus, der zwar 1908 in seinem Eifer noch über Marchetti hinausging und gar die Aufhebung der Münchner Nuntiatur androhte, ja selbst die Konsequenz einer Trennung von Kirche und Staat in Kauf zu nehmen bereit schien (343 f.), im Laufe der Jahre sich jedoch zu einer ruhigeren Beurteilung durchrang und deshalb auch in scharfe Spannungen zu Marchetti geriet (387). Hier wie noch 1919 in Bonn zeigt sich, zu welch radikalen Konsequenzen integralistische Kreise fähig waren: selbst von dem Opfer der theologischen Fakultäten, die ohnehin für diese Richtung ein Dorn im Auge waren, scheute man nicht zurück! Es war der diplomatische Takt Frühwirths, welcher das Schlimmste verhütete.

Man darf die vom Verf. (45) bereits angekündigte ähnliche Untersuchung über die Auswirkungen des Anti-Modernisten-Eids von 1910 in Deutschland mit Spannung erwarten. Das vorliegende sehr verdienstvolle Werk kann jedenfalls nicht nur allen Kirchenhistorikern empfohlen werden, sondern auch allen denjenigen, die sich heute auf das Vorbild Pius X. berufen und ein ähnliches Einschreiten wie damals fordern. Kl. Schatz, S. J.

Brack, Rudolf, *Deutscher Episkopat und Gewerkschaftsstreit 1900–1914* (Bonner Beitr. z. Kirchengeschichte 9). 8° (448 S. mit Reg.) Köln–Wien 1976, Böhlau.

In dem „Gewerkschaftsstreit" ging es nicht allein um die Frage des Verhältnisses der Kirche und ihres Lehr- und Hirtenamtes zu den weltlichen Bereichen. Es ging darüber hinaus und eigentlich noch mehr um das Gewerkschaftsprinzip als solches. Die Gegnerschaft gegen die christlichen Gewerkschaften, wie sie von der integralistischen Berlin-Trierer Richtung vorgetragen wurde, „fußte auf einem paternalen Standesdenken gegenüber der angeblich unmündigen Arbeiterschaft, der das Recht abgesprochen wurde, für die eigenen wirtschaftlichen Interessen in speziell hierfür zuständigen Vereinigungen – notfalls auch mit Streikmaßnahmen – einzutreten und die gesellschaftliche Ordnung in eigener Initiative und Verantwortlichkeit mitzugestalten" (436). Damit zusammen hing ein Denken, das allein von „Gesinnungsreform" Abhilfe erwartete und Ergebung in das „gottgewollte" Los dem aktiven Kampf um die Veränderung der gesellschaftlichen Zustände vorzog. Dieser Gewerkschaftsstreit ist bisher (vor allem von Kudera) in erster Linie auf publizistischer Ebene untersucht worden. Das innere Ringen im deutschen Episkopat, das sich über anderthalb Jahrzehnte hinzog, war bislang nicht Gegenstand einer eigenen Monographie. Der vorliegenden, als Doktorarbeit bei Prof. Hegel (Bonn) eingereichten Arbeit gelingt es, aufgrund umfangreicher Quellenforschungen vor allem aus den Diözesanarchiven die Frontenbildungen und inneren Kämpfe im deutschen Episkopat plastisch vor Augen zu führen, und dies durch bisher unbekannte interne Dokumente der Bischöfe. Dabei tauchen zwar kaum neue Argumente auf, welche ideengeschichtlich den Gewerkschaftsstreit in anderem Licht erscheinen lassen. Es wird jedoch die innere Einstellung der einzelnen Bischöfe deutlicher; es wird klar, daß die Vertreter der verschiedenen Richtungen im Episkopat durchaus (wenn auch in verschiedenem Grade) die Implikationen der Frage erfaßten und es wird sichtbar, wiesehr die Uneinigkeit im Episkopat den Streit immer wieder perpetuierte, wiesehr eine nach außenhin aufrechterhaltene Scheinsolidarität und ausweichende Kompromißlösungen, welche die eigentlich neuralgischen Fragepunkte umgingen, immer wieder neue Streitpunkte boten, da beide Seiten sich auf sie berufen konnten.

Den eigentlichen Anstoß zum Gewerkschaftsstreit boten die deutschen Bischöfe selber durch den auf der Fuldaer Bischofskonferenz 1900 erlassenen Hirtenbrief. Hintergrund waren gewisse Tendenzen in den christlichen Gewerkschaften, zur prinzipiellen weltanschaulichen Neutralität überzugehen, bzw. den „christlichen" Charakter nur als Übergangslösung beizubehalten, solange die sozialdemokratischen Gewerkschaften durch ihre Kirchenfeindschaft dazu zwängen (27 f., 34). Das löste den integralistischen Gegenstoß aus. Der im Auftrag Kopps von dem Breslauer Liturgiehistoriker Adolf Franz entworfene und von der Bischofskonferenz verabschiedete Hirtenbrief lag durchaus auf der späteren Linie der Berliner Richtung; seine Implikationen wurden jedoch von den anderen Bischöfen nicht durchschaut. Gemeinsamkeit bestand nur in der allgemeinen Furcht vor einem „Interkonfessionalismus" und in der Ablehnung religiös völlig neutraler Gewerkschaften. Nachdem

jedoch die Gefahr einer Aufweichung des „christlichen" Charakters der interkonfessionellen Gewerkschaften gebannt war, traten die Gegensätze unter den Bischöfen zutage (35 ff.): während Kopp die strikt konfessionelle Grundlage der Gewerkschaften und ihre Unterstellung unter die Hierarchie verlangte, faßte die Mehrzahl unter Führung von Erzbischof Simar v. Köln und Bischof Schneider v. Paderborn das Hirtenschreiben nur als Kritik an den geplanten neutralen Einheitsgewerkschaften auf (37). Eine gewisse Wandlung machte Erzbischof Nörber v. Freiburg durch, wohl unter dem Eindruck der Entwicklung in der Gewerkschaftsbewegung, die seinen Befürchtungen die Spitze abbog (39 ff.; vgl. 83): hatte er anfangs in seinem Begleitschreiben zum Hirtenbrief hinzugefügt, „christlich" sei bei den Gewerkschaften nur ein Aushängeschild, so lenkte er später ein: er habe nur davor warnen wollen, die bestehenden christlichen Gewerkschaften in neutrale umzuwandeln.

Angesichts der gewandelten Situation und der Fortdauer des Streites schien eine neue Stellungnahme der Bischofskonferenz unumgänglich. Es war die Bischofskonferenz von Anfang August 1904, die sich auf Initiative Nörbers von neuem mit der Frage befaßte. Dabei geht aus bisher nicht bekannten Schriftstücken hervor, daß gerade damals die größte und vielleicht einzige Chance verpaßt wurde, den Gewerkschaftsstreit zu beenden. Nörber teilte die Bedenken der integralistischen Richtung vor gewissen „interkonfessionalistischen" Tendenzen und ihre Reserven gegenüber der Gladbacher Richtung und dem Volksverein (84); er ging jedoch in seinem sehr beachtlichen und hier erstmals veröffentlichten Referat auf der Bischofskonferenz (87–90) davon aus, daß die Hauptbedenken des Pastorale von 1900 mittlerweile ausgeräumt seien, und erteilte den integralistischen Prinzipien eine klare Absage: alles hänge davon ab, „daß man die Zeichen der Zeit versteht und beachtet. Die heutige Menschheit befindet sich nicht mehr in der Periode der Kindheit, wo Vater Staat und Mutter Kirche alles waren ... Sie erträgt es nicht mehr, daß die Mutter Kirche sie gleichsam als unmündig behandelt. Heute kann die Kirche überhaupt keine weltliche Organisation ... in ihre ausschließliche Regie bekommen. Die Welt wird sie in dieser Beziehung einfach ignorieren und ihre eigenen Wege gehen. Auch gute überzeugungstreue Katholiken werden in weltlichen Dingen Selbständigkeit verlangen" (89 f.). Selten wurde von einem Bischof im Gewerkschaftsstreit eine so deutliche Sprache geführt. Aber die von Nörber beschworenen „Zeichen der Zeit" wurden nicht erkannt. Wohl stand die Mehrheit der Bischöfe auf seiner Seite, aber man nahm offenbar auf die nur aus 3 Bischöfen (Kopp, Korum v. Trier und wohl auch Bischof Willi v. Limburg: 84 f., Anm. 93) bestehende Minderheit Rücksicht. So kam es zu einer typisch nichtssagenden Kompromißresolution, die in ihrer Allgemeinheit an den eigentlichen Problemen vorbeiging und den Streit nur verlängerte (91).

Nörber bemühte sich auf der außerordentlichen Bischofskonferenz vom Dezember 1910, unterstützt von Bischof Schulte v. Paderborn, erneut um ein Vertrauensvotum für die christlichen Gewerkschaften. Nach erregten Diskussionen wurden die provisorischen „Grundsätze betr. gewerkschaftliche Organisationen" verabschiedet, die wiederum, ähnlich wie die bischöflichen Erklärungen von 1900 und 1904, an den eigentlichen Fragen vorbeigingen: wenn sie allgemein forderten, Gewerkschaften dürften von Katholiken nichts verlangen, was „mit den religiösen und sittlichen Pflichten des katholischen Christen nach dem Urteile des kirchlichen Hirtenamtes unvereinbar ist", so war dies eine Leerformel; denn: „Unter den Bischöfen gab es ... bekanntlich keine einhellige Meinung darüber, ob beispielsweise die Streikpraxis der christlichen Gewerkschaften, die Zusammenarbeit mit Andersgläubigen und die getrennte Wahrnehmung von sittlich-religiösen und rein wirtschaftlichen Aufgaben mit den sittlichen Normen übereinstimmten oder nicht" (199). – Im übrigen wurde dort eine „Soziale Kommission" aus den Bischöfen Schulte (Paderborn), Bertram (Hildesheim) und Schäfer (Dresden) eingesetzt, die der Verständigung dienen sollte, und deren Tätigkeit der Verf. aus bisher unveröffentlichten Akten beleuchtet (204 ff.). Ihr Ergebnis war ein Vermittlungsversuch (216–18), der ein maßvolles Ja zu den christlichen Gewerkschaften implizierte, jedoch mit derselben inhaltslosen Bedingung, wie sie in den provisorischen Grundsätzen von Dezember 1910 ausgesprochen war (217). Er stieß außerdem auf scharfe Kritik Kopps (218–21), der nun an jeder Möglichkeit einer Verständigung zweifelte und auf Konfrontationskurs ging (vgl. auch den Brief vom 16. 8. 1911 an Korum: 222). Dabei

stand für ihn der Kampf gegen das Gespenst des „Interkonfessionalismus" und die „Harnacksche Redensart von der Ausgleichung der Konfessionen" so im Vordergrund, daß er für die Differenziertheit des Problems keinen Blick hatte (vgl. bes. seinen Brief v. 17. 3. 1912 an Hartmann: 245), was anderseits Bertram und Schulte klar machte, daß es hier keine Möglichkeit mehr zur Verständigung gab (246).

Interessante und neue Gesichtspunkte bringt die Arbeit auch zur Vorgeschichte der Enzyklika „Singulari quadam" von 1912. Zunächst einmal scheint Rom in der ersten Phase des Konfliktes eine Politik der Neutralität verfolgt zu haben (vgl. 107, Anm. 4; 109; 126; 128 f.), ebenso noch 1910 (184 f., 188). Wohl nicht zuletzt durch den Einfluß des deutschen Dominikanerpaters Esser sowie Benigni's setzte sich jedoch dort allmählich eine Richtung durch, die auf eindeutigere Stellungnahme zugunsten der „Berliner" hinarbeitete (270, 272). Mindestens betrachtete Kardinalstaatssekretär Merry del Val 1912 die Berliner Richtung als das „Ideal", das man nur freilich wegen der für die Kurie schwer greifbaren deutschen Verhältnisse nicht energisch zu realisieren wage (248, Anm. 77; vgl. jedoch dort das auf wesentlich schärfere Einstellung des Papstes und Merry del Val's hinauslaufende Zeugnis Pastors!). Für die unmittelbare Vorgeschichte der Enzyklika ist außer dem bereits von Hardick veröffentlichten Memorandum Döbbings von Bedeutung ein bisher nicht bekanntes Schreiben Schultes an den Papst zugunsten der christlichen Gewerkschaften (277–79), außerdem zwei Gutachten von Kardinal Fischer und Bischof Schulte (285 ff.); das letztere, entschiedener als das Fischer's, wies vor allem auf das zweierlei Maß hin, das man gegenüber den interkonfessionellen Organisationen der Arbeiter und denen anderer Berufsstände anlege (288). – Was die Enzyklika selbst betrifft, so wendet sich der Autor gegen die Meinung Hardicks, ihre entscheidende Vorlage sei das Memorandum des Franziskanerbischofs Döbbing gewesen. Dagegen spreche allein schon die Verschiebung der Schwerpunkte; denn in der Enzyklika ist die (mit vielen Kautelen umgebene) Duldung der christlichen Gewerkschaften nur ein „Annex, der mit dem Tenor des päpstlichen Schreibens nicht übereinstimmt"; er vermutet, „daß die Enzyklika aus der Feder eines Kurialisten stammt, der die beiden gegensätzlichen Positionen ... lediglich übernahm und aneinanderfügte. Primär wurden dabei jedoch nicht die derzeitigen Verhältnisse in Deutschland und das Selbstverständnis der christlichen Gewerkschaften berücksichtigt – wie es beispielsweise Döbbing und Schulte betonten – sondern es wurde im Sinne des Berliner Verbandes eine Lösung der Streitfragen vom prinzipiellen Standpunkt her versucht" (299).

Die unklare und unausgewogene Antwort der Enzyklika bewirkte nun natürlich erst recht, daß der Kampf um ihre Interpretation weiterging. Zunächst schien jedoch Einigkeit im deutschen Episkopat einzukehren. Um den Sturm der Entrüstung in Zentrums- und christlichen Gewerkschaftskreisen aufzufangen, erließen die deutschen Bischöfe die bekannte „Essener Erklärung", welche die restriktiven Aussagen der Enzyklika im weitestmöglichen Sinne zugunsten der christlichen Gewerkschaften auslegte (313 f.) und welche von Schulte verfaßt war. Das Überraschende ist dabei, daß Kopp, welcher im Unterschied zu Korum zunächst überhaupt nicht die Veröffentlichung der Enzyklika wünschte, weil sie ihm zuwenig eindeutig war (299 f.), bei der Essener Erklärung mitwirkte und ihr im vorhinein seine Zustimmung gab (311 ff.). Dann jedoch kam es wieder zu einer Kehrtwendung des Kardinals. Aufgrund einer unüberprüften Meldung der „Frankfurter Zeitung" und anderer polemischer Presseberichte sah der immer unberechenbarer werdende Kardinal nun jedes Bemühen um Ausgleich und Frieden als unnütz an und schrieb an Schulte, er werde die Essener Interpretation „nicht weiter vertreten, da solche nicht allein wirkungslos, sondern verwirrend ist" (318). Eine Rückendeckung schien die Berliner Richtung zunächst durch den praktisch von Rom ernannten neuen Kölner Erzbischof Hartmann zu erhalten, von dem sich der Papst eine Verstärkung der integralistischen Minderheit im deutschen Episkopat erhoffte, der jedoch dann – notgedrungen, nicht aus innerer Überzeugung wie Schulte und Kardinal Fischer vor ihm – die christlichen Gewerkschaften akzeptierte, da er nur so auf sie Einfluß zu bewahren hoffte (vgl. bes. sein Zeugnis auf S. 345: „Ich bin ganz gewiß kein Freund der christlichen Gewerkschaften, sehe in ihnen vielmehr eine Gefahr, insofern sie geeignet sind, den Interkonfessionalismus zu fördern, der das Salz des Evangeliums schal macht und dem Katholizismus den Rückgrat bricht. Aber gerade deswegen müssen wir suchen,

Einfluß auf die Gewerkschaften zu bewahren, da wir sie einstweilen wenigstens nicht unterdrücken können"). Dem entsprach auch der Hirtenbrief der Bischöfe der Kölner Kirchenprovinz von Februar 1914 (406–09), welcher gegen den Widerstand Schultes zustandekam (410) und auch von Erzbischof Nörber schärfste Kritik erfuhr (411 f.), und der praktisch einen Rückschritt gegenüber der Essener Erklärung darstellte, da er sich auf die unklareren Formulierungen von „Singulari quadam" zurückzog. Zu einer offiziellen Zurücknahme der Essener Erklärung, wie sie Kopp forderte (415 f.), kam es freilich nicht, da weder Bertram noch Schulte sich darauf einließen. Kopp seinerseits hatte sich ja bereits in einem Artikel in der integralistischen Zeitschrift „Klarheit und Wahrheit" öffentlich von der Essener Erklärung distanziert. Dabei hatte er die Verantwortung für diesen seinen Schritt wiederholt auf Rom abgewälzt. Was davon wahr ist, wird auf S. 360 f. deutlich: Merry del Val hatte Kopp tatsächlich nahegelegt, seine Zustimmung zur Essener Erklärung zurückzuziehen, jedoch in einer solchen Formulierung, daß er alle Verantwortung von sich weg auf den Breslauer Kardinal abwälzte („Ich frage mich, ob Eure Eminenz es nicht für opportun und vielleicht für notwendig erachten werden ..."); dazu hatte er über einen Monat später dem Münchner Nuntius Frühwirth gegenüber ausdrücklich die Eigenverantwortlichkeit Kopps für seinen Schritt betont. In dieser zweideutigen Situation war es dann für Frühwirth ein Leichtes, sich aus der Affäre zu ziehen und angesichts des Sturms der Entrüstung, den die Erklärung Kopps hervorgerufen hatte, alle Verantwortung dem Breslauer Kardinal zuzuschieben, als Schulte ihn um genauere Auskunft bat (418 ff.). In dieser heillos verfahrenen Situation bat Schulte den Nuntius nur noch um ein römisches Wort der Klärung, „daß die Interpretation nicht falsch sei" (424). Das Fazit zog er in einem Brief an Hartmann: Nach den „Enthüllungen" des Nuntius und dem dadurch deutlich gewordenen illoyalen und „unbrüderlichen" Verhalten Kopps sei jede Hoffnung auf ein solidarisches Vorangehen des Episkopates ein für allemal zunichtegemacht. „Das beste Prestige des Episkopates ist doch rettungslos für lange Zeit dahin. Der Rest kann nur Schweigen und Beten heißen" (425).

Es war die Altersstarre und allmähliche Selbstisolation des Breslauer Kardinals, der auch mit der politischen Entwicklung im Zentrum nicht mehr zurechtkam und seit 1909 weder in Rom noch in Berlin entsprechenden Rückhalt besaß, was den Gewerkschaftsstreit immer wieder neu anheizte und eine Einigung des Episkopates unmöglich machte. Der zweite entscheidende Faktor ist die undurchsichtige Politik der römischen Stellen, die einerseits die Berliner Richtung unterstützten, anderseits wegen der Stärke der Köln-Mönchengladbacher Richtung bestrebt waren, sich selbst möglichst aus der Schußlinie herauszuhalten, und dadurch nur mehr zu einer sinnlosen Selbstzerfleischung des deutschen Katholizismus beitrugen.

Die sehr verdienstvolle und unzählige neue Aspekte eröffnende Arbeit endet mit einem synthetischen Rückblick über den Gewerkschaftsstreit (435-43), dessen Aussagen man nur zustimmen kann. Das einzige Desiderat wäre vielleicht (angesichts des spezifischen Formalobjekts der Dissertation, die sich nicht mit dem Gewerkschaftsstreit ansich, sondern mit den verschiedenen Richtungen im Episkopat befaßt) eine zusammenfassende Darstellung der Positionen und Motivationen der wichtigsten Protagonisten (Kopp, Korum, Nörber, Fischer, Schulte, Hartmann). Diese Gesamteinstellungen werden zwar im Verlaufe der Arbeit deutlich; ihre Zusammenfassung in einem Schlußkapitel wäre jedoch noch einmal hilfreich. In diesem Zusammenhang könnte man speziell für Kardinal Kopp noch einmal die Frage stellen, ob die Behauptung von Morsey, daß er sich „im Prinzip mit den integralistischen Intentionen Pius X. einig wußte" (vom Verf. zit. auf S. 429) nicht doch zu differenzieren wäre. Die in diesem Heft ebenfalls von mir rezensierte Arbeit von Trippen scheint hier doch (wenigstens für die auf „Pascendi" folgenden Auseinandersetzungen) einige Reserven nahezulegen. Vielleicht war Kopp (anders als Korum) nicht in erster Linie „Integralist" als vielmehr Vertreter einer autoritär-patriarchalischen Gesellschaftskonzeption in Kirche und Staat und Verfechter der „Concordia sacerdotii et imperii", was ihn zwar im Gewerkschaftsstreit mit der integralistischen Richtung vereinigte, in anderen Fragen jedoch (wo etwa die deutschen Universitätsfakultäten und das Arrangement zwischen Kirche und Staat nach dem Kulturkampf tangiert waren) eine abweichende Position einnehmen ließ. Kl. Schatz, S. J.

Umschau

1. Antike und Mittelalter

Thurnher, Rainer, Der siebte Platonbrief. Versuch einer umfassenden philosophischen Interpretation (Monographien zur philos. Forschung, 125). Gr. 8° (XII u. 115 S.) Meisenheim 1975, Hain. – Bereits der erste Satz des Vorworts läßt den philosophischen Hintergrund dieser Platoninterpretation deutlich werden: „Zuzeiten ist der Denker in die Aufgabe des Denkens gerufen, den Gang der Zeit, in welcher zu leben er bestimmt ist, im Wesen zu ergründen; und zeigt sich im Verfolg dieses Weges, daß das Wesen als Geschick ein wesentlich den Menschen bedrohendes ist, so ist es für den Denker ein Weiteres, auf die Möglichkeit der Umkehr und des Heils zu sinnen" (IX). Dem gemeinen Menschenverstand wird eine deutliche Abfuhr erteilt; der Leser wird belehrt, daß (was nicht allein Hegel festgestellt habe) „es auf der Welt kaum zwei grundverschiedenere Dinge gibt als das Denken und den gemeinen Menschenverstand" (IX). Die Gegner der platonischen Staatskonzeption werden mit Don Quijote verglichen, der gegen Windmühlen kämpft, „während er ganz übersieht, was sich Wirkliches um ihn ereignet" (IX). Poppers Platonkritik sei eine „Verwirrung des Geschmacks" (X). Dagegen macht der Verf. es sich zur Aufgabe, „dem Denken Platons nachzudenken" (X). – Der philosophischen Interpretation ist ein instruktiver Überblick über die bisherige Erforschung des 7. Briefs vorangestellt (1–20). T. hebt besonders die Leistungen von Wilamowitz, Constantin Ritter und Eduard Meyer für die Entscheidung der Echtheitsfrage hervor. Er wendet sich gegen die Auffassung, der 7. Brief sei seinem eigentlichen Anliegen nach eine Apologie Platons. Es gehe Platon vielmehr um eine Verteidigung der Philosophie; zu diesem Zweck schildere er seinen „Denkweg". – Es ist verdienstvoll, wenn eine Arbeit sich um eine von der Sache her kommende, philosophische Interpretation bemüht. Von welchem Standpunkt eine solche Interpretation ausgeht, ist Sache des Autors. So ist nichts dagegen einzuwenden, daß T. Platon mit Hilfe Heideggerscher Begriffe interpretiert. Im Gegenteil: Heidegger ist der unübertroffene Meister in der Interpretation der antiken Philosophie. Dennoch kann der Rez. bei der vorliegenden Arbeit sich schwer dem Eindruck entziehen, daß hier verschiedentlich vereinfachte Heideggersche Schemata in den Platontext hineingelesen werden. Schuld an diesem Eindruck ist das mangelnde Methodenbewußtsein der Arbeit. Der Verf. bemüht sich zu wenig um die philologische, analytische Platondeutung, die jeder weiteren Interpretation, soll diese nicht willkürlich erscheinen, zugrunde liegen muß. Viele Aussagen wirken deshalb undifferenziert und vereinfachend. Vereinfacht man z. B. Platon nicht bis auf die Ebene des Trivialen, wenn man man das Wesentliche der ἀριστοκρατία darin sieht, „daß sich in einer tatsächlich vorhandenen und gegebenen Herausforderung, einer echten und wirklichen Anforderung einige, und das sind meist nur wenige, als ἄριστοι, als die Hervorragendsten und Besten erweisen. Es sind jene, die allein der Herausforderung gewachsen sind, ohne an ihr zu scheitern und zu zerbrechen" (63)? Sicher ist etwas Wesentliches gesehen, wenn T. darauf hinweist, daß δίκαιον bei Platon ein ontologischer Begriff ist. Aber kann man deswegen undifferenziert behaupten, die Worte δίκαιον und δικαιοσύνη „sind bei Platon nicht moralische, das heißt auf das ‚praktische' Handeln bezogene Begriffe, sondern werden gemäß der Sicht des Erkennens als des ursprünglichsten Handelns in ontologischer Bedeutung verwendet ... δίκαιον bedeutet also: das Seiende im Ganzen, wie es in der durchgängigen Verknüpfung der φύσις aus sich und in sich gefügt ist" (89)? Sind es mehr als Leerformeln, wenn der Verf. Platons Dialektik mit folgenden Wendungen umschreibt: „Seiendes im vertrauten Kreis von Weisheitsliebenden durchzusprechen ..., das heißt es je von neuem in seinem Sachbezug begegnen zu lassen, gewährt also die Möglichkeit, das Seiende immer ursprünglicher und eigentlicher zu erfahren ... Dieses Durchsprechen des Seienden, das jeden, der

dem Gespräch folgt, soweit führt, daß er für sich zur Erfahrung des eigentlich Seienden ... gelangen kann, bezeichnet Platon als διαλεκτικὴ τέχνη, als ‚Handwerk des Durchsprechens'" (104)? – Mit all dem soll nicht bestritten werden, daß der Verf. Anstöße für die Platoninterpretation gibt. Man fragt sich nur, ob man dafür nicht doch besser sofort zu Heidegger greifen sollte. F. Ricken, S. J.

Clark, Stephen R. L., Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian Anthropology. 8° (XIV u. 240 S.) Oxford 1975, Clarendon. – Dieses Buch ist ein Outsider innerhalb der Aristoteles-Literatur, mit den Vorzügen, aber auch mit den Schwächen eines solchen. Daß der Verf. es so verstanden wissen will, geht aus dem Untertitel, dem Vorwort und den breiten hermeneutischen Reflexionen der Einleitung hervor. Es geht ihm nicht um eine exakte, detaillierte Analyse und Interpretation aristotelischer Texte, sondern um „Spekulationen" oder „Meditationen". C. ist sich bewußt, daß es sich um einen nicht immer sehr klaren und in den Einzelheiten oft nicht durchgeführten Aufriß handelt (vgl. Vorwort). Philologisch-historische Treue ist für ihn kein Ideal. Interpretation sei vielmehr Neuschöpfung, in der es darum gehe, sich in einen Autor zu versetzen, um die Welt wie er zu sehen. Die Weltsicht des Aristoteles, das ist die zentrale These des Buches, ist die der Mystik. Um die Welt zu erfassen, wie sie ist, müssen wir sie mit den Augen Gottes und nicht mit den Meßinstrumenten der Wissenschaft betrachten. Der transzendente Grund der Welt ist zugleich das höchste Gut und das eigentliche Selbst des Menschen. „The life-world of the fully developed man, the Aristotelian saint, who best shows what it is to be human, is the absolute reality from which all other ways of experiencing reality are diminutions or abstractions" (200). Aristoteles rückt in die Nähe Plotins, Teilhards und des Zen-Buddhismus. Die theoria wird zur Erleuchtung. Der Mensch ist das Ziel der Welt. Das Universum selbst ist menschlich. Alles andere Leben ist eine Verfallsform des menschlichen. – Was es mit diesen und anderen Thesen auf sich hat, kann hier nicht diskutiert werden. So anregend die Gesamtsicht und viele Einzelheiten sein mögen: methodisch befriedigt das Buch nicht. Nur an wenigen Stellen wird der Versuch gemacht, einen Gedankengang des Aristoteles zusammenhängend zu interpretieren. Meistens wird mit einem Mosaik von Stellen gearbeitet, die oft durch Zitate aus buddhistischen und chinesischen Schriften ergänzt werden. Ebenso eklektisch wird, von Ausnahmen abgesehen, die Sekundärliteratur benutzt. Dadurch wirkt das materialreiche Buch oft aphoristisch, zusammenhanglos und willkürlich. F. Ricken, S. J.

Wehrli, Fritz, Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar. Supplementband I: Hermippos der Kallimacheer. Gr. 8° (108 S.) Basel 1974, Schwabe. – Der Band ist eine Ergänzung der vom Verf. herausgegebenen „Schule des Aristoteles" (2. Aufl. 1967–1969), in der die Fragmente des Peripatos aus den beiden ersten Jahrhunderten nach Theophrasts Tod gesammelt sind. Hermippos, der in der Mitte und 2. Hälfte des 3. Jhs. v. Chr. lebte, ist einer der bekanntesten hellenistischen Biographen. Er dürfte kaum persönlich dem Peripatos angehört haben. Seine Beziehung zur Schule des Aristoteles ist vielmehr eine bloß literarische: Als Biograph pflegte er „eine literarische Gattung, deren Vertreter zu einem nicht geringen Teil Peripatetiker waren" (7). Hermippos' Beiname „der Kallimacheer" deutet wahrscheinlich auf eine persönliche Beziehung zu dem alexandrinischen Dichter und Gelehrten hin. Dafür spricht die Tatsache, daß auch Hermippos an der Bibliothek von Alexandria tätig war. – Die mustergültige Ausgabe bringt nach einem Vorwort und einigen Angaben über die Lebensumstände (7 f.) die in folgende Gruppen unterteilten Fragmente: „Biographien und Dichterinterpretationen" (fr. 1–94), „Sternsagen" (fr. 95–102) und „Fragmente unbestimmter Herkunft" (fr. 103–105). Es folgt ein ausführlicher Kommentar zu den einzelnen Fragmenten (43–101). Eine Zusammenfassung (102–106) charakterisiert Hermippos als Biograph: Eines der Hauptmerkmale seines Stils ist die anschauliche Darstellung einzelner Szenen. Er ist „Vertreter einer kallimacheisch geprägten Spätform der Biographie". „Durch ihn gelangte das spielerisch-anekdotische Element, welches von jeher in dieser Gattung angelegt war, zu prägender Wirkung" (106). Als alexandrinischer Gelehrter war Hermippos vor allem darauf bedacht, „verschollene Traditionen ans Licht zu ziehen"; er zeigt eine „offenkundige Vorliebe für Raritäten oft ausgefallenster Art, die zu entdecken ihm seine bibliographischen Kenntnisse helfen mußten" (103). Da diese sich nicht

immer in die Vulgata integrieren ließen, muß sein Werk reich an Widersprüchen gewesen sein. Er läßt sich bei der Stoffauswahl weder von der Frage nach der historischen Glaubwürdigkeit noch von der Sorge um eine einheitliche Charakterdarstellung leiten. Im Gegensatz zur modernen Forschung ist W. wenig geneigt, Hermippos einen großen Einfluß als Quellenautor zuzusprechen. Der größte Teil der antiken Autoren, die sich auf ihn berufen, dürfte wohl nicht seine Originalschriften, sondern Exzerptensammlungen benützt haben. F. Ricken, S. J.

Paquet, Léonce, Les Cyniques Grecs. Fragments et témoignages (Collection ζ Philosophica, 4). Gr. 8° (304 S.) Ottawa 1975, Edit. de l'Université d'Ottawa. – Die Ausgabe möchte dem interessierten Laien, dem Studenten und dem Fachmann anhand von Fragmenten und Berichten einen Einblick in Leben und Lehre der Kyniker vermitteln. Daß sie wissenschaftlichen Ansprüchen nicht genügt und offensichtlich auch nicht genügen will, geht bereits daraus hervor, daß sie nur eine französische Übersetzung, aber keine kritische Edition der griechischen und lateinischen Quellentexte bringt. Der Fachmann wird auf die vom Herausgeber benutzten Editionen verwiesen. Der Band enthält folgende Autoren: Antisthenes, Diogenes und dessen bei Diog. Laert. VI 82 ff. aufgezählte Schüler, die sog. zweite Generation: Bion und Kerkidas, Teles, die Reden 4, 6 und 8–10 des Dion von Prusa, Favorinus, Demetrios, Demonax, Oinomaios von Gadara, die 6. und 9. Rede des Kaisers Julian. Der Originaltitel des letzten Textes ist nicht angegeben. Der Leser erfährt nur, daß es sich um einen Dialog des Lukian von Samosata handelt, dessen Authentizität zweifelhaft ist. – Die Einleitung (9–22) bringt zunächst einen Überblick über Geschichte, Lehre und Nachwirken der kynischen Schule; auf Quellen und Forschung wird dabei nicht Bezug genommen. Anschließend nennt der Verf. Gesichtspunkte, die ihn bei seiner Ausgabe geleitet haben: Vollständigkeit wurde weder bei den Fragmenten noch bei den Testimonia angestrebt. Für Antisthenes hat P. die Ausgabe von F. D. Caizzi, Antisthenis fragmenta (Mailand 1966) benutzt; da er nicht alle Fragmente bringt, hat er die Numerierung von Caizzi nicht beibehalten. Auf einer modernen Edition beruht auch die Übersetzung der Kerkidas-Fragmente (*J. U. Powell,* in: Collectanea Alexandrina [Oxford 1970] 201–219). Für die übrigen Autoren wurden die gängigen Ausgaben benutzt. Soweit möglich ist der Verf. in seiner Anordnung von Diogenes Laertios ausgegangen, der den Rahmen für die Anordnung der übrigen Fragmente abgab. Mit Ausnahme der Reden des Kaisers Julian hat P. keine der vorhandenen Übersetzungen übernommen. – Der bibliographische Apparat der Ausgabe ist unpraktisch und unübersichtlich. Der Einleitung folgt (22–27) eine Übersicht über die Autoren, denen die Fragmente entnommen sind oder die anderweitig für das Verständnis des Folgenden von Bedeutung sind. Eine zuverlässige Orientierung über die Standardausgaben bietet sie nicht. Genannt sind vor allem zweisprachige Ausgaben und französische Übersetzungen. So wird z. B. für die Praeparatio evangelica des Eusebios von Caesarea auf Migne, aber nicht auf die Ausgabe von K. Mras im GCS verwiesen; für Diogenes Laertios ist die Ausgabe von R. D. Hicks (Loeb), aber nicht die neue von H. S. Long (OCT 1964) genannt. Am Ende des Bandes findet sich eine Bibliographie der Sekundärliteratur. Sie enthält u. a. nicht die entsprechenden Artikel bei Pauly-Wissowa-Kroll und in anderen Standardwerken. Bei Dion von Prusa vermißt man H. v. Arnim, Leben und Werke des D. (1898). Der Band schließt mit einem kurzen, zu wenig untergliederten Sachindex (303 f.). – Die Ausgabe bietet dem Studenten und interessierten Laien einen guten Einblick in die Geschichte der Kyniker; dem Fachmann kann sie als erste Orientierung dienen. F. Ricken, S. J.

Michel, Paul, „Formosa deformitas". Bewältigungsformen des Häßlichen in mittelalterlicher Literatur (Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik, Bd. 57). 8° (361 S.) Bonn 1976 Bouvier. – „Die Untersuchung solchen Denkens erfordert eine Interdisziplinarität, die schwer zu leisten ist... Selbstverständlich stützt man sich auf Handbücher und Sekundärliteratur; es bleibt das schlechte Gewissen des Hans-Dampf-in-allen-Gassen" (27). „Wenn der Eindruck entsteht, daß der Abraum im Vergleich zu den gefundenen Goldkörnern unverhältnismäßig groß sei, so ist dies auch derjenige des Verfassers, welchem freilich die Arbeit selbst den meisten Profit eingetragen hat. Gegen die aus der im Grunde genommen un-

möglichen Themenstellung wie auch gegen die aus der eigenen Unzulänglichkeit erwachsenen Schwierigkeiten anzugehen halfen ... die von der mittelalterlichen Geisteswelt ausgehende Faszination ..." (361). – In der Tat liegt der Reiz der Züricher Dissertation in der bunten Fülle des zusammengetragenen Materials. Die Antwort auf das Naturhäßliche („Fliegen, Frösche, Mäuse") wird an Augustins Theodizee erhoben (Teil 1, 29–54), die Betrachtung des häßlichen Menschen wird an Wolfram von Eschenbachs Rennewart-Gestalt und der Anthropologie des Bernhard von Clairvaux exemplifiziert (Teil 2, 55–104). Die Bewältigung schockierender Gottes-Symbole in der Schrift (Anthropomorphismen, Tierbilder, Handlungen wie essen, sich berauschen) leistet Dionysius Areopagita mit seiner dialektischen Symbollehre. M. stellt sie dar und verfolgt ihre (augustinisch umdeutende) Kommentierung durch Joh. Scotus und Hugo v. St. Viktor bis zu Sugers Aufnahme dieser Tradition in seiner Verteidigung gegen den Schlichtheit fordernden Bernhard (Teil 3, 105–176). Das Zentrum der Zumutung liegt schließlich in der Entäußerung der Schönheit selbst, in Inkarnation, Leben und Kreuzestod des Logos. Als Beispiel einer Antwort hierauf hat M. wegen seiner sprachlichen Gestaltungskraft und deren Ergiebigkeit für philologische Analyse Heinrich Seuse gewählt (Teil 4, 177–243). Auf diese umfangreiche Dokumentation und Interpretation (der dazugehörige Anmerkungsteil umfaßt S. 267–336) folgt im kurzen Teil 5 (245–264) die Deutung. Als Bewältigungsformen haben sich demnach ergeben: Ästhetisierung durch künstlerische Mittel, Ätiologie (Erklärtes wird erträglich), Teleologie (Funktionalisierung), Zuweisung eines Hintersinnes (einer Bedeutung im Gesamt der Ordnung, allegorisch oder moralisch), Aufspaltung in zwei Aspekte (z. B. Kern-Schale – im Objekt oder für den Betrachter, je nach dessen Perspektive), Paradoxie. Doch soll es über diese Katalogisierung hinaus um „die Erschließung der Fragen [gehen], auf die Antwort gesucht wurde" (26). M. nennt als Hintergrund der Problematik den „ontologischen Optimismus" (257). Nun würde das Häßliche auch auf der Folie des Sinn- und Schönheits*verlangens* zum Anstoß; in der Tat aber verschärft sich die Anstößigkeit angesichts der These „omne ens *est* bonum (et pulchrum)". Von Optimismus freilich spräche man besser nicht; denn trotz Einzelbelegen bei Plotin oder Nikolaus v. Kues läßt sich die mittelalterliche (wie antike) Theodizee kaum auf die Formel Leibniz' bringen. Auch der nächste Schritt M.s provoziert zu Rückfragen; er weist auf die objektivistische Mentalität des „natürlichen Weltbildes" hin und stellt ihr – durchaus selbst – bzw. gegenwartskritisch – das heutige Wissen um die Subjektivität von Häßlichkeitsurteilen gegenüber. Natürlich besteht dieser Unterschied; doch wie tief greift er, wenn man – wie in den darstellenden Teilen geschehen – ‚schön' und ‚häßlich' keineswegs auf die rein ästhetische Sphäre beschränkt (womit die Subjektivität des ästhetischen Urteils nicht etwa einfach zugestanden, nur dahingestellt sein soll)? Die Leistung der Bewältigungsformen sieht M. in der „Verheimatung des Fremden" (259). Das Irdische ist als Schöpfung und durch Teilhabe an der Urschönheit schön, zugleich aber dieser Urschönheit gegenüber eher häßlich zu nennen. Die Schönheit von Welt und Mensch besitzt darum Appell-Funktion – über sich hinaus. Und gefordert ist die Folge auf diesen Ruf, statt distanz- und appellvernichtenden Genießens. Hier, wo M. abbricht, ginge philosophisch – im Sinn des zitierten Programms zu erschließender Fragen – die Diskussion um das Verhältnis von uti und frui, anders ausgedrückt, über die Verhäßlichung des Symbols durch Idolisierung und über das Problem der Möglichkeitsbedingung von Schönheit des Bösen, um nur einiges zu nennen, erst an. Aber dies ist keine philosophische Arbeit. Darum möchte der Rez. auch die Selbstbeurteilung des Verf. über das Verhältnis von Abraum und Goldkörnern so nicht stehen lassen. Sie träfe zu, wenn man das Resultat von Teil 5 zum Gold, die breite Materialerhebung zum Abraum erklärte. Aber das wäre falsch; denn eben in diesen Sandbergen funkelt es allenthalben. Ein Schlagwortregister erschließt das Geschürfte. J. Splett

2. Gesellschaftstheorie

Christliches Gesellschaftsdenken im Umbruch. Referate und Gespräche; hrsg. von *Stanis Edmund Szydzik*. 8° (366 S.) Regensburg 1977, Pustet. – Der Band legt die Probleme vor, um die auf der Tagung des Kath. Akademikerverbandes und der Kath. Akademikerarbeit 1976 in Münster gerungen

wurde. Insgesamt wurden 30 Referate gehalten, die teils in voller Ausführlichkeit, teils nur knapp in Thesenform wiedergegeben werden. Eine streng systematische Ordnung ließ und läßt sich nicht hineinbringen; so mußte man sich damit begnügen, Gruppen von Themen zu bilden. Leider aber ist Unordnung entstanden, indem einige Themen *verstellt* wurden. An die Spitze der ersten Themengruppe „Problemstellung" (13–74), die es mit Grundsatzfragen der Erkenntnistheorie und der Ethik zu tun hat, geriet das staatsrechtliche Referat von *H. Maier* „Sozialer Rechtsstaat – ein Widerspruch?" (13–28), das zusammen mit dem Referat von *H. F. Zacher* „Freiheits- und Sozialrechte im modernen Verfassungsstaat" (76–106) die zweite Themengruppe bildet. In diese zweite Gruppe sind nun aber wieder zwei Referate hineingeraten, die wohl zu den gewichtigsten der Tagung gehören, hier aber fehl am Platze sind, nämlich *K. Hornung* „Jenseits der Emanzipation" (109–132) und *C. Willeke* „Wert- und normorientierte Erziehung in ideenpolitischer Perspektive" (133–152); diese beiden Referate stehen der nächstfolgenden Themengruppe „Erziehung als Mittel zur Systemüberwindung?" nahe und hätten dort ihren Platz finden können (155–166). – Zwei Referate fragen nach „Entwicklungshilfe als Hilfe zur Unterentwicklung?" (sic; 167–188). – Über „Ziele und Werte in der Unternehmenspolitik" legt *R. Kasteleiner* 14 Thesen vor (193/4); in These 9 hieße es statt „rentabilitätsorientiert" richtiger „produktivitätsorientiert"; zwischen den Zeilen muß man lesen, wie er über Mitbestimmung denkt. – Über „Wirtschaft und Ethik" legt *E. H. Plesser* wohl abgewogene Gedanken dar (195–200); den Gewerkschaften gibt *H. J. Wallraff* bedenkenswerte Anregungen (207–216). – Dem Thema „Randgruppen" als der angeblich neuen sozialen Frage sind nicht weniger als 8 Referate gewidmet (231–266). Den Abschluß bilden 3 Referate über den phil.-theol. Beitrag des christlichen Denkens für die Gesellschaftslehre (267–296) und 3 weitere Referate, die untersuchen, was die in Lateinamerika entwickelte „Theologie der Befreiung" zur Neuorientierung der christlichen Gesellschaftslehre beitragen kann (301–344). – Zu den meisten Themengruppen wird kurz über den stattgefundenen Gedankenaustausch berichtet. – Eine Tagung auf hohem Niveau.

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

Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften, Hrsg. *Wilhelm Weber*, Bd. 18. Gr. 8° (341 S.) Münster 1977, Regensberg. – Von diesem durch J. Höffner begründeten, schon seit mehr als einem Jahrzehnt durch seinen Nachfolger W. Weber fortgeführten Jahrbuch wurden zuletzt die Bände 9–11 (1968–1970) zur Besprechung in dieser Zschr vorgelegt und in 45 (1970), 576–581 eingehend gewürdigt. – Dieser 18. Bd. greift ein Thema wieder auf, das bereits der Begründer in Bd. 1 (1960) behandelt und der jetzige Herausgeber in Bd. 9 (1968) weitergeführt hatte, die Ausbildung unseres Theologennachwuchses in den Sozialwissenschaften, insbesondere in katholischer Soziallehre. *Johannes Meßner* geht dieses dringliche Thema auf eine neue Weise an; er entfaltet den wesentlichen Gehalt dieser Soziallehre und vermag so ihre „Bedeutung für die Ausbildung der künftigen Priester und Laienpastoralkräfte" besonders eindrücklich darzutun (205–232). – Aus Anlaß des 100jährigen Gedenkens von Kettelers Tod erläutert *K. J. Rivinius* an Kettelers Wirksamkeit „das Verhältnis zwischen Kirche, Staat und Gesellschaft" (51–100). – Fünfzigjährigem Gedenken gewidmet ist der Beitrag (in englischer Sprache) von *F. H. Mueller:* „Heinrich Pesch (1854–1926); Social Philosopher and Economist" (181–204). – Von aktuellem Interesse sind die Beiträge von *U. Winninghoff:* „Eigeninitiative spanischer Eltern zur schulischen Integration ihrer Kinder und Eigenintegration in die Gesellschaft der BRD" (257–278) und *E. H. Plesser:* „Ethische Maximen multinationaler Unternehmen" (279–306). – Die aus zweiter Hand geschöpften Angaben zu „Kirche als Lebensprinzip der Gesellschaft" (166/7) sind bestenfalls halbrichtig; die Verfasserin hätte besser getan, die angegebenen Fundstellen einzusehen. (In einer zum 80. Geburtstag Papst Pauls VI. erscheinenden Gedenkschrift für Pius XII., Verlag Duncker & Humblot, wird dieses Thema ausführlich behandelt.) – Daß in der deutschen Übersetzung von „Mater et magistra" erstmals in einem Dokument der Kathol. Soziallehre das Wort „Ideologie" begegnet (214), verlohnt sich kaum zu erwähnen ohne Hinweis darauf, wie schwer die nachfolgenden Dokumente im lateinischen und im modernsprachlichen Ausdruck sich tun, wenn sie über Ideologien und deren Verhältnis der kathol. Soziallehre etwas aus-

sagen wollen. – Zu berichtigen: S. 57, letzter Abs.: statt „fürstlicher" lies „fürst*bischöf*licher Delegat". (Bis 1929 das Bistum Berlin errichtet wurde, bildete Berlin mit der Mark Brandenburg einen außerhalb des Diözesanverbandes stehenden „Delegaturbezirk"; der Fürstbischof von Breslau bestellte meist in Personaleinheit mit dem Propst von St. Hedwig in Berlin den Delegaten.) – S. 190, Z. 12 ff. *fehlen* offenbar mehrere Zeilen (so, wie es da steht, wird dem Individualismus zugeschrieben, was auf den Kollektivismus zutrifft). – S. 314, Z. 9 v. u. muß es statt „*Un*veränderlichkeit" wohl „Wandelbarkeit" heißen. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Troxler, Ferdinand, Die Lehre vom Eigentum bei Thomas v. Aquin und Karl Marx. Eine Konfrontation. 8° (171 S.) Freiburg/Schweiz 1973, Imba Verlag. – Die im Untertitel angekündigte „Konfrontation" verläuft ausgesprochenermaßen *irenisch*. Der Verf. bemüht sich, möglichst viel Übereinstimmung zu finden, was viel weniger auf Kosten von Thomas als von Marx geht. – In vielem einzelnen kann man Thomas und die heutige kath. Soziallehre auch anders auslegen als T.; auf jeden Fall aber beruht seine Auslegung auf bemerkenswerter Kenntnis der Texte; auch da, wo er Kritik übt, wahrt er den Respekt vor der gegnerischen Überzeugung. – In hohem Grade fragwürdig will mir dagegen T.s Deutung von Marx und seiner Lehre erscheinen. Nicht nur, daß er zwischen dem jungen und dem alten Marx keinen Bruch sieht, sondern daß er nur *einen* Marx kennt, der immer der *junge* Marx geblieben ist, eine menschlich überaus sympathische Gestalt: „wie Marxens Leben, so ist auch sein Denken durchtränkt von einem leidenschaftlichen Humanismus" (77). Wie die Person von Marx, so werden auch seine Lehren „humanisiert". Und das belegt T. immer mit einwandfreien Marx-Zitaten, in denen dieser, um sich gegen Vergröberungen seiner Lehre zu schützen oder aufgetretene Mißverständnisse auszuräumen, mehr oder weniger sich selbst berichtigt, manchmal seine Aussagen auf das zurückzuschrauben scheint, was jedem vernünftigen Menschen einleuchten und seine Zustimmung finden muß. Auf den *dialektischen* Materialismus geht T. nur flüchtig ein; er wird gewissermaßen auf *Engels* abgeschoben (86 f). In bewunderungswürdiger Weise wird der *historische* Materialismus „relativiert", d. h. seines weltanschaulichen Charakters entkleidet. So glaubt T. in bezug auf „Basis und Überbau" feststellen zu können, daß „Marx den Geist nicht leugnet; er ist selbst im ‚Unterbau' vorausgesetzt" (95). Der unüberbrückbare Widerspruch zwischen der Marx'schen Philosophie, die keine unwandelbaren Wahrheiten gelten läßt, und dem christlichen Glauben wird weder ausgeräumt noch bestritten; auf die konkreten *Sach*aussagen – hier über das Eigentum – schlägt dieser „weltanschauliche Hintergrund" (94 ff.) jedoch nicht durch. Bezüglich des Eigentums an Gegenständen des Verbrauchs und täglichen Gebrauchs besteht unbestrittenermaßen völlige Übereinstimmung. Hinsichtlich der *Produktionsmittel* scheint T. der irrigen Meinung zu sein, die kath. Soziallehre lehne Gemeineigentum an ihnen grundsätzlich ab und wolle nur Privateigentum an ihnen zulassen; auf der anderen Seite stellt er zutreffend klar, daß Marx keine (strenge) *Total*-Sozialisierung fordert. Als tatsächliche Differenz verbleibt: nach Marx ist – mindestens für das *große* Produktionsmitteleigentum – das Gemeineigentum die *Regel;* nach der kath. Soziallehre besteht eine widerlegbare Rechtsvermutung zugunsten des *privaten* Eigentums; wo immer aber aus Gründen des Gemeinwohls das Gemeineigentum den Vorzug verdient, heißt auch die kath. Soziallehre es gut und billigt, ja fordert sogar ggfs. die Überführung *in* Gemeineigentum. – Wenn T. schreibt, „daß nach Marx *das* Eigentum nicht existiert, sondern nur historische Formen des Eigentums" (102), so findet sich bei Papst Pius XI., der Historiker von Fach war, in seiner Sozialenzyklika „Quadragesimo anno" (Ziff. 49) genau die gleiche Aussage. – In seinem mit „Würdigung" überschriebenen Schlußteil (127 ff.) anerkennt T. offen, daß der Marx'sche *Person*begriff den Atheismus in sich schließt; er tut ihn ab als „unbewiesenes, zeitbedingtes Apriori" (131). In diesem Zusammenhang wird die Dialektik (s. oben!) als der „neben dem allzu unkritisch postulierten Atheismus ... wohl schwächste Punkt im Marx'schen ‚System'" bezeichnet (132). Für Marxisten ist T. bestimmt ein Ärgernis. Hätte *W. Hohoff* sich gleicher Irenik befleißigt wie T., wieviel fruchtbarer hätte unsere Auseinandersetzung mit dem seit Gotha 1875 und Erfurt 1891 von Marx geprägten deutschen Sozialismus verlaufen können!

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

Heeger, Robert, Ideologie und Macht. Eine Analyse von Antonio Gramscis Quaderni (Akademische Abhandlung/Doktordissertation). Uppsala Studies in Social Ethics 3. 8° (233 S.) Uppsala 1975, Almqvist & Wiksell. – Gramsci ist – so darf man wohl sagen – die legendär gewordene Gestalt des italienischen Kommunismus; das mag Grund genug sein, um sich ernsthaft mit ihm zu beschäftigen; leider macht diese der theologischen Fakultät der Universität Uppsala vorgelegte Dissertation durch ihre pedantisch umständliche Verfahrensweise mit vielen ermüdenden Wiederholungen es dem Leser unnötig schwer. – Von den 4 Teilen des Buches befassen die 3 ersten (13–168) sich mit den Begriffen Ideologie, Macht und Hegemonie und deren Gebrauch in der heutigen politwissenschaftlichen Diskussion und versuchen die Bedeutung, die sie bei Gramsci haben, in diese Sprache zu übersetzen. Anschließend versucht Teil 4 (169–229), Gramscis Verständnis der „unerhört komplexen Größe" (170) der Philosophie der Praxis und des Marxismus überhaupt, insbesondere der Lehre von „Basis und Überbau" zu bestimmen und damit sein Verhältnis zum historischen Materialismus zu klären. Heeger kommt zu dem Ergebnis, daß Gramsci einen strengen ökonomischen Determinismus eindeutig und entschieden ablehnt, und weist in Gramscis Denken subjektivistische Elemente nach, die folgerichtig jedem Determinismus den Boden entziehen.

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

Merk, Gerhard, Zur Begrenzung der Offensivwerbung (Volkswirtschaftl. Schriften, H. 267). 8° (116 S.) Berlin 1977, Duncker & Humblot. – „Mehr denn Elternhaus, Schule, Kirchen, politische Parteien oder andere gesellschaftliche Gruppen bestimmt heute die Offensivwerbung die Zielvorstellungen der Menschen in den lebenswichtigen Bereichen" (82); aus dieser ernsten und wahrhaftig nicht unbegründeten Sorge des Vf.s ist diese Studie hervorgegangen. – Unter „Offensivwerbung" ist verstanden die Werbung, die im Unterschied zur bloßen Information oder Orientierung sozusagen „angriffig" auf den Umworbenen losgeht, um ihn zum Kauf der angebotenen Ware zu bestimmen. Soweit sie durch unwahre oder irreführende Angaben den Kunden täuscht, ist sie offenbar verwerflich. Im großen und ganzen aber bedient sie sich bei ihrem schleichenden Angriff subtilerer Mittel; alsdann ist das sittliche Urteil auf die Wirkung abzustellen, die diese bei den „Adressaten" der Werbung herbeiführen. Merk weist sowohl ethisch bedenkliche als auch andere äußerst nachteilige Wirkungen nach. Mit Verboten ist gegen Offensivwerbung nichts auszurichten; darum schlägt er andere Maßnahmen vor, um sie wenigstens in Grenzen zu halten. Aus besonderer Vorliebe für scholastische Autoren und katholische Soziallehre stützt er seine Argumentation ganz und ausdrücklich auf sie. Vollkommen ist ihm das wohl nicht gelungen, aber das ist kein Unglück. Viel bedauerlicher ist, daß er durch diese Art der Argumentation sich den Zugang zu denen verbaut, „die es angeht", die aber dafür kein Ohr haben.

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

3. Psychologie

Irle, Martin, Lehrbuch der Sozialpsychologie. Gr. 8 (558 S.) Göttingen 1975, Hogrefe. – Im 1. Kapitel dieses Buches: Themen der Sozialpsychologie (13–51) hält der Verf. auch ein „Plädoyer für eine experimentelle Sozialpsychologie" (40–49). Er erinnert daran, daß Sozialpsychologie „ganz überwiegend experimentell orientiert ist". Daher enthält dieses Lehrbuch auch eine große Fülle von (z. T. recht kritischen) Referaten zur Erforschung der Wahrnehmung sozialer Ereignisse (52–91), zu impliziten Hypothesen über Determinanten sozialer Wahrnehmung (92–142), zur Motivation von sozialem Verhalten (143–203), zur Forschung über Attitüden zu Objekten und Ereignissen der sozialen Umwelten (278–358), zur Stabilität und Variabilität von sozialen Attitüden (359–397) und zu einer Reihe von anderen sozialpsychologischen Forschungsgebieten, von denen hier noch das letzte Kapitel genannt sei: Intra- und Inter-Gruppenbeziehungen (450–504). Jedem Kapitel ist eine Zusammenfassung in Form von ausgewählten Fragen beigefügt, die geeignet sind, den Studierenden zu einer kritischen Selbstprüfung zu führen. Dieses Lehrbuch ist nicht als Einführung in die Sozialpsychologie gedacht (5), es stellt an die Lektüre bzw. die Bearbeitung in Lehrveranstaltungen einige Anforderungen. Es stellt also

auch für Laien, wenn sie sich ohne genügende Kenntnis in der allgemeinen Psychologie in den Fragen der Sozialpsychologie umsehen wollen, eine im allgemeinen zu schwierige Lektüre dar. – In einem Abschnitt des einleitenden Kapitels geht I. auf das Verhältnis von Theorie und Verhaltenstechnologie ein (36 ff.). Der Verf. will in diesem Buch einen Beitrag zur Grundlagenforschung der Sozialpsychologie geben. Sein Ziel, das er mit klarer Konsequenz und großer Kenntnis, vor allem der amerikanischen Forschung verfolgt, ist „die Prüfung des Erklärungswertes von Theorien" (36), die auf empirischem Wege, besonders auf der Grundlage von Experimenten gewonnen worden sind (vgl. Literaturverzeichnis, 510–544). Auf ein Risiko empirischer Wissenschaften, also auch der Sozialpsychologie, weist der Verf. ausdrücklich hin: die Gefahr, daß mit dieser Forschung eine Unterstützung „nicht akzeptierter Ziele und Werte" (40), verbunden ist. Es handelt sich also um eine indirekte und nicht beabsichtigte Hilfe für Tendenzen, die sich auf solche Ziele und Werte richten. Bei der Prüfung vorliegender Theorien ist besonders auf die von I. neu formulierte und dabei durch eine Reihe eigener Experimente gestützte Erweiterung der Theorie Festingers über kognitive Dissonanz (317 ff.) hinzuweisen. Mit der Darlegung und Diskussion von sozialen Attitüden beschäftigt sich der Autor in zwei Kapiteln, wie schon angedeutet wurde. Dabei ist festzuhalten, daß das erste dieser Kapitel (6.: Attitüden zu Objekten und Ereignissen der sozialen Umwelt. 278 ff.) eher theorie-orientiert und das zweite (7.: Stabilität und Variabilität von sozialen Attitüden, 359 ff.) eher problem-orientiert ist, wobei diese Aspekte vielfach nicht ganz zu trennen sind. Im letzteren Falle handelt es sich also um erklärungsbedürftige soziale Sachverhalte. Dabei ist die Frage zu stellen, ob diese Sachverhalte evtl. durch Attitüdentheorien erklärt werden können und wieweit diese Erklärungsversuche tragen. Daß es bei den Attitüden (permanente Einstellungen) verschiedene Formen oder Arten geben kann (80 ff.), ist eine Tatsache, die auch die allgemeine und anthropologische Psychologie interessieren könnte. – Die Probleme der Entscheidung bei kognitiver Dissonanz, die auch für eine „Metapsychologie" von Bedeutung sind, der Freiheit solcher Entscheidungen (331 ff.), der Freiheitseinschränkung (372 ff.), der Änderung der kognitiven Dissonanz vor und nach dem Entschluß (317 ff.) untersucht der Verf. in verschiedenen Abschnitten der beiden Kapitel 6 und 7. – Dem Buch sind Autoren- und Sachregister beigegeben.

L. Gilen, S. J.

Archiv für Religionspsychologie, 12. Bd., hrsg. von *Wilhelm Keilbach*. Gr. 8° (296 S.) Göttingen 1976, Vandenhoeck & Ruprecht. – In diesem Band des AfR ist eine Reihe von wertvollen Vorträgen und Untersuchungen zu Problemen und Forschungsgegenständen der Religionspsychologie vereinigt. Auch Polemiken fehlen nicht. So bei *W. Keilbach* in seinem Aufsatz: „Religionspsychologische Reduktion" (9–18 zu dem Buch von Müller-Pozzi, Psychologie des Glaubens) und besonders bei *K. Gins:* Inhalt oder Anzahl religiöser Erlebnis-Phänomene. Zur Frage nach dem Untersuchungsgegenstand empirischer Religionspsychologie (150 bis 168). Etwas vereinfachend könnte man sagen: Es geht um die wissenschaftstheoretische Frage, ob in der experimentellen Religionspsychologie die Methoden der naturwissenschaftlichen oder der geisteswissenschaftlichen und verstehenden Psychologie angewendet werden sollen, oder ob ein „Sowohl-als-auch" (168) seine Berechtigung hat. Man wird dem Verf. kaum widersprechen können, wenn er meint, daß „die Auflösung der Erlebnisphänomen-Inhalte in mathematische Metastrukturen" eine große Verarmung mit sich bringen würde; er geht sogar weiter und meint, sie „würde das Ende dieser Wissenschaft in einer lediglich formalen Wissenschaftlichkeit bedeuten" (168). Wenn er dagegen, wie es scheint, der Auffassung ist, daß „nur das religiöse Erlebnis Gegenstand der Religionspsychologie sei" (wie Keilbach, S. 115), so scheint auch das dem Ref. eine wesentliche und nicht berechtigte Verkürzung der religionspsychologischen Forschung zu bedeuten. Man muß vielmehr, im Sinn der Strukturpsychologie (Krueger/Wellek) doch wohl auch die bewußtseinsjenseitigen und transphänomenalen Strukturen berücksichtigen, die als spezifische binnenseelische Bedingungen den religiösen Erlebnissen zugrunde liegen und sich in ihrer je besonderen Gestalt, ihrem Aufbau und ihrer Intensität zeigen. Zu diesen Strukturen gehören z. B. die permanenten Attitüden, über die *W. Pöll* eine Untersuchung beisteuert: Zur Psychologie der religiösen Einstellung (71–84). Diesen transphänomena-

len Strukturen ist auch der Glaube in seinem überdauernden seelischen Sein (theologisch: der habitus fidei) zuzurechnen. An diesen Bereich rühren, jedenfalls bei der Weiterführung ihrer Gedanken in das Feld möglicher Theorienbildung (die ja aus der Pychologie im allgemeinen und damit auch aus der Religionspsychologie nicht prinzipiell ausgeschlossen werden kann) die Beiträge von *H. Sundén:* Psychoanalytische Religionspsychologie als Glaubenspsychologie (38–47), *H. Petri:* Die christliche Glaubenserfahrung als Erkenntnisquelle der Anthropologie (53–70), *O. Kietzig:* Ist es theologisch legitim, bei der Behandlung von Glaubensaussagen von „Erleben" zu sprechen? (105–110, anschließend eine längere Diskussion). – Besondere Erwähnung verdient der Vortrag von *A. Bolley:* Das meditative Gotteserlebnis als personal bedingtes seelisches Gefüge (85–97, Diskussion 97–104). Der Beitrag stammt aus einer größeren experimentellen Untersuchung, die über 1000 protokollierte Aussagen geliefert hat. In seiner Auffassung der Person stützt B. sich auf die Person-Theorie von W. Stern. Wenn er dem Gefühl einmal eine Steuerungsfunktion im religiösen Erleben zuschreibt und auf der anderen Seite annimmt, daß Gefühle auch im religiösen Erleben „das Wesen der Person widerspiegeln" können (92), so denkt auch er offenbar an die transphänomenalen Strukturen der Persönlichkeit, deren individuelle Eigenart u. U. aus dem gefühlsbetonten Inhalt und dem für diese Person charakteristischen Aufbau religiöser Erlebnisse zu entnehmen ist. – In diesen Gedanken- und Forschungsbereich gehört auch die quellenmäßig gut unterbaute Arbeit von Th. Baumann über die psychischen Vorgänge bei den Ekstasen und die sogenannte „intellektuelle" Vision (118–145). L. Gilen, S. J.

4. Lexika – Handbücher – Textsammlungen

Ritter, Joachim (†) / Gründer, Karlfried (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4 (I–K). 4° (1470 Sp.) Basel-Stuttgart 1976, Schwabe & Co. – Die Vorbemerkung des nach dem Tode von J. Ritter alleinigen Herausgebers K. Gründer ist für das Verständnis der Konzeption des Gesamtwerks äußerst wichtig. So der Hinweis auf die pragmatische Einstellung hinsichtlich des Umfangs wie vornehmlich der pluralistischen Ansätze und Methoden der einzelnen, oft die Ambition von Monographien streifenden Beiträge. Der bewußte „Verzicht auf eine einheitliche Methode der Darstellung", den Ritter ausgesprochen hatte, wird also bekräftigt. Als pragmatisches Regulativ dient weiterhin die Wortgeschichte (Basis für Begriffsgeschichte). Von vornherein wird man dankbar zugeben müssen, daß die Mitarbeiter sich um faire, neutrale Darstellung bemühen, d. h. ohne sich mit ihrer persönlichen Auffassung zur Sache selbst dem Leser aufzudrängen. Eines fällt freilich auf: Wort- und Begriffsgeschichte sind ja eingelassen in die allgemeine Geistes- und Kulturgeschichte, damit auch in die politische, zumal sozialpolitische Geschichte; doch nur wenige Beiträge sind sich dessen ausreichend bewußt (was nicht besagt, daß man in marxistische Einseitigkeiten und „Engführungen" geraten müßte). – Wie auch sonst können wir lediglich auf ein paar Artikel stichprobenhaft ein wenig näher eingehen. Großartig präsentiert sich derjenige zum Begriff „Idee": er hält die Mitte zwischen Begriffsgeschichte und realenzyklopädischem Bericht, ein in manchen Fällen notwendiger Kompromiß, mit dem in der „Vorbemerkung" gerechnet wird. Der Schlußsatz: Idee „als Zentralbegriff philosophischer Argumentation und metaphysischer Spekulation" sei in der gegenwärtigen Diskussion in den Hintergrund getreten, gibt leider keine Begründung dafür, außer daß auf K. Poppers „Logik der Forschung" hingedeutet wird. Ebenso instruktiv der Artikel „Ideologie" aus der Feder des neuen Mitherausgebers *U. Dierse.* Es versteht sich, daß die Begriffe „Identität", „Indifferenz" u. a. wie auch die in der modernen Logistik und Sprachlogik wichtigen „Implikation", „Imprädikativität" usw. eine fachlich saubere Erklärung finden, und daß übrigens alle anfallenden logischen Probleme in logistischer Notation erscheinen. Dagegen fehlt z. B., vor „illative sense", der Terminus „Illation", der wenigstens einen Hinweis benötigt hätte. Ähnlich werden „Individuum", „Individualität" und „Individuation" ausführlich behandelt, während „konkret" mit seinen Nachbarn nicht auftritt. Der naturphilosophisch und ontologisch unverzichtbare Begriff „Körper" ist mit dem Stichwort „Körper, starrer" bei

weitem nicht ausreichend vorgestellt. Hin und wieder wäre einer gewissen Vollständigkeit halber ohne viel Raumanspruch eine Ergänzung angebracht, wie bei „katholisch, Katholizität": hier fehlt eine Notiz zur philosophisch interessierenden Verallgemeinerung und sozusagen Neutralisierung dieser Begriffe durch K. Jaspers. So könnte man noch auf manches aufmerksam machen, was man sich gewünscht hätte, aber offenbar kann selbst ein Lexikon von diesem Umfang nur eine Auswahl treffen. Artikel wie „Interessenjurisprudenz" (20 Sp.!) oder auch „Körperschaft" (32 Sp.!) hätten wohl knapper ausfallen dürfen. Dafür ist „Kybernetik" (nicht einmal eine ganze Spalte) schlecht weggekommen. Um noch einen Augenblick bei diesen Tips zu bleiben, die weniger im Sinn von Kritik als von Anregungen für eine Neuauflage gewürdigt werden möchten: „Kausalität", „Kausalitätsprinzip" referieren nicht über Bedeutung und Aufweis des Kausalsatzes in der modernen thomistischen Metaphysik; daher auch kein Wort zur Korrelation von Kausalität und Kontingenz. – Es seien eigens die fast zu jedem Beitrag angegebenen reichen Literaturverzeichnisse hervorgehoben; dabei sehr nützlich oft der Hinweis auf bibliographische Quellen. Auch die im Text zitierten Stellen aus philosophischen Werken, vom Altertum bis zur Gegenwart, werden genau belegt und treffen, soweit zu sehen, tatsächlich immer wieder typische und charakteristische Formeln und Aussagen. Eine Fundgrube für Philosophiedozenten, denen es in manchen Fällen um eine schnelle, an paradigmatischen und leicht zu verifizierenden Textstücken eines Autors ausgerichtete Orientierung geht. Der Wert solcher „ersten Hilfe" ist nicht gering zu veranschlagen, abgesehen vom prinzipiellen Wert dieses Wörterbuches für anspruchsvollste Nachschlagebedürfnisse. Eine auf Weltebene konkurrenzlose Leistung philosophiegeschichtlicher Gelehrsamkeit. Sie steht gewiß im Dienst des philosophischen Denkens selbst. H. Ogiermann, S. J.

Vorländer, Karl, Geschichte der Philosophie. 3. Bd., 1. Tl.: Die Philosophie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (9. Aufl., Neubearbeitung v. *Lutz Geldsetzer*). 8° (XIV u. 262 S.) Hamburg 1975, Meiner. – 1927 erschien die letzte Auflage des 3. Bandes von K. Vorländers Geschichte der Philosophie. Die jetzige, gänzlich überarbeitete Neuausgabe entspricht somit zweifellos einem Bedürfnis. Freilich liegt erst der 1. Teilband vor, der die Philosophie der ersten Hälfte des 19. Jh.s zum Gegenstand hat. Zwei weitere Teilbände über die zweite Hälfte des 19. Jh.s sowie über die neueste Zeit sind geplant. – Der 1. Teilband enthält namentlich die Darstellung der deutschen idealistischen Philosophie: die Systeme von Fichte, Schelling und Hegel und ebenso des großen Epigonen Schopenhauer. Doch kommen auch Schleiermacher, Fries, Herbart, Wilhelm v. Humboldt und die Romantik zur Sprache und nicht zuletzt die verschiedenen Schulbildungen im Gefolge des Idealismus. Des weiteren wird die französische und britische Philosophie desselben Zeitabschnittes in eigenen Kapiteln behandelt, was allein schon eine beträchtliche Erweiterung des alten „Vorländer" ausmacht. Wertvoll sind nicht nur die auf den neuesten Stand gebrachten, relativ umfangreichen Literaturangaben, sondern auch die zahlreichen in Form von Anmerkungen gebotenen Notizen über die verschiedenen philosophischen Autoren, von denen in der alten Ausgabe nicht viel mehr als die Namen zu finden waren. (A propos Literaturhinweise: in einer Bibliographie über Schelling dürfte das fundamentale Werk Xavier Tilliette's, Schelling, Une philosophie en devenir, 2 Bde., Paris 1970, nicht fehlen.) Vom Texte Vorländers sind insbesondere (eigens bezeichnet) die systematischen Darlegungen übernommen worden. Wären diese nicht, so läge in der Tat ein völlig neues Geschichtskompendium vor. Wie gewichtig der Beitrag des Herausgebers ist, zeigt schon der Umfang dieses 1. Teilbandes an: er übertrifft den des ganzen vorherigen dritten Bandes. Der Inhalt ist breiter dargestellt, die Lektüre ist angenehmer, doch vermißt man den präzisen Stil Vorländers. R. Stalder, S. J.

Zahn, Lothar (Hrsg.) Die letzte Epoche der Philosophie, Texte von Hegel bis Habermas. Eine Sammlung für die Studienstufe. 8° (168 S.); ders., Kommentarband. 8° (512 S.) Stuttgart 1976, Klett. – Die letzte Epoche der Philosophie – ein ambivalenter Titel. Worum geht es in dem von Z. zusammengestellten Textband, bzw. in dem von ihm verfaßten Kommentar? Handelt es sich um eine pädagogische

Konkretisierung dessen, was K. Marx mit dem „Ende der Philosophie" bezeichnet? Oder vielleicht um einen geschichtsphilosophisch geleiteten Versuch, einen Überblick über die neuere und neueste Philosophie zu geben, so daß die „letzte Epoche" doch nur chronologisch gemeint wäre? – Das letztere scheint zuzutreffen. Jedoch stellt sich heraus, daß die vorgelegten Bände zwar eine geschichtsphilosophische Konstruktion vermeiden, andererseits aber mehr leisten als herkömmliche historisierende Textdokumentation und -interpretation, daß sie mehr bringen als ein Handbuch und Nachschlagewerk. Die beiden Bände verstehen sich als Anleitung zu Philosophie en situation, sie lehren Philosophie in Praxis durch die Vermittlung fundamentaler Einsichten hindurch begreifen und – philosophieren ... – Beide Bände sind in drei großen, komplex konzipierten Teilen angelegt, die von „Vorblicken aus dem 19. Jahrhundert" (1. T. Text 9–46, K. bd. 45–170), über „Philosophie zwischen den Weltkriegen" (2. T. Text 47–94, K. bd. 171–305) bis zur „Philosophie nach dem zweiten Weltkrieg" (3. T. Text 95–153, K. bd. 307–493), von Hölderlin-Hegel bis Habermas reichen. Z. erarbeitet in kontroverser Diskussion „Technik, Tradition, Moral, Fortschritt, Werte, Sprache, Bildung, Methode der Wissenschaft, wahre und aufgedrängte Bedürfnisse" (17). Entsprechend der genannten Problemfelder stehen unter anderen K. Marx, S. Kierkegaard, F. Nietzsche, S. Freud, G. Marcel, M. Horkheimer, K. R. Popper und H. Schelsky in der Debatte. – Die Textauswahl geschah sicherlich vom Kommentierungsinteresse des Verfassers her, bringt jedoch zweifellos jeweils zentrale und charakteristische Texte der Philosophen. Diese werden in Kommentaren aufbereitet, die sich 1. um „Allgemeines zum Text", 2. um „Pädagogische Aspekte" und 3. um die „Interpretation" äußerst differenziert bemühen. So wird unter 1. auf die Begründung der Textauswahl, auf biographische und geschichtliche Einordnung, auf die Zuordnung zu anderen Texten und weitere Literatur eingegangen; unter 2. werden didaktische und methodische Überlegungen vorgetragen sowie eine Hinführung zum Text vorgenommen, unter 3. der Titel erläutert sowie die Kernbegriffe und Zusammenhänge des jeweiligen Textes interpretativ durchdrungen. – Die Texte und Kommentare konzentrieren sich inhaltlich auf ein neues Verstehen des geschichtlich-gesellschaftlichen Ganzen, ein Verstehen, das auf die sich verändernden und zu verändernden materiellen und ideellen Daseinsbedingungen der Gegenwart zielt. – Die zwei Bände haben die Kritische Theorie der Frankfurter Schule zum Hintergrund und leiten von dieser her unideologisch und undogmatisch zur Reflexion über Lebensphänomene und Zeiterscheinungen an, so daß z. B. der Kapitalismus, die Bildung, das Triebleben, das Sprachverhalten oder die apparative Daseinsordnung philosophisch thematisiert werden. „Die Kommentare wollen den Lebenszusammenhang des Denkens durch Beispiele und Konkretionen gerade dort noch verstärken, wo er im Text noch nicht genügend hervorgehoben scheint, damit überall das praktische Motiv der Philosophie gegenwärtig ist, unsere Befangenheit in undurchschauten Verhältnissen durch Reflexion einzuholen" (14). – Reflexive Bezogenheit des Geistes auf geschichtliche Situationen und weltnahe Argumentation in den Texten verhindern, daß Philosophie Waren- bzw. Konsumcharakter zukommt. So wird die häufig zu diagnostizierende Unverbindlichkeit von Philosophie überwunden. – Die freie, aber verbindliche Auseinandersetzung ist hier mit emanzipatorischem Interesse für Lehrer, Hochschuldozenten und Schüler fruchtbar gemacht; das Werk kann unter verschiedensten Bedingungen und Anforderungen pädagogisch sinnvoll eingesetzt werden, und zwar als Begleitung zu dem Fachunterricht – die soziologischen, historischen, sprach- und auch religionswissenschaftlichen Implikate der Texte und Kommentare sind jeweils offenkundig – für Arbeitsgemeinschaften oder auch als Geschichte der Philosophie und als Systematik in Unterricht und Studium. – Die Rez. sind der Ansicht, daß Z. ein sinnvolles Opus vorgelegt hat, dessen neuartige Anlage und inhaltliche Komplexität, gegeben durch die Bezugsebenen: Natur, Ökonomie und Technik, Kultur, Geistesgeschichte und ideelle Weltinterpretation, auf hohem Informationsniveau eine qualifizierte Konfrontation und kritische Auseinandersetzung nicht zuletzt mit der geschichtlich-gesellschaftlichen Gegenwart ermöglicht. – Philosophie, einmal aus dem Abseits handlungs- und praxisferner Theorie geholt, entpuppt sich als arbeitsfähig, weltbezogen und als ein im Alltag ernstzunehmendes Ausdrucks- wie Gestaltungsmedium.

F. T. Gottwald / J. Heinrichs, S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Die Aktualität der Transzendentalphilosophie. Hans Wagner z. 60. Geburtstag, hrsg. v. *Gerhart Schmidt u. Gerd Wolandt*. Gr. 8° (208 S.) Bonn 1977, Bouvier/Grundmann.

Andres, Gregorio de, Proceso inquisitorial del Padre Sigüenza (Documentos historicos – 5). Gr. 8° (308 S.) Madrid 1975, Fundacion Universitaria Española.

Barion, Jakob, Philosophie. Einführung in ihre Terminologie und ihre Hauptprobleme. Gr. 8° (334 S.) Bonn 1977, Bouvier/Grundmann.

Baumgartner, Alois, Sehnsucht nach Gemeinschaft. Ideen und Strömungen im Sozialkatholizismus der Weimarer Republik (Beitr. z. Katholizismusforschung, R. B.: Abhdlgn). 8° (188 S.) Paderborn 1977, Schöningh.

Bohmann, Svante, Analyses of Consciousness as well as Observation Volition and Valuation (Acta Univ. Upsaliensis, Studia Philosophica Upsaliensia, 2). Gr. 8° (132 S.) Uppsala 1977, Almquist & Wicksell International, Stockholm.

Broch, Thomas, Das Problem der Freiheit im Werk von Pierre Teilhard de Chardin (Tübinger TheolStudn, Bd. 10). Gr. 8° (556 S.) Mainz 1977, Grünewald.

Didier, Hughes, Vida y Pensiamiento de Juan E. Nieremberg (Collect. ‚Espirituales Españoles'). 8° (584 S.) Madrid 1976, Universidad Pontificia de Salamanca, Fundacion Univ. Española.

Dognin, Paul-Dominique, Les „Sentiers Escarpés de Karl Marx". Le chapitre I du „Capital" traduit et commenté dans trois rédactions successives. Préface d'Henri Chambre. Tome I. 8° (230 p.) Paris 1977, du Cerf.

Derselbe, s. o., Tome II. 8° (128 p.) Paris 1977, du Cerf.

Dupré, L., L'autre Dimension. Essai de philosophie de la religion. Traduit de l'anglais par Marcelle Jossua. 8° (316 p.) Paris 1977, du Cerf.

Duque, Baldomero Jimenez, Les Espiritualidad en el Siglo XIX Español (Coll. ‚Espirituales Españoles'). 8° (216 S.) Madrid 1974, Universidad Pontificia de Salamanca, Fundacion Univ. Española.

Figl, Johann, Atheismus als theologisches Problem. Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart (Tübinger TheolStudn, Bd. 9). Gr. 8° (288 S.) Mainz 1977, Grünewald.

Frieling, Rudolf, Christentum und Islam. Der Geisteskampf um das Menschenbild. 8° (130 S.) Stuttgart 1977, Urachhaus.

Hasenstab, Rudolf, Modelle paulinischer Ethik. Beiträge zu einem Autonomie-Modell aus paulinischem Geist (Tübinger TheolStudn, Bd. 11). Gr. 8° (336 S.) Mainz 1977, Grünewald.

Hauerwas, Stanley, Truthfulness and Tragedy. Further Investigations into Christian Ethics. 8° (VIII u. 251 S.) London 1977, University of Notre Dame Press, London.

Hebblethwaite, Peter, Mehr Christentum oder mehr Marxismus? 8° (186 S.) Frankfurt 1977, Knecht.

Herp, Enrique, Directorio de Contemplativos (Coll. ‚Espirituales Españoles'). 8° (767 S.) Madrid 1974, Universidad Pontificia de Salamanca, Fundacion Univ. Española.

KRETSCHMER, ERNST, Körperbau und Charakter. Untersuchungen zum Konstitutionsproblem und zur Lehre von den Temperamenten (26. Aufl., neubearbeitet u. erweitert v. Wolfgang Kretschmer). Gr. 8° (XV u. 387 S.) Berlin–Heidelberg–New York 1977, Springer.

LAMBERTINO, ANTONIO, Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori (Università degli Studi di Parma; Publicazioni della Facoltà di Magistero, 3). 8° (580 S.) Firenze 1977, La Nuova Italia Editrice.

LAMPE, G. W. H., God as Spirit. The Bampton Lectures, 1976. Gr. 8° (239 S.) Oxford) 1977, Clarendon Press.

LÉON-DUFOUR, XAVIER, Wörterbuch zum Neuen Testament (Übersetzer: Eleonore Beck u. Eugen Sitarz). Gr. 8° (470 S.) München 1977, Kösel.

LEXIKON DES MITTELALTERS. Erster Band / Erste Lieferung. Aachen–Ägypten. Gr. 8° (1–224 Sp.) München–Zürich 1977, Artemis.

LLAMAS, ENRIQUE, O. C. D., Documentacion Inquisitorial. Manuscritos españoles historicos – 3). Gr. 8° (143 S.) Madrid 1975, Fundacion Univ. Española.

MARTIN, MELQUIADES ANDRES, Reforma Española y Reforma Luterana. Affinidades y Differencias a la Luz de los Misticos Españoles (1517–1536). 8° (39 S.) Madrid 1975, Fundacion Univ. Española.

MEINHOLD, PETER, Zeit- und Kirchenkritik beim jungen Luther. Der Ansatz des reformatorischen Denkens und Handelns in seiner Theologie (Inst. f. Europ. Gesch., Vorträge Nr. 67). 8° (62 S.) Wiesbaden 1977, Steiner.

LES MIRACLES DE JESUS SELON LE NOUV. TESTAM. Une enquête renouvelée. Plusieurs lectures par Jean-Noël Aletti u. a. X. Léon-Defour. 8° (396 S.) Paris 1977, du Seuil.

MOREIRA DE SA, ARTUR, De Re Erasmiana. Aspectos do Erasmismo na Cultura Portuguesa do Século XVI. Gr. 8° (370 S.) Braga 1977, Publicacóes da Faculdade de Filosofia.

NEUNER, PETER, Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung. Friedrich von Hügels Grundlegung der Theologie (Beitr. z. ökum. Theol., hrsg. v. Hch. Fries, Bd. 15). Gr. 8° (362 S.) München–Paderborn–Wien 1977, Schöningh.

PETERS, ECKEHARD / KIRSCH, EBERHARD, Religionskritik bei Heinrich Heine (Erfurter TheolSchriften, 13). 8° (139 S.) Leipzig 1977, St. Benno Verlag.

PIEPER, JOSEF, Über die Liebe. 8° (VIII u. 207 S.) München 1977: Neuauflage, Kösel.

PILTZ, ANDERS, Studium Upsalense. Specimens of the Oldest Lecture Notes Taken in the Mediaeval University of Uppsala (Acta Univ. Upsaliensis, 36). Gr. 8° (382 S.) Uppsala 1977, Uppsala Universiters / Institutionen för klassiska sprak, Uppsala.

POHIER, JACQUES, Quand je dis Dieu. 8° (247 S.) Paris 1977, du Seuil.

ROMBACH, HEINRICH, Leben des Geistes. Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit. 4° (304 S. mit 384 Grafiken, ein- u. mehrfarb. Fotos). Best.-Nr. 17 546. Freiburg–Basel–Wien 1977, Herder.

SCHLESINGER, GEORGE, Religion and Scientific Method (Philosophical Studies, Series in Philosophy, 10). Gr. 8° (VI u. 204 S.) Dordrecht/Holl. / Boston/USA, Reidel Publishing.

SORRENTINO SERGIO, Chiesa, Mondo e Storia nel Pensiero del Secolo (Esperienze, 41). 8° (240 S.) Napoli 1977, Guida Editori.

SWINBURNE, RICHARD, The Coherence of Theism. Gr. 8° (302 S.) Oxford 1977, Clarendon Press.

TELLECHEA, JOSE I., La Edicion Critica de la „Guia Espiritual" de Molinos (Conferencias – 69). 8° (55 S.) Madrid 1976, Fundacion Univ. Española.

Gottesglaube und Staatsauffassung – ihre Interdependenz bei Celsus und Origenes

Von Theofried Baumeister

Das Verhältnis von Kirche und Staat ist nicht allein eine Sache der praktischen Handhabung von Konkordaten und der Rechtssprechung im Rahmen des bestehenden Staatskirchenrechts. Die andauernde Diskussion über die gesellschaftlichen Grundwerte [1] hat erneut deutlich gemacht, daß dieses Verhältnis wesentlich bestimmt ist durch das Selbstverständnis der Kirche und des Staates, also durch Theologie und Staatstheorie. Eine Geschichte der Beziehungen zwischen Staat und Kirche darf sich deshalb nicht damit begnügen, das faktische Geschehen nachzuzeichnen, sondern sie muß stets auch nach den die Fakten bedingenden Ideen fragen, die selbst natürlich nicht losgelöst von der jeweiligen Zeitsituation betrachtet werden können. Da die ersten Weichenstellungen immer von entscheidender Bedeutung für spätere Entwicklungen sind, ist ein Blick auf die Alte Kirche besonders wichtig. Dabei darf man sich nicht auf die konstantinische Zeit beschränken. Die Gedanken über die Bedeutung der Kirche und des Staates, die seit der sogenannten konstantinischen Wende geäußert worden sind, haben eine Vorgeschichte, die jene erst ermöglicht hat. Einem Abschnitt aus dieser Vorgeschichte gelten diese Ausführungen [2].

Die Sicht der Kirche ist abhängig vom Gottesglauben, der wiederum auch die Auffassungen über das menschliche Zusammenleben im Staat beeinflußt. Bei Origenes sind Gottesglaube und Staatsauffassung eng miteinander verknüpft. Wir werden jedoch sehen, daß eine solche Abhängigkeit nicht ein Spezifikum christlicher Theologie ist. Origenes setzt sich mit dem Christengegner Celsus auseinander, für den seine Theorie des menschlichen Zusammenlebens und sein Bild der göttlichen Welt in einer selbstverständlichen Interdependenz stehen.

---

[1] Vgl. etwa *K. Lehmann*, Grundwerte in Staat und Gesellschaft. Eine Zwischenbilanz zur bisherigen Diskussion = HerKorr 31 (1977) 13/8.

[2] Zur Fragestellung vgl. vor allem *St. Otto* (Hrsg.), Die Antike im Umbruch. Politisches Denken zwischen hellenistischer Tradition und christlicher Offenbarung bis zur Reichstheologie Justinians (München 1974); *Fr. Dvornik*, Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background I–II (Washington 1966) = DOS IX; *A. A. T. Ehrhardt*, Politische Metaphysik von Solon bis Augustin I–III (Tübingen 1959–1969); *E. Peterson*, Der Monotheismus als politisches Problem = *ders.*, Theologische Traktate (München 1951) 45/147; *W. Enßlin*, Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden (München 1943) = SBAW, Phil.-hist. Abt., 1943, 6.

Celsus, ein uns nicht näher bekannter mittelplatonischer Philosoph, hatte seine Streitschrift gegen das Christentum, über die er den Titel „Alethes Logos" setzte, in den sechziger oder siebziger Jahren des 2. Jahrhunderts geschrieben [3]. Über ein Menschenalter später übersandte Ambrosius, der reiche Gönner des Origenes, diesem die polemische Schrift zur Widerlegung. Origenes konnte dem Freund und Mäzen, der sein Schreibbüro finanzierte [4], die Bitte nicht abschlagen und machte sich, wahrscheinlich kurz vor 248 an die ungeliebte Arbeit [5]. Er übernahm abschnittweise den Text des Celsus, der nur so erhalten blieb, und setzte ihm jeweils seine Widerlegung entgegen [6].

---

[3] *H.-U. Rosenbaum,* Zur Datierung von Celsus' ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ = VigChr 26 (1972) 102/11, spricht sich vorsichtig für eine Abfassung kurz nach 160 aus. S. 102/4: forschungsgeschichtlicher Überblick. Meist entscheidet man sich jedoch für das siebte Jahrzehnt.

[4] Vgl. Euseb., KG VI 23, 1 f. (GCS 9, 2, 568, 22/570, 7 Schwartz).

[5] Zur Datierung vgl. *M. Borret* in der Einleitung zu seiner Ausgabe von Contra Celsum: Origène, Contre Celse I (Paris 1967) = SC 132, 15/21. Die Einleitungsfragen jetzt ausführlich im Bd. V dieser Edition; vgl. die genaueren Angaben in der folgenden Anm. 6.

[6] Die grundlegende kritische Ausgabe stammt von *P. Koetschau:* Origenes Werke I 56/374; II 1/293 (Leipzig 1899) = GCS 2 u. 3. An diese Edition schloß sich ein heftiger Streit über die Superiorität der direkten handschriftlichen Überlieferung (P. Koetschau, J. A. Robinson) oder der indirekten Tradition in der Philokalie (P. Wendland, E. Preuschen, A. Winter, O. Stählin) an. K. blieb bei seiner Entscheidung, übernahm jedoch in seiner Übersetzung eine ganze Reihe der von seinen Gegnern vorgeschlagenen Textverbesserungen: Des Origenes acht Bücher gegen Celsus I u. II (München 1926 u. 1927) = BKV 52/3. Auf der Ausgabe von K. basiert – bei Berücksichtigung der seither geführten Diskussion – die engl. Übers. von *H. Chadwick:* Origen: Contra Celsum. Translated with an Introduction and Notes by H. Chadwick (Cambridge 1953). Die neueste Ausgabe von *M. Borret* konnte darüberhinaus die Tura-Papyri, unter denen sich ein Exzerpt aus den ersten zwei Büchern von Contra Celsum befindet, verwenden: Origène, Contre Celse I–IV. Introduction, Texte critique, Traduction et Notes; Tome V: Introduction générale, Tables et Index par M. Borret (Paris 1967–1976) = SC 132, 136, 147, 150, 227. In der Einleitung I 22/56 Überblick über die Geschichte der Überlieferung und der Textkritik; vgl. auch V 141/82: Bibliographie critique. – Rekonstruktionen des Alethes Logos bei: *Th. Keim,* Kelsos-Celsus, Wahres Wort. Älteste Streitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christentum vom Jahr 178 n. Chr. (Neudruck der Ausgabe Zürich 1873, Aalen 1969); *O. Glöckner,* Celsi alethes Logos excussit et restituere conatus est (Bonn 1924) = Kl. Texte für Vorlesungen und Übungen 151; *R. Bader,* Der Alethes Logos des Kelsos (Stuttgart-Berlin 1940) = TBAW 33. *C. Andresen,* Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum (Berlin 1955) = AKG 30, 2, hebt die nur teilweise veröffentlichte Arbeit von *H. O. Schroeder* hervor: Der Alethes Logos des Celsus. Untersuchungen zum Werk und seinem Verfasser mit einer Wiederherstellung des griechischen Textes und Kommentar (Habil.-Schr. Gießen 1939). Vgl. auch bei C. Andresen selbst das 1. Kap. des 1. Teils: Die textliche Grundlage (S. 8/43) und *A. Wifstrand,* Die wahre Lehre des Kelsos = Årsberättelse 1941–1942. Kungl. Humanistika Vetenskapssamfundet i Lund (Lund 1942) 391/431. – Hier wird nach der Ausgabe von M. Borret zitiert (Bandangabe, Seitenzahl, Zeile in Klammern). Deutsche Zitate sind meist der Übersetzung von Koetschau, die ich an der Ausgabe Borret's überprüft habe, entnommen. Die beiden Bände der Übersetzung Koetschau's werden als I u. II bezeichnet.

I. Celsus

Celsus läßt seine Position als mittelplatonischer Philosoph deutlich erkennen. Heinrich Dörrie hat dem Abschnitt über die philosophische Gotteslehre eine eindringende Interpretation gewidmet, in der er zeigt, daß Celsus zwischen Albinos und Plotin steht [7]. In einer Auswertung des Sonnengleichnisses Platons [8] wird das Höchste mit der Sonne im Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren verglichen und als causa efficiens für den gesamten Bereich des Erkennens und Seins bestimmt [9]. Kurz klingt auch die im späteren Platonismus breiter behandelte Bestimmung des höchsten Grundes als der causa finalis, als des Woraufhin des Erkennens an [10]. In der Transzendierung des Höchsten geht Celsus einen Schritt über Albinos hinaus. Für Celsus ist das höchste Prinzip nicht mehr das höchste Denkbare, sondern als Grund des Erkennens und der Denkobjekte jenseits dieser Wirklichkeit. Es ist über allem und wird durch eine gewisse unaussprechliche Kraft erkannt [11]. Es ist ein überseiender Seinsgrund, ohne wie später bei Plotin als das Eine gänzlich aus dem Bereich des Seins herausgenommen zu sein. Mit dieser hochstehenden platonischen Theologie verbindet Celsus nun in einem über Plutarch noch hinausgehenden Bildungs- und Kulturbewußtsein eine totale Anerkennung aller Formen der antiken Religiosität. Seine philosophische Gotteslehre führt ihn nicht zur Kritik an volkstümlichen Formen der Götterverehrung. Er findet vielmehr einen Weg, Philosophie und Bejahung der polytheistisch geprägten Frömmigkeit der Alten Welt miteinander zu verbinden. Das geschieht dadurch, daß er in einer dem Hellenismus geläufigen Weise [12] unterschiedliche Götternamen der Völker als volksbedingte Bezeichnungen ein und derselben göttlichen Wirklichkeit ansieht und indem er davon ausgeht, daß es zwischen Gott und irdischer Welt eine Vielfalt von göttlichen Wesen gibt, die im Auftrag Gottes tätig sind. Als Beispiel für das erstgenannte Vorgehen diene folgendes Zitat: „Nach meiner Meinung macht es keinen Unterschied, ob man Zeus als Hypsistos bezeichnet oder Zen oder Adonaios oder Sabaoth oder Amun, wie die Ägypter, oder Papaios, wie die Sky-

---

[7] *H. Dörrie*, Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie auf Grund von Origenes C. Celsum 7, 42 ff. = *ders.*, Platonica Minora (München 1976) = Studia et Testimonia Antiqua 8, 229/62 (erstmals 1967 in den Nachrichten der Ak. d. Wiss. Göttingen veröffentlicht). Vgl. auch Platonica Minora, 263/74.

[8] Staat 6, 508 A–511 E.

[9] VII 45 (IV 120, 12/122, 34).

[10] ... καὶ νοήσει τοῦ δι' αὐτὸν εἶναι καὶ ἐπιστήμῃ τοῦ δι' αὐτὸν γινώσκειν ... VII 45 (IV 122, 22 f.). Vgl. *H. Dörrie*, Die platonische Theologie des Kelsos, 251.

[11] ... πάντων ἐπέκεινα ὧν, ἀρρήτῳ τινὶ δυνάμει νοητός. VII 45 (IV 122, 24 f.).

[12] Vgl. *M. P. Nilsson*, Geschichte der griechischen Religion (München ²1961) = HAW 5, 2, 294.

then." [13] Die andere Vorstellung, daß Gott sich einer Fülle untergeordneter göttlicher Wesen bediene, soll etwas breiter dargestellt werden.

Nach Platons Timaios [14] lehrt Celsus, daß Gott nichts Sterbliches geschaffen hat, sondern daß nur die unsterblichen Wesen seine Werke sind, während von diesen das Sterbliche herrührt [15]. Die vom höchsten Gott geschaffenen Götter sind mit der Aufsicht über die Erde betraut. Celsus ist wie Plutarch und Apuleius Vertreter einer ausgeprägten Dämonologie. Im Unterschied zu den beiden genannten Autoren rechnet er jedoch nicht mit der Existenz böser Dämonen [16]. Gott weist den göttlichen Zwischenwesen ihren Machtbereich zu. „Ist nicht über die einzelnen Dinge gesetzt und mit Macht ausgestattet, wer immer dessen für würdig erachtet worden ist?" [17] Die von Gott beauftragten göttlichen Wesen haben die Aufsicht über die irdischen Dinge, etwa das Wachsen der Früchte, das Wasser und die Luft [18]; sie sind zuständig für die Heilung des menschlichen Körpers [19]; sie haben es mit der Zeugung zu tun und bewirken die Vorhersage der Zukunft durch Orakel [20]. Celsus vergleicht diese gesamte Dienerschaft Gottes mit der Beamtenhierarchie des persischen Königs und des römischen Kaisers [21]. So wie die Statthalter des Kaisers einzelne Teile des Imperiums in seinem Auftrag verwalten, so sind auch himmlische Diener Gottes über die einzelnen Völker und ihr Territorium gesetzt [22].

Hier wird nun deutlich, wie bei Celsus politische und überirdische Wirklichkeit in einer wechselseitigen Abhängigkeit stehen. Der politische Bereich liefert Celsus ein Modell für seine Sicht der himmlischen Welt, die wiederum dazu dient, die vorgefundene irdische Ordnung metaphysisch zu sanktionieren. Diese Interdependenz wird klarer, wenn im folgenden kurz die Logos- und Nomos-Lehre des Celsus

---

[13] V 41 (III 122, 13/5); Koetschau, BKV, II 62.
[14] 40–42; 69 C, D.
[15] IV 52 (II 318, 10/5).
[16] *C. Zintzen,* Art. Geister (Dämonen): B. III. c. Hellenist. u. kaiserzeitl. Philosophie = RAC IX (1976) 640/68, hier 647. Zur Unterscheidung zwischen höheren und niederen Dämonen vgl. *C. Andresen,* Logos und Nomos, 62 f. In VI 42 (III 282, 52/61) spricht Celsus, gestützt auf ein Zitat des Pherekydes, vom Dämonensturz. Er läßt jedoch nirgendwo erkennen, daß er mit bösen Dämonen rechnet, die durch Seuchen etc. den Menschen Schaden zufügen. Aufzählung der Stellen zur Dämonenlehre des Celsus bei *R. Bader,* Der ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ des Kelsos, 193, Anm. 3.
[17] VII 68 (IV 170, 10/172, 11); Koetschau, BKV, II 295.
[18] VIII 28 u. 33 (IV 234, 9/13 u. 246, 2/6).
[19] VIII 58 (IV 304, 34/306, 14).
[20] VIII 60 (IV 310, 3/12). Celsus beruft sich hier mit Vorsicht auf frühere weise Männer, denen man den Glauben nicht versagen dürfe.
[21] VIII 35 (IV 250, 2/7).
[22] V 25 (III 74, 7/76, 14).

skizziert wird, deren zentrale Bedeutung für den Philosophen Carl Andresen nachgewiesen hat [23]. Die philosophische Erkenntnis des höchsten Wesens und seines Einwirkens auf die Welt ist nach Celsus nicht eine neue Wahrheit. Der „wahre Logos", das richtige Durchschauen und Verstehen dieser Welt im Aufstieg zu Gott ist ein alter Logos [24], der in ferner Vorzeit bereits hervorragenden Menschen zuteil geworden ist. Finder und Tradenten dieser Urweisheit sind etwa Linos, der Lehrer des Herakles, Musaios, Orpheus, Pythagoras, Homer, Heraklit [25]. Die platonische Philosophie gilt als „Vollendung und Erbe einer älteren Tradition" [26]; Platon hat dem alten Logos die gültige Form gegeben. Demjenigen, der es versteht, in allegorischer Weise die Mythen, Dichter, Philosophen und Gebräuche der verschiedenen Völker zu entschlüsseln, enthüllt sich die überzeitliche Wahrheit, die es zu tradieren gilt. Insofern diese Wahrheit den Anspruch der Verbindlichkeit enthält, ist sie der Nomos, das Gesetz, dem man sich nicht entziehen darf [27]. Dieses gebietet, daß man sich nicht von dem Platz, der einem durch die Zugehörigkeit zu einem Volk zugewiesen ist, entfernt [28]. In der Treue zu den ererbten Formen des Kultes und des menschlichen Zusammenlebens gehorcht man dem Nomos. Die nationalen Besonderheiten sind, auch wenn sie sich von Volk zu Volk unterscheiden oder sogar einander widersprechen, göttlichen Ursprungs, insofern den einzelnen Völkern jeweils ein göttlicher Aufseher zugeordnet ist. Die ererbten Bräuche und die überkommenen Formen des Kultes sind sinnvoll. Über das höchste Prinzip darf man nicht falsch denken, doch ehrt man Gott nicht dadurch, daß man die untergeordneten göttlichen Mächte vernachlässigt. Die über die Völker gesetzten göttlichen Wesen sollen Verehrung erfahren. Denn, so fragt Celsus, was ist es Schlimmes, „sich die Herrscher dieser Welt geneigt zu machen, die andern (d. h. die göttlichen Herrscher) sowohl als auch die über die Menschen herrschenden Fürsten und Könige, da auch diese nicht ohne dämonische Kraft ihre irdischen Würden erhalten haben?" [29] Hier wird nun wieder die Verbindungsstelle zwischen himmlischer und politischer Wirklichkeit sichtbar. Die auf Erden Herrschenden regieren in göttlicher Kraft. Sie üben eine Funktion aus, die der der überirdischen Aufseher der Völker entspricht.

Grunddatum des politischen Weltbildes des Celsus ist das einzelne Volk, dessen Eigenarten, Traditionen, Formen der Gottesverehrung und Herrscher nach ihm metaphysisch begründet sind. Auch Rom ist

[23] C. *Andresen*, Logos und Nomos (vgl. Anm. 6).
[24] Vgl. IV 14 (II 216, 3 f.): Λέγω δὲ οὐδὲν καινὸν αλλὰ πάλαι δεδογμένα.
[25] Vgl. I 14 (I 118, 30/3) u. C. *Andresen*, ebd., 118/31.
[26] Ebd. 129.
[27] Ebd. 189/208.
[28] V 25, vgl. Anm. 22.
[29] VIII 63 (IV 318, 26/9); Koetschau, BKV, II 378.

für Celsus zunächst ein Volk; darüberhinaus hat das Römische Reich jedoch die Weltherrschaft inne. Dem Kaiser ist die Herrschaft auf Erden verliehen und was man in diesem Leben empfängt, empfängt man von ihm [30]. Auf den römischen Kaiser bezieht Celsus das Wort Ilias II 205: „Einer nur König, dem's schenkte der Sohn des verschlagenen Kronos." [31] Celsus scheint in der Zentralherrschaft des römischen Kaisers den Garanten des Friedens gegenüber gesetzlosen Barbaren [32] gesehen zu haben, in deren Schutz die einzelnen Völker des Reiches in der Treue gegenüber den ererbten Bräuchen ruhig leben konnten.

Diesen Frieden stören nun nach Celsus Juden und Christen, indem sie sich nicht der normativen pluralistischen Ordnung einfügen und ihre Art des Gottesglaubens absolut setzen [33]. Für die Juden bringt Celsus noch ein gewisses Maß an Verständnis auf, weil sie sich immerhin als Volk mit eigenen Gebräuchen konstituiert haben [34]. Im Christentum jedoch sieht Celsus einen reinen Aufstand gegen die von ihm verteidigte Ordnung [35]. Die Christen setzen sich über die nationale Aufteilung der Erde hinweg und lehnen die überlieferte Form der Gottesverehrung, in der auch die Anerkennung der Gott unterstellten Mächte einen Platz hat, ab. Sie bringen Aufruhr in die ererbte Kultur und übertragen ihre Gefühle der Überlegenheit und Absolutheit auf Gott. Dadurch gefährden sie das Römische Reich. Die Ablehnung des Kaiserkultes führt dann, wenn alle Christen werden würden, zur Schwächung der Zentralgewalt, die den Frieden des Reiches sichert. Die gesetzlosesten und wildesten Barbaren könnten sich des Reiches bemächtigen [36]. Der jüdisch-christliche Gott schützt doch nicht die an ihn Glaubenden. Beispiel dafür ist die Vernichtung Jerusalems [37]. Die Christen sind unsichere Staatsbürger, da sie den Kriegsdienst ablehnen und keine politischen Ämter übernehmen [38].

---

[30] VIII 67 (IV 330, 21/3: Δέδοται γὰρ τούτῳ τὰ ἐπὶ γῆς, καὶ ὅ τι ἂν λαμβάνῃς ἐν τῷ βίῳ, παρὰ τούτου λαμβάνεις.

[31] VIII 68 (IV 330, 3); Koetschau, BKV, II 384.

[32] Vgl. ebd. (IV 330, 4/9).

[33] Vgl. C. *Andresen*, Logos und Nomos, 146/88 u. 209/38.

[34] V 25 (III 74, 2/76, 14); V 41 (III 120, 18/122, 6). Nach Celsus geht das jüdische Volk auf einen Abfall von den Ägyptern zurück; vgl. I 23 (I 132, 1/5); III 5 (II 20, 1/22, 8); IV 31 (II 260, 3/5). Celsus kritisiert diesen Abfall, durch den sich nach ihm die Juden von der Überlieferung des ererbten Logos und Nomos getrennt haben, anerkennt jedoch, daß aus dem Widerspruch gegen die rechte Ordnung immerhin ein Volk mit eigenen Bräuchen entstanden ist.

[35] VIII 2 (IV 182, 7/9): Τοῦτο (die christliche Aussage, man könne nicht mehreren Herren = Gott und den Untergottheiten dienen) δ' ὡς οἴεται, στάσεως εἶναι φωνὴν τῶν ὡς αὐτὸς ὠνόμασεν, ἀποτειχιζόντων ἑαυτοὺς καὶ ἀπορρηγνύντων ἀπὸ τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων. Vgl. den ganzen Abschnitt VIII 2 (IV 182, 7/24).

[36] VIII 68 (IV 330, 1/9), vgl. Anm. 31.

[37] VIII 69 (IV 334, 1/12).

[38] Vgl. VIII 73 (IV 344, 1/4) u. 75 (ebd. 350, 1/3).

Celsus vertritt einen religiös abgesicherten konservativen Pluralismus. Sein Gottesglaube soll den Bestand der von ihm geschätzten alten Kultur sichern. Dieses Ziel gibt das Kriterium ab für die rechte Gottesverehrung. Ein Gottesglaube, der den überlieferten Pluralismus stört, muß falsch sein. Wenn es möglich wäre, so Celsus, daß alle Völker tatsächlich nach ein und demselben Gesetz leben würden, daß die Volksunterschiede in den Bräuchen also fallen würden, dann könnte man über das Christentum reden. Doch eine solche Annahme ist nach Celsus utopisch [39].

II. Origenes

Origenes dagegen ist Anwalt der revolutionären Macht der Utopie. Er ist davon überzeugt, daß die utopische Zukunft schon in der Gegenwart begonnen hat. Was für Celsus Aufruhr gegen die geltende Ordnung ist, ist für Origenes Anfang einer neuen und besseren Ordnung, die sich gegen die Macht des Bestehenden durchsetzen wird, um in der Zukunft ganz an dessen Stelle zu treten. Dem *einen* Gott entspricht die unter *einem* Gesetz geeinte Menschheit, die zwar durch eigene Schuld ihre Einheit verloren hat, diese jedoch im christlichen Glauben wiedergewinnen kann.

Joseph Ratzinger hat in seinem Buch über die Einheit der Nationen als Vision der Kirchenväter die origenische Deutung der Geschichte vom Turmbau zu Babel in Gen 11 zum Ausgangspunkt seiner Origenesinterpretation gemacht [40]. Origenes spielt dort in verhüllender Weise auf seine Lehre vom Fall der Seele an. Derzufolge hat Gott die Menschen als rein geistige Wesen geschaffen, die durch Auflehnung gegen ihn in die Fremde der irdischen Welt geraten sind, in der sie entsprechend ihrem unterschiedlichen Verhältnis zu Gott ihren Platz erhalten. Der Turmbau ist Ausdruck des Stolzes der Menschen, die sich gegen Gott wenden. Die Konsequenz dessen ist der Verlust der ursprünglichen gottgeschenkten Einheit, die Zersplitterung der Menschheit in einzelne Nationen. Die Menschen werden entsprechend ihrem unterschiedlichen Abstand zu Gott mehr oder weniger strengen Völkerengeln übergeben, unter deren Gesetz sie nun leben müssen. Origenes setzt der Lehre des Celsus von den göttlichen Völkeraufse-

---

[39] VIII 72 (IV 340, 1/5).

[40] *J. Ratzinger*, Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter (Salzburg-München 1971) = Bücherei der Salzburger Hochschulwochen, S. 43 ff. Der Abschnitt bei Origenes: V 29–32 (III 84, 1/96, 31). Vgl. auch *F. Dvornik*, Early Christian and Byzantine Political Philosophy II 600/5; *A. A. T. Ehrhardt*, Politische Metaphysik von Solon bis Augustin II 204/9; *E. Peterson*, Der Monotheismus als politisches Problem, 78/84.

hern die aus dem Judentum stammende Idee der Völkerengel entgegen [41]. Was bei Celsus zu bejahende Weltordnung ist, erscheint bei Origenes als Ausdruck der Strafe.

Die ursprüngliche Einheit ist jedoch nach Origenes nicht gänzlich verlorengegangen. Israel hat die ursprüngliche Sprache der Einheit bewahrt und ist Anteil Gottes inmitten der Völker geblieben. Über Israel ist ein guter Geist und nicht einer der die Strafe sichernden Völkerengel gesetzt [42]. Das jüdische Volk fällt so aus dem Rahmen des Nationalen; es besitzt eine höhere Weisheit, in der es alle anderen Völker übertrifft [43]. Im jüdischen Kult und Gottesglauben wurde das wahre Wissen von Gott weitergegeben. Gegen die vielstimmige Logostradition des Celsus behauptet Origenes eine einlinige Überlieferung der Wahrheit. Der Verbindlichkeit der Volksnomoi setzt er den Anspruch des einen göttlichen Nomos entgegen, der durch Israel tradiert worden ist. Ihm ist all das zuzurechnen, was in den Nomoi der einzelnen Völker gut ist. Allerdings hat das jüdische Volk nach Origenes schließlich seine Sendung verraten, als es sich der mit Christus beginnenden universalen Ausbreitung von Logos und Nomos widersetzt hat [44]. Durch Christus sind nämlich nach Origenes die Archonten der Welt, die die Völker in nationaler Abgeschlossenheit gefangenhalten, grundsätzlich entmachtet. In seiner Gefolgschaft sammelt die Kirche, die ihren Ursprung im Judentum hat, die Menschen aus allen Völkern, die die Versklavung der Volksnomoi abschütteln [45]. Die Kirche setzt die Sendung Israels in der neuen Dimension der Universalität fort. Sie knüpft dabei an dem Guten, das es in den einzelnen Völkern gibt, an [46]. Die grundsätzlich entmachteten Archonten oder Völker-

---

[41] Vgl. *E. Peterson*, Das Problem des Nationalismus im alten Christentum = *ders.*, Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen (Rom-Freiburg-Wien 1959) 51/63.

[42] V 31 (III 92, 8/10). – Zu Michael als dem Engel Israels vgl. *W. Lueken*, Michael. Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael (Göttingen 1898) 13/30.

[43] V 42 f. (III 124/6).

[44] V 43 (III 126, 15/22). Origenes verwendet die christlich verschärfte sog. deuteronomistische Tradition vom Prophetenmord. Zu dieser Tradition vgl. O. *H. Steck*, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum (Neukirchen-Vluyn 1967) = WMANT 23. Diese Tradition ist bestimmend geworden für die Theologie der Mt-Redaktion; sie prägt entscheidend Justins Dialog mit Trypho.

[45] V 33 (III 96/100).

[46] Die Volksnomoi widersprechen einander oft und sind z. T. schlecht. Anzuerkennen ist das, was mit dem Gesetz Gottes übereinstimmt. Vgl. I 1 (I 78/80); V 35–39 (III 106/20). Vgl. auch *J. Ratzinger*, Die Einheit der Nationen, 52/7, der auf die Stelle Johannes-Kommentar XIII 49 (GCS Origenes 4, 277 f. Preuschen) eingeht, wonach der Bereich des Nationalen positiver als in Contra Celsum gesehen wird.

engel können ihre Herrschaft solange ausüben, als sich Menschen durch sie verleiten lassen, der Macht der universalen Wahrheit Widerstand entgegenzusetzen. Doch schwindet, wie Origenes im Blick auf die Missionserfolge der Kirche meint, ihr Einflußbereich. Die Weltgeschichte mündet ein in das eschatologische, universale Friedensreich, in dem die ursprüngliche Einheit der Menschheit wiederhergestellt und überboten wird. Die Kirche ist „die auf dem Wege zur ursprünglichen Einheit voranschreitende Menschheit“ [47].

Von der Basis der Ekklesiologie aus beurteilt Origenes den Bereich des politischen Lebens. Es gibt nach ihm eine providentielle Affinität zwischen dem mit Jesu Geburt beginnenden Siegeszug der christlichen Friedensbotschaft und der Pax Augusta [48]. Augustus hat der Epoche der Rivalität der Völker dadurch ein Ende bereitet, daß er „die große Mehrzahl der auf Erden lebenden Menschen“ in einem Reich vereinigt hat. Durch die Tat des Augustus wurden also schon die Nationengrenzen niedergerissen. Die christliche Botschaft konnte sich, ohne durch Grenzen behindert zu sein, ausbreiten. Darüberhinaus war der Friede des Augustus die Voraussetzung dafür, daß die christliche Lehre, die die Feindesliebe zur Pflicht macht, überhaupt eine Chance hatte, Gehör zu finden. Denn eine in einzelne Völker zersplitterte Welt bedeutet Unfrieden und Krieg. Dort aber, wo gekämpft wird, hätte sich die christliche Friedensbotschaft kaum durchsetzen können. Das römische Kaiserreich spielt also nach Origenes eine providentielle Rolle im Heilsplan Gottes. Der sich in der Kirche neu konstituierenden einen Menschheit, die im Glauben an den einen Gott geeint ist, entspricht das nationenüberspannende eine Weltreich. Gott gibt den menschlichen Herrschern die Herrschaft [49]. Ihnen gilt es zu gehorchen, wenn nicht wie im Kaiserkult etwas dem Gottesglauben Widersprechendes verlangt wird [50]. Origenes kann sich vorstellen, daß das Römische Reich christlich wird [51]. Der christliche Glaube seiner Bewohner

---

[47] *H. J. Vogt*, Das Kirchenverständnis des Origenes (Köln-Wien 1974) = BoBKG 4, 207. Vgl. den ganzen Abschnitt: „Die Kirche von Anfang der Welt“, S. 205/10.

[48] II 30 (I 360 f). Vgl. *E. Peterson*, Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie = Hochland 30, 2 (1933) 289/99.

[49] VIII 65 (IV 322, 11/324, 14) zitiert Origenes Röm 13, 1–2. Er verweist hierbei auf seine Erklärung dieser Stelle im Kommentar zum Römerbrief IX 25–27 (Lommatzsch 7, 326/8), wo er auch der Frage der ungerechten Herrscher nachgegangen ist. In Contra Celsum VIII 65 (IV 322/4) begnügt er sich damit, durch das Pauluszitat die Loyalität der Christen nachzuweisen, jedoch auch deren durch den christl. Glauben gegebenen Grenzen zu benennen. Vgl. *K. H. Schelkle*, Staat und Kirche in der patristischen Auslegung von Rm 13, 1–7 = ZNW 43 (1952/3) 223/36, hier 223/5.

[50] VIII 65, 67, 68 (IV 324, 328/32).

[51] VIII 69–72 (IV 334/44).

würde ihm den göttlichen Schutz erwirken. Allerdings ist es schwer, festzustellen, wie weit die Zukunftsvision des Origenes bereits in die Zeichnung des Eschatons gehört. Er scheint zu meinen, daß der Prozeß der Verchristlichung der Welt auch den Bereich des Politischen erfassen und ohne Brüche ins eschatologische Friedensreich münden wird. In der Gegenwart nützen die Christen dem Reich, indem sie im Gebet für die gerechte Sache eintreten, nicht jedoch durch Kriegsdienst und die Übernahme öffentlicher Ämter [52].

Celsus und Origenes blicken beide auf dieselbe politische Wirklichkeit. Entsprechend seiner Prämisse deutet sie Celsus als Pluralität, während Origenes den Akzent auf die die Pluralität überwindende Einheit legt. Beide Sichten sind abhängig vom jeweiligen Gottesglauben und beeinflussen umgekehrt wiederum den Gottesglauben. Celsus verbindet seinen philosophischen Monotheismus mit der Anerkennung untergeordneter göttlicher Mächte und kann so die gesamte Fülle antiker Religiosität und nationaler Bräuche metaphysisch legitimieren. Origenes kennt zwar auch Gott unterstellte geistige Mächte, die Engel. Doch ordnet er sie total Gott unter. Ihnen darf keine spezielle Verehrung gezollt werden; ihre Anerkennung ist im Akt der allein auf Gott zielenden Anbetung miteingeschlossen. Der Glaube an den einen Gott impliziert die Theorie des einen Nomos und der in ihm geeinten Menschheit, deren Einheit sich gegen die Selbstsucht und Abkapselung der Menschen im geschichtlichen Prozeß der von Israel über die Heidenkirche zum eschatologischen Ziel hinführenden Heilsgeschichte durchsetzt. Dem Wachsen der religiös begründeten Einheit entspricht der im politischen Bereich feststellbare Zug zur Überwindung der negativ gezeichneten Pluralität. Origenes gibt dem römischen Kaiserreich eine aus dem Prinzip der Einheit abgeleitete religiöse Legitimation.

III. Platonismus und Christentum

Die philosophische Gotteslehre des *Celsus* zeigt, daß er dem Mittleren Platonismus zuzuordnen ist. Es fragt sich, ob er auch in seiner „politischen" Gotteslehre Platoniker ist. Erik Peterson hat Celsus in dieser Hinsicht in eine Traditionslinie eingeordnet, die nach ihm mit Aristoteles beginnt [53]. Der Stagirite beschließt das 12. Buch seiner Metaphysik, einen ursprünglich selbständigen Einzelvortrag, mit dem

---

[52] VIII 73–75 (IV 344/52).

[53] *E. Peterson*, Der Monotheismus als politisches Problem. – Wertvolle Auskünfte zu diesem Abschnitt über Celsus verdanke ich Heinrich Dörrie und Matthias Baltes in Münster.

Zitat Ilias II 204, dessen Fortsetzung Ilias II 205 von Celsus auf den römischen Kaiser bezogen wird [54]. Es heißt bei Aristoteles: „Das Seiende aber hat nicht den Willen, schlecht regiert zu werden: nicht gut ist Vielherrschaft, einer sei Herrscher." [55] Das Agamemnon meinende, also dem politischen Bereich entstammende Wort des Epos wird von Aristoteles in der Ablehnung mehrerer erster Prinzipien zur Kennzeichnung des sich selbst denkenden Geistes, des unbewegten Bewegers, verwandt. Nach Erik Peterson ist hier zum ersten Mal die Vorstellung der Monarchie auf den metaphysischen Bereich übertragen worden. In peripatetischen Kreisen habe man dann wohl das Bild von der Einherrschaft des höchsten Wesens durch die Züge einer göttlichen Dienerschaft erweitert [56].

Doch stellt sich die Frage, ob nicht gerade dieses Anliegen, Einheit und Vielheit zu vermitteln, eher in einem platonisch-pythagoräisch geprägten Milieu verwurzelt ist. Celsus folgt, wie schon gesagt wurde, in seiner Lehre von einem abgestuften Einwirken Gottes auf die Welt dem Timaios. Gott hat nichts Sterbliches geschaffen; seine Werke sind die unsterblichen Wesen, von denen dann das Sterbliche herrührt [57]. Mit seiner Dämonologie steht Celsus in einer Tradition, die ihren Ausgangspunkt in der Stelle Symposion 202 D/E, wonach die Dämonen in der Mitte zwischen Gott und Mensch stehen, genommen hat. Die Linie führt über Xenokrates, den 3. Schulleiter der Akademie, und den Stoiker Poseidonios zu Plutarch und Apuleius, mit denen sich Celsus stark berührt [58]. Die Bezeichnung des höchsten Prinzips als des Königs ist im Platonismus weit verbreitet. Celsus zitiert die berühmte Stelle aus dem 2. (pseudo)-platonischen Brief 312 E – 313 A, in der es heißt: „Auf den König von allem bezieht sich alles und seinetwegen ist alles und er ist die Ursache alles Guten." [59] Das vollausgebaute Bild von Gott als dem Großkönig, der von einem Hof von Satrapen und Beamten umgeben ist, ist am ausführlichsten in der pseudo-aristotelischen Schrift De mundo, in der Elemente unterschiedlicher Herkunft einer neupythagoräisch-platonischen Sicht dienstbar ge-

---

[54] VIII 68 (IV 330, 3); vgl. Anm. 31.

[55] τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς. "οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος." Metaphysik Λ 10. 1076a 3 f. (OCT, ed. W. Jaeger, 262). Vgl. *E. Peterson*, Der Monotheismus als politisches Problem, 49 f.

[56] *E. Peterson*, Das Problem des Nationalismus im alten Christentum, 56.

[57] Vgl. Anm. 14 u. 15.

[58] Vgl. *C. Zintzen*, Art. Geister (Dämonen) (s. Anm. 16), 640 ff.

[59] VI 18 (III 222, 7/9) = Ep. II 312 E. Das ganze Zitat: VI 18 (III 222, 7/224, 13). – Zur Exegese dieser Stelle im Platonismus vgl. *H. Dörrie*, Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt = Platonica Minora, 390/405 u. *H. D. Saffrey – L. G. Westerink*, Proclus. Théologie Platonicienne II (Paris 1974) in der Einleitung S. XX–LIX.

macht werden, ausgeführt worden [60]. Gott wird mit dem persischen Großkönig verglichen, der, zurückgezogen von der Welt, im Zentrum eines weiträumigen Palastes residiert. Gott ist der Herrscher, regiert jedoch nicht selbst, sondern hat die Verwaltung der Welt den untergeordneten Dienern übertragen. Die Diener sind Bild der die Welt durchwirkenden göttlichen Dynamis. Die Schrift De mundo bezieht das Bild also nicht auf einzelne, Gott unterstellte Gottheiten, sondern auf die in allem wirksame Dynamis Gottes. Die sich vom Vergleich her anbietende Möglichkeit, philosophischen Gottesglauben und Anerkennung einer Vielzahl von Gottheiten miteinander zu verbinden, läßt sich gut bei Maximus von Tyros, einem Zeitgenossen des Celsus, beobachten. Am Ende seiner Schrift: „Wer ist Gott nach Platon?" bezeichnet er Gott als den König der Welt, der unbewegt in der Höhe thront [61]. Teilhaber seiner Herrschaft sind die sichtbaren und unsichtbaren Götter, die in einer abgestuften Hierarchie ihm untergeordnet sind. Mit einer solchen Anwendung des Bildes berührt sich Celsus. Für diesen sind einige der Untergottheiten die Aufseher der einzelnen Völker. Diese Sicht dürfte mit dem Politikos-Mythos zusammenhängen, in dem Platon im Aufgreifen der homerischen Redewendung vom König als Völkerhirten erzählt, daß einst Götter die Herden der Menschen geweidet haben. Unter der Oberhoheit des höchsten Gottes waren die Teile der Welt unter die Götter verteilt, die an ihrem Platz mit jenem herrschten [62]. Man kann auch an Timaios 23 D, E denken, wo erzählt wird, daß der Göttin Athene Athen und die ägyptische Stadt Sais zum Lose fiel.

Die Lehre von den göttlichen Aufsehern der einzelnen Völker dient Celsus dazu, die Würde der Nation, ihrer Traditionen und Bräuche metaphysisch zu verankern. Grunddatum der politischen Theorie des Celsus ist das einzelne Volk. Jedoch bringt ihn diese Option nicht in Widerspruch zur römischen Zentralherrschaft. Zu Beginn der römischen Kaiserzeit beklagte der ältere Plinius in seiner Naturalis historia das Ende der vielen Staaten. Früher habe das geistige Leben in den einzelnen Völkern geblüht, jetzt aber mache man nur in der Unfreiheit Fortschritte [63]. Von einer solchen Kritik der Kaiserherrschaft ist bei Celsus nichts zu spüren. Er gehört nicht zum geistigen Widerstand gegen Rom. Im Gegenteil verbindet er seine Hochschätzung der

---

[60] Ps.-Aristoteles, De mundo 398 a, b (Loeb, ed. D. J. Furley, 386/92). Vgl. die Einleitung bei *H. Strohm*, Aristoteles. Meteorologie, Über die Welt (Darmstadt 1970) 263/71 u. die Anmerkungen zur Übersetzung 337 ff.

[61] Maximi Tyrii Philosophumena, ed. H. Hobein (Leipzig 1910) 144, 6 ff.

[62] Politikos 271 D, E.

[63] Plinius, Nat. Hist. XIV 1, 2 ff. Pline l'Ancien. Histoire Naturelle. Livre XIV, ed. J. André (Paris 1958) 24/6. Vgl. *H. Fuchs*, Der geistige Widerstand gegen Rom in der alten Welt (Berlin 1938) 18 u. Anm. 56, S. 47 f.

einzelnen Völker mit der Verteidigung des Kaiserkultes. Die römischen Kaiser regieren, wie allgemein die irdischen Herrscher, vermöge einer göttlichen Kraft [64]. Mit dieser Ansicht steht Celsus in der Tradition der in Rom allmählich rezipierten hellenistischen Herrschertheologie [65]. Die römische Zentralherrschaft garantiert das friedliche Nebeneinander der einzelnen Völker. Kaisertum und Pluralität der Völker widersprechen sich nicht. Celsus rechtfertigt die von ihm bejahte Welt des 2. Jahrhunderts.

Die Position des *Origenes* hat, selbst wenn er in der Vorstellung einer dieser Erde überlegenen, rein geistigen Welt vom Platonismus beeinflußt ist, doch gänzlich andere Voraussetzungen als die des Celsus. Origenes ist entscheidend durch die frühchristliche Idee der Universalmission und die seit den Apologeten geübte Praxis der geistigen Anverwandlung des zum christlichen Glauben passenden antiken Kulturgutes geprägt. Die frühen Missionserfolge der Kirche hatten zur Gründung einer großen Zahl von kleinen christlichen Gemeinden geführt, die über einen weiten Bereich des Imperiums verstreut waren. Die Erfahrung der Vereinzelung inmitten einer übermächtigen heidnischen Umwelt konnte sich in einer Ekklesiologie der Aussonderung und der Abgrenzung äußern [66]. Dort, wo sich das Grundgefühl der Vereinzelung mit der Verfolgungserfahrung traf, hat man vielfach Trost bei der apokalyptischen Tradition von der zu erwartenden großen Umkehrung der Verhältnisse, die den Bedrängten die Wiedergutmachung und Herrschaft bringen wird, gesucht. Es gab jedoch auch einen anderen Weg, die Diasporasituation zu bewältigen. Man konnte sie, gestützt auf die Missionserfolge, als Anfang einer dynamischen und unaufhaltbaren Ausbreitung des christlichen Glaubens verstehen. In der Aktualisierung der universalistischen Prophetie des Alten Testaments sah man im Wachsen der Heidenkirche den Beginn des völkerüberspannenden Friedensreiches. Die Apostelgeschichte zeigt, wie man, ausgehend von der paulinischen Missionsidee, die Heidenmission als beginnende Erfüllung der atl. Prophetie ansehen konnte. Das Programm dieses Buches ist in Apg 1, 8 enthalten: Die Apostel sollen Zeugen Jesu sein in Jerusalem, in ganz Judäa und Samarien, bis an

[64] Vgl. VIII 63 (IV 318, 26/9); vgl. Anm. 29.

[65] Hierzu vgl. *Fr. Dvornik*, Early Christian and Byzantine Political Philosophy I 205/77; II 453/557, 611 ff.; *A. A. T. Ehrhardt*, Politische Metaphysik von Solon bis Augustin I, 163 ff.; *W. Enßlin*, Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden; *L. Delatte*, Les Traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas (Liège-Paris 1942) 123/63. Die drei pythagoreischen Texte über das Königtum jetzt bei *H. Thesleff*, The Pythagorean Text of the Hellenistic Period (Åbo 1965) = AAAbo, Ser. A, Vol. 30 nr. 1, 71/5, 79/84, 187 f.; dazu *ders.*, An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period (Abo 1961) = AAAbo. Humaniora XXIV. 3.

[66] Vgl. *C. Andresen*, Die Kirchen der alten Christenheit (Stuttgart etc. 1971) 17/27.

den Rand der Erde. Der Ausdruck „bis an den Rand der Erde“ [67] begegnet noch einmal an der Stelle Apg 13, 47, dort eindeutig als Zitat aus Jes 49, 6 erkennbar. Demnach muß die gleiche Wendung in Apg 1, 8 ebenfalls als Zitat aus Jes 49, 6 angesehen werden. Die endzeitliche Erleuchtung aller Völker, das Heil bis an den Rand der Erde werden Wirklichkeit in der Heidenmission der frühen Kirche. Deswegen zeichnet man Paulus als den großen Weltmissionar, von dem der 1. Clemensbrief 5, 6 f. sagt, daß er Herold im Osten wie im Westen war, die ganze Welt Gerechtigkeit lehrte und bis an die Grenze des Westens gekommen ist [68].

Origenes steht in der Linie dieser auch von den Apologeten geteilten Missionsidee. Die von den Propheten verheißene universale Vollendung der Welt wirft ihre Schatten voraus; ihre Gestalt ist schon erkennbar in der sich seit Christus ausbreitenden Kirche. Im Widerspruch gegen Celsus legt Origenes den Hauptakzent auf die vom jüdisch-christlichen Gottesglauben und vom Liebesgebot her begründete Einheit. Die beginnende Zukunft bringt die durch Christus neu ermöglichte Einheit als Ablösung einer als Widersprüchlichkeit, Abkapselung und Unfrieden gedeuteten Pluralität. Was sich innerhalb dieser Pluralität der Idee der Einheit zuordnen läßt, bejaht Origenes. Was der Einheit widerspricht, muß nach ihm abgelehnt werden. Der christliche Gedanke der Umkehr verbindet sich mit dem zuerst von den Apologeten, dann vor allem von Clemens Alexandrinus beschrittenen Weg der Anknüpfung an Gedanken der vorchristlichen Antike. Von hierher erklärt sich das Verhältnis des Origenes zum römischen Staat. Während die zuvor kurz genannte, apokalyptisch geprägte Strömung des kirchlichen Selbstverständnisses dazu neigte, den römischen Staat als widergöttliche Macht anzusehen [69], hat die andere, prophetisch-universalistisch eingestellte Richtung eine positivere Haltung ihm gegenüber eingenommen [70]. Noch vor Origenes hat Melito von Sardes eine Parallele zwischen der Gründung des römischen Kaiserreiches durch Augustus und der gleichzeitig beginnenden Ausbreitung des christlichen Glaubens gezogen. Das Christentum hat nach Melito dem Reich Segen gebracht [71]. Origenes führt diese Linie weiter, indem er von der Basis seiner Einheitsidee her die Tat des Augustus positiv

[67] ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς.

[68] *J. A. Fischer*, Die Apostolischen Väter (Darmstadt [7]1976) 32, 1/6. – Vgl. *K. Beyschlag*, Clemens Romanus und der Frühkatholizismus. Untersuchungen zu I Clemens 1–7 (Tübingen 1966) 287/99.

[69] Vgl. Apk 17 f.; zu Hippolyt, De Antichristo und In Danielem vgl. *Fr. Dvornik*, Early Christian and Byzantine Political Philosophy II 606 f.

[70] Vgl. *W. Blum*, Philosophie und Politik von den Apostolischen Vätern bis zu Origenes = St. Otto (Hrsg.), Die Antike im Umbruch (s. Anm. 2) 19/36; *Fr. J. Dölger*, Zur antiken und frühchristlichen Auffassung der Herrschergewalt von Gottes Gnaden = AuC III (Münster 1932) 117/27.

[71] Euseb., KG IV 26, 7 f. (GCS 9, 1, 384, 18/386, 1 Schwartz).

wertet, gleichzeitig aber auch deutlich macht, daß der christliche Gottesglaube bei aller Loyalität gegenüber dem Imperium den Kaiserkult nicht erlaubt. Anerkennung der providentiellen Rolle des Kaiserreiches und Ablehnung der Göttlichkeit des Kaisers kennzeichnen die Staatsauffassung des Origenes. Diese Sicht ist eine Schlußfolgerung des Alexandriners aus dem christlichen Gottesglauben. Sie wirkt auf diesen zurück, wenn Origenes nun in Gott den Legitimator menschlicher Herrschaft sieht. Der Kaiser ist zwar nicht göttlich, doch hat ihm Gott seine Herrschaft übertragen. Dieses Denken war sehr folgenreich für die spätere Geschichte.

IV. Nachwirkungen

Ein direktes Nachwirken des Celsus läßt sich nicht feststellen. Seine Streitschrift ist nur durch die Widerlegung des Origenes erhalten geblieben; Origenes selbst kannte sie nicht bis zu dem Zeitpunkt, da Ambrosius sie ihm zuschickte. Kein Nachwirken des Celsus, jedoch ein den Intentionen des mittelplatonischen Philosophen entsprechendes Bemühen zeigt sich im Neuplatonismus des 4. Jahrhunderts. Wiederum geht es um die philosophische Rechtfertigung der gesamten polytheistisch geprägten Frömmigkeit der Alten Welt in der Verteidigung gegen das Christentum. Im Gefolge der Stoa und des mittleren Platonismus faßt der Neuplatonismus des Porphyrios, des Jamblich und der heidnischen Opposition der römischen Adelskreise [72] noch einmal philosophische Gotteslehre und Anerkennung der allegorisch gedeuteten Mythen, Mysterienkulte und ererbten Riten der Götterverehrung zusammen. Dabei zeigt sich eine Nähe zur alten römischen Auffassung, daß die treue Verehrung der traditionellen Götter Roms den Bestand des Reiches sichere [73]. Im Streit um die Wiederaufstellung des Altares der Victoria in der Senatskurie läßt Symmachus, der Sprecher der heidnischen Senatspartei, Rom in der Relatio III an Kaiser Valentinian II. sprechen: „Dieser Kult (der angestammten Götter) hat den Erdkreis meinen Gesetzen unterworfen; diese heiligen Handlungen haben Hannibal von den Mauern, die Gallier vom Kapitol verjagt." [74] Mit dem endgültigen Sieg des Christentums endete das

---

[72] Vgl. *B. Kötting*, Christentum und heidnische Opposition in Rom am Ende des 4. Jahrhunderts (Münster 1961) = Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster 46; *J. Wytzes*, Der letzte Kampf des Heidentums in Rom (Leiden 1977) = EPRO 56.

[73] Vgl. *R. Klein*, Symmachus. Eine tragische Gestalt des ausgehenden Heidentums (Darmstadt 1971) = Impulse der Forschung 2.

[74] Symmachus, Relatio III 9 (MGH, auct. ant. 6, 1, 282, 8 f. Seeck). Vgl. *B. Kötting*, Christentum und heidnische Opposition, 17 u. *J. Wytzes*, Der letzte Kampf des Heidentums in Rom, 204 f.

von Celsus und den Neuplatonikern des 4. Jahrhunderts verteidigte Ineinander von platonischer Philosophie und konservativer Rechtfertigung der ererbten Religion und Kultur.

Ein direktes Weiterwirken des Celsus läßt sich, wie gesagt, nicht feststellen. Doch hat er indirekt weitergewirkt, indem er Origenes zum Widerspruch herausgefordert und ihn so dazu angeregt hat, sich der politischen Implikationen seines Gottesglaubens bewußt zu werden. Die Folgen des origenischen Denkens gehen so z. T. auch auf das Konto des Christengegners Celsus. Der religiösen Legitimierung des Pluralismus in Politik und Religion setzt Origenes die aus dem christlichen Gottesglauben abgeleitete Option für die Einheit in der Politik, für die Pax Augusta, entgegen. Die christliche Utopie, der Aufstand gegen die bestehende Ordnung, um mit Celsus zu sprechen, der Glaube, der die Alte Welt verändern wollte und verändert hat, wird so ebenfalls – bei Origenes noch virtuell, später immer expliziter – auf dem Weg der Deduktion politischer Sätze aus religiösen Prämissen zu einer Stütze der Ordnung, nun nicht der pluralistischen Struktur, sondern der universalen Monarchie, die heilsgeschichtlich begründet und auf göttliche Beauftragung zurückgeführt wird. Christliches Denken war so in der Lage, die kosmopolitische Herrscherideologie vom König oder Kaiser als dem Beauftragten des höchsten Gottes, die zuerst in den Diadochenreichen, dann auch in Rom vertreten wurde, zu ersetzen [75]. Konstantin hat das bei seiner Hinwendung zum Christentum sicherlich gewußt. Hermann-Josef Vogt hat wahrscheinlich gemacht, daß Konstantins anfängliche Entscheidung für das Homoousios beim Konzil von Nicäa in der politischen Überzeugung des Kaisers begründet war. Für ihn war „offenbar von größter Bedeutung, daß er den höchsten Gott selbst als seinen Auftraggeber über sich wissen durfte und nicht etwa nur einen Gott zweiten Ranges, einen nur vermittelnden Logos“ [76]. Zur heilsgeschichtlichen Rolle des Augustus und des Konstantin als des zweiten Augustus finden sich aufschlußreiche Ausführungen bei Eusebius, der die origenischen Ansätze aufgegriffen und beträchtlich erweitert hat. In der Demonstratio evangelica handelt er von der providentiellen Koinzidenz von christlichem Monotheismus und römischer Weltmonarchie [77]. Mit Augustus endet die polytheistisch geprägte Epoche der nationalen Pluralität und beginnt die Zeit des dem Monotheismus adäquaten

[75] Vgl. Anm. 65.

[76] *H.-J. Vogt*, Politische Erfahrung als Quelle des Gottesbildes bei Kaiser Konstantin d. Gr. = Dogma und Politik. Zur politischen Hermeneutik theologischer Aussagen. Mit Beiträgen von *H. Feld, G. Kehrer, Fr. Krüger, J. Nolte, H.-J. Vogt* (Mainz 1973) 35/61, hier 60.

[77] Vgl. vor allem III 7, 30–35 (GCS 23, 145 f. Heikel); VII 2, 22 (332); VIII prooem. 3 (249); VIII 3, 13–15 (393 f). Siehe *E. Peterson*, Der Monotheismus als politisches Problem, 86/93.

Universalreiches. Die seit Augustus bestehende innere Zusammengehörigkeit des christlichen Eingottglaubens und der Einherrschaft des römischen Kaisers wird durch Konstantin politische Wirklichkeit [78]. In der Pax Augusta und in der Regierung Konstantins finden die alttestamentlichen Prophetien vom endzeitlichen Friedensreich ihre Erfüllung. Eusebius verknüpft also in einer über Origenes hinausgehenden Deutlichkeit politischen Pluralismus mit Polytheismus und Monarchie mit Monotheismus. Anders als Origenes verzichtet er auf die eschatologische Interpretation der atl. Prophetien. Die Kirche, bei Origenes die auf dem Weg zur zukünftigen Einheit voranschreitende Menschheit, wird dem konstantinischen Reich, in dem Eusebius die schon verwirklichte Einheit sieht, untergeordnet.

Gegen die praktischen Konsequenzen der eusebianischen Reichstheologie wandten sich bereits Athanasius [79] und Ambrosius [80], die der Kirche ihren eigenständigen Bereich gegenüber dem Staat sichern wollten. Ihre theologische Kritik erfuhr sie durch Augustins De civitate Dei [81]. Augustinus bringt erneut die von Eusebius ausgeblendeten Größen „Ekklesiologie" und „eschatologischer Vorbehalt" ins Spiel. Er lehnt den direkten Brückenschlag vom Gottesglauben zur politischen Welt ab. Der gemeinsame christliche Glaube vereint die Menschen zum Herrschaftsverband Gottes, zur civitas Dei, deren sichtbare Gestalt die Kirche auf ihrem Weg zum endzeitlichen Frieden ist. Die Aufgabe des Staates ist die Sicherung des bürgerlichen Friedens, der dem Gottesfrieden der civitas Dei dient. Augustinus denkt an eine Pluralität von kleinen Staaten, die in Eintracht und guter Nachbarschaft verbunden sind, hat aber auch Verständnis für einen christlichen Universalstaat [82]. Die späteren Jahrhunderte haben Augustinus meist im Sinn der eusebianischen Reichtstheologie uminterpretiert und sakrales Herrschertum oder kirchliche Theokratie von ihm

---

[78] Vgl. Vita Constantini II 19. 29 (GCS Eusebius 1, 48 f. 128 f. Heikel); Trizennatsrede c. 3 (ebd. 200/2).

[79] Vgl. *L. W. Barnard*, Athanase et les empereurs Constantin et Constance = Ch. Kannengiesser (Hrsg.), Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie. Actes du colloque de Chantilly 23–25 septembre 1973 (Paris 1974) = ThH 27, 126/43, der zeigt, wie Athanasius im Verlauf des arianischen Streites die staatsfreundliche Haltung von der Art der eusebianischen Reichstheologie aufgibt und das Recht der Kirche proklamiert, über ihre Angelegenheiten selbst, ohne staatliche Eingriffe, zu bestimmen (S. 137 ff.).

[80] Vgl. *H. v. Campenhausen*, Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker (Berlin-Leipzig 1929) = AKG 12; *B. Kötting*, in: R. Kottje – B. Moeller (Hrsg.), Ökumenische Kirchengeschichte I (Mainz-München 1970) 143/54; *H. Rahner*, Kirche und Staat im frühen Christentum (München 1961) 75/113.

[81] Vgl. *U. Duchrow*, Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre (Stuttgart 1970) = FBESG 25, 181/319; *E. Stakemeier*, Civitas Dei. Die Geschichtstheologie des heiligen Augustinus als Apologie der Kirche (Paderborn 1955).

[82] Vgl. *E. Stakemeier*, 35.

her begründet. Selbst Luthers Zwei-Reiche-Lehre ist einer solchen Uminterpretation nicht entgangen; man denke an das Gottesgnadentum evangelischer Landesherren, die innerhalb der Begründung menschlicher Herrschaft von der Schwäche und Sünde des Menschen her den Akzent auf die Beauftragung durch Gott legten. Die heutigen Versuche, die sozialen und politischen Implikationen des christlichen Gottesglaubens zu reflektieren, liegen fast alle ungefähr auf der Linie Augustins, insofern man sich vor einer allzu direkten Ableitung politischer Sätze aus religiösen Prämissen hütet. Heute scheint es darum zu gehen, den christlichen Glauben an das Gottesreich neu zu einer stimulierenden, kritischen und integrierenden Kraft für die von der praktischen Vernunft zu leistende Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens zu machen. In diesem Zusammenhang kann die Rückschau auf Celsus, Origenes, Eusebius und Augustinus den Blick für die Gefahren und Chancen der Verhältnisbestimmung von Gottesglauben und politischem Bereich schärfen.

Die Lehre des Erfurter Augustinertheologen Johannes von Dorsten († 1481) über Gnade, Rechtfertigung und Verdienst *

Von Adolar Zumkeller O.S.A.

Zweiter Teil

III. Lehre vom Verdienst

1. Begriff des Verdienstes, Bedeutung und Notwendigkeit verdienstlicher Werke

Eine der wesentlichen Früchte und Folgen der Rechtfertigung sieht Dorsten in der Verdienstlichkeit der guten Werke des Gerechtfertigten. Auch wenn er sich nicht ausführlich darüber ausgesprochen hat, was unter dem meritum zu verstehen sei, so hat er doch einige wichtige diesbezügliche Hinweise gegeben. In einer Predigt erklärt er ausdrücklich, und zwar in engem Anschluß an Simon von Cascia, daß das Verdienst des Menschen vor Gott in den Zusagen und Verheißungen ruht, durch die Gott denen, die an ihn glauben und ihn lieben, zum Schuldner werden wollte [177]. Die damals allgemein übliche Unterscheidung zwischen dem meritum de condigno und dem meritum de congruo wird von ihm einmal, bei einem Zitat aus Wilhelm von Auvergne, erwähnt. Er versteht sie in der herkömmlichen Weise. Das erstgenannte Verdienst komme unseren Werken „ex condigno nostrae iustitiae" zu, während das zweite ihnen nur im uneigentlichen Sinn, nämlich „ex congruo divinae largitatis et clementiae", eigne [178]. Einmal zitiert D. auch die Begriffsbestimmung des meritum, die Hugolin von Orvieto in seinem Sentenzenkommentar gegeben hat, allerdings ohne näher auf ihren Inhalt einzugehen. In der verkürzten Form, wie D. sie erwähnt, lautet die Begriffsbestimmung: „Meritum est motus

---

* Fortsetzung von Heft 1/1978.

[177] TB 27.

[178] Unter Berufung auf Wilhelm von Auvergne bringt er eine Aufzählung von „fructus" der „opera bona satisfactoria" des Sünders und nennt als letzten: „Sextus fructus est impetratio gratiae gratum facientis. Huius enim opera, cum manserint desiderio revertendi ad Deum et invaluerint consuetudine et pinguescent devotione, meritoria efficiuntur ipsius gratiae gratum facientis. Meritoria, inquam, ex congruo divinae largitatis et clementiae, non autem ex condigno nostrae iustitiae. Congruit siquidem divitiis et largitati divinae pietatis, sic pulsantibus aperire et petentibus dare et sic quaerentibus se ostendere." – fol. 86vb. – Die Stelle findet sich wörtlich bei *Wilhelm von Auvergne*, De sacramento poenitentiae cap. 20: Opera I (Paris 1674) 508 col. 2 G.

caritativus mentis in Deum elicitus a viatore“ [179]. Es entspricht dieser Definition, wenn der Erfurter Augustiner mit Robert Grosseteste die bonitas meritoria eines guten Aktes darin grundgelegt sieht, daß er „ex caritate et propter Deum“ geschieht [180]. Es ist deshalb auch seine Überzeugung, daß Gott die opera meritoria nicht nach Menge und Größe, sondern nach dem Maß der Liebe beurteilt, die in ihnen zum Ausdruck kommt [181]. Auch sonst hat er sehr nachdrücklich betont, daß es nicht in erster Linie auf das Werk als solches ankommt, sondern auf die Gesinnung, d. h. auf den fervor caritatis, mit dem es geschieht [182]. In einer Erklärung des Gleichnisses Jesu von den Arbeitern im Weinberg deutet D. die Berufung des Christen als „benigna Dei ad meritoria opera invitatio“ [183]. Dabei wurzeln unsere Verdienste ganz in Christus und seiner Erlösungsgnade. Wir können, äußert er einmal, diese „fructus veri regni Dei“ nur vollbringen als „plantati in Christo“, d. h. durch Gnade und Liebe [184]. Deshalb kann er auch den Satz schreiben: „Unser *Verdienst* und Fortschritt gereicht *zum Lobe Christi* und Gottes.“ [185]

In einer Predigt über das Apostelwort (1 Ths 4, 1): „Wandelt so, daß ihr immer vollkommener werdet“, spricht er ausführlich von diesem „profectus in via Dei“, dem beständigen Fortschreiten derer, „die Gottes Gnade empfangen haben und in Gottes Gnade leben“ [186]. Die-

[179] Er spricht hier von den Früchten, die wir aus der Betrachtung des Leidens Christi gewinnen: Tertio consequimur meritorum copiam. Unde Hugolinus noster patriarcha Constantinopolitanus in scripto super dist. 5 secundi Sententiarum dicit, quod meritum est motus caritativus mentis in Deum elicitus a viatore. Nihil autem movet tam caritative mentem sicut recogitatio passionis Christi. – fol. 249vb. – Siehe *Hugolinus de Urbe Veteri,* In libros Sententiarum, II dist. 8 qu.unica art. 4: Ms. Angelica, Rom 4, fol. 115vb. – Vgl. dazu Zumkeller: Hugolin P-R-V, in: Aug(L) 5 (1955) 7 f. Anm. 160.

[180] ... actui convenit triplex bonitas, scilicet naturalis, moralis et spiritualis ... Ad spiritualem seu meritoriam requiritur, quod fiat ex caritate et propter Deum secundum dominum Linconiensem in De cessatione legalium cap. 13 libri quarti. – fol. 259ra. – Ähnlich fol. 224va. – Das vierte Buch der genannten Schrift des *Robert Grosseteste* ist nur handschriftlich überliefert (vgl. *S. H. Thomson,* The Writings of R. Gr., Cambridge 1940, 121).

[181] ... secundum gradum caritatis fit exaltatio in patria, ut, si quaeratur, quis inter sanctos in caelo est superior, facile respondetur secundum omnes doctores: Qui in caritate fuit et est perfectior. Quia in operibus meritoriis non tam ponderat Deus, quantum quis largiatur sive operetur, quam ex quanto. Ponderator enim spirituum est Deus secundum sapientem, Proverbiorum 16 (2). – fol. 157ra.

[182] TB 23 und 25.

[183] TB 2.

[184] ... quia fructus veri regni sunt opera meritoria, quae quidem non possumus facere, nisi plantati in Christo per gratiam et caritatem, Johannis 13 (cf. 15, 4sqq.). – fol. 263rb.

[185] Quia tamen meritum nostrum et profectus est in laudem Christi et Dei, igitur nemo putet superfluum declarare Christi probitatem ad eius gloriam et profectum nostrum. – fol. 174ra.

[186] Ex quo patet, quod sanctus apostolus nos praecipue hortatur ad procedendum in via Dei. Sed procedere non possumus sine adiutorio gratiae supernae. Unde beatus Augustinus super illud psalmi 78 (*recte:* 83, 8): „Etenim benedictionem dabit

ser Fortschritt bestehe in vier Dingen: (a) in der Überzeugung, die Vollkommenheit in der Tugend noch nicht erreicht zu haben, und im unablässigen Verlangen nach Mehrung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe; (b) im beständigen Wachsen in der Erkenntnis und Geringschätzung seiner selbst einerseits und in der Erkenntnis der Wohltaten Gottes und in der Liebe zu Gott und zum Nächsten andererseits; (c) in der wachsenden Verbesserung (bonificatio) der opera bona, so daß sie immer mehr von Unvollkommenheit gereinigt und hinsichtlich ihrer circumstantiae zunehmend schöner werden; (d) in der beharrlichen und eifrigen Übung der opera meritoria, ohne sich durch Mühen abschrecken oder durch das schlechte Beispiel anderer aufhalten zu lassen [187]. Wie Dorsten in der erwähnten Predigt zu zeigen suchte, daß die Gnade im Leben des einzelnen Christen sich im beständigen inneren Fortschreiten und in verdienstlichen Werken auswirkt, so hat er ein andermal, bei einer allegorischen Erklärung des alttestamentlichen Berichtes über das Ölwunder des Propheten Elisäus (4 Kön 4, 1 ff.), den Nachdruck auf die ekklesiale Bedeutung der theologischen Lehre vom status merendi gelegt. In der Gestalt des Propheten sieht er Gott Vater wirksam, in der Witwe erblickt er ein Sinnbild der Kirche und in dem „modicum olei", das jene besaß, ein Gleichnis für die göttliche Gnade; denn sei die Gnade auch etwas Großes, so doch nur „ein wenig" im Vergleich zur „vollendeten Gnade" der Kirche der Ewigkeit. Dieses Öl der Gnade teile die Kirche in ihren Sakramenten reinigend, heilend, lindernd, stärkend, er-

---

legislator" exponit: Benedictionem, inquit, id est gratiam, qua confortati suscipientes eam „ibunt de virtute in virtutem", quousque videatur „Deus deorum in Sion", id est proficiunt continue, quousque perveniunt ad terminum, qui est clara Dei visio in patria (cf. *Augustinus*, Enarr. ps. 83, 11: CCL 39, 1157sq.). Ex qua expositione beati Augustini eliciuntur tres notabiles doctrinae: Prima quod omnes, qui suscipiunt gratiam Dei et qui sunt in gratia Dei, continue proficiunt ... – fol. 147vb.

[187] Profectus in hoc consistit: Primo quod quis arbitretur se non comprehendisse, hoc est ad summum gradum in virtutibus [nondum] pervenisse, quod se non tam perfectum glorietur, quod nihil sibi restet addendum, sed petat continue sibi augeri fidem dicens cum apostolis (Lc 17, 5): „Adauge nobis fidem" etc., similiter spem et caritatem. Hunc modum proficiendi tangit apostolus Ad Philippenses 3 (13sq.) dicens: „Fratres, ego me non arbitror comprehendisse, unum autem: Quae quidem retro sunt obliviscens, ad ea vero quae sunt priora extendens me ipsum, ad destinatum persequor bravium supernae vocationis Dei in Christo Jesu." Secundo profectus in hoc consistit, quod quis continue crescat in cognitione et affectione. Ut videlicet plenius quis se ipsum cognoscat, clarius suos defectus et Dei beneficia videat; in his enim homo potest continue proficere. Similiter in affectu consequente huiusmodi illuminationem intellectus, ut magis se contemnat et mundum, et Deum continue plus amet et proximum ... Tertio consistit profectus in bonorum operum ampliori bonificatione per pleniorem depurationem a negligentiis et imperfectionibus et maiorem decorationem in circumstantiis actum bonificantibus. Quarto consistit in hoc, quod opera meritoria ferventer continuet, non quod semper graviora assumat vel novas virtutes acquirat, sed in habitis se fideliter exerceat ad accumulandum et augendum numerum meritorum. Hoc autem fit, quando nec laboribus attaediatus cessat vel exemplis aliorum minus facientium tepescat. – fol. 149ra–b.

freuend und tröstend an die Menschen aus. Diese seien gleichsam die „leeren Gefäße", welche sich die Witwe reichen ließ, um das Öl hineinzugießen. Denn die Menschen besäßen von Natur die aptitudo dafür, „daß ihre Herzen von der Gnade gestaltet und gefüllt werden". Dieses Öl der Gnade, führt der Prediger wörtlich aus, „ergießt sich, durch den guten Gebrauch von Gott vermehrt, in reicher Fülle, bis es schließlich zu seiner Vollendung in der Herrlichkeit gelangt". Dann werde sein Fluß zum Stillstand kommen, weil der „status merendi" zu Ende ist und alle „electi" von diesem Öl erfüllt sind [188]. Entsprechend dieser seiner Überzeugung von der Bedeutung der verdienstlichen Werke für die Vollendung des einzelnen Christen und für die Vollendung der Kirche hebt D. in seinen Predigten oft die Notwendigkeit solcher opera meritoria hervor. Der Gedanke, daß sich der Christ die ewige Herrlichkeit mit Gottes Gnadenhilfe durch gute Werke verdienen muß, ist ihm durchaus vertraut [189]. Daß unsere Hoffnung auf den ewigen Lohn „vera et efficax" sei, setze zweierlei voraus: den Besitz der Gnade Gottes und verdienstliche Werke. Er beruft sich dafür auf Petrus Lombardus [190]. Ausführlich sucht er des-

[188] Elisaeus autem, scilicet Deus Pater loquens Ecclesiae ad cor, dicit (4 Reg 4, 2): „Quid vis, ut faciam tibi? Quid habes in domo?" hoc est in materiali ecclesia, quae est domus Ecclesiae militantis. Et illa: „Non habeo", inquit, „in ea ancilla tua nisi parum olei, quo ungar", hoc est gratiam sacramentalem. In hac enim domo materiali omnes filii eius audiunt divina, offerunt sacrificia, confitentur peccata, percipiunt sacramenta, consequuntur remissionem. Hoc modicum olei purgat interiorem visum, curat spiritualem morbum, lenit dolorem adversitatum et refrigerat calorem cupiditatum ac per hoc laetificat animam et consolatur ... Et certe istud est oleum gratiae, quod in praesenti Ecclesia, licet in se sit magnum et ad magna valeat, modicum tamen est respectu olei triumphantis Ecclesiae, quod erit gratia consummata. Hoc modicum autem olei, ut redundat in multum, dicit Jesus Ecclesiae, ut petat a vicinis vasa multa et vacua (l. c. 4, 3), hoc est a sectis infidelium et christianis in peccatis mortalibus exsistentibus, qui omnes sunt vicini Ecclesiae, quia conformes in natura habentes aptitudinem naturalem, ut in gratia et conformentur et repleantur eorum corda ... Haec vasa Ecclesia iubetur petere per doctrinam fidelem et sanctam praedicationem, per exemplarem vitam et virtuosam operationem, quemadmodum olim fecerat per apostolos et alios sanctos viros. Quibus vasis sic qualificatis iubetur mulier cum filiis suis, scilicet iustis personis, intrare domum suam, scilicet ecclesiam materialem, et clauso ostio, ne perfidi et obstinati et ceteri ipsam mulierem et filios eius in suis actibus impedientes eam intrent, quatenus dicti filii petita vasa vacua et apta devotis orationibus Ecclesiae militanti offerant et ista mater eorum oleum, scilicet gratiam sacramentalem in vasa ista infundat, scilicet ministerialiter per sacerdotes suos, quatenus hoc oleum per bonum usum augmentatum divinitus redundet plenitudinem ad summum tandem in gloria. „Et tunc stabit" (l. c. 4, 6), quia tunc cessabit status merendi. Tum enim, si dixerit Ecclesia alicui de filiis suis: „Affer mihi vas", respondebit: „Non habeo", quia omnes tunc electi isto oleo sunt pleni. – fol. 232rb–vb.

[189] Siehe fol. 258vb. – Vgl. auch unten 190–192.

[190] Ad hoc, quod spes nostra (sc. futuri praemii) sit vera et efficax, duo requiruntur, scilicet quod habeamus gratiam Dei et merita sive bona opera, prout expresse colligitur ex verbis Magistri Sententiarum dist. 26 tertii, ubi dicit: „Spes est certa exspectatio vitae aeternae ex gratia Dei et meritis proveniens, quia alias esset praesumptio" (*Petrus Lombardus*, Sententiae in quatuor libros distinctae, III, dist. 26, cap. 1: Quaracchi 1916, II, 670sq.). – fol. 172rb. – Ähnlich fol. 263va.

halb in seiner Predigt über das Weinbergsgleichnis des Herrn „auctoritate, ratione et natura" nachzuweisen, daß jeder Christ verpflichtet ist, im Weinberg des Herrn zu arbeiten. Denn Christus im Glauben bekennen, aber nicht die opera iustitiae debitae tun, heißt nichts anderes als Christus durch seine Taten verleugnen. D. beruft sich dafür auf Jak 2, 14: „Was nützt es, meine Brüder, wenn jemand behauptet, er habe den Glauben, wenn er die Werke nicht besitzt? Kann ihn etwa der Glaube retten?" [191]

2. Begründung des Verdienstes

Grundsätzliche Vorbedingung und Wurzel des meritum ist nach Dorsten die caritas oder gratia, verstanden als von Gott eingegossener Habitus, der den Menschen vor Gott rechtfertigt [192]. In ihr sieht er die eigentliche ratio meriti, die Formalursache des Verdienstes, „sine qua nihil acceptum Deo perfici potest" [193]. Für diese seine Auffassung, daß die caritas das „fundamentum" für die Annahme eines Werkes vor Gott ist, beruft sich D. auf das Apostelwort (1 Kor 13, 3): „Wenn ich mein ganzes Vermögen an die Armen verteilte, aber die Liebe nicht hätte, es nützte mir nichts." [194] Die Liebe sei deshalb so sehr die „forma omnium virtutum", daß ohne sie alle anderen Tugenden nicht wahre Tugenden sind „quoad veritatem divinae acceptationis" [195]. Nur wegen der Gnade, wie sie uns Menschen zum Beispiel im Sakrament der Buße wiedergeschenkt wird, werde alles, was wir an guten Werken verrichten, von Gott angenommen [196]. D. beruft sich dafür auf ein Wort des Wilhelm von Auvergne: „Das Gebot der Liebe ist gewissermaßen alle anderen Gebote, weil diese ohne die Liebe nutzlos beobachtet, mit ihr aber allesamt von Gott als verdienstlich angenommen und mit reichem Lohn erfüllt werden." [197] Der habitus caritatis sichert also den Werken des Menschen die accep-

---

[191] TB 7–10. – Ähnlich fol. 2va.

[192] Vgl. S. 41 ff.

[193] ... sicut oleum est necessarium, eo quod fovet ignem, pascat carnem et levit dolorem, ... ita et gratia necessaria est, sine qua nihil acceptum Deo perfici potest. – fol. 231va.

[194] Siehe oben Anm. 76.

[195] TB 16.

[196] Propter gratiam, quae confertur in hoc sacramento [poenitentiae] ..., omnia, quae agimus bene operando, Deus acceptat. – fol. 44ra.

[197] Caritas revera triplici ratione facit nos abundare: Primo quia omnia opera nostra, affectiones, cogitationes, locutiones et operationes facit meritoria, teste domino Guilhelmo Parisiensi in De fide et legibus parte quinta cap. 4 (*De fide* cap. 3: Opera I, [Paris 1674], 23 col. 2 C–D): Mandatum de dilectione omnia quodammodo mandata est, quoniam sine ea inutiliter observantur, cum ea vero omnia a Deo acceptantur meritorie atque remunerabiliter adimplentur. Propter quod ex eius mandato pendere tota lex dicitur atque prophetae, Matthaei 22 (40) ... – fol. 159vb–160ra.

tatio divina. In dieser göttlichen Annahme dauern die guten Werke, auch wenn sie ihrem Akt nach längst vergangen sind, dem Verdienst nach fort, und zwar „quia ex caritate elicita sunt“ [198]. Ja, D. vertritt die These, daß diese opera bona in caritate facta für immer in der divina acceptatio weiterleben, selbst wenn der, der sie vollbrachte, durch schwere Sünden unfähig geworden ist, sich ihrer zu freuen; sie würden trotzdem nicht schlechthin vernichtet, sondern gereichten den Heiligen Gottes zur Freude [199].

Mit dieser Wertung der caritas als ratio meriti und Fundament der göttlichen Annahme der menschlichen Werke steht D. nicht nur in Gegensatz zu Ockham und seinen Schülern, sondern auch zu Duns Skotus, der der göttlichen Akzeptation für das Zustandekommen des meritum einen anderen Stellenwert beimißt. Für ihn liegt „der eigentliche Grund für das Verdienstlichsein (ratio meriti) in jedem Fall im frei akzeptierenden göttlichen Willen“ [200]. Skotus wollte damit den inneren Wert der guten Werke nicht leugnen, aber doch die absolute Freiheit Gottes nachdrücklich hervorheben. Das sind Gedanken, die sich auch bei Hugolin von Orvieto klar ausgeprägt finden [201]. Daß D. derartige Ideen fremd sind, wird man auch daraus schließen dürfen, daß er nirgends eine Potentia-Dei-absoluta-Spekulation hinsichtlich der verdienstlichen Werke erwähnt oder gelten läßt. Der Gedanke, daß auch ein Akt ohne die caritas von Gott als verdienstlich angenommen werden könnte, ist in seinem erhaltenen Schrifttum nicht zu finden.

3. Die guten Werke der Sünder und Heiden

In Konsequenz zu seiner Lehre von der caritas als ratio meriti spricht Dorsten wiederholt den guten Werken, die vom Sünder im Stande des peccatum mortale verrichtet werden, ausdrücklich den verdienstlichen Wert ab. Wenn zum Beispiel das kirchliche Fasten nicht „in vel ex caritate, sed in peccato mortali“ geschieht, sei es nicht meritorium. Und dies habe auch Geltung, wenn ein solches Fasten im übrigen „bene circumstantionatum“ ist, d. h. alle Begleitumstände aufweist, die es zu einem actus bonus machen [202]. An anderer Stelle wendet D.

---

[198] ... licet opera [quae sunt meritoria] transeant secundum actum, manent tamen merito in acceptatione divina, sicut peccata transeunt actu et manent reatu ...; quia ex caritate elicita sunt, semper manent Deo accepta, et in quantum [caritas] in se est, habent efficaciam inducere facientem in vitam. – fol. 45rb.

[199] Siehe oben Anm. 77.

[200] *W. Dettloff*, Rechtfertigung, in: HThG II (München 1963) 388–396, 389.

[201] Vgl. *Zumkeller:* Hugolin P-R-V in: Aug(L) 5 (1955) 21 ff.

[202] Ieiunia, quae fiunt non in vel ex caritate, sed in peccato mortali, etiam circumstantionata, non sunt meritoria. – fol. 100ra. – Ähnlich fol. 100ra–b: Ex quo patet, quod ad ieiunium requiratur, ut sit meritorium, oportet quod sit bene circumstantionatum, ut in vel ex caritate fiat voluntarie, et cetera, quae ad caritatem habendam sunt necessaria.

auf den Sünder und seine guten Werke das Heilandswort an (Mt 25, 29): „Dem aber, der (die caritas) nicht besitzt, wird auch das, was er zu besitzen scheint, genommen werden"; denn er werde die bona opera, die er zu verrichten meint, verlieren, weil sie ihm zum Verdienst des ewigen Lebens nicht beitragen [203]. Als weitere Folgerung aus dieser Auffassung von der caritas als Grund des Verdienstes hat D. in einer anderen Predigt breit ausgeführt, daß kein gutes Werk, das außerhalb der Kirche, dem Weinberg Gottes, geschieht, salutiferum sei, d. h. den Menschen zum Heil führe [204]. Sein Begriff der Kirche meint dabei nicht nur die katholische Kirche in ihrer sichtbaren Erscheinung, sondern jene Kirche, die sich zeitlich „vom gerechten Abel bis zum letzten electus am Ende der Zeiten" erstreckt und zu der alle gehören, welche die fides explicita oder implicita an den Erlöser besitzen [205]. Seinen Satz stützt D. zunächst mit der *figura* der Arche, dem beliebten Typos der Kirche: Wie zur Zeit der Sintflut außerhalb der Arche kein Mensch gerettet wurde, so werde auch niemand außerhalb der Kirche zum Heil kommen [206]. Weiter beruft er sich auf Augustinus, der von den Gebeten und Almosen des Centurio Cornelius behaupte, daß sie erst durch seine Eingliederung in die Kirche „meritoriae" geworden seien. Gewiß ist diese Berufung auf den Kirchenvater berechtigt, auch wenn dieser nicht den Ausdruck meritorius gebraucht, sondern nur davon spricht, daß die Gebete des Heiden Cornelius keine Erhörung fanden (non sunt exauditae) und seine Almosen nicht angenommen wurden (non sunt acceptae), und daß ihm somit sein Tun vor der Aufnahme in die Kirche „nichts nützen konnte" (prodesse illi non poterat) [207]. Ferner findet D. seine These durch die paulinische Lehre von der Kirche, dem corpus Christi, bestätigt; denn die Glieder dieses Leibes empfingen jeden „motus vitalis gratiae et virtutis" nur von Christus, dem Haupt, weshalb die membra abscissa, die vom Leibe der Kirche losgetrennten Glieder, vom Lebensstrom der Gnade Christi nicht erfaßt würden [208]. D. schließt seinen Beweisgang mit dem Satz aus Augustins Gottesstaat: „Wahre Gerechtigkeit gibt es nur in jenem Staatswesen, dessen Gründer Christus ist", d. h. in Christi Kirche [209].

---

[203] „Ei autem, qui non habet", scilicet caritatem, „et quod videtur habere, auferetur ab eo" (Mt 25, 29), quia bona opera, quae quis habetur habere aut facere, perdet, quia non valent ei ad meritum vitae aeternae, licet ad alia quaedam bona in praesenti valeant. – fol. 160rb.

[204] TB 11. – Siehe auch TB 1.

[205] TB 11.

[206] TB 11.

[207] TB 12. – Vgl. *Augustinus*, De baptismo contra Donatistas I, 8, 11: PL 43, 115.

[208] TB 13.

[209] TB 14.

Folgerichtig kommt der Erfurter Magister hier auf die Werke der Heiden (infideles) zu sprechen. Ganz im Sinn Augustins vertritt er die These, daß es sich dabei nicht um „verae virtutes morales" handle, die für das ewige Leben verdienstlich sind; denn wo die wahre Gerechtigkeit fehlt, gebe es auch sonst keine Tugenden. Die extreme Formulierung Augustins, die Werke der Heiden seien eher Laster als Tugenden zu nennen, wie sie Hugolin von Orvieto sich zueigen gemacht hatte [210], findet sich bei dem Erfurter Augustiner aber nicht. Vielmehr räumt er ein, daß es sich bei diesen Werken doch immerhin um „imagines" der wahren Tugenden [211] bzw. um „operationes virtuosae informes" [212] handle. Den tieferen Grund, warum den Werken der Heiden der wahre Tugendcharakter fehlt, sieht D. mit Augustinus darin, daß jene bei ihrem Streben und Wirken nicht das letzte Ziel, das „summum bonum hominis", auch nicht Gott und seine Ehre, sondern nur das eigene Ich und menschlichen Ruhm im Auge hätten [213]. Dieses höchste Gut des Menschen könne nur mit Hilfe der Gnade, der caritas, erreicht werden. Nochmals unterstreicht D. seine Auffassung von der ratio meriti, wenn er die caritas als die „forma omnium virtutum" bezeichnet, ohne die von „wahrer" Tugend – wahr hier verstanden von der „veritas divinae acceptationis" – nicht die Rede sein könne [214]. Bei alledem weist der Erfurter Prediger wiederholt darauf hin, daß die bona opera des Sünders und des Heiden nicht völlig fruchtlos sind, mögen sie auch nicht „ad meritum vitae aeternae" gereichen. Dabei denkt D. nicht nur an irdische Werte und Güter, mit denen sie belohnt werden [215]. Er nimmt außerdem an, daß wegen solcher Tugendwerke die ewige Strafe gemildert werde; denn wie es im Himmel eine „distinctio mansionum" gebe, so auch in der Hölle [216]. Ja, darüber hinaus glaubt er, mit Berufung auf den deutschen Augustiner Johannes Merkelin, daß solche „bona opera facta extra caritatem" auch zur Gewöhnung im Gutestun und zur Zurückdrängung der Bosheit des Teufels beitrügen und dadurch eine entferntere „praeparatio ad gratiam" darstellten [217].

---

[210] Vgl. *Augustinus*, De civitate Dei XIX, 25 CCL 48, 696. – Zu Hugolins Stellungnahme siehe Zumkeller: Hugolin U-E, in: Aug(L) 3 (1953) 185 f.

[211] TB 15.

[212] TB 17.

[213] TB 16 und 17.

[214] TB 16. – Vgl. auch fol. 174rb: ... dicit Magister libro secundo Sententiarum, quod antiqui pagani, licet habebant aliquam imaginem virtutum, tamen qui gratiam non habuerunt, veram virtutem habere non potuerunt (cf. *Petrus Lombardus*, Sententiae in quatuor libros distinctae, II, dist. 41, cap. 1, 5–8: Grottaferrata 1971, 563).

[215] Siehe oben Anm. 203. – Vgl. auch TB 17 und TB 52.

[216] TB 49–51.

[217] TB 53–54. – Zur Frage nach der Möglichkeit und der Art einer „praeparatio ad gratiam" siehe unten S. 187–189.

4. Der Gegenstand des meritum

a. *Die erste Rechtfertigung und die wiedererlangte gratia gratum faciens als Gegenstand des Verdienstes:* Vermag der Mensch, der die gratia gratum faciens nicht besitzt, sie sich zu verdienen? Die Frage war schon von den Theologen der vorausgehenden Jahrhunderte eingehend erörtert und verschieden beantwortet worden. Während die einen, vor allem Thomas von Aquin und auch Bonaventura, dem Menschen jede Möglichkeit eines solchen Verdienstes absprachen, räumten andere wie Duns Skotus und viele Franziskanertheologen eine Verdienstmöglichkeit für die erste gratia gratum faciens, wenn auch nicht im strengen Sinn, so doch als sogenanntes meritum interpretativum ein. Ockham und seine Schüler sprachen von einem meritum de congruo, – eine These, die von den Augustinern des 14. Jahrhunderts Gregor von Rimini und Hugolin von Orvieto als Pelagianismus bekämpft wurde [218]. Andere Augustiner, wie Ägidius Romanus, Thomas von Straßburg und Johannes von Retz, sprachen sich zwar auch für ein meritum de congruo aus, hoben aber gleichzeitig nachdrücklich die Notwendigkeit vorausgehender göttlicher Gnadenhilfen hervor; sie begründeten dieses Verdienst mit der „benignitas und liberalitas" Gottes und stützten sich dafür auf das Gleichnis des Herrn vom barmherzigen Vater, der seinen verlorenen Sohn in Güte aufnimmt (Lk 15, 11 ff.) [219]. Dorsten hat die Frage nach der Möglichkeit eines Verdienstes der gratia gratum faciens zwar nicht ausdrücklich aufgeworfen, sie aber doch gelegentlich berührt. So behandelt er in einer Predigt die Frage, ob jedes Fasten verdienstlich sei, und antwortet: Verdienstlich sei nur ein Fasten im Besitz der caritas. Freilich wollte er damit einem Fasten „factum extra caritatem" nicht jede Frucht absprechen. Denn ein solches Fasten diene: (1) der oboedientia, sofern das Gebot der Kirche erfüllt wird; (2) der castitas, sofern es die Regungen der Begierlichkeit dämpft; und schließlich (3) „ad merendum gratiam". Diese letzte Aussage erläutert D. mit einem Wort Alexanders von Hales, in welchem das Fasten des Sünders als praeparativum für den Empfang der Gnade bezeichnet wird. Der angesehene Franziskanertheologe des 13. Jahrhunderts wollte damit ausdrücken, daß es nicht Wirkursache für den Empfang der Gnade sei, sondern nur ein vorbereitender Faktor, der störende Hindernisse entfernt. Mit diesem Zitat hat D. schon klar zu verstehen gegeben, daß nach seiner Auffassung die gratia gratum faciens für den Menschen nur in einem sehr uneigentlichen Sinn Gegenstand des Verdien-

---

[218] Vgl. dazu Zumkeller: Hugolin U-E, in: Aug(L) 3 (1953) 187 ff.
[219] Vgl. Zumkeller: Retz, in: Aug(L) 22 (1972) 167 ff.

stes sein kann [220]. In einer anderen Predigt hat sich D. ausführlich mit der Frage beschäftigt, ob Bußwerke, die nicht im Stande der Gnade (extra caritatem) verrichtet werden, satisfactoria seien. Dabei zählt er unter Berufung und in engstem Anschluß an Wilhelm von Auvergne folgende sechs fructus für derartige Werke des Sünders auf: (1) Hinwendung zum Weg des Lebens und fast schon Rückkehr auf ihn; (2) Verminderung der Versuchungen; (3) Beschränkung der Macht Satans; (4) Stärkung der natürlichen Kräfte; (5) Vorbereitung auf die Gnade; (6) Erflehen der gratia gratum faciens [221]. Zum ersten Punkt gibt Wilhelm die nähere Erläuterung: Durch solche Werke gelange der Sünder zwar nicht auf die via vera, von der er abgeirrt war, aber doch auf einen Weg, der ihn zu jener geleitet; und wenn diese Werke für ihn auch noch nicht „zum Leben" führten, so doch, wenn er sich in ihnen beharrlich erweise, zur via vitae, d. h. auf jenen Weg, der zum Leben geleitet. – Die fünfte Frucht, die praeparatio ad gratiam, erläutert Wilhelm durch den Vergleich mit der Vorbereitung, die das Pflügen und Bewässern des Bodens für das Keimen des Samens darstellt, oder auch mit der Vorbereitung, die das Aufweichen des Siegelwachses für die Siegelung einer Urkunde bedeutet. Mit beiden fructus meint Wilhelm also nach Auffassung D.'s eine Disposition entfernterer Art für den Empfang der Rechtfertigung [222]. Mit der sechsten Frucht, der impetratio gratiae gratum facientis, will der Pariser Theologe zum Ausdruck bringen, daß derartige Werke des Sünders ihm die rechtfertigende Gnade in einem uneigentlichen Sinn verdienen. Sie seien meritoria, aber nicht „ex condigno nostrae iustitiae", sondern „ex congruo divinae largitatis et clementiae". Denn es ent-

[220] Verumtamen ieiunium tale sic factum extra caritatem valet ad tria, scilicet [primo ad] oboedientiam. Oboedientia enim Ecclesiae satisfit, quae (*corr. ex:* qui) actum praecepit, non modum ... Secundo valet ad castitatem. Reprimit enim motus concupiscentiae carnalis ... Tertio [valet] ad merendum gratiam. Unde dicit magister Alexander de Ales (*Summa theologiae* pars quarta, qu. 28 membr. 5 art. 1: Köln 1622, 761 col. 2) ..., quod ieiunium, sic scilicet sine circumstantiis acceptum et non in caritate factum, potest esse praeparativum, „non ut efficiens pertinet ad effectum, sed ut praeparans ad praeparandum, sicut et virtutes politicae reprimendo fomitem et motus primos". – fol. 100ra.

[221] ... ad quid ergo valent ista opera bona satisfactoria in peccato mortali facta? ... Primus eorum fructus est „appropinquatio et accessus ad viam vitae et quasi reversio ad ipsam". Sicut qui aberravit a vera via et reverti volens ostenditur sibi via, per quam reverti potest in ipsam veram viam – in qua reversione licet non sit in vera via, est tamen in via, quae ducet ipsum ad veram viam –, sic et huius opera facta in mortali „non sunt ad vitam, sed ad viam vitae, si perseveret in eis. Secundus est diminutio tentationum" ... „Tertius est restrictio potestatis diabolicae" ... „Quartus est confortatio nostrarum virium naturalium" ... „Quintus fructus est praeparatio ad gratiam, quemadmodum aratio et rigatio praeparatio sunt ad seminis exortivum et remollitio cerae ad scripturam et sigillationem" etc. „Sextus fructus est impetratio gratiae gratum facientis". – fol. 86va–b. – Die Ausführungen finden sich, größtenteils wörtlich, bei *Wilhelm von Auvergne*, De sacramento poenitentiae cap. 20: Opera I (Paris 1674) 508 col. 1 E-G.

[222] Siehe die vorausgehende Anmerkung.

spreche der Freigebigkeit der göttlichen pietas, denen, die in solcher Weise anklopfen, zu öffnen und denen, die bitten, zu geben [223]. Durch die Übernahme dieses Zitats aus Wilhelm von Auvergne hat sich D., ähnlich wie an der zuvor erwähnten Stelle, in der Frage nach der Verdienbarkeit der gratia gratum faciens für die Möglichkeit des meritum de congruo ausgesprochen. Doch muß man dabei im Auge behalten, daß nach D.'s Lehre derartige opera bona des Sünders schon Gottes Gnadenhilfe im Sinn der gratia praeveniens zur Voraussetzung haben, auch wenn er dies an den hier zitierten Stellen nicht ausdrücklich hervorgehoben hat [224].

b. *Die Vermehrung der Gnade als Gegenstand des Verdienstes:* Daß der Gerechtfertigte durch seine bona opera für sich und andere Gnaden von Gott verdient, bringt Dorsten in seinen Predigten wiederholt zum Ausdruck. Zum Beispiel äußert er, daß sich ein Christ durch das vierzigtägige Fasten die Gnade verdiene, die Gebote Gottes erfüllen zu können [225]. Auch lehrt er unter Berufung auf die sancti doctores, daß einem Sünder die Gnade der Bekehrung zwar nicht durch sich selbst (per se), wohl aber durch einen anderen Christen, der im Stande der caritas lebt, verdient werden könne. Ob D. bei einem solchen mereri der Gnade für andere an ein meritum de condigno oder ein meritum de congruo dachte, ist aus seinen kurzen Äußerungen nicht ersichtlich. Als Beispiel derartiger Verdienste erwähnt er Paulus, der „ex meriti beati Stephani" die Gnade der Bekehrung empfangen habe. In ähnlicher, wenn auch umfassenderer Weise hätte auch Maria durch ihr Leiden unter dem Kreuz uns allen von Christus Gnaden verdient [226]. Außerdem vermag der Gerechtfertigte nach Auffassung unseres Theologen sich selbst und anderen Nachlaß von Sündenstrafen zu verdienen [227]. Auch erwähnt er die damals schon allgemein vertretene Lehre, daß die opera meritoria, die dem Sünder durch schwere Schuld verlorengehen, bei der Wiederherstellung des Gnaden-

---

[223] Siehe oben Anm. 178.

[224] Vgl. dazu S. 47 f.

[225] ... per ieiunium quradragesimale meretur quis gratiam ad implendum mandata, quae sine gratia secundum dominum Aegidium Super secundo [Sententiarum] ... implere non possumus. – fol. 252rb. – Cf. *Aegidius Romanus,* In secundum librum Sententiarum dist. 28 qu. 1 art. 4: Venedig 1581 (Nachdruck: Frankfurt 1968), pars II, 367sq.

[226] Sic ipsa [Maria] pro nobis doluit et multa sustinendo nobis promeruit a Christo. Unde ego credo, quod ipsa dolens pro Petro, ipsi gratiam conversionis promeruit. Ubi sciendum secundum sanctos doctores, quando quis cadit in peccatum, talis non potest per se resurgere vel gratiam primam e converso mereri; sed alius exsistens in caritate potest illi illam gratiam mereri. Et sic creditur, quod omnes, qui vere per poenitentiam post peccata resurgunt, meritis alicuius amici Dei et intercessione resurgunt. Sic beatum Paulum habet Ecclesia ex meritis beati Stephani. – fol. 50ra.

[227] Siehe oben Anm. 135.

standes – ähnlich wie die eingegossenen Tugenden – wieder aufleben [228]. Zu der von den scholastischen Theologen verschieden beantworteten Frage [229], ob es sich bei solchen Verdiensten der Vermehrung der göttlichen Gnade um ein meritum im strikten oder nur im uneigentlichen Sinn handle, hat D. nicht Stellung genommen.

c. *Das ewige Leben als Gegenstand des Verdienstes:* Nicht selten spricht Dorsten in seinen Predigten davon, daß der Gerechtfertigte durch seine bona opera sich das praemium des ewigen Lebens vor Gott verdienen kann und muß [230]. So äußert er einmal: „Durch die Gerechtigkeit Gottes ist unverbrüchlich festgesetzt", daß wir für die vollbrachten Werke die Belohnung erhalten sollen. Er beruft sich dafür auf Apk 22, 12: „Siehe, ich komme bald und der Lohn mit mir, um einem jeden nach seinen Werken zu vergelten." Der Lohn bestehe aber in nichts Geringerem als in der „merces paradisi et aeternae hereditatis" [231]. Dabei hebt D. hervor, daß der Lohn der ewigen Seligkeit nicht für alle gleich sei, sondern sich „nach dem Maß der Verdienste" bemesse. Er beruft sich dafür unter anderem auf das Wort Jesu (Jo 14, 2): „Im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen." Gleichzeitig äußert er die Überzeugung, daß jeder Mensch für seinen Dienst eine „valde supereffluens remuneratio" empfangen werde, und stützt diese Auffassung mit dem Schriftwort (Lk 6, 38): „Gebt, so wird euch gegeben werden; ein gutes, ein eingedrücktes, ein gerütteltes und aufgehäuftes Maß wird man euch in den Schoß schütten" [232]. Im gleichen Sinn ist es wohl zu deuten, wenn der Erfurter Prediger an dieser Stelle vom Lohn der ewigen Seligkeit sagt, daß er dem Gerechtfertigten „pro meritis suis *misericorditer*" zugeteilt werde [233].

Wie sehr aber Dorsten dieses menschliche Verdienst des ewigen Lebens in Gottes Gnade verankert sieht, hat er einmal in engem An-

[228] Et quia gratia est per se causa virtutum infusarum, igitur restituta gratia restituuntur omnes cum ea virtutes ... Deinde quod opera meritoria etiam reparentur, patet per illud dictum magistrorum: Illa reviviscunt, quae quondam viva fuerunt. – fol. 45rb.

[229] Vgl. Auer II, 95–100 und Zumkeller: Hugolin P-R-V in: Aug(L) 5 (1955) 29–32.

[230] Siehe vor allem fol. 258va–b.

[231] TB 19.

[232] [Deus] qui solus fructu remunerat amplissimo, non tamen aequaliter, quia reddet unicuique iuxta opera eius (*corr. ex:* sua) (cf. Mt 16, 27; Rom 2, 6); et Christo teste: „In domo Patris mei mansiones multae sunt", Johannis 14 (2). Unde secundum mensuram meritorum dabitur mensura praemiorum; Matthaei 7 (2): „Eadem mensura, qua mensi fueritis, remetietur vobis", secundum proportionem, ut qui plura et maiora habet merita, copiosiorem recipiet mercedem; sic tamen, quod quilibet pro servitio suo valde supereffluentem accipiet remunerationem teste Salvatore, Matthaei 6 (*recte:* Lc 6, 38): „Date et dabitur vobis, mensuram bonam et confertam et coagitatam et supereffluentem dabunt in sinum vestrum." – fol. 146rb–va.

[233] Erit igitur cuilibet satis sua felicitas et beatitudo sibi pro meritis suis misericorditer impertita. – fol. 203ra.

schluß an Augustinus klar herausgestellt. Er wirft die Frage auf: „Wem wird das Himmelreich zuteil werden?", wobei er unter dem „Himmelreich" die Herrlichkeit des ewigen Lebens versteht. Er antwortet, das regnum caelorum werde denen zuteil, die Gottes Gnade besitzen, und stützt sich dafür auf Röm 6, 23 und Ps 83, 12. Vor allem aber beruft er sich auf eine Erklärung aus Augustins Schrift De gratia et libero arbitrio zu dem Wort 2 Tim 4, 8: „Im übrigen ist mir die Krone der Gerechtigkeit bereitet, die mir der Herr an jenem Tage geben wird, der gerechte Richter." Der Kirchenvater führt dazu aus: „Würde der gerechte Richter ihm die Krone bereiten, wenn der barmherzige Vater nicht seine Gnade geschenkt hätte? Und wie wäre das eine Krone der Gerechtigkeit, wenn nicht die Gnade vorausgegangen wäre, die den Ungerechten rechtfertigt? Wie würde die Krone wohlverdient bereitet, wenn nicht die Gnade zuvor unentgeltlich geschenkt würde?" [234] Es sind jene Darlegungen, aus denen Augustinus die bekannte Schlußfolgerung zieht, daß die Verdienste des Gerechtfertigten Gottes Gaben sind und daß Gott somit in ihnen nur seine eigenen Gaben belohnt [235]. Auch wenn D. die augustinische Formel von den „merita nostra – Dei dona" nirgends ausdrücklich erwähnt, so entspricht sie doch ganz dem, was er in der zitierten Predigt ausgeführt hat [236]. Im gleichen Zusammenhang hat der Erfurter Augustiner auch drei Bedingungen dafür genannt, daß ein Mensch „dignus vita aeterna" sei: (1) Er müsse dem „König" des Himmelreiches angenehm (gratus) sein. (2) Er müsse der „Familie" und den Bewohnern dieses Reiches gleichgestaltet (conformis) sein. (3) Er müsse die Güter dieses Reiches lieben und um ihretwillen auf jene verzichten, die mit ihnen unvereinbar sind [237]. Daß D. dieses Verdienst des ewigen Lebens in

---

[234] *Augustinus*, De gratia et libero arbitrio 6, 14: PL 44, 890.

[235] l. c. 6, 15: PL 44, 890 f.

[236] Cum quaeritur: Quorum est regnum caelorum?, faciliter et breviter responderi potest: Eorum est, qui habent gratiam Dei. Dicit apostolus Ad Romanos 6 (23): „Stipendia peccati mors, gratia autem Dei vita aeterna." Item psalmo 84 *(recte:* 83, 12): „Gratiam et gloriam dabit Dominus" quasi dicat: Illis dabit in futura vita gloriam, quibus donat in praesenti vita gratiam. Unde beatus Augustinus in libro De gratia et libero arbitrio tractans illud apostoli (2 Tim 4, 8): „Superest mihi corona iustitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex": „Cui", inquit, „redderet coronam iustus iudex, si non donasset gratiam misericors pater? Et quomodo esset corona iustitiae, nisi praecessisset gratia, quae iustificat impium? Quomodo ista debita redderentur, nisi prius illa gratuita donarentur?" Gratuita id est dona gratis data. – fol. 128vb–129ra.

[237] Ad hoc, quod aliquis sit dignus vita aeterna, requiruntur praecipue tria, scilicet: Primo quod sit gratus regi regni caelorum. Unde dicit Dominus (Jo 14, 23): „Si quis diliget me, diligetur a Patre meo et ad eum veniemus", scilicet ad salvandum ipsum. Secundo quod sit conformis familiae regni caelorum et incolis. Proinde, qui non habuit vestem nuptialem, ligatis manibus et pedibus proiectus est in tenebras exteriores (cf. Mt 22, 11sqq.). Tertio quod amet bona illius regni et pro eis habendis relinquat ista, quae sunt illis incompatibilia. – fol. 129ra.

Gottes promissiones verankert sieht, wurde oben schon erwähnt [238]. Die von den Theologen des Spätmittelalters verschieden beantwortete Frage, ob es sich dabei um ein meritum de condigno oder ein meritum de congruo handle, wird in den erhaltenen Predigten des Erfurter Augustiners nicht berührt. Immerhin spricht er davon, daß der Gerechtfertigte die Aufgabe habe, sich des ewigen Lebens „dignus" zu erweisen [239]. Man wird deshalb vermuten können, daß seine Haltung in der Frage nach der Art dieses meritum in jene Richtung ging, wie sie der von ihm geschätzte Ägidius Romanus vertreten hatte [240]. Nach diesem Schulhaupt der mittelalterlichen Augustinerschule kann man durchaus von einem Verdienst ex condigno für den ewigen Lohn sprechen. Denn wenn auch das menschliche Werk als solches (natura rei quae meretur) höchstens eine gewisse congruitas für den Lohn des ewigen Lebens besitze, so lasse sich doch ein condignum und eine aequalitas des Verdienstes feststellen im Hinblick auf das Wirken der Gnade, auf die göttliche Verheißung und auf Gottes freigebige Art zu vergelten (ad divinam impulsionem, . . . ad divinam promissionem. . ., ad eius liberalem retributionem) [241].

5. Die Mängel der menschlichen Gerechtigkeit

Die in der Heiligen Schrift und der vorausgehenden Theologie verwurzelte Lehre Dorstens von der Möglichkeit und Notwendigkeit verdienstlicher Werke für den Gerechtfertigten verbindet sich bei ihm eng mit der Überzeugung von den erheblichen Mängeln, die der menschlichen Gerechtigkeit auf Erden – auch nach der Rechtfertigung – noch anhaften. Zunächst sei erwähnt, daß D. wiederholt die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen herausgestellt und gegen den Irrtum von der Möglichkeit eines völlig sündenfreien Lebens schon hier auf Erden Stellung genommen hat. So zitiert er in einer seiner Bußpredigten Röm 3, 23: „Alle haben gesündigt und entbehren der Herrlichkeit Gottes", und Pred 7, 21: „Niemand ist, der das Gute tut und nicht sündigt". Er folgert daraus, und zwar ohne die getauften und strebsamen Christen auszuschließen: Jeder Mensch habe nötig, Gott die Ehre zu geben, indem er sich als Sünder bekennt. Der Prediger endet mit dem Satz: „Der Mensch verherrlicht Gott, wenn

---

[238] Siehe S. 161.

[239] Siehe oben Anm. 237.

[240] Vgl. vor allem Zumkeller: Dorsten U-E: er schließt sich in diesen Fragen, und zwar meist wörtlich, an Ägidius Romanus an.

[241] *Ägidius Romanus,* In secundum librum Sententiarum dist. 27 qu. 2 art. 4: Venedig 1581 (Nachdruck: Frankfurt 1968), pars II, 353 f. – Vgl. auch Auer II, 106 und Anm. 151a.

er zugibt, daß er der Gnade und Barmherzigkeit Gottes bedarf" [242]. Noch reicher illustriert D. in einer anderen Predigt die allgemeine menschliche Sündhaftigkeit mit Stellen aus dem Alten und Neuen Testament. Ganz im Sinn Augustins begründet er sie mit unserer Abstammung „de massa illa corrupta primorum parentum" und zieht daraus mit dem Kirchenvater die Folgerung, daß wir stets Grund haben zu sprechen: „Vergib uns unsere Schuld" [243].

Entschieden wendet sich der Erfurter Augustiner deshalb gegen den error gewisser Leute, die behaupteten, es könne ein Mensch in diesem Leben zu solcher Vollkommenheit gelangen, daß er impeccabilis sei und in der Tugend gar nicht mehr weiter voranzuschreiten vermöge [244]. Es ist der bekannte Irrtum der Pelagianer, den Hieronymus zuerst als die Lehre von der impeccantia bezeichnet hat. Ihr gegenüber verweist Dorsten, ähnlich wie oftmals Augustinus, auf das Wort Phil 3, 13: „Brüder, ich bilde mir nicht ein, es schon ergriffen zu haben. Aber eines tue ich, ich vergesse, was hinter mir liegt und strecke mich nach dem aus, was vor mir liegt; dem vorgesteckten Ziel eile ich zu, dem Siegespreis der von oben erhaltenen Berufung Gottes in Christus Jesus." [245] In einer anderen Fastenpredigt führt D. die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschen darauf zurück, daß die ganze menschliche Natur mit Leib und Seele durch das „venenum antiqui serpentis" vergiftet worden sei. Im Anschluß an das Wort Gn 8, 21 kommt er zu der Feststellung: „Alles im Menschen ist verderbt und zum Bösen geneigt." Das sei der Grund, warum wir uns fast überall und jederzeit versündigten durch eitle, unnütze, schädliche Gedanken und Worte, durch vielfältige Handlungen und Unterlassungen. Sehr richtig sage der heilige Jakobus (3, 2): „In vielen Dingen fehlen wir alle." Aber auch unsere guten Werke sind, wie der Prediger weiterhin darlegt, sehr mangelhaft: „In das, was wir als gutes Werk ausgeben", sagt er, „schleicht sich das Böse der Eitelkeit und Nachlässigkeit ein". So hätte von unseren guten Werken Geltung, was im Buch Isaias (64, 6) ge-

---

[242] Ad Romanos 3 (23): „Omnes peccaverunt et egent gratia (*recte:* gloria) Dei." Et Ecclesiastis 7 (21): „Nemo est, qui faciat bonum et non peccet." Et ideo Deum debet quilibet glorificare confitendo se peccatorem. Deum glorificat ostendens se Dei gratia et misericordia indigere. – fol. 70vb.

[243] TB 60.

[244] Ex qua doctrina eliditur error quorundam, aliquem in praesenti vita ad tantam posse pervenire perfectionem, quod esset impeccabilis et amplius proficere non posset. Qui error condemnatus est in cap. „Ad nostrum" De haereticis in Clementinis (Corpus Iuris Canonici, Clement. lib. V tit. 3 c. 3: ed. Ae. L. Richter – Ae. Friedberg II [Nachdruck Graz 1959] 1183). Et expresse reprobatur per verba assumpta apostoli (1 Ths 4, 1): „Sic ambuletis, ut abundetis" etc. – fol. 147vb–148ra. – Das erwähnte Dekret des Konzils von Vienne von 1312 richtete sich gegen die Begarden, denen diese Lehre zur Last gelegt wurde.

[245] Siehe oben Anm. 187. – Vgl. *Augustinus,* De peccatorum meritis et remissione II, 13, 20: CSEL 60, 93; De perfectione iustitiae hominis 8, 19: CSEL 42, 17 und sonst.

schrieben steht: „Alle unsere Gerechtigkeiten sind wie das Tuch einer blutgängigen Frau." Und auch uns gelte das Wort des Herrn (Lk 17, 10): „Wenn ihr alles getan habt, was euch aufgetragen war, so sprecht: Wir sind unnütze Knechte." Daß wir Menschen alle Sünder sind, bewahrheite sich zumal in den peccata venialia, von denen auch die Heiligen nicht frei waren. D. beruft sich dafür auf 1 Jo 2, 8. Er zieht aus alledem die Schlußfolgerung: Es sei für uns nötig, sorgfältig die „remedia" zu benützen, durch die wir unseren Sünden quoad culpam et poenam begegnen können [246]. An anderer Stelle, wo der Prediger ebenfalls mit Berufung auf Is 64, 6 die Unvollkommenheit und Schwäche unserer „iustitiae" konstatiert, mahnt er seine Zuhörer, sich im Gebet an Maria zu wenden, damit durch die Verdienste Christi und seiner Mutter diese Schwächen behoben würden [247]. Auf das

---

[246] Quia per venenum antiqui serpentis infecta est tota natura in homine ... cum omnibus potentiis, caro cum omnibus membris, hinc est, quod Genesis 8 (21) dicitur: „Sensus et cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia sua"; „sensus" inquit propter carnem et „cogitatio humani cordis" dicit propter spiritum, quasi dicat: Omnia in homine corrupta sunt et ad malum procliva. Inde est, quod fere ubique et in omni tempore peccamus cogitando frequentius vana, inutilia, noxia quam bona. Si loquimur, similiter; [et] in operando, quis explicet, quot modis committendo et omittendo peccamus? Propter quae recte dixit beatus Jacobus: „In multis offendimus omnes", eiusdem 3 (2). Ideo etiam [fit], quod in his, quae bene agere praetendimus, malum vanitatis vel negligentiae se ingerat. Propter quod ait Isaias (64, 6): „Omnes iustitiae nostrae quasi pannus menstruatae." Et Salvator (Lc 17, 10): „Cum feceritis omnia, quae praecepta sunt vobis, dicite: Servi inutiles sumus." Et ista maxime vera sunt de peccatis venialibus, a quibus etiam sancti liberi non erant, confitente non minimo inter illos, videlicet Johanne evangelista (1 Jo 2, 8): „Si", inquit, „dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus et veritas in nobis non est." Cum igitur tam multipliciter et frequenter omnes peccamus, et omne peccatum, etiam veniale, quod hic non emendatur per remedia congrua, in futura vita emendabitur per poenam debitam, ideo solliciti in praesenti esse debemus, ut non negligamus remedia, per quae occurritur peccatis quo ad culpam et poenam. – fol. 106vb–107ra.

[247] Similiter, quia „omnes iustitiae nostrae sunt sicut pannus menstruatae", Isaiae 64 (6), igitur per merita Christi et Mariae validantur. Recte igitur ex ipsa [Maria] est omnis spes nostra, propter quod et Ecclesia eam honorans in cantico dicit: „Vita, dulcedo et spes nostra, salve!" – fol. 172rb. – Wie hier, so hat D. auch sonst gelegentlich die Verdienste Christi und Mariens in enger Verbindung miteinander erwähnt (vgl. etwa fol. 56va) und der Gottesmutter wiederholt eine überragende Stellung im Heilswerk Christi zugewiesen. Christus und Maria sind nach ihm für uns Menschen die „duo luminaria magna". Wie D. Christus als „fons gratiae et misericordiae" bezeichnet, so Maria als „mater gratiae et misericordiae" (fol. 137vb); denn in ihre Hände sei die „distributio" der Erlösungsgnade gelegt, die uns Christus durch sein Sterben verdiente (fol. 270va), so daß wir sie „per Mariam virginem" empfingen (fol. 275rb). Auch habe Maria an Gnadenreichtum alle anderen Menschen übertroffen (vgl. Lk 1, 28), weshalb D. kein Bedenken trägt, auf sie das Wort Jo 1, 16 anzuwenden: Gott habe es gefallen, daß von ihrer Fülle alle Gnade um Gnade empfingen (fol. 148ra). – Zum besseren Verständnis dieser z. T. hyperbolischen Ausdrucksweisen bleibt zu beachten, wie D. Mariens besondere Stellung im Heilsplan Gottes im einzelnen begründet: (1) Er bezieht sich auf das Wort des sterbenden Erlösers an die Mutter unter dem Kreuz (Jo 19, 26 f.), durch das sie von Jesus für alle Menschen die „gratia commendationis" empfangen habe (fol. 276va). (2) Er stützt sich auf die Lehre vom Corpus Christi, in welchem Maria

Ungenügen unserer menschlichen Werke kommt D. abermals zu sprechen, wenn er den Christen, die Buße tun, unter anderem den Rat gibt: „Der Mensch sei niemals ohne Furcht wegen der Sühne für die Sünde" (vgl. Sir 5, 5), und sich dabei auf das Wort Pred 9, 1 beruft: „Niemand weiß, ob er der Liebe oder des Hasses würdig ist." [248] Ähnliche Gedanken kehren wieder, wo er von den effectus des timor filialis handelt. Dessen erste Wirkung sei, daß sich der Mensch über den Nachlaß der Sünden beunruhigt, weil er im Ungewissen ist, ob er würdige Früchte der Buße gezeigt hat; wiederum beruft er sich auf Sir 5, 5 und Pred 9, 1. Eine zweite Wirkung dieses timor filialis zeige sich darin, daß sich der Mensch wegen seiner bona opera Sorge macht, ob sie wirklich gottgefällig waren. Die Begründung entnimmt er demselben Kapitel des Predigers (9, 1 f.): „Gerechte und Weise und ihre Werke sind in Gottes Hand; ... sie alle bleiben ungewiß bis in zukünftige Zeiten." Auch zitiert er ein Wort eines Altvaters aus den „Vitaspatrum", der auf dem Sterbebett sagte: „Die Gebote Gottes habe ich zwar beobachtet; doch als bloßer Mensch weiß ich nicht, ob ich des Hasses oder der Liebe würdig bin." [249]

Nicht nur wegen dieser seiner Überzeugung von den Mängeln der menschlichen Werke, sondern auch aufgrund seiner Lehre, daß in allem verdienstlichen Wirken des Menschen Gott der Erstwirkende ist, wendet sich der Prediger wiederholt gegen den geistlichen Hochmut jener Leute, die sich auf ihre bona opera etwas zugute tun und in eitler Ruhmsucht ihretwegen von den Mitmenschen gelobt werden wollen. Dorsten bezeichnet sie als Diebe, weil sie die Ehre, die allein Gott gebührt, an sich reißen. Ganz anders die wahren Christen. Sie würden offen zugeben, daß man den „primus fructus" nur Gott schuldet, nach

---

gleichsam das „collum" bilde, durch das den Gliedern die „gratia sanctificans" vom Herrn her zuströmt (fol. 93vb). (3) Er benützt unter Berufung auf Augustinus die patristische Eva-Maria-Parallele, um zu zeigen, daß wir alle „per ipsam et ab ipsa" Gottes Gnade erhalten (fol. 172rb). – Übrigens hat D. an anderen Stellen seinen Zuhörern sehr deutlich gemacht, daß auch Maria alle Gnade von Gott empfing (fol. 276va) und daß sie, die „mater gratiae", auch ihrerseits die Gnade beim Herrn gefunden hat (vgl. Lk 1, 30) (fol. 189rb).

[248] fol. 86va. – Siehe oben Anm. 176.

[249] Timor filialis est initialis; in quantum respicit Deum ut patrem, sive in quantum amat bonum, multos habet effectus: Primus [effectus] facit homines (*corr. ex:* hominem) angustiari de remissione, quia certi sunt: peccaverunt, incerti autem, an dignos fructus poenitentiae egerint. Ecclesiastis 9 (1): „Nescit homo, an odio vel amore dignus sit." Ille timor exemplatur nobis in absolutione. Et hortatur Scriptura, Ecclesiastici 5 (5): „De propitiatu peccatorum noli esse sine metu" ... Secundus [effectus] cruciat de praeteritis bonis [operibus], quia nesciunt, utrum Deo placuerunt. Ecclesiastis 9 (1sq.): „Sunt iusti et sapientes et opera eorum in manu Dei." Et post: „Omnia usque in futurum incerta sunt." Exemplum de quodam patre in Vitaspatrum, qui, cum videretur timere in morte, interrogatus respondit super hoc: „Fratres mei, mandata Dei servavi, sed quia homo sum, nescio an odio vel amore dignus sum" (cf. Eccle 9, 1) etc. – fol. 255ra. – Cf. De Vitis Patrum III, 161: PL 73, 793.

den Schriftworten Is 26, 12: „Herr, alle unsere Werke hast du in uns gewirkt", und Phil 2, 13: „Gott ist es, der in uns das Wollen und Vollbringen wirkt nach gutem Willen." [250] Ein andermal charakterisiert er die Haltung der Selbstgerechten im Anschluß an die Gottesklage Is 58, 2: „Sie wollen meine Wege wissen, gleich wie ein Volk, das Gerechtigkeit getan und seines Gottes Rechte nicht verlassen hat. Sie verlangen von mir Gerichte der Gerechtigkeit und wollen Gott nahe sein." In Wirklichkeit aber gehe es ihnen nicht um Belehrung durch Gottes Wort, sondern um Zurschaustellung ihrer eigenen Person. Sie wollten nicht anerkennen, daß sie Sünder sind; sie wollten als Gottes Freunde erscheinen, obwohl sie nichts von wahrer Heiligkeit besäßen. So vergleicht der Prediger sie mit dem Pharisäer im Gleichnis des Heilandes (vgl. Lk 18, 10 ff.) [251]. Wenig später in der gleichen Predigt stellt er klar, daß ein gutes Werk Gott nur angenehm ist, wenn es nicht um Menschenlobes willen geschieht, und verweist auf das Wort des Herrn (Mt 6, 1): „Hütet euch, daß ihr eure Gerechtigkeit nicht vor den Menschen übt, um von ihnen gesehen zu werden." [252] Gegen geistlichen Hochmut und pharisäische Kritik an den anderen richtet sich D. auch in einer anderen Predigt, in der er ausführt: Für Petrus und Maria Magdalena bedeute es keineswegs eine Schande, daß in der Kirche ihre Sünden erwähnt werden. Freilich dürfe deshalb auch ein „innocens" nicht über sie aburteilen, sondern solle vielmehr die Güte Gottes bewundern. Diese göttliche clementia zeige sich ihm sowohl darin, daß Gott den Sünder aus der Tiefe seiner Schlechtigkeit herausgerissen, als auch darin, daß er ihn selbst „allein durch seine Gnade" (sola gratia eius) vor ähnlichem Fall bewahrt hat [253].

---

[250] ... sunt, qui operum bonorum suorum gloriam sibi venditant scilicet ex inani gloria, scilicet ut videantur et laudentur ab hominibus vanae cupiditatis amatores ... Et hi fures Dei sunt, quia gloriam, quae soli Deo competit, sibi surripiunt ... At contra sancti et veri fideles, coloni Domini: Verissima confessione habent fructum primum Deo soli debitum. Dicunt illud Isaiae 26 (12): „Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine", et illud Ad Philippenses 3 (*recte:* 2, 13): „Deus est, qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate." – fol. 68rb.

[251] Quales fuerunt isti, de quibus subdit (Is 58, 2): „Et vias meas scire volunt", scilicet audiendo verba Scripturarum sacrarum, non ut edocentur, sed ut aliquid esse videantur, „quasi gens, quae iustitiam fecerit, et quae iudicium Dei sui non dereliquerit" (l. c.), quasi dicens: Non recognoscunt se peccatores, sed iustificatos. Quare subdit: „Rogant me (*corr. ex:* tua) iudicia iustitiae", scilicet ut faciam hoc vel illis. Quemadmodum ille pharisaeus, qui de talium numero erat, qui dixit: „Domine, non sum sicut ceteri homines, sicut et hic publicanus" etc., Lucae 18 (11). Et „appropinquare Deo volunt" (l. c.), id est multum se apparentiam appropinquandi ostendunt, cum tamen nihil habeant de veritate sanctitatis. – fol. 255vb.

[252] [Opus bonum est Deo acceptabile,] si non fiat propter captandam laudem humanam. Et ideo Salvator dixit (Mt 6, 1): „Attendite, ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus". – fol. 256rb.

[253] Item sicut beato Petro vel Mariae Magdalenae non est confusio, quod eorum in Ecclesia memorantur peccata, nec innocens iudicabit, sed Dei clementiam

Zweifellos sind unter den in diesem Kapitel zitierten Stellen aus Dorstens Predigten einige, in denen er das Mangelhafte der bona opera, auch des Gerechtfertigten, auffallend stark betont, etwa wenn er diese Mängel mit der Stelle Is 64, 6 illustriert. Freilich handelt es sich dabei um einen Topos, der sich bei nicht wenigen spätmittelalterlichen Predigern, zumal aus dem Augustinerorden, in ähnlicher Weise findet, beispielsweise auch bei dem von dem Erfurter Augustiner sehr geschätzten Simon von Cascia [254]. D.'s Überzeugung vom Ungenügen

---

admirabitur non solum in te, sed et in se: In te, quia [te] de tam profundo iniquitatis eripuit. In se, quia [eum] sola gratia eius, ne in id idem profundum rueret (*corr. ex:* rueres), tenuit. – fol. 202va–b.

[254] Vgl. zu dem Ganzen auch *A. Zumkeller*, Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters, in: ZKTh 81 (1959) 265–305. – Für Simon siehe l. c. 283–286. – Die Kritik *H. A. Obermans*, The Harvest of Medieval Theology (Cambridge/Mass. 1963) 181 f.; (deutsch: Zürich 1965, 172) und *E. J. D. Douglass'*, Justification in Late Medieval Preaching. A Study of John Geiler of Keisersberg (Leiden 1966) 162 und 176 ff. an dieser Untersuchung scheint mir nicht zutreffend. Ich habe nicht zeigen wollen, wie die deutsche Übersetzung von Obermans Werk es formuliert, daß nach Ansicht der behandelten Prediger „die Werke des Menschen nicht ausreichen, daß also Luthers entsprechende These nichts Unerwartetes ist". Es lag mir auch ferne, von diesen Predigern zu behaupten, sie seien „Vorlutheraner" gewesen, um Obermans Terminus zu benützen. Im Gegenteil, ich bin der Überzeugung und habe dies in meinem Artikel im einzelnen nachzuweisen gesucht, daß diese Prediger ihre Ansicht von den Mängeln der guten Werke und der menschlichen Gerechtigkeit mit einer durchaus katholischen Lehre von der Verdienstlichkeit der guten Werke verbanden. – Was ich als Resultat feststellte, daß der Umwelt des jungen Luther „der Gedanke an die Mängel der guten Werke und aller menschlichen Gerechtigkeit offensichtlich nicht so fern lag, als man bis jetzt anzunehmen geneigt war" (Zumkeller l. c. 305), dürfte durch die von mir zit. zahlreichen Texte gesichert sein. Daß ich dabei nur Predigten über die Perikope Lk 18, 10 ff. („sermons on this text alone" – Douglass 177 Anm. 1) berücksichtigt hätte, ist – gelinde gesagt – eine ordentliche Übertreibung, die schon W. Werbeck in seiner Besprechung von Douglass' Untersuchung richtiggestellt hat (ThLZ 93 [1968] 760). Daß derartige Äußerungen der spätmittelalterlichen Prediger sich auch bei anderen Predigtstoffen finden, beweisen übrigens einige von Douglass selbst zit. Stellen aus Geiler (l. c. 166 ff.) und wird auch durch die oben erwähnten Predigtäußerungen Dorstens erneut belegt. – Es ist auch eine Verzeichnung meiner Darlegungen, wenn Douglass schreibt: „He (Zumkeller) seems to assume that because the citations to which we have referred from the Scriptures, Augustine, Gregory the Great, and Bernard can be found in a sermon on the parable of the Pharisee and the publican, one can claim that the preacher, long before Luther, was already engaged in a struggle against work-righteousness" (l. c. 176 f.). Ich habe bei diesen Predigten nicht allgemein von einem „Kampf gegen Werkgerechtigkeit" „lange vor Luther" gesprochen, sondern wollte das Faktum herausstellen, daß es unter den Predigern des Spätmittelalters nicht wenige gegeben hat, „welche die Mängel der Werke und der Gerechtigkeit des Menschen, auch des Christen im Gnadenstand, mit auffallender Betonung hervorhoben" (Zumkeller l. c. 265). Denn ich bin auch heute noch der Ansicht, daß dieses einigermaßen überraschende Faktum vom Kirchenhistoriker, der sich ein objektives Urteil über die religiöse Situation im spätmittelalterlichen Deutschland und speziell in der deutschen Reformkongregation der Augustiner bilden will, nicht ignoriert werden darf. Wieweit es Rückschlüsse auf die Theologie der einzelnen Prediger erlaubt, ist eine andere Frage, die ich in dem erwähnten Zeitschriftenartikel nicht klären wollte und konnte, da dies für jeden einzelnen Prediger gründliche Einzelforschung voraussetzt.

der menschlichen Gerechtigkeit basierte vornehmlich auf den theologischen Lehren, daß es dem Christen auf Erden unmöglich sei, alle, auch die peccata venialia zu meiden, und daß er über seinen Gnadenstand keine letzte Sicherheit gewinnen könne [255]. Jedenfalls lag es ihm, ähnlich wie den erwähnten anderen spätmittelalterlichen Predigern durchaus fern, mit seinen Ausführungen die Notwendigkeit oder den Heilswert der guten Werke in Frage zu stellen. Sein Anliegen war mehr ein aszetisch-pastorales. Bei der Betonung der Mängel unserer Werke ging es ihm vor allem darum, die Gläubigen vor pharisäischer Selbstgerechtigkeit und geistlichem Hochmut zu warnen und zu eifriger Buße anzuspornen.

Zusammenfassung: Die Lehrrichtung des Johannes von Dorsten

Zunächst sei nochmals darauf hingewiesen, daß die Grundlage unserer Untersuchung nicht theologische Abhandlungen, sondern Predigten des Dorsten bilden, mögen dessen Darlegungen auch an einzelnen Stellen schulmäßigen Charakter tragen und sich der wissenschaftlichen Termini bedienen. Trotz dieser nicht voll befriedigenden Quellenlage sind aber die Ergebnisse in vielen entscheidenden Fragen so eindeutig, daß sie ein abschließendes Urteil über die Lehrrichtung des Augustinermagisters zulassen.

Vor allem muß Johannes von Dorsten als typischer Vertreter der Augustinerschule [256] bezeichnet werden. Die prägenden Züge dieser Theologenschule sind bei ihm deutlich festzustellen. Ägidius Romanus,

---

[255] Zu dieser letztgenannten Lehre vgl. Anm. 249 und das von D. mehrfach zitierte Schriftwort Pred 9, 1. – Siehe ferner folgende Stelle, auch wenn in ihr nicht nur, ja nicht einmal in erster Linie nach der Gewißheit des Gnadenstandes gefragt wird: [Utilis] consideratio est, dum quis iudiciorum Dei sententiam metuens secum quaerit: Ubi eris, scilicet mox post hanc vitam? Quia „nescit homo, an odio vel amore dignus sit" (Eccle 9, 1), et per consequens, an iustis, qui ad dexteram sunt, associetur, an illis, qui ad sinistram. – fol. 34va.

[256] Der Begriff „Augustinerschule", wie er in der Forschung seit vielen Jahrzehnten allgemein üblich ist (vgl. etwa *M. Grabmann*, Die Geschichte der katholischen Theologie (Freiburg 1933, 105 ff. und *F. Lang*, Augustinerschule, in: LThK I², 1089 f.) bezeichnet – entsprechend den verwandten Termini „Dominikanerschule", „Franziskanerschule" oder „Karmelitenschule" – nichts anderes als die mittelalterliche Theologenschule der Augustiner-Eremiten, ohne zunächst etwas über deren Einstellung zu Augustinus aussagen zu wollen, auch wenn in der Ordensschule tatsächlich von Anfang an eine stärkere Ausrichtung auf Augustinus hin erstrebt wurde, die bei einzelnen Theologen, wie vor allem Gregor von Rimini und Hugolin von Orvieto, zu einem klar ausgeprägten Augustinismus führte. – Diese Begriffserklärung erscheint notwendig, weil das Wort „Augustinerschule" wegen der Doppeldeutigkeit des englischen „Augustinian" (= „Augustiner" und „augustinisch") im englischen Sprachraum leicht mißverstanden werden kann, als meine es eine theologische Richtung des „Augustinismus". – Siehe etwa *D. C. Steinmetz*, Misericordia Dei. The Theology of Johannes von Staupitz in its Late Medieval Setting (Leiden 1968), der diesem Mißverständnis erlegen ist (vgl. S. 30 ff.). Beispielsweise ist Thomas Bradwardine zweifellos ein Hauptvertreter eines mittelalterlichen Augustinismus, aber keineswegs ein Theologe der „Augustinerschule".

dem Schulhaupt der Augustiner, wird von dem Erfurter Professor eine bevorzugte Stellung eingeräumt. Nicht nur beweisen die häufigen und genauen Zitate, daß er sich mit dessen Sentenzenkommentar und seinem Fürstenspiegel „De regimine principum" eingehend beschäftigt hat[257]. Wie sehr er sich in entscheidenden theologischen Fragen an Ägidius orientierte, zeigen seine Darlegungen über Urstand und Erbsünde, die von mir 1974 ediert und erläutert worden sind. Aber auch D.'s Stellungnahme in den Fragen um Gnade, Rechtfertigung und Verdienst entspricht weithin der Lehre des Ägidius Romanus mit ihrem spürbaren augustinischen Einschlag[258]. Dies zeigen: die Schilderung der Folgen des Sündenfalls als einer „vulneratio naturae"; die Hervorhebung der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen und der Unmöglichkeit eines sündenfreien Lebens auf dieser Welt; die nachdrückliche Betonung der Notwendigkeit aktueller Gnadenhilfen, ohne die der Mensch sich weder lange vor schwerer Sünde zu bewahren noch im Guten voranzuschreiten vermag; die eindeutige Lehre, daß sich der Mensch nicht aus sich selbst die erste Gnade verdienen oder aus schwerer Sünde wieder erheben kann; die wiederholt bekundete Überzeugung, daß auch die notwendigen disponierenden Akte für Rechtfertigung und Buße von Gottes Gnade (gratia praeveniens) angeregt und unterstützt werden müssen, und daß auch „wahre Buße" dem Menschen nur mit Hilfe einer „specialis gratia" möglich ist. Dem gemäßigten Augustinismus im Sinn des Ägidius entspricht es auch, wenn D. den Tugenden der Heiden zwar den Charakter der „verae virtutes morales" abspricht, weil sie nicht auf Gott als das letzte Ziel bezogen seien, sie aber doch als „operationes virtuosae informes" anerkennt, die zur entfernteren Vorbereitung auf die Gnade dienen könnten; wenn er ferner nachdrücklich die Mängel der menschlichen Werke, auch der des Gerechtfertigten, betont, ohne aber ihren verdienstlichen Wert grundsätzlich zu leugnen.

Dorsten hat sich auch, wie sein Predigtband beweist, gründlich mit den Schriften Augustins selbst beschäftigt. Es finden sich darin – von Zitaten aus Pseudo-Schriften abgesehen – nahezu ein halbes Tausend Augustinus-Zitate. Auch wenn man die Predigten und Briefe des Kirchenvaters außer acht läßt, sind es nicht weniger als 36 verschiedene Werke Augustins, die der Prediger Dorsten zitiert. Mag er seine Zitate zum Teil auch aus Florilegien, wie dem großartigen „Milleloquium

---

[257] Eine volle Übersicht über die Zitate in D.s Predigtband aus den Kirchenvätern, den scholastischen Autoren und den Werken der Klassiker und Humanisten siehe bei Zumkeller: Dorsten PB, in: Aug(L) 28 (1978).

[258] Leider existiert noch keine umfassende Darstellung der Gnaden- und Rechtfertigungslehre des Ägidius Romanus. – Vgl. dazu *A. Zumkeller*, Die Augustinerschule des Mittelalters, in: AAug 27 (1964) 167–262, S. 184–187 und *Derselbe*, Ägidius Romanus, in: TRE I (Berlin 1977) 462–465, Sp. 464.

S. Augustini" des Bartholomäus von Urbino, entlehnt haben, so hat er doch jedenfalls die Confessiones, De civitate Dei, De Trinitate, den Johannes-Kommentar und die Enarrationes in psalmos gut gekannt. Nur spärlich sind unter seinen Zitaten die antipelagianischen Schriften des Kirchenvaters vertreten, nämlich lediglich mit 8 Erwähnungen: De peccatorum meritis et remissione (fol. 281rb), Contra Julianum (fol. 7ra, 98ra, 180rb und 251rb), De gratia et libero arbitrio (fol. 129ra) und De correptione et gratia (fol. 71ra und 258va). Unter anderem vertritt er im Sinn der antipelagianischen Schriften Augustins die Auffassung, daß der Gerechtfertigte nur deshalb Verdienste vor Gott besitzt, weil dieser ihm aus Barmherzigkeit zuerst die Gnade der Rechtfertigung geschenkt hat, und daß es außerhalb der Kirche – Kirche mit Augustinus hier verstanden als Gemeinschaft der Erwählten vom frommen Abel an bis zum letzten „electus" der Weltgeschichte – kein „opus salutiferum" geben kann. Ganz im Sinn des Ägidius Romanus und der älteren Ordenslehrer lehrt D. außerdem: daß der Besitz des „habitus gratiae et caritatis" das eigentliche Prinzip der Rechtfertigung und die ratio meriti der Werke des Gerechtfertigten ist; daß der rechtfertigende Glaube als „fides caritate formata" zu verstehen ist; daß die Rechtfertigung des Menschen in der Reinigung von Sünden und der Heiligung durch die Gnade besteht, bei der ihm auch die göttlichen und moralischen Tugenden gnadenhaft eingegossen werden; daß der Gerechtfertigte durch seine guten Werke für sich und andere von Gott Gnaden verdient; daß er sich auch den Lohn des ewigen Lebens durch gute Werke von Gott verdienen kann und soll; daß weder die Werke der Sünder noch die der Heiden verdienstlich sind. Auch seine Verwendung des überkommenen scholastischen Axioms „Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam" entspricht durchaus dem, was diese älteren Ordenslehrer darüber vertreten hatten [259]. Von den übrigen Lehrern der Ordensschule, die D. gelegentlich erwähnt, sind für ihn in den hier behandelten Gegenständen vor allem zwei von Einfluß geworden, Hugolin von Orvieto, von dem gleich noch gesprochen werden muß, und Simon von Cascia mit seinem großen Werk „De gestis Domini Salvatoris". In Simon sah der Erfurter Prediger den „eximius vitae Christi contemplator" (fol. 136va und 143va) und hat sich von ihm in manchen Predigten stark inspirieren lassen [260]. Bei alledem sind Dorstens Gewährsmänner nicht nur die Theologen der Ordensschule. Wiederholt zeigt sich in seinen Predigten das Bemühen, seinen Zuhörern bei wichtigen Lehrpunkten den „consensus communis doctorum" (fol.

[259] Vgl. etwa *Thomas von Straßburg*, Commentaria in quatuor libros Sententiarum, II dist. 26sq., qu. unica, art. 3 concl. 2: Genua 1585, vol. I, fol. 186va.
[260] Siehe 1. u. 2. Sermo der TB.

257ra) zu bezeugen [261]. Der Schwerpunkt der von ihm beigezogenen Werke der systematischen Theologie liegt bei den Lehrern der Hochscholastik. Häufig und genau zitiert er die Hauptwerke des Thomas von Aquin. Ihm schließt er sich z. B. in seinem Verständnis des Bußsakramentes an, wenn er die Bußakte des Menschen als das materielle und die priesterliche Lossprechung als das formelle Element des Sakramentes bezeichnet. Auffallend ist auch D.'s Vorliebe für die Summen der beiden Systematiker am Übergang zur Hochscholastik, Wilhelm von Auvergne und Wilhelm von Auxerre. Nicht selten zitiert er außerdem Heinrich von Gent, Alexander von Hales und Bonaventura, während Albertus Magnus und Duns Skotus nur ein paar Mal erwähnt werden. Diese großzügige und weitherzige Auffassung in der Benützung der Standardwerke der theologischen Vergangenheit, über die Enge der eigenen Schule hinaus, hat Erich Kleineidam auch bei verschiedenen anderen Erfurter Theologen und Zeitgenossen D.'s festgestellt [262]. Sie scheint ein gewisses Charakteristikum der damaligen Erfurter Theologie, vielleicht aber auch ein mehr allgemeines Kennzeichen der spätmittelalterlichen Theologie jener Jahrzehnte gewesen zu sein.

Wie aber stand Dorsten zur *via moderna*? Gegenüber der häufigen Zitation der Autoren des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts fällt auf, daß er die Theologen der Spätscholastik nur ganz selten erwähnt. Die Namen des Wilhelm Ockham und seiner Schüler, etwa des Adam Wodeham und des Petrus d'Ailly, werden überhaupt nie genannt. Stillschweigend übergangen wird selbst Gregor von Rimini, der berühmte Vertreter der via moderna aus seinem eigenen Orden. Auch was die wiederholt zitierten Heinrich von Hessen und Johannes Gerson betrifft, so sind es nur deren moraltheologische, aszetische oder exegetische Schriften, die D. erwähnt [263]. Nur mit einem der „moderni" scheint er sich eingehender befaßt zu haben, dem schon erwähnten Augustinertheologen Hugolin von Orvieto. Er hat dessen Sentenzenkommentar nicht nur gekannt, sondern in seinen Ausführungen über Gnade und Verdienst auch ein paar Mal ausführlich

---

[261] Vgl. Zumkeller: Dorsten PB, in: Aug(L).

[262] Kleineidam II, 22 ff. (bei seiner sorgsamen Prüfung der Werke des Johannes von Wesel, des Wilhelm Textoris aus Aachen und des Eggelin Becker aus Braunschweig). – Eine ähnliche Feststellung macht man bei Johannes von Paltz, dem Nachfolger D.s auf dem Erfurter Universitätslehrstuhl der Augustiner (vgl. *M. Ferdigg*, De vita et operibus Ioannis de Paltz O. E. S. A., in: AAug 30 (1967) 210–321, vor allem 294 ff.).

[263] Den Terminus „doctores moderni" gebraucht D. nur ein einziges Mal, und zwar bei einem moraltheologischen Problem über die sakramentale Buße; als Vertreter dieser Theologen nennt er mit Namen Johannes Gerson (fol. 82ra–b). An anderer Stelle gebraucht er zwar auch den Terminus „moderni", denkt aber dabei nicht an Theologen der spätmittelalterlichen via moderna, sondern an Bonaventura in Gegenüberstellung zu Präpositinus († 1210) (fol. 80ra).

zitiert. Dieses Faktum ist auch insofern beachtenswert, als es bezeugt, daß der Sentenzenkommentar Hugolins, und zwar anscheinend alle vier Bücher, in der Bibliothek der Erfurter Augustiner vorhanden war [264]. Von Hugolin mag D. auch beeinflußt gewesen sein, wenn er einmal im Sinn der via moderna behauptet, daß der Besitz des habitus caritatis zwar nach der gegenwärtigen Heilsordnung (lege Dei ordinata), nicht aber „potentia Dei absoluta" Voraussetzung für die göttliche Akzeptation sei. Freilich finden sich sonst nirgends Anhaltspunkte, die zu der Annahme berechtigen, daß D. an derartigen Potentia-Dei-absoluta-Spekulationen besonders interessiert war oder ihnen auf dem Katheder übermäßig gehuldigt hat. Von einer Entleerung des Gnaden- und Caritas-Begriffs durch derartige Spekulationen, wie man sie zu Recht manchen Schülern Ockhams vorgeworfen hat, ist bei ihm nichts zu finden. Fremd sind ihm auch die extremen Sätze, daß ein gutes Werk ohne Informierung durch den habitus caritatis von Gott als verdienstlich angenommen werden oder schwere Schuld auch ohne Buße Nachlaß finden könne. Ausdrücklich hat er sich außerdem gelegentlich in scharfen Formulierungen gegen die ockhamistische Verzerrung der Gottesvorstellung zum „Willkürgott" gewandt.

Abschließend läßt sich somit sagen: Die Lehre Dorstens in den Fragen um Gnade, Rechtfertigung und Verdienst ist stark an Ägidius Romanus und seinem gemäßigten Augustinismus orientiert. Wo sich in Dorstens theologischen Auffassungen gelegentlich gewisse Lehren der via moderna zeigen, liegen diese nicht in der Richtung der ockhamistischen Theologie, sondern entsprechen der gemäßigten „theologia moderna" des Hugolin von Orvieto [265], auf dessen Sentenzenkommentar D. sich wiederholt ausdrücklich beruft. Aufs ganze gesehen war D. mit seinen theologischen Anschauungen offensichtlich in der via antiqua beheimatet, was auch darin zum Ausdruck kommt, daß er mit Vorliebe die Theologen des 13. Jahrhunderts zitiert [266]. Von

---

[264] D. zitiert das 2. u. 4. Sentenzenbuch, d. h. jene Teile des Kommentars, die in der einzigen heute noch in deutschen Bibliotheken existierenden Hugolin-Handschrift Jena El. fol. 27 aus der ehemaligen kurfürstlichen Bibliothek von Wittenberg fehlen; vgl. *A. Zumkeller*, Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre (Würzburg 1941) 106 f.

[265] Zu Hugolins gemäßigter „theologia moderna" in der Rechtfertigungs- und Verdienstlehre mit ihrem scharf ausgeprägten Augustinismus im Sinn Gregors von Rimini siehe Zumkeller: Hugolin P-R-V, in: Aug(L) 5 (1955) 40 ff. – Es ist heute von der Forschung ziemlich allgemein anerkannt, daß es angesichts der Vielfalt und Gegensätzlichkeit der theologischen Lehrmeinungen der spätmittelalterlichen „moderni" nicht berechtigt ist, diese samt und sonders als Ockhamisten zu bezeichnen.

[266] Es dürfte in dieser Hinsicht beachtenswert sein, daß D. seine ersten Studien als Artist 1437 und in den folgenden Jahren an der Kölner Universität, einer damaligen Hochburg der via antiqua (vgl. *Fr. Ehrle*, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia [Münster 1925] 149 ff.), gemacht hat. Er hat dies selbst in einer

einer Tendenz, „einen Nominalismus ockhamscher Richtung stärker zu betonen", wie sie Erich Kleineidam bei drei anderen Erfurter Theologen der Sechziger Jahre des 15. Jahrhunderts festgestellt hat [267], ist bei D. jedenfalls nichts zu finden.

Textbeilage

Um ein Bild von Dorstens Predigtweise zu vermitteln, werden hier einige seiner Sermones im vollen oder doch nur wenig gekürzten Wortlaut mitgeteilt. Sie sind speziell unter dem Gesichtspunkt der Thematik „Prädestination, Rechtfertigung und Verdienst" ausgewählt worden. Unter anderem kommen in den fünf edierten Sermones folgende Themen zur Sprache:

I. Gottes Erwählung zum „Arbeiten in seinem Weinberg" – Glaube und Werke – Außerhalb der Kirche gibt es kein Heil – Die Werke und Tugenden der Ungläubigen. II. Der verborgene, aber absolut gerechte Wille Gottes – Erwählung und Verwerfung. III. Die caritas als Formalprinzip der Rechtfertigung und der Verdienstlichkeit der Werke. IV. Christi Sündenlosigkeit und unsere Sündhaftigkeit – Antwort auf die Frage: Ist Gott die Ursache des Bösen und der Verdammnis? V. Der wahre Glaube an Christus – Glaube und Liebe – Glaube und Werke.

Die fortlaufende Numerierung der Absätze, die in den edierten Predigten durchgeführt wurde, ist als Hilfe für die Zitation gedacht.

Die Textvarianten, auf die im Text mit kleinen hochgestellten Buchstaben (a–x) verwiesen wird, sind am Ende beigedruckt.

I. Sermo primus dominicae Septuagesimae
(Ms. Berlin Lat. Fol. 851, Blatt 36va–38ra)

(1) „Simile est regnum caelorum homini patrifamilias, qui exiit primo mane conducere operarios in vineam suam", Matthaei 20 (1 sqq.) originaliter ... Plantavit Deus per Unigenitum suum vineam, scilicet sanctam matrem Ecclesiam, extra quam nulla operatio est meritoria vitae aeternae. In qua etiam omnes ad aeternam beatitudinem praeordinatos secundum diversorum qualitatem temporum ad operandum vocavit, vocat et vocabit usque ad occasum huius diei, scilicet mundi ...

(2) In quo evangelio multa egregia nobis proponuntur: Primum est benigna Dei ad meritoria opera invitatio. Secundum utilis temporum consideratio quoad distinctionem horarum diei et quoad velocem cursum earum. Tertium otiositatis vituperatio, cum dicitur: „Quid [hic] statis" etc. Quartum operositatis larga remuneratio, cum subditur: „Voca operarios et da illis" etc. Quintum servi nequam contra bonitatem domini murmuratio [fol. 36vb]. Sextum divinae bonitatis commendatio. Septimum divinorum iudiciorum occultatio, quia erunt novissimi primi et primi novissimi ...

---

seiner Predigten bezeugt (fol. 31va.). – Siehe auch Zumkeller: Dorsten PB, in: Aug(L) 27 (1977) 428 f.

[267] Kleineidam II, 21.

(3) *Quoad primum* ... potest sumi talis doctrina: Sicut Deus omnia, quae operatus est tam in creatione quam in reparatione nostra, propter utilitatem rationalis creaturae saltem fine secundario, ita et homo quilibet ad operandum creatus necesse habet operari pro supernis, si cupit fieri beatus ...

(4) *Quantum ad secundum* est notandum, quod non sine singulari mysterio tempora distinguuntur vocationum in hac parabola ... Necnon et de his, qui ab adventu Christi usque in finem mundi, qui hora undecima [vocati sunt], missi sunt, mittuntur et sunt mittendi in hanc vineam. Ita etiam hoc homo singulus considerare debet, quod in omni aetate sua, dum ad opera iustitiae [fol. 37ra] invitatur, ad huius vineae operationem vocatur, quatenus omnibus excusationis via praecludatur, si non recte agunt. Si in vinea iustitiae non laborant illam excolendo, praemio in retributione priventur ...

(5) *Quantum ad tertium* est notandum, quod otium est privatio operis et exercitii. Et sic opponitur operi privative ... Et illud reprehendit Dominus in hodierno evangelio, dum dicit: „Quid statis hic tota die otiosi" (Mt 20, 6) „velut palantes et indisciplinati nescientes, quae Dei sunt, neque quod vobis expediat agnoscentes" [1] ... Sed hi saepe videntur se excusare dicentes: „Quia nemo nos conduxit" (Mt 20, 7). Quod si in moribus hominum saepe videatur habere [fol. 37rb] veritatem, in conspectu tamen Dei excusatione caret eo, quod Dominus omni tempore, omni aetate, ut supra dictum, semper ad operandum conducere voluerit [2] per se, scilicet internam inspirationem, per lucidissimorum exemplorum multiplicium operantium ac ministrorum suorum praedicantium et exhortantium ad hoc missionem. Per quos sicut „olim loquens patribus in prophetis" vocans, denuntians et contestans et sub interminatione atque bona pollicitatione monefaciens, ut in vinea iustitiae laboretur, „novissimeque in Filio" (Hebr 1, 1 sq.), dehinc per apostolos, sic et hodie per praedicatores vocat, ut inexcusate eatur in vineam et laboretur, ut fructus dignae poenitentiae accipiantur [3] ...

(6) Et quotquot fuerunt homines ignoti et cogniti usque ad Christum miris et multis modis in hanc vineam vocati, laborantes vites iustitiae et veritates secundum unicuique gratiam collatam coluerunt [4]. „Et qui conducti non fuerunt, aut a propria malitia aut segnitie propria detenti sunt, eorum occulto demerito, non Dei beneficio, «qui vult omnes salvos fieri» etc. (1 Tim 2, 4). Nemo enim iuste condemnatur aut a Deo reprehenditur, nisi benigne vocatus publice vel private, ire in vineam contempserit" [5] ...

(7) Ex quibus dictis potest elici talis veritas: Quemadmodum in vineam conductis [a] operari necessarium est, sic et extra eam operari vel in ea otiari damnabile.

(8) *Prima eius pars* patet *primo* auctoritate Jacobi. Quia cum haec vinea sit sancta Ecclesia seu fides catholica, ideo ipse inquit: „Quid proderit, fratres mei, si quis dicat se habere fidem", hoc [est] esse in vinea, „opera autem non habet? Numquid potest eum fides salvare?" (Jac 2, 14) Sunt enim multi, qui sunt in vinea, hoc est confitentur Christum, sed non operantur opera iustitiae debitae, [ita ut] Christum factis negent. Ille ergo, ut inquit beatus Gregorius homilia 28 Super evangelia [6], veram habet fidem et „vere credit, qui exercet, quod credit", ne otiosus inveniatur.

(9) *Secundo* ratione tali: Virtus [fol. 37va] moralis ad hoc, ut sit virtus, exigit actum suum; igitur a fortiori et fides, quia, si de quo minus, et illud de quo magis,

---

[1] *Simon de Cassia*, Gesta salvatoris domini nostri Jesu Christi VI, 21: vol. I, Regensburg 1733, 395 col. 2.
[2] cf. ibidem.
[3] cf. ibidem.
[4] cf. ibidem 396 col. 1.
[5] ibidem.
[6] Quadrag. homiliarum in evang. lib. II hom. 26, 9: PL 76, 1202.

secundo Topicorum[7]. Antecedens patet ex secundo Ethicorum[8], ubi dicitur: „Scire, quod non est coniunctum operationi, parum aut nihil prodest ad virtutem." Et ibidem[9]: „Ad perfectionem virtutis tria requiruntur, scilicet scire, velle et operari" etc. Quod confirmat beatus Augustinus[10] dicens: „Fides appellatur ab eo, quod est fit. Duae sillabae sonant, cum dicitur fides: prima sillaba a facto, secunda a dicto[b]. Interrogo te, utrum credas. Respondes: Credo. Fac, quod dicis, et fides est." Haec ille. „Qui enim credit Deo, attendit mandatis eius", Ecclesiastici 24 (*recte:* 32, 28).

(10) *Tertio* ostendit hoc natura, quae odit otium; quia motus quaedam vita secundum Aristotelem octavo Physicorum[11]. Propter quod aquae, quae non moventur, cito corrumpuntur. Hinc quidam ethnicus[12] ait: „Cernis, ut ignavum corrumpat otio corpus; et capiant vitium, ni moveantur aquae." Viderunt et hoc Romani. Unde apud Valerium Maximum libro septimo cap. 2[13]: „Appius Claudius dicere solitus erat negotium populo Romano melius fore quam otium; non quod ignoraret, quod iucunditatis tranquillitatis status esset, sed quod animadverteret praepotentia imperia agitatione rerum ad virtutem capescendam excitari, nimia quiete in desidiam resolvi" etc. Et ibidem adducit Sallustium dicentem[14]: Loca amoena et voluptuosa facile in otio feraces militum animos emollierunt, et aquae, quae non moventur, cito corrumpuntur. Quod si in rebus naturalibus et corporalibus patet, quid putamus, quantum mali in spiritualibus otium sit allaturum? Est enim fomentum libidinis iuxta illud Ovidii in De remediis[15]: „Otia si tollas periere cupidines carnis." Et ibidem:[16] „Quaeritur Aegisthus, quare sit factus adulter. In promptu causa est: Desidiosus erat." Et propter hoc dicit Johannes in Policratico libro primo cap. 8[17], quod „otiositas animae est inimica et de domicilio eius omnia virtutis studia eliminet". Et ideo sequitur ex hoc, quod exsistenti in vinea Domini, scilicet fide catholica, necessario incumbit operari in ea.

(11) Quoad *secundam partem* autem eius, scilicet quod nulla operatio extra vineam scilicet Ecclesiam operantium salutifera est, patet *primo* figura; quia sicut tempore diluvii nullus hominum fuit salvatus extra arcam Noe, quae typum Ecclesiae gessit, sic et extra Ecclesiam, quae incepit ab Abel iusto durans usque ad ultimum electum in fine mundi nasciturum, [nemo] salvari potuit nec modo potest. Quia cum eadem sit fides tam praecedentium quam sequentium, omnes quotquot salvati sunt, in fide redemptoris explicita vel implicita sunt salvati.

(12) *Secundo* patet Scriptura. Beatus enim Augustinus libro primo De baptismo cap. 8[18] probat, quod orationes et eleemosynae extra Ecclesiam factae non sunt meritoriae vitae aeternae. Et ideo, ut ibi inquit, orationes et eleemosynae quas faciebat Cornelius centurio, Actuum (10, 1 sq.), ut sibi essent meritoriae, iubetur ab angelo ire ad beatum Petrum, ut „per vinculum christianae societatis et pacis incorporaretur Ecclesiae" etc. Est, quia haec Ecclesia est una; Canticorum 6 (8):

---

[7] *Aristoteles*, Top. II, 10: Becker I, 115 a 7sq. (Arist. Latin. V, 46, 26sq.).
[8] *Aristoteles*, Ethic. Nicom. II, 3: Becker II, 1105 b 2sq. (Arist. Latin. XXVI, 168, 6sq.).
[9] ibidem: Becker II, 1105 a 31sqq. (Arist. Latin. XXVI, 168, 3sq.).
[10] Serm. 49, 2, 48–51: CCL 41, 615.
[11] *Aristoteles*, Phys. VIII, 1: Becker I, 250 b 11sqq.
[12] *Ovidius*, Ex Ponto I, 5, 5sq.: Leipzig 1922, 187.
[13] Facta ac dicta memorab. VII, 2, 1: Leipzig 1888, 322, 20–26.
[14] Non apud *Valerium Maximum* loc. cit.
[15] De rem. amoris 139: Paris 1961, 15.
[16] op. cit. 161: ibidem.
[17] *Johannes Saresberiensis*, Policraticus I, 8: ed. C. C. I. Webb, I, Oxford 1909, 405 c, 9sq.
[18] De bapt. contra Donatistas I, 8, 10: CSEL 51, 155.

„Una est columba mea, perfecta mea" etc. Hoc est secundum Haymonem super eadem verba[19]: „Una [fol. 37vb] est catholica per universum orbem diffusa Ecclesia; quae ex reginis adulescentulabus constans etiam concubinas habet, hoc est quosdam nominetenus doctores et christianos", qui non sincere Christum praedicant et annuntiant, sed propter lucrum temporalem vel laudes populares.

(13) Cuius Ecclesiae ipse Christus est caput omnesque fideles membra. Quae quidem membra, cum omnem motum suum vitalem gratiae et virtutis ab ipso capite per influxum recipiant, necesse est quod in corpore Christi, hoc est Ecclesia, contineantur. Sicut enim caput non potest influendo vivificare membra abscissa, sic Christus non influit gratiam vivificantem in eos, qui extra Ecclesiam.

(14) Ex quo satis patet, quod extra Ecclesiam operari non est meritorium vitae aeternae. Propter quod dixit beatus Augustinus libro secundo De civitate Dei cap. 21[20], quod „iustitia vera non est nisi in ea republica, cuius conditor Christus est", et in ea civitate, de qua scriptum est psalmo 86 (3): „Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei."

(15) Ex quo dicto elicitur hoc documentum, quod apud infideles non fuere verae virtutes morales, scilicet meritoriae vitae aeternae, licet bene imagines earum. Quia cum virtutes morales secundum philosophos et sanctos sint connexae, ubi non est vera iustitia, ibi non est aliquas virtutes invenire. Et loquitur beatus Augustinus de iustitia, quae vere perducit ad patriam, quae non habetur nisi per gratiam.

(16) Ex quo ultra sequitur, quod idem dicit libro quinto ubi supra cap. 12[21], quod „non est virtus vera, nisi quae ad finem illum tendit, ubi est verum et summum bonum hominis, quo melius non est". Et quia talis sine gratia haberi non potest, igitur etc. Et quia haec gratia est ipsa caritas vel sine ipsa gratia non est, sequitur quod caritas est forma omnium virtutum, adeo ut ipsa discedente ipsae virtutes verae non sunt quoad veritatem divinae acceptationis.

(17) Quod igitur multos gentiles ut philosophos et Romanos[c] virtuose legimus operatos, non tamen in vinea Domini fuerunt, eo quod virtutes eorum non fuere verae, sed informes, quia non fuerunt relatae ad Deum, sed magis ad se ipsos[d], ut per eas venirent ad honores vel humanas laudes carperent. Propter quod et Deus multis ut Romanis et aliis dedit honores et nomen clarum per orbem ut mercedem temporalem, ut idem dicit libro quinto cap. 15[22]. Ex quo elicitur, quod licet operatio informis virtuosa non est meritoria, tamen non est sine mercede.

(18) Quod autem in Ecclesia exsistere, scilicet fidem habere, hoc est esse in vinea Domini, et non operari sit damnabile, supra probatum est et etiam ex illo patet, quia caritas otiosa esse non potest etc.

(19) *Quantum vero ad quartum*, scilicet operantium remunerationem, notandum est, quod divina iustitia sanxitum est, ut post laborem et post peracta opera praemia tribuantur iuxta illud Apocalypsis ultimo (22, 12): „Ecce venio cito et merces mecum est, dare unicuique secundum opera sua." Quapropter cum dicit beatus Augustinus libro De moribus Ecclesiae:[23] Praemium merita sequi oportet, non praecedere, nec plus [fol. 38ra] possit Deus ex iustitia dare, quam [homo] sit dignus accipere, pensandum nobis nunc est, quod non sine maximo labore et sollicitudine mercedem poterimus paradisi et aeternae hereditatis percipere. Et igitur conandum est, ut digne in vinea Domini laborantes inter operarios, non inter otiosos inveniri mereamur. Amen.

---

[19] *Haymo* (recte *Autissiodorensis*), Enarr. in Cant. Cant. 6: PL 117, 339 C.
[20] De civ. Dei II, 21, 116–118: CCL 47, 55.
[21] ibidem V, 12, 115–117: CCL 47, 145.
[22] cf. ibidem V, 15: CCL 47, 149.
[23] De mor. eccl. cath. I, 25, 47: PL 32, 1331 (non ad verbum).

II. Sermo secundus dominicae Septuagesimae
(Ms. Berlin Lat. Fol. 851, Blatt 38ra–39ra)

(20) „Redde illis mercedem incipiens a novissimis usque ad primos", Matthaei 20 (8). Venerabilis Simon de Cassia ubi supra[24]: „Ordo", inquit, „praeposterus ad magnum mysterium et documentum permutatus, ut in rebus agendis non illum verum ordinem esse credamus, quem homines ordinant, sed quem divina prudentia indidit, quae nullo modo nostris directionibus seu ordinationibus alligatur, apud quam non est prius aut posterius; apud quam posterior, si amplius bonis operibus fervet, excedit eum, qui tempore antecessit. Affectuum vehementiam magis quam temporis ipse pater plus pendit; et quid, si novissimi plus quam primi se in opere ferventius habuerunt? Ostendit cognitor occultorum, quod non ex tempore, sed virtute sunt merita. Et ne videretur magis tempori detulisse quam operi, ordinem temporis alternavit. Et idcirco forte fecit praeire novissimos, ne crederetur ex tempore in superna patria gloriandum, cum ibi non ex eo, quod praecedit, est gloria, sed ex eo, quod infinite post sequitur." Ad quod insinuandum dixit: „Redde illis" etc. ut supra.

(21) In quibus verbis praemissis venerabilis iste pater tria videtur insinuare: *Primum,* quod crebro contingit, quod nonnumquam ex divinae providentiae directione et ordinatione aliqua fiunt, quae humanae rationationi videntur esse contraria. Patet hoc in evangelio hodierno, in quo novissimi praeponuntur primis non sine iusto iudicio Dei, et similiter in aliis multis locis Sacrae Scripturae.

(22) *Secundum,* quia, ut ait beatus Gregorius homilia 5 Super evangelia[25], Dominus Deus plus attendit „affectum quam censum". Ideo magis Dominus illos praeponit in remuneratione, qui affectuum vehementia seu ferventiori parvo tempore laboraverunt in vinea Domini, quam istos [qui] prolixiori tempore tepidiori affectu, quae Domini vineae sunt, quaesierunt. Et hoc est, quod ait beatus Gregorius in homilia hodierna[26] dicens: „Plerumque fit, ut qui post nos venire cernitur, per agilitatem boni operis nos antecedat, et vix eum cras sequimur, quem hodie praeire videbamur." Et adducit ibidem ad hoc exemplum de beato Stephano et beato Paulo.

(23) *Tertium* sequitur ex illo, quod Deus cognitor occultorum in retributione praemii futuri plus attendet fervorem caritatis, ex qua processerunt merita, quam diuturnitatem temporis, quo merita sunt adquisita.

(24) Quapropter, ut ad residua tria membra praecedentis sermonis declaranda veniamus: Dico *quoad quintum* principale [fol. 38rb], scilicet de servi nequam contra bonitatem Domini murmuratione, quod ista murmuratio fuit iniusta coram Deo, licet forte secundum humanam considerationem, quae sola exteriorem operationem respicit, videbatur iusta.

(25) Patet *primo* ex illo, quod quantitas meriti atque praemii pendet ex fervore caritatis, quo meritum adquisitum est.

(26) *Secundo,* quia cum primis dedit illud, quod ex pacto debebat, non habuerunt causam murmurandi contra Deum in hoc, quod novissimis ex sua bonitate certo pretio non conductis dedit praemium aequale. Quod illis dedit, quod promisit, iustitiae ascribitur; quod autem istis tantundem largitus est, bonitati et misericordiae eius attribuendum est.

(27) *Tertio:* Ipse enim Dominus cum sui iuris sit et bonorum nostrorum non egerit, nullum chirographum donationis ex debito possumus contra eum producere

---

[24] Gesta salvatoris domini nostri Jesu Christi VI, 21: vol. I, Regensburg 1733, 396 col. 1–2.

[25] Quadrag. homiliarum in evang. lib. I hom. 5, 2: PL 76, 1093.

[26] ibidem hom. 19, 6: PL 76, 1157.

in iudicio, nisi quod dignatus est promissionibus vere fidelibus et amatoribus debitor fieri [27]. Cum ergo hoc donat, quod promisit, quis poterit causare contra illum? Quod si voluerit et alteri, cui ex debito non tenetur, quia non promisit tantum vel plus tribuere, quis bonitatem et liberalitatem [e] et eius voluntatem audebit reprehendere, cuius voluntas, etsi occulta, semper tamen iustissima est?

(28) Ex quo et *sextum principale*, scilicet commendatio divinae bonitatis, patet, qua non solum conductis certo pretio debitum solvit, sed etiam ad iussum eius pretio non expresso propter brevitatem temporis laborantes primis in praemio aequales fecit. Indicium enim bonitatis est, quod, ut ait beatus Chrysostomus Super Matthaeum [28], libentius damus illis, quibus gratis donamus, quia pro solo honore nostro donamus. Quapropter dominus vineae reddens primis mercedem promissam iustus ostenditur, novissimis autem, hoc est gentibus, eandem dans bonus et misericors declaratur.

(29) Quod autem contra hanc Dei bonitatem, qua novissimos primis in retributione aequales fecit, primos murmurasse dicitur, non est ita accipiendum, quod in illa caelesti patria, in quam nullus murmurans ingreditur, inter primos sanctos et posteriores de aequalitate praemii essentialis, quod per denarium diurnum significatur, vel maioritate praemii accidentalis sit displicentia, cum ibidem quilibet tantum gaudet de praemio alterius quantum de proprio, ex verbis praemissis, quia, ut ait beatus Chrysostomus ubi supra [29], „non oportet ea, quae in parabolis sunt, secundum totum, quod dicitur, investigare, sed intentionem, propter quam composita est, intelligere et nihil ultra scrutari". Non ergo hic inducit hoc, ut ostendat aliquos in sanctis esse invidiae morsus, sed ut ostendat hos scilicet novissimos tanto potitos esse honore, quod et invidiam aliis [fol. 38va] potuerat generare ex eo, quod ait beatus Augustinus in De vera religione [30], quod omnibus sanctis tam veteris quam novi testamenti est aequalis denarius scilicet vita aeterna attributus. Quod autem in ea unus alio clarius honoratur et diversae sunt mansiones ibidem, in quibus distincte fulgent lumina meritorum, ex bonitate divinae voluntatis, quae nullius [f] subiacet imperio, venit. – Si enim dominus terrenus potest sua iure retinere, nemini tradere atque de sua liberalitate, cui placuerit, elargiri – liber enim in bonis suis nemini derogat, si quomodo vult cui vult denegat vel impendit –, quanto magis creator omnium Deus, a quo quidquid habeamus, accepimus non merito nostro, sed largitate donantis, nemini facit iniuriam, si, cui placuerit et quomodo vult, dona sua tribuerit [31].

(30) Et quia saepe fit, ut primi, scilicet qui a principio claruerunt virtutibus [g], postea a fervore resilientes virtutem contempserunt vel minus fervide exercuerunt, et rursus ut illi, qui novissimi a mala consuetudine reducti sunt, fervore caritatis multos de primis superexcesserunt, ideo, ut ait beatus Chrysostomus in homilia [32], composita est haec fabula, ut eos avidiores faceret, qui in ultima senectute convertuntur, ne aestimarent se minus aliquid habituros.

(31) Quod ergo *quoad septimum principale*, scilicet divinorum iudiciorum declarationem: „Novissimi fiunt primi" etc., hoc iusto Dei fit iudicio, quia „multi vocati, pauci vero electi". Multi sunt primi vocatione accedentes in id, ad quod vocati sunt; sed nescitur, quo iusto Dei occulto iudicio fiunt novissimi in operatione. Necnon et quod flendum est, retrocedunt ab eo, quod acceperunt sancto mandato, in perditos mores. Et qui videbantur novissimi et indigni et peccatores, fiunt primi praecepta Domini inviolabiliter custodiendo. Quod Dominus insinuare voluit,

[27] cf. *Simon de Cassia*, ibidem: 397 col. 1.
[28] cf. In Matthaeum hom. 64 (alias 65), 3: PG 58, 613.
[29] ibidem.
[30] cf. De vera rel. 27, 50: CCL 32, 219sq.
[31] cf. *Simon de Cassia*, loc. cit.
[32] In Matthaeum loc. cit.

quando dixit: „Multi sunt vocati" etc. Et iterum (Mt 21, 31): „Amen dico vobis, quia publicani et peccatrices praecedent vos in regno Dei." Hoc etiam experientia fideque claret in latrone sero poenitente, qui beatum Petrum praecessit in retributione, item in beato Paulo, qui novissime scilicet post apostolos vocatus plus omnibus laboravit (cf. 1 Cor 15, 10) etc. [33]

(32) Verumtamen nimis terret ista sententia: „Multi sunt vocati, pauci vero electi". Vocat Dominus omnes, sed non omnes voci eius oboediunt, ut illi, de quibus ait Salomon, Proverbiorum 1 (24): „Vocavi et renuistis, extendi manum meam et non fuit, qui aspiceret" etc. Veniunt multi, scilicet ad fidem, sed non omnes [fol. 38vb] ambulant digne ad vocationem caelestem neque suos mores sancto evangelio coaptant non renovantes se in spiritu interiori aut plene hominem veterem exspoliantes et induentes novum, qui secundum Deum creatus est in iustitia et veritate ac sanctitate (cf. Eph 4, 23; Col 3, 9 sq.; Eph 4, 24). Nec carnem suam cum vitiis et concupiscentiis crucifigunt (cf. Ga 5, 24) fructus dignos poenitentiae facientes (cf. Lc 3, 8) aptos vocationi deiferae. Et ideo pauci electi. Quod in Spiritu viderunt illi prophetae, qui dixerunt (Is 17, 4–6): „Attenuabitur gloria Jacob et pinguedo carnis eius marcescet. Et erit sicut congregans in messe, quod restiterit, et brachium eius spicas leget. Et erit quasi spicas legens in valle Raphaim. Et relinquetur in eo sicut racemus et sicut excussio duarum vel trium olivarum in summitate rami, sive quatuor aut quinque in cacuminibus eius." Et alibi (Is 24, 13sq.): „Quomodo si paucae olivae, quae remanserunt, excutiantur ex olea, et racemi, cum fuerit finita vindemia, hi levabunt vocem suam atque laudabunt." Et alius propheta in Christi persona et praedicatorum eius exclamat (Mich 7, 1): „Vae mihi, quia factus sum sicut qui colligit in autumno racemos vindemiae." [34]

(33) „Multos igitur terret ista littera, dum legitur, sed plures et peramplius terrere deberet, quoniam iudicium Dei est secundum veritatem, cuius irrefragabilis est sententia: «Multi sunt vocati, pauci vero electi», quorum numerus soli sibi est cognitus, ut etiam inter mortales nemo est, qui possit dicere: Ad electionem pertineo et alius ad reprobationem deditus est. Saepe enim agitur, ut qui apud vulgare fallibile iudicium habetur electus, in conspectu Dei factus est reprobus, necnon et electus sit apud Deum, quem opinio humana condemnat. Electio enim et reprobatio non humano, sed divino sunt librandae iudicio, quia inter divina iudicia et humana compositio nulla cadit." [35]

(34) „Verumtamen electi Dei quasdam imagines cum caelestibus habent et via regia gradiuntur non exorbitantes in alteram partium et conditionatam praedestinationem adiuvant ordinatis atque appositis argumentis. Non enim praedestinatio aut electio simpliciter a Deo factae sunt, ut nullo additamento electio et praedestinatio tendant in gloriam. Sed auxilia plura sunt pro eis, videlicet:" [36]

(35) Pura observatio mandatorum Dei iuxta illud (Mt 19, 17): „Si vis ad vitam ingredi, serva mandata."

Repurgationes interiores post lapsum iuxta illud (Jer 4, 14): „Lava a malitia cor tuum, Jerusalem, ut salva fias."

Operationes pertinentes ad vitam aeternam iuxta illud (Jo 6, 27): „Operamini non cibum, qui perit, sed qui permanet in vitam."

Abundantia iustitiae, de qua dictum est (Mt 5, 20): „Nisi abundaverit [iustitia] vestra plus quam pharisaeorum, non intrabitis" etc.

Inculpata factio divinae voluntatis iuxta illud (Mt 7, 21): „Qui facit voluntatem Patris mei, qui in caelis est" etc.

---

[33] cf. *Simon de Cassia*, loc. cit.: 398 col. 1.
[34] cf. ibidem: 398 col. 2.
[35] loc. cit.
[36] loc. cit.: 398 col. 2 – 399 col. 1.

Cordialis remissio ad laedentes, iuxta quod scriptum [fol. 39ra] (Lc 6, 37): „Dimittite", inquit, „et dimittetur vobis".

Pura humilitas; comminatus est Salvator (Mt 18, 3): „Nisi conversi fueritis et efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum caelorum."

Absolutiones sacramentorum. Decorationes virtutum. Neminem in amore Christo praeferre. In omnibus perseverantia, quia non, qui inceperit, sed „qui perseveraverit, salvus erit" (Mt 10, 22).

(36) His et similibus electio seu praedestinatio adiuvatur. Quod si haec quis contempserit, non ex Dei praescientia, sed ex propriis demeritis damnatur [37].

III. Sermo quartus dominicae Quinquagesimae [h]

(Ms. Berlin Lat. Fol. 851, Blatt 41vb–43rb)

(37) „Caritas omnia suffert", 1 Cor. 13 (7). Beatissimus pater noster Augustinus tertio De Trinitate cap. 18 [38]: „Caritas", inquit, „est donum Dei, quo nihil excellentius; solum est, quod dividit inter filios regni ac filios aeternae perditionis. Dantur et alia munera per Spiritum Sanctum, sed sine caritate nihil prosunt." Unde idem pater noster Super prima canonica Johannis homilia 7 [39]: „Omnes", inquit, „qui non diligunt, alieni sunt a Deo. Et quamvis intrent basilicas, non tamen possunt numerari inter filios Dei, quia ad illos non pertinet fons vitae. Habere et baptismum malus potest et sacramenta accipere. Et malus potest habere prophetiam et vocari christianus. Malus autem habere caritatem non potest." Haec ille.

(38) Est ergo haec virtus caritas, per quam patres utriusque testamenti Deo placuerunt... Unde beatus apostolus et omnes per eum: „Quis separabit nos a caritate Dei? Non gladius neque ignis neque tormenta" etc., Ad Romanos 8 (35)... Bene ergo dixit apostolus: „Caritas omnia suffert", ubi supra.

(39) Beatus pater noster Augustinus libro De spiritu et anima cap. 13 [40]: „Caritas", inquit, „est via Dei et via hominum ad Deum. Per caritatem namque venit Deus ad homines, et ipsi ad ipsum perveniunt. Sic familiaris est ipsa caritas Deo, ut ipse mansionem habere nolit, ubi ipsa non fuerit. Si ergo caritatem habemus, Deum habemus, «quia Deus caritas est» (1 Jo 4, 8)."

(40) Cum igitur tanta sit virtus caritatis, tria de ea dicam, quae in praesenti epistula tanguntur de caritate: primum de eius indigentia quantum ad eius necessitatem, secundum de eius eminentia quantum ad eius utilitatem, tertium de eius excellentia quantum ad eius stabilitatem.

(41) *Quantum ad primum [principale]* est notandum, quod caritas omnino [fol. 42ra] adeo est necessaria ad salutem, quod nullus potest salvus fieri, nisi habuerit ipsam, ut patet in epistula. Nullus potest sine ea vivere vita gratiae. Propter quod dicit Hugo in tractatu De laude caritatis [41]: „Scio, o anima mea, quod caritas tua, quam habes ad Deum, est vita tua. Et sicut arbor sine radice non facit fructum, sic [i] nec tu, o anima mea, sine caritate poteris ascendere ad gloriae sublimitatem, quia, qui caret caritate, etiam ceteris virtutibus privatur quantum ad meritum."

(42) Ad quod probandum sit ista *prima conclusio:* Anima sine inhaesione caritatis in lege Dei ordinata aeternae non est capax felicitatis, etiam si ceteris fuerit virtutibus adornata. Ista conclusio patet auctoritate apostoli in hodierna epistula dicentis (1 Cor 13, 1): „Si linguis hominum loquar et angelorum", hoc est si

---

[37] cf. loc. cit.: 399 col. 1–2.

[38] De Trin. XV, 18, 32, 1–4: CCL 50A, 507.

[39] *Augustinus,* In epist. Johannis 7, 6: PL 35, 2032.

[40] *Pseudo-Augustinus,* De spiritu et anima cap. 16: PL 40, 792.

[41] in tractatu *Hugonis de S. Victore* De laude caritatis (PL 176, 969sqq.) haec verba non inveniuntur.

haberem notitiam septuaginta duarum linguarum, quemadmodum apostoli habuerunt...

(43) Vult ergo apostolus in hoc, quod dixit „et angelorum" insinuare, quod donum locutionis, quantumcumque excellens sit, sine caritate non valet. Et addit apostolus: „Et si habuero prophetiam" futurorum, scilicet ut Balaam, Saul et Caiphas, qui prophetaverunt. De primo habetur Numerorum 24 (1 sqq.), de secundo libro primo Regum (28, 15 sqq.), de tertio Johannis 11 (49 sqq.). Est tamen notandum, quod aliter est illud donum in malis et aliter in bonis; quia in malis est solum donum gratis datum, et in bonis non solum gratis datum, sed etiam gratum faciens. Unde secunda Petri 1 (21): „Spiritu Sancto inspirante locuti sunt sancti Dei homines."

(44) Sequitur in epistula (1 Cor 13, 2): „Et si novero omnia mysteria", id est omnia occulta veteris et novi testamenti. Et si noverim „omnem scientiam" divinitus datam ut apostoli, sive humanitus inventam ut philosophi. „Et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam", sicut dixit in evangelio Dominus (Mt 17, 19): „Si habueritis fidem ut granum sinapis [k] et dixeritis monti huic: Transi, et transibit." Quod factum quandoque fuit, ut patet in Scholastica historia cap. 98 [42] de beato Gregorio episcopo Caesariensi, quod ad preces suas mons magnus se ipsum movit de loco et basilicae [fol. 42rb] aedificandae locum praestitit. Et ad preces cuiusdam patris lapis translatus est de horto. Et de multis aliis patet in Vitaspatrum [43]. Glossa autem magistri [44] sic exponit, ut montes transferam, id est daemones ab obsessis expellam.

(45) Subdit (1 Cor 13, 3): „Et si distribuero", id est pauperibus divisero, „omnes facultates meas in cibum pauperum", sicut Valerius Lucius, qui quater fuit consul Romanus, ut dicit Eusebius in Chronica sua [45], et adeo pauper, quia omnia sua quasi communia erant, ut in sua morte non haberet, unde exsequiae peragerentur. Sed nil sibi profuit ad vitam aeternam, quia caritatem non habuit. „Et si tradidero corpus meum ut ardeam" quemadmodum beatus Laurentius fecit offerendo se voluntarie ad sustinendum quodcumque genus martyrii, „caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest." Rationem tangit magister [46], quia „bona opera non ex quantitate, sed caritate plus vel minus prosunt".

(46) Unde sequitur *corellarium primum* [l]: Ex intensione habitus gratiae et caritatis intenditur lumen gloriae respectu divinae bonitatis. Patet hoc, quia gloria comprehensoris sequitur gratiam et caritatem viatoris. Ergo maiorem caritatem sequitur maior gloria. Patet consequentia per illam Topicorum [47]: Sicut simpliciter ad simpliciter, sic maius ad maius. Antecedens est beati Augustini libro De ovibus [48].

(47) Dixi autem notanter in conclusione: „lege Dei ordinata", quia Deus potentia absoluta potest salvare hominem sine caritate informante, immo salvare Judam et damnare Petrum; quod non potest de lege seu potentia ordinata. Quod autem de potentia absoluta possit, probatur: Aliquis potest esse oditus a Deo sine inhaesione alicuius absoluti odibilis vel detestabilis. Ergo per oppositum aliquis potest esse carus Deo sine inhaesione alicuius absoluti, puta caritatis. Antecedens patet de pueris non baptizatis, qui sunt oditi a Deo, et nihil absolutum est in eis, quod

---

[42] *Petrus Comestor*, Hist. scholast., In evang. cap. 87: PL 198, 1583.

[43] cf. Vitaspatrum III, 28; VI, 13 etc.: PL 73, 756, 1003 etc.

[44] cf. *Thomas Aquinas*, Catena aurea, In Matth. evang. cap. 17, 5: Turin 1938, I, 286 col. 2.

[45] cf. *Eus. Caesariensis*, Chronic. II, 1510: PG 19, 471.

[46] *Petrus Lombard.*, Collect. in epist. d. Pauli, In epist. primam ad Cor. 13, 1–9: PL 191, 1660A.

[47] *Aristoteles*, Topic. III, 2: Becker I, 117 b 36sqq. (Arist. lat. V, 55, 20sqq.).

[48] cf. Serm. 47, 16, 30: CCL 41, 602sqq.

odibile vel detestabile sit Deo. Unde Sapientiae (11, 25): „Nihil odisti eorum, quae fecisti" etc.

(48) *Corellarium secundum* [m]: Licet secundum legem statutam sine inhaesione caritatis nemo carus Deo possit esse, absolute tamen, ut quis Deo sit gratus, caritatem sibi inexsistere non est necesse. Patet hoc ex epistula. Et quoad primam eius partem est determinatio Ecclesiae. Sed secunda pars patet ex primo corellario.

(49) *Secunda conclusio* [n]: Quamvis sine caritate opera virtutum caeleste regnum haud consequantur condigne, extremum tamen iudicii supplicium remissius partiuntur(?) in igne. Ista conclusio patet per beatum Augustinum [49] in libro De patientia [o]. Et ponitur a magistro Sententiarum libro secundo cap. 4 in fine [50] exponens ibidem illud apostoli (1 Cor 13, 3): „Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, caritatem autem non habeam, nihil mihi prodest." „Nihil prodesse", inquit magister, „intelligatur ad regnum obtinendum"; nam prodest „ad extremum iudicii supplicium tolerabilius subeundum". Et [fol. 42va] ponit magister ibidem [51] casum ex verbis beati Augustini de constituto in schismate patiente poenam mortis, ne neget. Dicit beatus Augustinus [52], quod sua patientia laudanda est et poenae meretur remissionem. Et ponitur de poenitentia dist. 3 cap. „Si quis autem" [53].

(50) Item per hoc solvitur argumentum Judaeorum et paganorum sic arguentium: Christus vester dicit in evangelio: Sicut nullum malum manebit impunitum, ita nullum bonum irremuneratum. Sed nos, inquiunt, facimus multa bona: Ieiunamus, oboedimus, casti sumus, pii, eleemosynam dantes. Ergo salvari debemus. Respondetur, quod non plus arguant quam quod in inferno eorum poena remissior erit. Unde sicut in regno caelorum alius alio praestantior erit et sicut ibi est distinctio mansionum, ita et in inferno. Unde sint duo infideles, quorum unus fecerit opera virtutis et alter non. Sequitur, quod poena prioris erit remissior et alterius gravior.

(51) Unde dicit magister noster Johannes Mercklini [54] super eodem verbo apostoli, quod bona opera facta extra caritatem valent ad quatuor: *Primo* ad poenae remissionem aliquo modo, ut dictum est.

(52) *Secundo* ad bonum temporale obtinendum secundum Gregorium. Et ponitur XXII quaestione 2, „Si quaelibet culpa" [55]. Unde non est mirandum, si Deus paganis et infidelibus meliora terrae nascentia contulit quam nobis, quia aliud de suis operibus bonis non habent.

(53) *Tertio* valent ad assuefactionem bonorum operum, „ut Deus citius illustret corda eorum ad veram poenitentiam", ut dicit beatus Gregorius, et habetur de poenitentia dist. 5, „Falsas poenitentias" [56]. Unde pie credendum plures paganos sic illustratos et denique salvatos. Unde dicit beatus Augustinus decimo octavo De civitate Dei cap. 21 [57] de quadam sibylla: „Haec autem sibylla, sive Erythrea sive,

---

[49] vide infra notam 52.

[50] *Petrus Lombard.*, Sententiae in quatuor libr. distinctae, IV dist. 15 cap. 7: Quaracchi 1916, II, 835.

[51] ibidem.

[52] De patientia 26, 23: CSEL 41, 688.

[53] Corp. Iur. Can., Decreti pars 2, causa 33 qu. 3, De poenit. dist. 3 c. 49: Leipzig 1922, I, 1228.

[54] *Joh. Merkelin* (mort. post 1380), Expositio super epist. dominic. (non impressa). – Expositiones ad verba 1 Cor. 13, 1sqq. ab eo factae tanguntur in: S. Augustinus vitae spiritualis magister, Rom 1959, II, 282sq.

[55] cf. Moral. XVIII, 3 (4), 6: PL 76, 41. – Vide Corp. Iur. Can., Decreti pars 2, causa 22 qu. 2 c. 20: ibid. I, 873.

[56] *Gregorius* VII., Concil. Rom. V (anni 1078), n. 5: ed. *J. D. Mansi*, Sacr. Conc. ... collectio XX, reimpr. Graz 1960, 510 B. – cf. Corp. Iur. Can., Decreti pars 2, causa 33 qu. 3, De poenit. dist. 5 c. 6: ibid. I, 1241.

[57] De civ. Dei XVIII, 23, 65–70: CCL 48, 614.

ut quidam magis credunt, Cumana, ita nihil habet in suo toto carmine, quod ad deorum falsorum sive manufactorum cultum pertineat, quinimmo etiam contra eorum cultores loquitur, ut in eorum numero computanda videatur, qui ad Dei civitatem pertinent." Unde et de ea dicit laureatus poeta Johannes Boccacii in libro De claris mulieribus cap. 19 [58], quod haec longe Christi nativitatem, eius captivitatem a Judaeis, eius mortem, immo et eius resurrectionem tertia die et eius ascensionem in caelos, denique et iudicium futurum super vivos et mortuos praedixit. Item eodem libro cap. 24 [59] dicit de Amalthea virgine, quam quidam deiphebem Glauci filiam vocant, ex Cumis Chalcidiensi veteri oppido exortam, quod ob eius virginitatis meritum et virtutes usque ad vaticinii lumen pervenit, sic inquiens: „Ego quidem reor virginitatis ob meritum ab ipso vero sole, qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, vaticinii lumen suscepis[fol. 42vb]–se, quo multa dixit scripsitque futuris." Et addit verbum notabile dicens; quod et ego credam [60]: Non enim in contagioso pectore tanta futurorum lux effulsisse potuisse. Haec ille. Unde et magister noster Michael de Massa Super Genesim [61] dicit, quod Plato ob virginitatis meritum vaticinii fuit lumine dotatus, quando scripsit, ut testatur beatus Augustinus [62]: „In principio erat verbum" usque: „Et verbum caro factum est" etc.

(54) *Quarto* valent bona opera extra caritatem facta ad diabolicae malitiae repressionem. Creditur, quod diabolus in eo non habet tantam potestatem quam haberet, si bona opera non faceret ...

(55) *Quantum ad secundum principale,* scilicet de caritatis eminentia quantum ad eius utilitatem, dicit beatus pater noster Augustinus in libro De laude caritatis, et habetur De poenitentia distinctione 2, „Caritas" [63]: „In caritate", inquit, „omnis pauper dives est; sine caritate omnis dives pauper". „Quia radix omnium bonorum est caritas, sicut radix omnium malorum cupiditas; et simul ambae esse non possunt. Et nisi una radicitus evulsa fuerit, alia plantari non potest. Et sine causa aliquis conatur ramos unius excidere, si radicem non contendit evellere." Unde et Prosper in tractatu De vita contemplativa [64]: Caritas est „vita virtutum" et „mors vitiorum". „Sicut fluit cera a facie ignis", sic pereunt vitia a facie caritatis (Ps 67, 3).

(56) Circa quod pono talem *[conclusionem tertiam]* p: Caritas divina, a qua ceterae virtutes derivantur, nullum nefas patitur, immo cunctae eam bonitate comitantur. Patet haec conclusio per beatum Gregorium libro decimo Moralium super illud Job 10 (*recte* 11, 5sq.): „Utinam loqueretur Deus tecum, ut ostenderet, quod multiplex sit lex eius" dicens [65]: „Non mirum, cum una eademque sit caritas, si mentem bene ceperit, hanc ad innumera opera multipliciter accendit ... [fol. 43ra] ... Et concludit beatus Gregorius [66]: „Multiplex ergo est lex Dei", hoc est ipsa caritas, „quae", inquit, „singulis rerum articulis non permutata congruit et causis q se variantibus r non variata coniungit." Haec ille. Ex quibus omnibus liquet, quod qui Deo per caritatem unitur, hic ceteris perfectius fulcitur. Unde

---

[58] De clar. mulier. cap. 19: Bern 1539, fol. 14r.
[59] ibidem cap. 24: fol. 17r.
[60] cf. ibidem (non ad verbum).
[61] *Michael de Massa,* Super Genesim (opus non traditum est).
[62] cf. Conf. VII, 9, 13sq.: CSEL 33, 154sq.
[63] Verba primo citata in Serm. 350, 3 (PL 39, 1534) inveniuntur, sed alia verba sunt *Pseudo-Augustini* in Serm. 270, 1: PL 39, 2248. – cf. Corp. Iur. Can. loc. cit. De poenit. dist. 2 c. 13: ibidem I, 1194.
[64] *Julianus Pomerius,* De vita contempl. III, 13: PL 59, 493.
[65] Moral. X, 6 (4), 9: PL 75, 924.
[66] ibidem 10: PL 75, 926.

apostolus dicit (1 Cor 13, 4sqq.): „Caritas patiens est" ... „Caritas benigna est" ... „Caritas non aemulatur" ... [fol. 43rb] „Caritas omnia sperat ... et omnia sustinet" ... Haec in antiquis patribus claruit.

(57) *Quantum nunc ad tertium* [principale], quod erat de caritatis excellentia quantum ad stabilitatem. Quam apostolus tangit, cum dicit (1 Cor 13, 8): „Caritas numquam excidit", quia nec in hoc saeculo neque in futuro, etsi opera caritatis cessent. De hac caritatis stabilitate dicit beatus Augustinus Super psalmum vigesimum primum tract. 2 [67]: Tunica Christi inconsutilis caritas est et unitas Ecclesiae desuper contexta, id est de caelo a Patre et Filio et Spiritu Sancto. „In ipsam sors mittitur et nemo eam dividit. Sacramenta haeretici sibi dividere potuerunt, caritatem nequaquam." Haec ille. Unde si quis in caritate hinc decesserit, caritas in eo perdurabit, immo in patria perficietur. Unde beatus Augustinus ad Iulianum comitem de hac stabilitate, et ponitur de poenitentia distinctione 1 quasi in principio [68]: „Caritas", inquit, „quae deseri potuit, numquam vera fuit" etc. – Laus Deo et gratiarum actio.

IV. Sermo dominicae Iudica [s]

(Ms. Berlin Lat. Fol. 851, Blatt 181vb–182va)

(58) „Quis ex vobis arguet me de peccato?", Johannis 8 (46). Beatus pater noster Augustinus libro De natura boni adversus quaestiones Adamantii solvit quaestionem et docet modum de peccato, quod est malum animae, quomodo corrumpat, cum nihil sit, dicens [69]: Sicut „abstinere a cibo non est aliqua substantia, tamen substantia corporis, si omnino abstineatur, lanquescit et frangitur, sic non est substantia peccatum" et tamen eo natura corrumpitur.

(59) Si quaeritur, in quo possit corrumpi anima, ostendit parabola de eo, qui „incidit in latrones" (Lc 10, 30sqq.), id est per peccatum in potestatem diaboli; qui spoliatus gratuitis et virtutibus, in naturalibus vulneratur, quae [t] sunt ratio, intellectus, memoria et huiusmodi, quae per peccatum obtenebrantur. Et quia per peccatum etiam homo privatur illo bono, cuius participatione cetera sunt bona, quo tanto magis privatur, quanto se magis ab eo elongat. Ut igitur homo a peccato liberaretur, quod divisit eum a Deo, venit Christus, verum lumen ad depellendum omnes tenebras peccatorum et quaerendum salvum facere hominem, qui perierat. Et quia ipse [u] sit illud lumen, quod „tenebrae non comprehenderunt" (Jo 1, 5) et quod „illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum" (Jo 1, 9), recte ipsum recipere nolentibus dixit: „Quis ex vobis arguet me de peccato?" etc., ubi supra (Jo 8, 46).

(60) Pro quorum verborum prosecutione notandum est, quod secundum Origenem [70] dictum „verbum Christi magnam habet fiduciam, quia nullus hominum hoc fiducialiter dicere potuit nisi solus ipse salvator et dominus Deus noster". De nobis enim omnibus, qui de massa illa corrupta primorum parentum processimus, dicitur (1 Jo 1, 8): „Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nosipsos seducimus et veritas in nobis non est." Et Proverbiorum 20 (*ubi?*): „Quis gloriabitur se habere mundum cor?", quasi dicens: Nullus. Et rationem ponit propheta dicens

---

[67] Enarr. ps. 21, serm. 2, 19, 10–13: CCL 38, 127.

[68] *Pseudo-Augustinus*, Epist. ad Julianum comitem. – Vide Corp. Iur. Can. loc. cit. De poenit. dist. 2 c. 2: ibidem I, 1190.

[69] Verba *Augustini* non contra Manichaeos, sed contra Pelagium scripta sunt in De natura et gratia 20, 22: CSEL 60, 248, 3sqq.

[70] Comment. in evang. sec. Johannem tom. 20, 25: PG 14, 643sq. – Textus latinus correspondet textui *Thomae Aquinatis* in Catena aurea, In Johannis evang. cap. 8: Turin 1922, II, 503.

(Ps 13, 3): „Omnes declinaverunt et inutiles facti sunt. Non est, qui faciat bonum usque ad unum", scilicet Christum. Qui solus „peccatum non fecit nec inventus est dolus in ore eius" (2 Petr 2, 22). Quem nemo potest arguere de peccato, quia secundum utramque naturam peccare non potuit. Nam eius divinitas per naturam impeccabilis est; Job 33 (*recte* 34, 10): „Absit a Deo impietas et ab omnipotente iniquitas." [fol. 182ra] Natura etiam humana impeccabilis est propter gratiam unionis. Unde Isaiae 53 (9) et prima Petri 2 (22): „Qui peccatum non fecit" etc. Qui etiam nec originale habuit, quia de purissima virgine a Spiritu Sancto conceptus est. Ex quo debemus admirari eius patientiam et venerari eius sanctitatem. De nobis autem dicit beatus Augustinus vigesimo secundo De civitate Dei cap. 33 [71]: „Sciamus, quantalibet virtute proeliandi vitiis repugnamus, quamdiu in hac vita sumus, nobis deesse non posse, unde dicamus (Mt 6, 12): «Dimitte nobis debita nostra»."

(61) Ex quibus verbis sic declaratis duo considerare debemus: Primum quod Deum non debemus arguere de peccato. Secundum quod nos debemus arguere et arguentes nos patienter sufferre. Sed prohdolor contra utrumque venimus cum Judaeis istis perversis, qui Dominum vitae(?) de peccato arguere praesumpserunt et admonitiones et reprehensiones eius paternas suscipere noluerunt. O quot plures hodie nomine christiani peius quam Judaei Christum redarguunt. Judaei arguerunt Christum sicut hominem et in quantum hominem, quia purum hominem similem aliis crediderunt. Multi autem hodie ipsum arguunt in quantum Deum. Sed unde hoc? Respondeo, quia sicut Judaei in praesenti evangelio Christum redarguentes blasphemaverunt dicentes eum daemonium habere (cf. Jo 8, 48) et hoc ex duabus causis: Prima quia non erant ex Deo. Secunda quia eum non cognoverunt et sic verba eius non intellexerunt. Quoad primum dicit (Jo 8, 47): „Qui ex Deo [est], verba Dei audit" etc. Quoad secundum dixerunt (Jo 8, 57): „Quinquaginta annos nondum habes" etc.

(62) Simili modo ex eisdem causis contingit multos hodie arguere Deum et blasphemare nomen eius, si non verbo, tamen facto. Prima ratio, quia sicut Judaei verba Dei [audire] nolunt, sed contemnunt eo quod [ex] Deo non sunt et propterea [audire] non possunt. Et licet sint ex Deo ratione creationis, non tamen per gratiam secundum opus recreationis. Secunda [ratio], quia non cognoscunt eum, hoc est: non diligunt eum – amor enim quaedam cognitio est –, sed magis praesentia bona caduca. Unde venit, quod haec verba Dei, scilicet desiderare caelestem patriam, carnis desideria contemnere, mundi gloriam declinare, aliena non appetere, propria largiri et cetera huiusmodi non possunt audire etc. Et quia cum peccatum sit defectus actionis et triplex sit actio secundum triplex eius principium scilicet natura, ars et mos, sub quo comprehenditur gratia et virtus, ideo triplex dicitur committi peccatum, scilicet in natura ut in monstris, in arte ut cum contra regulas alicuius artis agitur, in moribus ut incontinens praeter electionem operatur ex passione. Sed nullo istorum modorum potest esse defectus in Dei operatione iuxta illud Deuteronomii (32, 4) [fol. 182rb]: „Dei perfecta sunt opera."

(63) Sunt autem tria Dei opera, scilicet creationis, gubernationis et remunerationis. Et in his tribus Deus a multis malis christianis arguitur. In opere creationis scilicet: Quare Deus homines et angelos creavit, quos novit peccaturos? etc. In opere gubernationis: Cur Deus malis dat bona et iustis et bonis mala? Et quare uni dat gratiam et alteri non? Item quare dedit praecepta gravia? Denique in opere remunerationis: Quare aeternaliter damnet pro temporali; et illum non, sed alium, qui minus hominibus apparet meruisse? Sed profecto Deus summe et superbonus in nullo est redarguendus, qui omnia iuste et bene facit, gubernat et remunerat. Cuius vera et iusta sunt iudicia omnia, licet nobis inscrutabilia. Unde

[71] De civ. Dei XXII, 23, 31–34: CCL 48, 846.

apostolus inquit (Rom 11, 33): „O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei" etc.

(64) Contra illos igitur Deum arguentes loquitur Job 15 (3–5) dicens: „Arguis eum, qui non est aequalis tibi, et loqueris, quod tibi non expedit. Quantum in te est, evacuasti timorem et imitaris linguam blasphemantium." Qui gravius peccant quam periurantes. Unde ait beatus Augustinus libro Contra mendacium adversus Priscillianistas [72]: „Peius est blasphemare quam periurare, quoniam periurando falsae rei testis adhibetur Deus, blasphemando autem falsa de Deo dicuntur." Tales sunt, qui secundum prophetam, psalmo 72 (9), „posuerunt in caelum os suum", hoc est secundum Cassiodorum [73] verba blasphemia contra Deum loquendo. Ac hoc de Deo firme sentiendum est, quod nullo modo permittit fieri mala, nisi ex illis eliciat meliora.

(65) Sed dicit quis: *An Deus sit causa mali seu damnationis?* Et *videtur, quod sic,* quia per praesentiam est causa salutis. Igitur per absentiam causa damnationis. Item mala pertinent ad decorem universi. Sed illius, quod pertinet ad decorem universi, Deus est causa. *Contra* est illud Ezechielis 18 (32; *melius* 33, 11): „Nolo mortem peccatoris"; et loquitur de morte damnationis, quae includit culpam.

(66) *Respondet* magister Henricus de Gandavo Quotlibeto quinto quaest. 5 [74] dicens quod quaestio de causa damnationis potest referri vel ad poenam vel ad culpam. Culpae causa Deus nullo modo est nec per se nec per accidens, quia culpa deordinat a Deo, cuius causa Deus esse non potest, quia vult se naturaliter et nihil deordinari a se. Contingit igitur ex voluntario defectu in actione, qui in Deo esse non potest.

(67) Poena autem duplex est scilicet damni et sensus. Carere autem eo, quod res non est naturaliter habere, [fol. 182va] non est ei damnum, sed carere eo, quod pertinet ad perfectionem eius. Quod contingit dupliciter vel amovendo perfectionem vel non inducendo. Primo modo dupliciter: vel praeter intentionem, et non convenit Deo, qui omnia praevidet; vel per intentionem et hoc dupliciter, vel per se vel per accidens, ut natura, quae intendit per se generare unum, per accidens intendit corrumpere aliud. Et sic Deus potest esse causa mali ordinando ipsum in bonum. Si autem sit defectus ex eo, quod perfectio non inducitur, hoc contingit dupliciter: vel intendit inducere propter finem ultiorem, ut producere caecum propter manifestationem gloriae suae. Et hoc ei convenit. Licet autem Deus mala culpae non possit agere, permittit tamen ea fieri, quia potest ea ordinare in bonum, quod alia voluntas non potest facere sine culpa.

(68) Principale malum damnatorum est poena damni, scilicet carentia visionis divinae. Huius Deus causa non est, quia quantum erat de se, paratus erat eis gloriam dare, sed culpa fecit eos indispositos. Poena autem sensus tripliciter contingit: Prima ad intra ut dolor. Secunda est vermis conscientiae. Tertia est poena veniens ab extra ut ab igne. Et talis mali Deus causa est, quia ordinatur ad bonum universi et sic est bonum simpliciter, licet non isti, qui patitur.

(69) *Ad primum in oppositum* dicitur, quod consequentia non valet. *Ad secundum* dicitur, quod Deus causa est eius, quod ex natura sua pertinet ad decorem universi. Malum autem solum ex operatione sapientis artificis ad bonum ordinatur etc.

---

[72] Contra mend. 19, 39, 5–7: CSEL 41, 524.

[73] Expos. in Psalterium, ps. 72, 9: PL 70, 518. – cf. *Petrus Lombard.*, Comment. in psalmos, ps. 72, 8: PL 191, 672.

[74] cf. Quodlib. V qu. 5: tom. I, Venedig 1613, fol. 235v–237r. – Dorsten quaestionem eiusque solutionem, argumentis „Videtur quod sic" et „Contra" additis, ex libro Henrici abbreviando excerpsit.

V. Sermo secundae feriae post Reminiscere [v]

(Ms. Berlin Lat. fol. 851, Blatt 205rb–206va)

(70) „In peccatis vestris moriemini", Johannis 8 (21). Beatus pater noster Augustinus super his verbis [75]: „Tota", inquit, incredulitas et per consequens „infelicitas Judaeorum ipsa erat non habere peccatum, sed in peccatis suis mori". Hoc ergo est, quod fugere debet omnis christianus. Propter hoc ad baptismum curritur. Propter hoc, qui aegritudine vel aliunde periclitantur, sibi desiderant subveniri etc. Infelicissima conditio, misera sors eorum, qui de ore veridico audierunt: „In peccatis vestris moriemini."

(71) Ad persequendum haec verba primo declarandum est, quam periculosum sit in peccatis mori, ut timeatur. Secundo, ob quam causam quis in peccato moriatur, ut fugiatur.

(72) *Quantum ad primum* sit ista conclusio: Quamquam mors prima de se sit mala, secunda tamen est peior et tertia pessima. Pro quo notandum, quod secundum Haymonem super illud Apocalypsis 2 (11) [76]: „Qui vicerit, non laedetur a morte secunda", quod duplex est mors, scilicet animae et corporis. Et quia mors animae est duplex, ideo secundum hoc est triplex mors, scilicet carnis, altera peccati, „tertia est supplicium aeternae damnationis" ... [fol. 205va] ...

(73) *Quantum ad secundum* attendendum, quas ob causas quis moriatur in peccato, quia, ubi similis causa, ibi et similis effectus. Notandum ergo, quod in evangelio tanguntur tres causae, quare Judaei in peccato erant morituri. Quae causae vel quarum altera si reperta fuerit in nobis, timendum est, quod et similiter nos sicut ipsi in peccato moriamur.

(74) *Prima causa* est, quia quaerebant Christum (cf. Jo 8, 21) in se et in membris eius ad persequendum ... [fol. 205vb] ...

(75) *[Secunda causa]*, quare in peccatis suis morerentur, quia erant [de] deorsum et de hoc mundo (cf. Jo 8, 23) ... Ubi notandum, quod illi secundum beatum Augustinum [77] sunt de deorsum, qui terram comedunt et terrenis pascuntur [et] in terrenis delectantur ...

(76) Ubi etiam hoc notandum, quod diligere mundum et ea, quae sunt in mundo, quadrupliciter potest intelligi: primo superflue et deliciose utendo, secundo mundi dilectionem divinae dilectioni praeponendo, tertio mundo et mundi factore aequaliter utendo, quarto ea quae mundi sunt ad dilectionem Dei ordinando; de quibus non loquitur hic Christus, sed [de] duobus primis ...

(77) *Tertiam rationem*, quare in peccatis suis erant morituri, tangitur. Subdit dicens (Jo 8, 24): „Si non credideritis, quia ego sum, in peccatis vestris moriemini." Quapropter ne moriamur in peccatis nostris, necessaria est fides vera de Christo. Ait enim apostolus (Hebr 11, 6): „Sine fide impossibile est placere Deo." Ubi notandum, quod credulitas nuda non efficit [fol. 206ra] fidem veram. Unde Herodes credebat Scripturis, quae dicebant Judae nasciturum regem. Quod autem adversus illum nihil agere posset, quem Deus miserat, non credebat, quia non suo consilio gubernabatur, sed vinculo diaboli trahebatur ligatus.

(78) Sic sunt omnes homines peccatores, in quibus diabolus operatur. Credunt Scripturis et non credunt, quia hoc ipsum, quod credunt, perficere non permittuntur. Quod enim credunt, virtus est veritatis, quia nulli potest esse occulta. Quod autem non credunt, excaecatio est inimici, quia subiecti sunt operibus eius et mens illorum libera non est. Utpote omnes, qui christiani sumus, legimus et scimus, quod mundus consummandus et morituri sumus, quod frequens recidivatio, consuetudo peccandi et peccata in Spiritum Sanctum faciunt hominem in peccatis mori. Et

---

[75] In Joh. evang. tract. 38, 6, 18–20: CCL 36, 341.
[76] *Haymo* (recte *Autissiodorensis*), Expos. in Apocal. I cap. 2: PL 117, 971 D.
[77] cf. In Joh. evang. tract. 38, 4, 4sq.: CCL 36, 339.

hoc ipsum tamen perfecte non credimus. Si enim perfecte hoc crederemus, sic viveremus et peccata caveremus quasi post modicum transituri de mundo, non quasi in aeternum hic mansuri.

(79) Omnium igitur istorum causa [est] fictio fidei et infirmitas sive imperfectio fidei. Quia sola vera fides vincit illa omnia iuxta illud (1 Jo 5, 4sq.): „Haec est victoria, quae vincit mundum, fides vestra. Quis est autem, qui vincit mundum, nisi qui credit, quoniam Jesus est Christus, Filius Dei", qui dixit (Ex 3, 14): „Ego sum, qui sum." Quapropter bene ait in evangelio (Jo 8, 24): „Si non credideritis, quia ego sum, in peccatis vestris moriemini."

(80) Ne igitur et nos moriamur in peccatis nostris, debemus credere perfecte. Ad hoc autem, quod fides sit perfecta, requiritur, quod sit sine errore et extendatur in opus. Unde de Christo credere debemus, quod ipse sit principium totius creaturae [et] creationis et principium rationalis recreationis et sanationis. Ad hoc autem, quod sit principium recreationis, quia recreatio est per gratiam, igitur oportet in eo esse gratiam capitis, quod influat gratiam omnibus, sicut a capite [w] fluit sensus in omnia membra. Igitur de eo dicitur (Ps 44, 8): „Unxit te Deus, Deus tuus" etc. Gratia autem attribuitur Spiritui Sancto sic, quod gratia Spiritus Sancti cum Spiritu Sancto datur et infunditur. Igitur dicitur Johannis (3, 34), quod datus est ei Spiritus Sanctus „non ad mensuram". Et quisquis haec non credit, mendax est. Unde Johannis ait: Quis est mendax, nisi qui non credit, quoniam Jesus est Christus (cf. Jo 8, 24. 44. 55) ... [fol. 206rb] ... Est igitur dominus Jesus verus Messias, hoc est Christus, quod multiplici testimonio patet ... [fol. 206va].

(81) Demum pro conclusione huius sermonis hoc notandum est, quod, cum secundum beatum Bernardum in sermone de Pascha[78] Christus virtus et vita nostra sit, tamdiu Christus in nobis vivit, quamdiu vivit in nobis fides. Vivit autem fides in nobis, si per caritatem operibus bonis hoc ostendimus, quod credimus. Et quia „separatio caritatis est mors fidei" secundum beatum Bernardum Super Cantica sermone 24[79], ablata autem caritate quaeque opera, quae extra caritatem fiunt, mortua sunt, et igitur fides sine operibus caritate informatis mortua dicitur.

(82) Postquam igitur sic fides nostra mortua est, quodammodo Christus mortuus est in nobis. Et hoc est, quod ait Maximus in sermone de uno martyre[80]: „Discedente fide discedit ab homine Christus. Discedente Christo discedit ab homine vita. Christus autem est vita animae, quae per fidem dicitur inhabitare in cordibus nostris. Quia igitur vitam fidei opera attestantur, sicut motus vitam corporis, qui motus sicut et sensus per animam fit, propter quod et anima dicitur vita corporis, vita fidei merito caritas est; per ipsam enim operatur (cf. Ga 5, 6). Unde frigescente caritate fides moritur, sicut [x] corpus recedente anima. Quo fit, ut fides sic mortua impotens ad vincendum mundum, carnem et diabolum, quibus non victis in peccatis timendum ut moriamur.

(83) Studeamus igitur, ut fide victoriosa, per quam Christus vita nostra habitat in nobis, de cunctis hostibus nostris triumphemus adiuvante domino nostro Jesu Christo, cui laus et gloria cum Deo Patre et Spiritu Sancto in perpetuum. Amen.

Textvarianten

[a] conducti *Ms.*
[b] dico *Ms.*
[c] multi ... philosophi et Romani *Ms.*
[d] ipsas *Ms.*
[e] liberalitatis *Ms.*

[78] cf. Serm. in die S. Paschae 13: Opera V, Rom 1968, 90.
[79] Super Cant., serm. 24, 8: Opera I, Rom 1957, 161, 3.
[80] In sermonibus *Maximi Taurinensis* (CCL 23) haec verba inventa non sunt.

[f] ullius *Ms.*
[g] virtutibus] et *add. Ms.*
[h] qui [sermo] licet in rapiario uno reverendi patris [Dorsten] inventus est, non tamen manu eius scriptus, ut prima facie apparuit *praenotat manu recollectoris operum Johannis Dorsten Ms.*
[i] sicut *Ms.*
[k] sinapi *Ms.*
[l] corellarium primum *in rubrica add. Ms.*
[m] corellarium secundum *in rubrica add. Ms.*
[n] Secunda conclusio *in rubrica add. Ms.*
[o] poenitentia *Ms.*
[p] conclusio tertia *in rubrica add. Ms.*
[q] clausis *Ms.*
[r] non variata se variantibus *transponit Ms.*
[s] Sermonem sequentem non reperi in debitam formam et perfectam redactum, sed solum eius conceptum et quandam scedulam, qua usus fuit pater [Dorsten] in declamando eundem *praenotat manu recollectoris Ms.*
[t] qui *Ms.*
[u] cum *add. Ms.*
[v] Ex conceptu imperfecto *in rubrica notat Ms.*
[w] capita *Ms.*
[x] sic *Ms.*

Newmans Kardinalat

Aufschlüsse aus Hintergründen und Begleitumständen

Von Johannes Artz

1. Neues Licht aus neuem Quellenmaterial

C. S. Dessains Herausgabe sämtlicher Briefe Newmans [1] macht es uns möglich, bedeutend gründlicher als früher in die Bemühungen und Komplikationen einzudringen, die mit der Kardinalserhebung Newmans verbunden waren. Dabei fällt neues Licht auf die verschiedenen, teils einander entgegengesetzten Tendenzen innerhalb der Kirche des neunzehnten Jahrhunderts, auf Ansätze zur Neugestaltung, die sich bis in unsere Zeit hinein weiterentwickelten, aber auch auf mächtige Gegenkräfte. Die Kardinalserhebung Newmans erscheint dabei geradezu wie ein Schnitt- oder Brennpunkt dieser Tendenzen. Von Dessains Ausgabe sind bisher die Bände 11 bis 31 erschienen, die Newmans katholische Zeit umfassen. Für uns ist besonders der 29. Band von Interesse [2], der die Jahre 1879–1881 betrifft und sich wie alle Bände durch äußerste Akribie auszeichnet und außer Newmans Briefen umfangreiche weitere wertvolle Dokumentationen enthält. Damit wird uns neues Quellenmaterial zugänglich. Bisher standen uns zur Verfügung: W. Nevilles Sammlung (1905) von Glückwunschadressen und Erwiderungen Newmans und die Biographien Newmans, Mannings und Ullathornes (besonders die von W. Ward, 1912, E. S. Purcell, 1896, C. Butler, 1926) [3]. Schon 1962 hatte uns Meriol Trevor [4] einige neue Aufschlüsse in ihrer Newman-Biographie gegeben, aber sie mußte auf genaue Quellen- und Stellenangaben verzichten, um der Lebendigkeit ihrer wohlfundierten Darstellung keinen Abbruch zu tun, die sich an einen weiteren Leserkreis wendete. Da für viele im folgenden berührte Themen, Fragen und Namen hier zu we-

---

[1] The Letters and Diaries of *J. H. Newman* ed. by Charles Stephen Dessain, Vol. XI–XXXI (London/Oxford 1961–77). Abkürzung: LD XI–XXXI.

[2] LD XXIX: The Cardinalate. Jan. 1879 to Sept. 1881 (Oxford 1976).

[3] Addresses to Card. Newman with his Replies, 1879–81, ed. by W. Neville (London 1905). – The Life of J. H. Newman ... by *Wilfr. Ward*, 2 Bde (London 1912) (Kap. 23: The Cardinalate, II 433–511). – Life of Card. Manning ... by *Edmund Sheridan Purcell* (London 1896) (bes. Bd. II, Kap. 14 u. 20). – *Cuthbert Butler*, Life and Times of Bishop Ullathorne (London 1926). – Abk.: Addr., Ward, Purcell, Butler.

[4] *Meriol Trevor*, Newman. Bd. 2: Light in Winter (London 1962) bes. II 533–646: The Unexpected.

nig Raum zur Verfügung steht, sei auf mein Newman-Lexikon verwiesen, das sich bemüht, eine gründliche Einführung in Newmans Denken, Leben, Wirken, den ihn umgebenden Personenkreis und die ihn berührenden Zeitereignisse zu geben [5].

In der vorliegenden Untersuchung haben wir uns zunächst mit dem zu befassen, was unmittelbar die Kardinalserhebung Newmans betrifft. Das aber nötigt uns zu einem Rückblick auf Newmans Stellung innerhalb der kirchlichen Strömungen seiner Zeit und zu einem Ausblick in unsere Zeit, deren Ausrichtungen und Bestrebungen Newman zum Teil vorweggenommen hat. Unsere erste Frage ist natürlich: Wer war die eigentliche Triebkraft für Newmans Kardinalserhebung? Darauf ist eine doppelte Antwort zu geben: Es waren die Bemühungen führender katholischer Laien, es war aber auch die ureigenste Absicht Leos XIII.

2. Die Initiative der englischen Laien

Immer wieder hatten sich Laieninitiativen für Newman eingesetzt, wohingegen ihn Leute wie Kardinal Manning für einen gefährlichen Liberalen hielten. Manning war es auch, der Newman auf dem Weg über G. Talbot bei Kardinal A. Barnabò (d. h. über den Konsultor beim Präfekten der Propagandakongregation), beim Kardinal Staatssekretär G. Antonelli und bei Pius IX. ins schlechteste Licht zu setzen versuchte [6]. Als nun das zentralistisch-ultrakonservative Pontifikat Pius' IX. zu Ende ging, und Leo XIII. mit seiner mehr weltoffenen Haltung im Februar 1878 Papst wurde, bemühten sich katholische Laien, die Führer der „Catholic Union of Great Britain", um eine Rehabilitierung Newmans [7].

Da sich gerade der Kurienkardinal E. H. Howard Juli 1878 in London aufhielt, wandte sich sogleich sein Vetter, der Herzog von Norfolk, an ihn, um sich für die Erfolgsaussichten bei der Bemühung um ein Kardinalat Newmans einige Sicherheit zu verschaffen. Unverzüglich überredete er dann Manning, dem Papst eine Kardinalserhebung Newmans zu empfehlen: Welch ein Mut des Herzogs und welch ein Schock für Manning! – bemerkt dazu C. Butler. Mannings Text stellt so wohlwollend Newmans Verdienste für die Katholiken Englands heraus, daß wir stutzig werden, wenn wir damit sein bisheriges und sein ferneres Verhalten vergleichen. Das Gesuch wurde Kardinal Howard übergeben, der es persönlich dem Papst überreichen sollte. Als aber der Herzog zu Anfang Dezember bei seiner Papstaudienz

[5] *Johannes Artz*, Newman-Lexikon (Mainz 1975). Abk.: Artz, NL. Vgl. z. Ganzen: Artz, NL 556–58 (Kardinalat N's); Butler II 108–22, 158–60.

[6] *Artz*, NL 619–22 (Laien), 671–73 (Manning), 1025 (Talbot), 97 f. (Barnabò), 886–88 (Propaganda-Kongregation), 41 f. (Antonelli), 849–51 (Pius IX.).

[7] Artz, NL 632 f. (Leo XIII.), 173 (Catholic Union).

auf ein Kardinalat Newmans zu sprechen kam, mußte er zu seiner Überraschung feststellen, daß Howard die Bittschrift noch nicht überreicht hatte, da er erst später nach Rom zurückkehrte. Leo erklärte sich bei der Audienz bereit, das Kardinalat in Betracht zu ziehen, wenn er zuvor die Meinung Mannings gehört habe. Daraufhin bat der Herzog Manning um eine neue Bittschrift, da die erste „veraltet" sei. Offensichtlich wurde aber kein neues Gesuch eingereicht. Wahrscheinlich wird Howard das erste Gesuch später übergeben haben, obwohl auch dafür keine Belege vorliegen. Sicherlich darf man nicht mit G. L. Strachey annehmen, Manning habe bereits das erste Gesuch zurückbehalten. Denn ohne Manning zu hören, hätte Leo die Ehrung Newmans nicht vollzogen; das wäre gegen den Stil der römischen Praxis gewesen. Jedenfalls war der Herzog von Norfolk der erste, der den Papst um eine Erhebung Newmans zum Kardinal bat. Das würde selbst dann gelten, wenn nach Mannings Äußerung Newmans Kardinalat auf sein Empfehlungsschreiben vom Juli 1878 zurückzuführen wäre, denn das Schreiben war auf Drängen des Herzogs zustande gekommen [8].

Auf einem Umweg erhielt übrigens Newman schon im Dezember 1878 ein kleines Zeichen der Sympathie des Papstes [9]. Am 30. Januar 1879 empfängt Newman auf dem Weg über Manning und Ullathorne eine vom Kardinal-Staatssekretär L. Nina unterzeichnete Anfrage, ob er bereit sei, das Kardinalat anzunehmen. Am 3. Februar schreibt Ullathorne offiziell an Nina, Newman sei dankbar bereit, falls er nicht zu einer Residenz in Rom verpflichtet werde. Manning aber leitet das Schreiben nicht nach Rom weiter, sondern statt dessen einen Brief Newmans, der dem Schreiben beigelegt worden war, worin stark die physische Unfähigkeit betont wird, in Rom zu leben [10]. Wenn man wollte, konnte man jetzt diesen Brief als Ablehnung mißdeuten. Das erweckt den Eindruck einer Manipulation Mannings, die noch im letzten Augenblick eine Kardinalserhebung Newmans verhindern soll. Newman hatte doch ausdrücklich am 4. Februar Manning mitgeteilt, er habe den Brief Ninas durch Ullathorne beantworten wollen [11]. Daß Manning am gleichen Tag Newman den Text seiner Empfehlung vom Juli 1878 zuschickt, soll offensichtlich jeden Ver-

---

[8] LD XXIX 423–26, Appendix I: The Petition for the Cardinalate. Vgl. S. XIII–XVII; Butler II 108. S. auch Artz, NL 766 (H. F. Howard, 15. Herzog v. Norfolk), 500 (Howard, Edward Henry). Z. Urteil üb. Manning: LD XXIX 16, 48. Zu *G. L. Strachey*, „Eminent Victorians" (1918), 108; Butler II 109.

[9] Margaret Dunn (Gouvernante b. d. frz. Botsch., Rom) erhielt v. Leo XIII. b. einer Privataudienz d. Auftrag, ihrem Beichtvater Newman als kleines Zeichen seiner persönl. Aufmerksamk. ein Bild aus seinem Brevier mit Unterschrift zu übermitteln (LD XXVIII 435, Anm. 1).

[10] Text der Briefe LD XXIX 16–45 passim. Vgl. Addr. 310 f.

[11] LD XXIX 21.

dacht von ihm ablenken, als ob er die Verhinderung betreiben wolle. In Newmans Erwiderung vom 5. Februar kommt deutlich der Wille zur Annahme des Kardinalats zum Ausdruck [12]. Der Eindruck einer Manipulation verstärkt sich noch durch die Tatsache, daß von Mannings Haus (nach seiner Abreise), besonders durch seinen Generalvikar D. Gilbert, das Gerücht von Newmans Ablehnung der Kardinalswürde ausgeht. Die Times leitet am 18. Februar die Nachricht von dieser Ablehnung mit den Worten ein: „We are informed that...", eine Formulierung, die auf eine Nachforschung an zuständiger Stelle hinweist. Auch Korrespondenten Newmans sind sich sicher, woher das Gerücht stammt, und wo man sich offensichtlich nicht an die Verpflichtung hält, den Fall vertraulich zu behandeln [13]. So gerät Newman in eine höchst peinliche Lage. Durch den vertraulichen Charakter der römischen Anfrage fühlt er sich gebunden. Und nun wird er von einer Flut von Briefen überschüttet: man gratuliert ihm zum römischen Angebot, man zitiert den Bericht über die Ablehnung, die man teils bedauert, teils lobt, und das wiederum aus verschiedenen Gründen, man bittet um Information. Die Verwirrung steigert sich durch die unterschiedliche Stellungnahme der Presse, die von der Times-Nachricht ausgeht. Der Guardian schreibt: „Der Kardinalsrang würde Dr. Newman nicht zu einem größeren Menschen gemacht haben". Pall Mall Gazette: „Die Ultramontanen hoffen, das Kardinalat werde sich als Presseerfindung herausstellen". Der Spectator: „Hätte Newman... angenommen, so hätte er gezeigt, daß Rom auch *die* Partei nicht entmutigen wollte, die das Konzil in seinem Vorgehen nicht so sympathisch fand". Der Punch: Nicht der Kardinalshut hätte Newman geehrt, sondern umgekehrt, Newman den Hut; es sei nicht gut, Newman mit Manning in denselben Rang zusammenzubringen. Newman kann auf die Briefe nur in ausweichenden Formulierungen oder in verschleierten Andeutungen antworten, wie etwa, die Nachrichten seien nicht exakt, oder: er müsse schweigen [14].

Inzwischen hatte Ullathorne sein Schreiben vom 3. Februar am 11. direkt an Nina geschickt. Am 10. Februar hatte Manning aus Paris (Romreise!) dem Herzog von Norfolk noch einmal ausdrücklich mitgeteilt, Newman habe abgelehnt. Dem Herzog kommen dennoch Zweifel, namentlich nach seinem Briefwechsel mit Newman. Er schreibt an Manning in ziemlich scharfer Form: „Wer hat Ihnen gesagt, daß Newman abgelehnt habe?" Er weist auf die entstandene Verwirrung im Lande hin, auch auf den möglichen Eindruck, die Eh-

[12] LD XXIX 21 f.

[13] Times, Text: LD XXIX 29. Hinweis T. W. Allies' auf Gilbert als Quelle a.a.O. 30.

[14] Zu Tablet, Pall Mall, Standard, Spectator s. LD XXIX 46, Anm. 1 f. Butler II 118, 120. Zur umfangreichen Korresp. Newmans LD XXIX 21–49.

rung Newmans sei nie wirklich beabsichtigt gewesen. Da tritt plötzlich eine Wandlung ein: Manning sagt, erst jetzt sehe er, daß er Newmans Brief mißverstanden habe. Nun kann er nicht mehr anders, als sich für das Kardinalat Newmans einzusetzen. Am 1. März erreicht Mannings Information Newman über Ullathorne [15]. Jetzt erst kann Newman seinen Korrespondenten die klare Wahrheit sagen und seine Motive für die Annahme der päpstlichen Ehrung mitteilen. Doch noch einmal steigt Mißtrauen auf. Als die mit Manning befreundete Lady Herbert of Lea noch am 5. März glaubt, Newman zur Annahme drängen zu müssen, fühlt er sich veranlaßt, der Sicherheit halber auch noch Kardinal Howard zu bitten, sich für Ausräumung der falschen Gerüchte in Rom einzusetzen; auch Manning schreibt er noch einmal [16]. Als dieser ihm aber versichert, es habe sich bei ihm wirklich nur um ein Mißverständnis gehandelt, tritt Newman entschieden für die Wiederherstellung eines freundlichen Verhältnisses ein, und der Herzog von Norfolk schließt sich ihm an [17]. So ist es wieder einmal der Herzog, der das Kardinalat Newmans durchgesetzt hat. Hier erhebt sich die Frage, ob man nicht doch Mannings Verhalten positiver deuten könnte, wenn man seine Empfehlung vom Juli 1878 und Newmans starke Betonung des Wunsches, in Birmingham zu bleiben (3. Februar 1879), ins Auge faßt. Aber es läßt sich nicht übersehen, wie kühl-sachlich das Angebot des Kardinalats von Manning an Newman weitergegeben wird. Erst am 19. Mai beglückwünscht ihn Manning im Namen des englischen Episkopats, wie es einfach seine Pflicht war. Der damit verbundene Hinweis auf „echte Freundschaft" bezieht sich eindeutig auf den Episkopat als ganzen. Purcell, Mannings Biograph, bemerkt dazu, sowohl Newmans Glückwünsche zu Mannings Kardinalat 1875 wie auch die Mannings zu dem Newmans 1879 seien nur förmlich gewesen [18].

Eine eindeutige Sprache spricht die Auseinandersetzung Mannings mit Ullathorne im Jahre 1888, in der offen der Zorn über die Kardinalserhebung zum Ausdruck kommt. Abt C. Butler hat uns das in seiner Ullathorne-Biographie überliefert. Manning wies dabei Ullathorne wie einen Schuljungen zurecht, weil er Newmans Kardinalat so eifrig befürwortet und betrieben habe: „Sie kennen Newman nicht

---

[15] Ullathorne an Nina: LD XXIX 24. Manning an Norfolk (10. 2.): a.a.O. 23. Norfolk an Newman (23. 2.): a.a.O. 39. Norfolk an Manning (23. 2.): a.a.O. 47. Manning an Norfolk (25. 2.): a.a.O. 47 f. Brief Mannings an Ullathorne f. Newman (25. 2.): a.a.O. 48.

[16] LD XXIX 49–76. Lady Herbert/Newman: a.a.O. 58–61. Manning an Newman a.a.O. 60 f.

[17] LD XXIX 77 f.

[18] Mannings Glückwunsch (19. 5. 79): Addr. 88 f. (vgl. LD XXIX 137, Anm. 1). Newmans Antwort (5. 6.): LD XXIX 137; Addr. 89–91; Purcell II 306 f.

so wie ich. Er wickelt Sie einfach um den kleinen Finger. Er beschwindelt Sie mit sorgfältig gewählten Worten und läßt so raffiniert seine Logik spielen, daß Sie mit Ihrer Einfalt darauf hereinfallen. Sie sind ihm nicht gewachsen!" Daraufhin dreht Ullathorne den Spieß herum: Gerade Manning sei Newman nicht gewachsen. Es gebe keinen ehrlicheren Menschen als diesen. Der Domkapitular J. Caswell, dem Butler den Bericht über dieses Gespräch verdankt, schreibt Ullathorne ein wohlerwogenes Urteil über Manning zu: Er sah in ihm das Prunkstück eines Kirchenfürsten, sicherlich einen Sozialreformer. Aber seine Neigung zur Intrige und zur Beeinflussung auf Hintertreppen sei ganz und gar unenglisch. Und Mannings Manipulationsversuche im Falle des Kardinalats Newmans haben ihn in diesem Urteil bestärkt [19].

In Manning und Newman begegnen sich zwei einander widerstrebende Strömungen, wie es weiter unter deutlich gemacht werden soll, und jeder von beiden sah in dem anderen den, der sein ureigenstes Anliegen in Frage stellte. Offensichtlich war es schmerzlich für Manning, das von ihm als gefährlich bekämpfte Kirchenverständnis in der Kardinalserhebung Newmans bestätigt zu sehen. – Soweit über Manning.

Kehren wir noch einmal zu den Laienführern zurück, vor allem zum Herzog von Norfolk, der die „Catholic Union" leitete. In vier Versammlungen befaßte sich diese mit Newmans Kardinalat. Am 20. Februar wurde eine Adresse an Newman und an den Papst beschlossen, am 11. März zur Subskription auf einen Fonds aufgerufen, der dem Kardinal zur Verfügung stehen sollte, und mit dem man sich erneut am 19. Juni befaßte. Auf der vierten Versammlung am 12. Mai 1880 war Newman selbst zugegen und hielt eine Ansprache. Hier wurde auch die Adresse verlesen, die die Katholiken Australiens auf einem Treffen in Sydney vom 19. Juli 1879 beschlossen hatten, und ihr Geschenk überreicht [20].

3. Die Initiative Leos XIII.

Nun darf man nicht glauben, die Bemühungen der führenden Laien seien der einzige Anlaß zur Kardinalserhebung Newmans gewesen. Wie schon gesagt, war Newmans Kardinalat Leos XIII. ureigenstes Werk. Als in einer Audienz von 1888 Lord Selborne dem Papst eine

---

[19] Butler II 159 f.: Bericht v. John Caswell.

[20] *1. Treffen:* Addr. 76–79; LD XXIX 30, Anm. 3 (Allies in d. Times v. 21. 6.), 427 f. (Bericht d. „Union Gazette" Febr. 79). – *2. Treffen:* Addr. 81–84, LD XXIX 77, Anm. 1. – *3. Treffen:* Addr. 84–88. – *4. Treffen:* Addr. 262–285, vgl. LD XXIX 264. Treffen in Sydney nach „Sydney Freeman": Addr. 283–85, vgl. LD 168. Zu d. Fonds: LD XXIX 266 (£ 2600).

Botschaft Newmans überreichte, sagte dieser mit offensichtlicher Freude: „Ah, *mein* Kardinal! – Es war nicht leicht, es war nicht leicht. Man sagte, er sei zu liberal. Aber ich war entschlossen, die Kirche durch Newmans Ehrung zu ehren. Ich hatte ihn immer verehrt und bin stolz, einen solchen Mann ehren zu können" [21]. Hier liegt der Ursprung des vielerwähnten Wortes „il mio cardinale". Schon am 21. März 1878 hatte der „Standard" von Gerüchten gesprochen, Leo beabsichtige, Newman zum Kardinal zu machen, und diese als grundlos abgetan. Newman führte die Gerüchte auf englischen, nicht auf römischen Ursprung zurück [22]. Vielleicht verweisen sie uns auf die Laienführer. Oder sagen sie doch mehr? William Neville berichtet, Commendatore Rossi, ein Freund Leos XIII., habe den Papst kurz nach seiner Wahl gefragt: „Was wird Ihre Politik als Papst sein?" Darauf habe Leo geantwortet: „Warten Sie, bis Sie meinen ersten Kardinal sehen; das wird Ihnen zeigen, was für meine Regierung typisch sein wird." [23] Das vorbereitende Konsistorium gab Leo zu bedenken, Newman nehme keine der Stellungen ein, die sonst bei Kardinalserhebungen vorausgesetzt würden, außerdem wolle er ja nicht in Rom residieren. Leo erwiderte, dann wolle er eben diesen Präzedenzfall schaffen [24]. Allerdings gab es diesen Präzedenzfall schon 1627, als Pierre de Bérulle, der Begründer des französischen Oratoriums, durch Urban VIII. zum Kardinal erhoben wurde [25]. Außerdem wollen wir beachten, daß 1879 außer Newman auch noch andere Nicht-Bischöfe zum Kardinal erhoben wurden: Leos Bruder Giuseppe Pecci und der Dominikaner Tommaso Zigliara, beide Eiferer für die Wiederbelebung des Thomismus, ferner der Kirchenhistoriker Joseph Hergenröther [26]. Hier soll auch das Bedauern nicht übersehen werden, mit dem Franz Xaver Kraus in seinem Tagebuch kritisch feststellt: „Leider ist die Gesellschaft, in welcher mein trefflicher Pater Newman in das Kollegium eintritt, nicht die beste" [27]. Kraus er-

---

[21] *Laura Ridding*, Sophia M. Palmer de Franqueville, a memoir (London 1919). S. Palmer, Selbornes Tochter, war b. d. Audienz zugegen u. berichtet darüber. Vgl. LD XXIX 426, u. 160, Anm. 2; ferner Butler II 110.

[22] Standard v. 21. 3. 78. Newmans Brief an R. Whitty, S. J. v. 24. 3.: LD XXVIII 78.

[23] Addr. XIV. Vgl. *Robert Sencourt*, The Life of Newman (London 1948) 269.

[24] Addr. XIV f.

[25] Addr. XV, vgl. LD XXIX 31, 68, 71 f. „Gregor XVI.": vermutl. Verwechslung m. Urban VIII. (a.a.O. 121).

[26] LD XXIX 125, Anm. 1. *Giuseppe Pecci* (1809–90), Jesuit 1824–48 u. 1888–90, wegen seines betonten Thomismus (als Philos.-Prof.) v. Orden 1848 ausgeschlossen. Newman u. G. Pecci: Addr. XI, 315; LD XXX 132. – *T. Zigliara* (1833–93) begann d. Leoninische Thomasausg., Präs. d. Thomas-Akad. – *J. Hergenröther* (1824–90), Kirchenhistoriker in Würzburg, Konsultor f. d. Vorbereitung des 1. Vaticanums (1868), eifriger Verfechter d. päpstl. Unfehlb.

[27] *F. X. Kraus*, Tagebücher, hrsg. v. H. Schiel (Köln 1957) 397 f. Vgl. Artz, NL 614.

wähnt kritisch Hergenröther, ferner die Bischöfe C. E. Freppel von Angers und L. Pie von Poitiers; der letztere unterscheidet sich wohl am stärksten in Haltung und Denkweise von Newman [28]. Aber Leo XIII. war eben ausgesprochen ein Papst der politischen Klugheit und trug oft auf beiden Schultern. In diesem Sinn sucht auch Lady Blennerhassett Kraus zu beruhigen: Newmans Name werde jedenfalls die der anderen überdauern [29]. Auf keinen Fall ändert das alles etwas an der Tatsache, daß der Papst Newman aus persönlichen Motiven als „seinen" Kardinal ausgewählt hat. Am Rande sei bemerkt, daß Newman unter seinen Mitkardinälen auch G. Alimonda zum erstenmal begegnete, der ihm während des Achilli-Prozesses wertvolle Dienste geleistet hatte [30]. Auch Newman selbst hatte den bestimmten Eindruck einer besonderen Aufmerksamkeit Leos für ihn. Er fragte sich, wie Leo über ihn Bescheid wissen könne, da er doch zuvor 31 Jahre lang im weltfernen Perugia als Bischof tätig war (1846–77) [31]. Aber Newman weiß (oder bedenkt) nicht, daß Gioacchino Pecci 1843–46 als Nuntius in Brüssel gewirkt und dort viel über die Oxforder Leute erfahren hatte [32]. Der Passionist Dominicus Barberi besuchte Nuntius Pecci 1845 in Brüssel, unmittelbar nachdem er Newman in die Kirche aufgenommen hatte [33].

Es war schon die Rede davon, daß Leo XIII. von jeher Newman besonders verehrt hatte [34]. Das kommt in mehreren Äußerungen Leos zum Ausdruck: Newmans Genius, Gelehrtheit, Frömmigkeit, Eifer, Verbundenheit mit Rom, Dienste an der Religion sollten geehrt werden [35]. Eine Nebenabsicht war nach Leos eigenen Worten eine freund-

---

[28] *Charles-Emile Freppel* (1827–91), ab 1869 Bisch. v. Angers. Kraus stößt sich offenbar an seinem polit. Engagement u. seinem Eifern f. d. päpstl. Unfehlbark. – *Louis Pie* (1815–80), ab 1849 Bisch. v. Poitiers, reaktionär, kämpfte gegen d. gemäßigte Deutung des Syllabus v. 1864 durch Dupanloup u. m. Veuillot gg. d. sog. „liberalen" Kath. Artz, NL 266 f. (Dupanloup), 1019 (Syllabus), 1129 (Veuillot).

[29] *Kraus*, a.a.O. Vgl. Artz, NL 137 (Blennerhassett, Charlotte).

[30] Gaetano Alimonda (1818–91) schätzte Newman sehr (Addr. XI; Newman: Meditations and Devotions, XI), 1877 Bisch. v. Albenga, 1883 Erzbisch. v. Turin. 1883 Briefwechsel üb. theol. Fragen (LD XXX 183 f.). – Artz, NL 6 f. (Achilliprozeß).

[31] So Newman an Lord Blachford (Fred. Rogers): 28. 9. 80 (LD XXIX 276). – Er fragte sich immer wieder: „How did you come to hear anything of me?", und mehr noch: „What has interested you in me?" (LD XXX 91).

[32] *Ignatius Spencer*, Tagebuch v. 10. 7. 1844. Vgl. Artz, NL 1000 (Spencer 1).

[33] *Urban Young*, Life and Letters of the Ven. Fr. Dominic Barberi (London 1926) 259. Vgl. Artz, NL 97 (Barberi).

[34] S. o. S. 225 u. Anm. 21. „I always had a cult for him."

[35] Nina an Newman (15. 3. 79): „Il S. Padre altamente apprezzando l'ingenio, la dottrina che distinguono la P[aternità] V[ostra] R[everendissima], la pietà e lo zelo da Lei addimostrata nell'esercizio del S. Ministero, la devozione ed attaccamento filiale alla S. Sede Apostolica ed i segnalati servizi che da lunghi anni stà rendendo alla religione" (LD XXIX 84). Ähnl. Leo z. Manning, 8. 3. (a.a.O. 60, vgl. 73, Anm. 3).

liche Geste gegenüber England [36]. Tatsächlich hat ganz England darauf positiv reagiert. Auch dem Wunsch der Engländer nach einer Titelkirche, die dem hl. Georg, dem Patron Englands geweiht war, wurde Folge geleistet: Newman wurde Kardinaldiakon mit der Titelkirche S. Giorgio in Velabro [37]. Englands Dankbarkeit zeigt sich nicht nur an der großen Anteilnahme von englischen Residenten Roms beim Empfang im Collegio Inglese und der Überreichung von kostbaren Geschenken dort [38]. Sie zeigt sich vor allem in der Unzahl von Adressen, Glückwünschen und Geschenken in England und an der Reaktion der englischen Presse. Auch die Anglikaner spürten noch jetzt die Ehrung ihres ehemaligen Führers, wie es auch später in den Nekrologen auf ihn 1890 herauszuhören sein wird. Kennzeichnend für Newmans Verhältnis zu ihnen ist es, daß er als Kardinal Oxford besucht und mit Anglikanern weiterhin im lebhaften und herzlichen Gedankenaustausch bleibt [39]. Wiederholen wir nochmals, daß es Leos eigene feste Absicht war, Newman durch das Kardinalat persönlich zu ehren, auch um seine eigene Haltung dadurch zu dokumentieren. Was aber gab es denn an Gemeinsamkeiten, die Leo XIII. und Newman hätten verbinden können?

4. Leo und Newman, ein Vergleich

4.1. *Verwandtschaft in der Haltung:* Noch 1864 stand Leo ganz auf der Seite des zeitfremden „Syllabus errorum" [40], dessen Geist Newman so sehr kritisiert hatte. Doch zeugen schon seine Hirtenbriefe als Bischof von Perugia aus den Jahren 1874–77 von einer Öffnung für

---

[36] Manning an Newman üb. Leos Absicht (8. 3.): „and to do an act grateful to the Catholics of England, and to England itself, for which he feels an affectionate interest" (LD XXIX 60, vgl. 73, Anm. 4). S. ferner 71, 87, 156 („Der Papst wurde mit Briefen von Protestanten aus England geradezu überflutet, die ihre Genugtuung darüber bekundeten, daß er mich promoviert hat"). – Leo war stets um diplomat. Beziehungen zu Engl. bemüht. 1887: Newman üb. Schwierigkeiten dabei (LD XXXI 205). 1903: Besuch Edwards VII. b. Leo XIII, – Annäherungsversuche zw. Anglikanern u. Kath. (Halifax/Portal) interessieren ihn sehr. Der negative Ausgang d. Untersuchung d. Gültigk. angl. Weihen („Apostolicae curae", 1896) geht nicht auf sein Konto.

[37] Addr. XIII: Wunsch d. engl. Residenten in Rom. Vgl. Addr. 119, 191, 193 (Newman vor d. St. George's Club), 319 f. (Skizze F. Rogers' v. S. Giorgio i. V.), 320 (Newman üb. relig. Verhältnisse in d. Pfarre); LD XXIX 201 f., 240, 265, 276 f. (= Addr. 319), 278 (= Addr. 320), 365, 390 f. (L. Deane: Bild v. S. Giorgio i. V.), 395 (dto). Georg, Patron Englands: LD XXIX 366, 391.

[38] Empfang i. Engl. Kolleg, Rom, 14. 5. 79: Verlesung d. Adresse: Lady Herbert of Lea u. Newmans Erwiderung; Überreichung v. Geschenken. Addr. 71–74.

[39] S. Addr., passim; LD XXIX passim. Zu d. Nekrologen: Artz, NL 741–44 (Nachrufe auf N.). – Besuch in Oxford (Einzelbesuche): 3. 11. 79 (LD XXIX 193). Besuch im Trinity College Oxford: 22.–25. 5. 80 (LD XXIX 271 f.).

[40] Handbuch d. Kirchengesch., hrsg. v. H. Jedin, Bd. VI/1 (1971), 750; Bd. VI/2 (1873), 11. Abkürzung: HKG.

die Zeit [41]. Für G. Antonelli (seit 1851 Kardinal-Staatssekretär), den Urheber des Syllabus, war er längst persona ingrata. Dennoch machte ihn Pius IX. 1853 zum Kardinal. Aber erst nach Antonellis Tod konnte er nach Rom vordringen, als ihn Pius IX. 1877 zum Camerlengo machte. Als Papst machte er deutlich, daß er sich die Aussöhnung der kirchlichen Tradition mit den Errungenschaften der Zivilisation zum Ziel gesetzt hatte, ohne dabei Abstriche vom Kern der Tradition zuzulassen [42]. Hier besteht eine gewisse Verwandtschaft zur Einstellung Newmans, der sich immer bemüht hatte, den kritischen Freimut mit der Treue zum unaufgebbaren Erbe Christi zu verbinden. Möglicherweise hat das Leo an Newman angezogen. Newman lobt den Brief Leos an Nina vom 27. August 1878, worin der Papst seine Politik einer Aussöhnung der Kirche mit der Gesellschaft umreißt [43], ein Ziel, dessen volle Verwirklichung ihm allerdings bei dem Alter des Papstes kaum möglich erscheint [44]. Was aber Newman schon immer erhofft und erwartet hatte, war, Pius IX. möge einen Nachfolger von größerer Weitherzigkeit und Toleranz erhalten und von einem Format wie Benedikt XIV. [45]. Aufschlußreich ist Newmans Bemerkung vom 2. März 1879: Man sage, „der gegenwärtige Papst habe in seiner hohen Stellung als Kardinal in dem selben üblen Geruch gestanden wie ich. Das verleiht meines Erachtens seiner Handlungsweise an mir eine besondere Färbung durch Gemeinsamkeit im Empfinden. Er scheint mir sagen zu wollen: Non ignara mali [succurrere disco]" [46]. „Der Papst war mehr als bereit", heißt es in einem Brief vom 25. Juli 1879, „Es war, wie ich herausbekommen habe, *seine* Tat, und er benutzte die englischen Bemühungen nur als einen passenden Anlaß für ihre Ausführung." „Er wünschte mir [nach seinen Worten] ‚eine feierliche und öffentliche Bezeugung' seiner hohen Meinung von mir zu geben, und bediente sich [dabei] starker Ausdrücke". Und am 23. November schreibt er: „Er hat von Anfang an so gehandelt, als habe er eine persönliche Kenntnis von und Neigung zu mir". [47] Was Newman beim Gedanken an ein Kardinalat zunächst zurückschrecken läßt, ist das Demutsideal seines Meisters Philipp Neri, es sind ferner die Anstrengungen, die im Alter von 78 Jahren auf ihn zukommen: die Romreise, die Anfälligkeit für Infek-

[41] HKG VI/2, 11.
[42] HKG VI/2, 3–27.
[43] LD XXVIII 415. Leos Brief in „Voce della Verità" v. 26. 9. 1878.
[44] LD XXVIII 334: „My only anxiety about him is his age ... I suppose there never was more for a new Pontiff to do than there is for Pope Leo" (24. 3. 78); a.a.O. 415: „I only wish he was ten years younger" (27. 10. 78).
[45] LD XXVIII 336, Anm. 6 (zu Lord Emly); s. auch Newman üb. Leos Vorzüge vor Pius: 27. 1. 80 (Addr. 243 f., Birmingham Annual Cath. Reunion).
[46] LD XXIX 56. Zitat: Vergil, Aeneis I 630.
[47] LD XXIX 160 bzw. 201.

tionen, das öffentliche Auftreten in Rom, die späteren zahllosen Empfänge und Ansprachen usw. Was ihn zur Annahme drängt, ist der Gedanke der Rehabilitierung, der Bestätigung seiner Auffassungen, der Anerkennung seiner Bemühungen nach einer so langjährigen Verkennung und Mißdeutung. Hinzu kommt die Dankbarkeit für die persönliche Zuneigung des Papstes, die er oft erwähnt [48]. Er empfindet sie bei den beiden Audienzen [49], bei der täglichen Erkundigung nach seiner Gesundheit in Rom [50]. Mehrfach bringt der Papst bei Audienzen von Engländern diese persönliche Sympathie zum Ausdruck [51].

Bekanntlich war Newman schon auf der Reise nach Rom erkrankt, war in Rom meistens ans Haus, oft ans Bett gefesselt und mußte auf ärztliche Anordnung nachher noch zwei Wochen zur Erholung am Meer verbringen [52].

4.2. *Forschungsfreiheit:* War bisher von der Verbundenheit Leos und Newmans vor der Kardinalserhebung die Rede, so ergibt der Verlauf des Pontifikats Leos XIII. eine Reihe weiterer Vergleichsmöglichkeiten zwischen beiden. Leo war es, der 1881 erstmals das Vatikanische Archiv der Forschung zugänglich machte [53], das heute mit seinen 30 000 Urkunden und 16 Regalkilometern Akten zu einem der bedeutendsten Zentren historischer Forschung geworden ist. Das erinnert an Newmans entschiedenes Eintreten für die Freiheit der Forschung, namentlich in seinem Vortrag „Christianity and scientific investigation" von 1855 [54]. Dort heißt es: „Für die Religion ist die freie Meinungsäußerung zumindest ungefährlich, eher noch nützlich. Für die Wissenschaft aber ist sie schlechthin notwendig... Der Forscher muß frei, unabhängig, unbehindert sein bei seiner Arbeit" [55]. Immer wieder legt Newman Nachdruck auf die Notwendigkeit freier Meinungsäußerung [56].

4.3. *Forschungsfreiheit und Thomas-Enzyklika:* Daß Leo durch seine Enzyklika „Aeterni Patris" vom 8. August 1879 für eine Neubelebung des Thomismus eintrat, war nicht als Beeinträchtigung der freien

[48] LD XXIX 148 (3. 7. an Ullathorne), 160 (25. 7. an seinen Neffen Henry Williams Mozley) u. ö.

[49] LD XXIX 121 (Bericht an Bittleston v. 2. 5. 79 üb. d. 1. Audienz).

[50] LD XXIX 124 f.: Briefe an W. S. Lilly u. J. Norris v. 10. u. 11. 5. 79.

[51] Allgemein: LD XXIX 276. J. Norris (5. 1. 80), ein konvertierter anglikan. Pfarrer (25. 12. 81), C. A. Bathurst (Mai 82): LD XXX 91.

[52] Newmans Krankheit: LD XXIX 107–43 passim, Addr. XVIII–XX. (Lungenentzündung, später Anfall v. Malaria). Erholung in Livorno: LD XXIX 137–43, passim, Addr. 89–100.

[53] HKG VI/2, 328; LThK X 635.

[54] Newman: The Idea of a University, 456–79 (Abk.: Idea).

[55] Idea 471.

[56] Artz, NL 698–700 (Meinungsfreiheit). Im Register zu LD XVIII–XXIV s. unter „Newman: On free discussion" bzw. „On freedom of opinion" (153 Stellen).

Forschung gedacht [57]. Auch Newmans Beglückwünschung des Papstes zu seinem Rundschreiben verstand sie nicht so: „Die geistigen Schöpfungen der Theologen ... sollten auf der katholischen Tradition der Philosophie gegründet werden ... und in der Substanz eins sein mit der Lehre der Heiligen Athanasius, Augustinus, Anselm und Thomas", namentlich in einer Zeit „großer Geisteskultur", „vieler intellektueller Anregungen", „neuer – wahrer und falscher – Anschauungen" [58]. Das ist sicherlich keine opportunistische Anbiederung an den Papst. Hat doch Newman von jeher (schon in anglikanischer Zeit) Thomas hohes Lob gespendet und oft auf ihn zurückgegriffen, sei es, um von ihm zu lernen, sei es, um bei ihm Bestätigung zu suchen [59]. Doch hat er selbst so viele Neuansätze, auch philosophischer Art [60], gegeben, daß man ihn sicherlich nicht als Thomist oder etwa als Neuscholastiker bezeichnen könnte. Er hat die Grenzen der Neuscholastik aufgewiesen und bestätigt Döllingers Urteil von 1863, sie sei auf einem Auge blind, weil sie die historische Dimension der Erkenntnis übersehe. Entsprechend teilt er Actons positive Beurteilung des Münchener Gelehrtenkongresses von 1863 in der „Home and Foreign Review", die ihr Erscheinen nach der päpstlichen Kritik am Kongreß einstellen muß [61]. In seinem „Development of Christian Doctrine" [62] von 1845 bringt er Ansätze zur Einführung der Kategorie des Historischen in die dogmatischen Erkenntnisse, auch Ansätze zu einer Soziologie des Erkennens [63]. Dazu kommt sein erkenntnistheoretischer (und -psychologischer) Neuansatz bei der Legitimierung der Glaubensgewißheit in seiner „Grammar of Assent" von 1870 [64]. Immerhin konsultiert er auch oft die Spät- und Neuscholastiker, um

---

[57] HKG VI/2, 316–20; Ward II 501.

[58] LD XXIX 212 f.: Newman an Leo (14. 12. 79), Überreichung durch Norris 5. 1. 80.

[59] Artz, NL 1047 f. (Thomas v. Aquin).

[60] Vgl. *Artz*, Newman as Philosopher, in: IPQ 16 (Sept. 1976), 263–88 (Vortr., Internat. Newmankongr. Dublin 1975). *Ders.*, Newmans philos. Leistung, in: Newman-Studien 10 (1978), 169–229 (Abk. NSt).

[61] Artz, NL 966 (Scholastik 6), Ward I 562–67. – Döllingers Rede 1863: Ward I 562; *J. Friedrichs*, I. v. Döllinger III (1901), 312–23; *J. Finsterhölzl*, Die Kirche in d. Theol. I. v. Döllingers bis z. I. Vat. (Göttingen 1975), 227–63; *L. Scheffczyk*, Theol. in Aufbruch u. Widerstand (Bremen 1965), 264–80. – Zum päpstl. Breve „Tuas libenter" v. 21. 12. 1863: Ward I 641 f. – Home and Foreign Review: LD XXI 82–84; Artz, NL 492 (Home and F. R.).

[62] *J. Artz*, Entstehung u. Auswirkung v. Newmans Theorie d. Dogmenentwicklung, in: ThQ 148 (1968), 63–104, 168–98. *Ders.* in: Einführg. z. seiner dt. Ausg.: „Über d. Entwicklung d. Glaubenslehre" (Mainz 1969), IX–LII.

[63] Vgl. *Artz*, „Einführg. ..." (s. o. Anm. 62), XLIII (vgl. XXIII, XXV, XXXI, XXXIII). „Newman as Philos." (s. o. Anm. 60), 284–87.

[64] Vgl. *Artz*, „N. as Philos." (s. o. Anm. 60), 272–76. *Ders.*, „Der Folgerungssinn in Newmans Zustimmungslehre", in: NSt 2 (1954), 219–45, 361–71. *Ders.*, Newman u. d. Intuition, in: ThQ 136 (1956), 174–98. *Ders.*, Die Eigenständigk. d. Erkenntnistheorie Newmans, in: ThQ 139 (1959), 194–222. *Ders.*, Illative Sense, in: HWP (hrsg. v. J. Ritter), 4 (1976), 201 f., Implicit Reasoning, a.a.O., 261 f.

– wie bei Thomas – von ihnen zu lernen und bei ihnen Legitimationen für seine eigenen Auffassungen zu suchen [65]. Man beachte übrigens, daß Newman in seinem Brief zur Thomas-Enzyklika nicht nur Thomas allein, sondern auch Athanasius, Augustinus und Anselm erwähnt, was seine starke Orientierung an der Patristik bezeugt [66]. Newmans Verehrung für Thomas hat auch in keiner Weise seine Hochschätzung für Rosmini und die Rosminianer getrübt, deren segensreiches Wirken in England er stets vor Augen hatte, und mit denen er persönlich eng verbunden war [67]. So kam es, daß er 1880 in große Sorge geriet, als übereifrige norditalienische Thomisten, ermutigt durch die Thomas-Enzyklika, sich leidenschaftlich für eine Verurteilung Rosminis einsetzten. Newmans Sorge war um so größer, als er bereits 1850 erlebt hatte, daß Kardinal Wiseman den Rosminianern ein Predigtverbot auferlegt hatte, und zwar nur wegen der Ablehnung von Rosminis Auffassungen, die damals keine kirchliche Verurteilung erfahren hatten. Es ging Newman vor allem um die freie Wirksamkeit des Ordens der Rosminianer und um die unantastbare Integrität ihres Gründers. In einer Audienz konnte der mit Newman befreundete Rosminianer W. Lockhart dem Papst ein Bittschreiben Newmans überreichen, wozu Leo bemerkte, er habe nie beabsichtigt, Rosmini zu verurteilen. „Ich habe", so fuhr er fort, „die Werke des hl. Thomas empfohlen . . ., aber nie beabsichtigt, das Studium anderer Autoren auszuschließen" [68]. Gerade diese letzte Bemerkung bestätigt auch, daß, wie bereits gesagt, Leo durch seine Thomas-Enzyklika die freie Forschung nicht beeinträchtigen wollte. Von Rosminis Philosophie wußte Newman wenig. Doch hat C. Schiavo auf Gemeinsamkeiten zwischen Newmans „Grammar of Assent" (1870) und Rosminis „Logica" (1854) (trotz Unabhängigkeit!) aufmerksam gemacht, namentlich, was die Bewertung der Zustimmung innerhalb des Erkenntnisprozesses betrifft [69]. Wenn es trotzdem 1887 zu einer Verurteilung von 40 Sätzen Rosminis (als dem hl. Thomas widersprechend) durch das Hl. Offizium kam [70], so hat Leo hier den „Zuständigen" nachgegeben, obwohl seine eigene Tendenz die war, die Theologie nicht einseitig und eingleisig auf Thomas festzulegen und der Forschung die Freiheit zu lassen.

---

[65] Artz, NL 965 f. (Scholastik 2–4 u. 7).

[66] Artz, NL 590–93 (Kirchenväter), 75–79 (Athanasius), 79 f. (Athanasius-Ausg.), 94–87 (Augustinus), ferner unter d. Namen weiterer Kirchenväter.

[67] Artz, NL 943 f. (Rosmini), 944 (Rosminianer), 385 (Gentili), 649 (Lockhart, W.).

[68] LD XXIX 243. *W. Lockhart*, Life of A. Rosmini-S. (London 1896), II, 335–37.

[69] *Camilla Schiavo*, „La teoria dell'assenso nel Newman e nel Rosmini", in: Annuario XIII del Liceo Alfieri di Torino (1954), 1 ff. *Dies.*, „La Logica del Rosmini e la Grammar of Assent del Newman", in: Giornale di Metafisica (1955), 677 ff.

[70] DS 3201–41.

4.4. *Forschungsfreiheit und Bibelenzyklika:* Wie aber steht es um das Verhältnis Newmans und Leos zueinander, wenn man die heftig umstrittene „Bibelfrage" ins Auge faßt? Hat man nicht aus Leos XIII. Bibelenzyklika „Providentissimus Deus" von 1893 eine Absage an Newmans Theorie der Inspiration herausgelesen? Nun darf man nicht übersehen, daß es Leos Absicht war, die katholische Bibelforschung zu ermutigen, ohne dabei die Inspiration der ganzen Hl. Schrift antasten zu lassen. Doch ist die Verbindung beider Ziele der Enzyklika nicht gelungen, vor allem weil sie bei der Analyse der Inspiration (und Inerranz) an alten Formeln festhielt, die der Forschung entgegenstanden, weil sie das menschliche Element in der Abfassung der Hl. Schrift zu kurz kommen ließen und die an sich überwundene Idee der Verbalinspiration nahelegten. Franzelins Konzeption, die schon für die Formulierungen des 1. Vaticanums maßgeblich war, war es auch im wesentlichen für Leos Enzyklika. Das 1. Vaticanum sprach vom Hl. Geist als „dictans" und von Gott als „auctor" aller Teile der Schrift [71], und die Enzyklika sagte: „Deum ... nullius ... erroris auctorem esse" [72]. Vom Terminus „auctor" wird noch die Rede sein. Auch Newmans Absicht war es, die Inspiration unverkürzt zu sichern, aber er hatte zugleich den Mut, den neuen Einsichten literarkritischer, historischer und naturwissenschaftlicher Art ins Auge zu sehen. Darwins Entwicklungstheorie von 1859 hatte ihm nie eine Schwierigkeit bedeutet [73]. Schon 1861/63 erarbeitete er einen Essay über die Inspiration, der den Theologen des 19. Jahrhunderts hätte hilfreich sein können, aber niemals druckreif wurde [74]. Im März 1884 erschien sein Artikel „Inspiration in its relation to revelation" im „Nineteenth Century", eine Antwort auf den Artikel „Historical criticism and Catholic Church", der auf E. Renans eben erschienene Jugenderinnerungen zurückgriff. Eine Diskussion mit Bischof Clifford (später auch mit den Bischöfen Errington und Hedley) ging Newmans Artikel voraus und begleitete seine Abfassung [75]. Newmans Theorie der Inspiration wurde noch ergänzt durch seine Erwiderung auf die Kritik J. Healys vom Mai 1884 im „Irish Ecclesiastical Record", die anmaßend und ohne jeglichen Sinn für das Historische und für die konkre-

[71] DS 3006.

[72] Enchiridion Biblicum 123 f.

[73] Artz, NL 217 (Darwin, Charles), 287 f. (Entwicklung, allg., 4).

[74] *J. Seynaeve,* Card. Newman's Doctrine on H. Scripture (Löwen 1953) bringt im Anhang („Newman' Manuscripts on H. Scripture) auch Newmans „Essay on the Inspiration of Holy Scripture" v. 1861/63: S. 60–144.

[75] Newmans Art. im „Nineteenth Century" 84 (1884), 185–99; Neuabdruck in: „Stray Essays ... by Card. Newman" (Privatdruck Birmingham 1890), 1–36. – *E. Renan:* Souvenirs d'enfance et de jeunesse (Paris 1882), engl.: „Recollections of my youth" (London 1883). Newman (24. 12. 83): „I am publishing some notes on Inspiration à propos of words used by Renan" (LD XXX 281). – Diskussion m. Clifford: a.a.O. 172–79, 255–70 passim. Art. „Hist. crit. ...": LD XXX 172 Anm. 3.

te Problemlage der Textschwierigkeiten war und sich im Grunde auf die abstrakte Schlußfolgerung beschränkte: Ist Gott der Autor, so gibt es keinen Irrtum [76]. Unter dem Titel „What is of obligation for a Catholic to believe concerning the inspiration of the Canonical Scriptures" gab Newman 1884 seinen ersten Artikel zugleich mit seiner Erwiderung heraus als Privatdruck [77]. Newman bezog die Inspiration auf die Schrift als ein Ganzes, nicht nur auf Glaube und Moral, sondern auch auf die Geschichte, sofern Heilsgeschichte zur Offenbarung gehört. Alte Weltbilder (Unbeweglichkeit der Erde, Lokalisierung des Himmels) gehören nicht dazu. Auch ist es der Majestät Gottes unwürdig, alle rein profanen Funktionen auf sich zu nehmen und sich dort zum Erzähler, Historiker, Geographen zu machen, wo keine Verbindung zur Offenbarungswahrheit vorliegt. Man stößt öfter auf „obiter dicta", beiläufig Gesagtes, was weder inspiriert noch unfehlbar ist, wie etwa die Behauptung, Nabuchodonosor sei König von Ninive gewesen (Judith 1, 5) [78]. Die alte Formel „Deus auctor utriusque Testamenti" wird in den Essays von 1861/63 und 1884 auf ihre ursprüngliche antimanichäistische Aussageabsicht zurückgeführt, wobei „auctor" nicht „Verfasser", sondern „Urheber" (beider „Bünde"!) bedeutet [79]. Newmans Essay von 1884 hatte eine weite Auswirkung. Bereits im Mai 1884 erschien er, übersetzt von Beurlier im „Correspondant" [80], im gleichen Jahr auch in italienischer Übersetzung [81]. S. di Bartolo greift Newmans Ideen in seinem Buch „I criteri teologici" 1886 wieder auf; C. Robert fügt seiner französischen Übersetzung „Les critères théologiques" von 1889 die Inspirationstheorie Newmans als Korrektiv ungekürzt bei [82]. Weitere Diskussionen zu Newmans Auffassungen erscheinen [83]. So war Newmans Lehre auch in die

---

[76] *J. Healy*, Card. Newman and the Inspiration of Scripture, in: IER (März 1884) 134–49 (1909: Healy, Papers and Addr., 404–17).

[77] London 1884: die Replik als „Postscript"; in „Stray Essays" als „Further Illustrations" (39–65).

[78] Vgl. Artz, NL 790 (Obiter dicta).

[79] Essay v. 1861/63, in Seynaeves Anhang (s. o. Anm. 74) S. 80–84; Art. v. 1884, Stray Essays 33–36. Artz, NL 83 (Auctor utrisque Testamenti).

[80] Le Correspondant, 24. Mai 1884, 682–94.

[81] LD XXX 366, 387.

[82] Salvatore di Bartolo: „I criteri teologici, la storia dei dommi e della libertà delle affirmazioni" (Turin 1886), verwendet nicht nur Newmans Theorie d. Inspiration, sondern auch die der Dogmenentwicklung. C. Robert nennt seine frz. Ausg. v. 1889 „revidiert u. erweitert": S. 337–41 Newmans Inspirationslehre! Die ital. Fassung v. 1886 wurde 1891 indiziert, späterer Zusatz: „Permittitur editio romana anni 1904." Diese Ausg. wurde oft empfohlen.

[83] **1884:** Lob v. A. F. Hewit u. C. A. Halworth in „Cath. World" (Scheu vor „obiter dicta"): LD XXX 375, 420. H. Fouard: „Les obiter dicta sont une trouvaille merveilleuse" (a.a.O. 306). – **1889:** liberale Deutung in C. Gore: „Lux Mundi": LD XXXI 293 f. **1890:** Erwiderung darauf: Wilfr. Ward im „Nineteenth Century" (Juni): LD XXXI 294. **1893:** J. Corluy krit. in „Science cath." (Mai 481–507). **1903:** verteid. v. MacNabt („Where believers may doubt"). – *Newman:* Autoren

große Diskussion der „question biblique" im französischen Raum eingedrungen, die ihren Höhepunkt drei Jahre nach dem Tode Newmans bei den Auseinandersetzungen um Maurice d'Hulst erreichte, der versuchte, zwischen einer zu engen und zu weiten Fassung des Inspirationsbegriffs eine gesunde Mitte zu finden [84]. Hier wollte sich die Enzyklika einschalten, brachte aber den Bibelwissenschaftlern, die unmittelbar mit den Schwierigkeiten einzelner Bibelstellen und mit den literarkritischen und historischen Forschungsergebnissen konfrontiert waren, kaum Hilfe. Im Anschluß an Thomas wurden die Hagiographen als causae instrumentales unter Gott als die causa principalis gestellt, aber eher als leblose Werkzeuge oder wie Abstraktionen betrachtet, denen kaum eine Eigenleistung und keine Irrtumsmöglichkeit zugestanden wurde. Daß es aber die Absicht Leos war, die Forschung zu fördern, läßt sich z. B. den Hinweisen entnehmen, daß der Hagiograph „sich nach dem sinnfälligen Augenschein richtet", und daß Gott sein Wort an die Menschen „ihrer Fassungskraft nahebringen" will. Das gelte entsprechend auch für den historischen Bereich [85]. Mögen die Hilfen für die Forschung in der Enzyklika auch noch so unzureichend sein, wir dürfen doch nicht übersehen, daß es wenigstens in der Absicht Leos lag, die Forschung zu ermutigen, und das verbindet ihn mit Newman. Leo hatte nicht die richtigen Berater konsultiert bei der Abfassung der Enzyklika. Hören wir doch, was Leo selbst einmal M. d'Hulst sagte: „Es gibt unruhige Geister, ... die die römischen Kongregationen drängen, sie möchten sich zu noch ungelösten Fragen äußern. Ich bin dagegen ..., denn man darf die Gelehrten nicht an ihrer Arbeit hindern. Man muß ihnen den Spielraum des Zögerns und sogar des Sich-Irrens belassen. Nur so kann man zur Wahrheit gelangen. Die Kirche wird dann immer noch zur rechten Zeit dazu kommen, ihnen auf den rechten Weg zu verhelfen." [86] Vergessen wir auch nicht, daß unter Leo XIII. erstmalig die Hieronymus-Gesellschaft (an ihrer Spitze G. della Chiesa, der spätere Benedikt XV.) in großem Umfang das italienische Neue Testament verbreitete, eine Befreiung von früheren Engherzigkeiten. Die Absicht, zur Forschung zu verhelfen, ist das eigentlich Zukunftsträchtige an Leos Tendenzen. Die wei-

---

seien durch ihn z. Aufweis v. Diskrepanzen v. Schrift u. Wissensch. gedrängt worden, das bereite d. Weg f. eine erwartbare kirchl. Entscheidung (Juli 1887: LD XXX 219 f.; Juni 1890: LD XXXI 294).

[84] *Maurice d'Hulst*, „La question biblique" (Correspondant, 25. 1. 93, Monographie, Paris 1893). Anschließende Diskussion: „Etudes relig." u. „Science cath." v. J. Brucker, M. Jaugey, Savy. S. dazu: *J.-E. Mangenot*, „Inspiration de l'Ecr.", DThC VII 2068–2266, bes. 2187–90.

[85] Ench. Bibl. 121–23. Die Enzyklika richtete sich bes. gg. d. „école large" daher d. stark bewahrenden Tendenzen.

[86] *A. Baudrillart*, „Vie de Mgr d'Hulst", Bd. I (1912), 456, zit.: HKG VI/2, 341. – Lob Newmans 1884 b. d'Hulst, de Broglie, Duchesne: LD XXX 383.

tere Entwicklung hat dem Wort Leos an d'Hulst und den Bemühungen Newmans Recht gegeben. Pius' XII. Enzyklika „Divino afflante Spiritu" von 1948 weitete die Bedeutung der menschlichen „Instrumentalursache" wesentlich aus. Es hat sich aber als notwendig erwiesen, über die thomistische Begrifflichkeit hinauszugehen, wenn man der faktischen Struktur der Hl. Schrift gerecht werden will mit all ihren Traditions- und Redaktionsschichten. Vielleicht bringt bisher am besten Karl Rahners Theorie diese Fakten in Einklang mit einem unverkürzten, aber neu artikulierten und formulierten Inspirationsglauben. Danach ist das Neue Testament die gottgewollte Objektivation des Glaubens der Urkirche, die die Offenbarung Christi für die Kirche späterer Zeiten sicherstellt, wobei Gottes „Wort von vornherein als Wort von Menschen auftritt und darum auch in der Objektivation schriftlicher Art von vornherein als Menschenwort erscheint." [87]

Die Ausführungen dieses Abschnitts sind natürlich weit davon entfernt, Leos und Newmans Geistesart gleichzusetzen. Es handelt sich nur um gewisse Parallelen, von denen in eingeschränktem Maße gesprochen werden kann, und das im Zusammenhang mit der Tatsache, daß Leo aus persönlicher Verehrung Newman zum Kardinal gemacht hat. Das aber bedeutete für Newman sehr viel. Es war ein wesentlicher Wandel in der Art eingetreten, wie man ihn in Rom einschätzte: Er stand nicht mehr „unter der Wolke".

5. Das Verschwinden der „Wolke"

„Die Wolke ist jetzt für immer von mir weggenommen." So brachte Newman das starke Gefühl der Befreiung zum Ausdruck nach der Gewißheit über sein Kardinalat. „Alle die Geschichten ... darüber, daß ich unter einer Wolke stehe, ... sind jetzt zu Ende." Und: „Es war hart, Briefe zu erhalten, die mir zeigen sollten, ich stünde unter einer Wolke" [88]. In den vorhergehenden Jahren lesen wir häufig das Wort von der „Wolke". Es betrifft die „kirchlichen Autoritäten", die ihn verdächtigen und hintansetzen [89]. Vor allem war es, wie gesagt, Manning, der Newman für einen Liberalen hielt, weil er selbst ein extremer Ultramontaner war, und der sich für seinen Einfluß in Rom des engstirnigen und urteilslosen George Talbot bediente, der bei der

[87] Zur Inspirationsfrage s. *K. Rahner*, „Insp." in: HThG I 715–25; *H. Haag*, „D. Insp. d. Schrift", bes. „Bem. z. Dogmen- u. Theologiegesch." in: MySal (hrsg. v. Feiner/Löhrer), Bd. I (1965), 341–45. *J. Beumer*, „Insp. d. Hl. Schrift", in: HDG, Bd. I, Fasz. 3 b (1968), bes. 69–74, vgl. 61–64. HKG VI/2 (1973), 334–41 („Die Bibelfrage" v. O. Köhler).

[88] LD XXIX 58, 72, 63.

[89] Vgl. *Newman*, Autobiogr. Writings (ed. H. Tristram 1956) 264 (1868). Abk.: AW.

römischen Kurie als zuständiger Experte für englische Fragen galt. Dieser versteigt sich in einem Brief an Manning vom 25. April zu der Behauptung: „Dr. Newman ist der gefährlichste Mann in England." Und warum? Hören wir ihn weiter: „Eine Wolke hing über Dr. Newman in Rom, seitdem der Bischof von Newport ihn in Rom der Häresie bezichtigte wegen seines Rambler-Artikels ... Nichts von dem, was er seither geschrieben hat, hat diese Wolke beseitigt" [90].

Die zwei Oratorianer, die Newman im Mai 1867 zu seiner Rehabilitierung nach Rom schickt [91] stellen fest, daß er tatsächlich unter die Wolke geriet durch diesen Artikel von 1859 „On consulting the faithful in matters of doctrine" [92]. Rätselhafterweise war seine Rechtgläubigkeitserklärung (Bereitschaft, strittige Sätze zu klären oder zu ändern), die er am 13. Januar 1860 auf dem Weg über Kardinal Wiseman nach Rom sandte, niemals dort angekommen. Es ergab sich der Verdacht, Manning habe das Verschwinden des Briefes manipuliert, was zu einer entsprechenden Korrespondenz mit Manning führte [93]. Jedenfalls blieb Newman als Liberaler und Heterodoxer abgestempelt.

Inzwischen hatte sich die Wolke noch verdichtet durch die ab 1860 einsetzenden Bemühungen katholischer Laien um die Zulassung zum Studium in Oxford. Man hielt Newman, der zwar auf ihrer Seite stand, fälschlich für den Initiator. Von der Frage des Universitätsstudiums der Katholiken wird noch die Rede sein [94]. Trotz der großen Welle der Sympathie, die das Erscheinen der „Apologia" 1864 bei Anglikanern und Katholiken auslöste [95], blieb die Wolke. 1865 war Manning als Nachfolger Wisemans (ehedem sein Berater) Erzbischof von Westminster geworden und konnte jetzt seinen Einfluß bei der Hintansetzung Newmans noch stärker geltend machen. Nach den Anschuldigungen und Verdächtigungen seit 1859 hatte Newman so gelitten, daß er 1861 vor dem Zusammenbruch stand, und der Arzt ihn auf Reisen schickte [96]. Trotz der Rehabilitierung in Rom 1867 kann er noch im Januar 1868 in sein Tagebuch schreiben, Gott habe ihn, „was die kirchlichen Autoritäten betrifft, unter der Wolke belassen", „die er kürzlich von mir genommen hat, soweit es die Katholiken und Protestanten betrifft" [97] (d. h. nach Erscheinen der „Apologia" 1864).

[90] Purcell II 318, Ward II 147. Vgl. Artz, NL 1025 (Talbot 4).
[91] LD XXIII 202–26.
[92] 1. gesonderte engl. Veröffentl. v. *J. Coulson* (London 1961). Deutsch bereits 1940 im Bd. 3 d. 1. Aufl. d. Ausgew. Werke Newmans, 198–239 (2. Aufl. Bd. 4, 1959, 255–92): „Üb. d. Zeugn. d. Laien in Fragen d. Glaubens."
[93] *J. Artz*, NL 778 f. (On Consulting ...). Manning-Newman-Korresp. 1867 s. u. Anm. 108.
[94] S. u. Abschn. 6. Vgl. Artz, NL 803–6 (Oxford-Pläne).
[95] Artz, NL 46–48 (Apologia pro vita sua, bes. 3: Auswirkung).
[96] Artz, NL 922 (Reisen 4–7: 1861–63, 1866).
[97] AW 264 (29. 1. 68). Vgl. AW 249–65 (1859–68).

Doch läßt sich ein Wandel in Rom nicht übersehen. Im Oktober 1868 wird er sogar als Konsultor zur Vorbereitung des Konzils von Pius IX. nach Rom eingeladen, lehnt aber ab [98]. Auch spätere Einladungen durch die Bischöfe Dupanloup (Orléans) im März und Brown (Newport) im September 1869, ihr Konzilstheologe zu sein, nimmt er nicht an [99].

Eine neue Gegnerschaft Mannings brachte ihm das 1. Vaticanum ein: seine Warnung vor einer höchst inopportunen Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit (als Privatmeinung vertrat er diese übrigens selbst), und vor den schwerwiegenden Folgen, sein Kampf gegen die unkorrekten Methoden des Konzils. War es doch vor allem Manning, der die Definition energisch betrieb [100]. Newmans vertraulicher, kritisch-warnender Brief vom 21. 1. 1870 an seinen Bischof Ullathorne kam – wer weiß wie? – an die Öffentlichkeit [101]. Nach dem Konzil bemüht sich Newman, der Entscheidung den richtigen Stellenwert zu geben, einerseits die Verunsicherten zu beraten, andererseits mit denen ins Gericht zu gehen, die den Geltungsbereich der päpstlichen Unfehlbarkeit maßlos ausweiten [102]. Und das mußte Manning und andere erneut zu einer Einstufung Newmans in den Liberalismus veranlassen. Zur richtigen Einordnung der vatikanischen Entscheidung gehört auch Newmans offener Brief an den Herzog von Norfolk von 1875 [103], der die Mißverständnisse Gladstones ausräumen soll, zugleich aber eine Gelegenheit bietet zu einer Absage an Mannings Übertreibungen (ohne ihn zu nennen). Manning kann den Brief wegen seiner wohltätigen Wirkung auf Gladstone nicht ablehnen. Dennoch kommt es 1875 zu einer Anfrage des Präfekten der Propagandakongregation, A. Franchi, bei Bischof Ullathorne, der aber alle Skrupel ausräumt [104]. So hat Newman zwei Jahrzehnte lang unter dem Verdacht gestanden, nicht ganz rechtgläubig und kirchentreu zu sein. 1860 schreibt er in sein Tagebuch: „Weil ich ... den Großen nicht geschmeichelt und mich nicht zu dieser oder jener Partei bekannt habe, bin ich eine Null. Ich habe keinen Freund in Rom und in

---

[98] Pius IX. durch d. Präfekten d. Konzilskongreg., Kard. P. Caterini (LD XXIV 161 f., 200; AW 266). Newman hält sich nicht f. einen Fachtheologen.

[99] Dupanloup durch Montalembert (LD XXIV 48 f.); Thomas Brown (derselbe, der Newmans Rambler-Art. 1859 in Rom denunzierte!): LD XXIV 336 f.

[100] Vgl. *C. Butler*, The Vatican Council. The story from inside in Bishop Ullathorne's letters, 2 Bde (London 1930) (dt.: H. Lang [München 1933]).

[101] LD XXV 18–20.

[102] Artz, NL 1086–90 (Unfehlbarkeit 2.2.: U. des Papstes, 2.3.: Abgrenzung geg. Übertreibungen, 2.4.: Abgrenzungen geg. Mißverständnisse).

[103] Letter to the Duke of Norfolk on occasion of Mr Gladstone's recent Expostulation (In: Difficulties felt by Anglicans, Bd. 2, 171–378). Vgl. Artz, NL 634 (Letter to the Duke of Norfolk).

[104] LD XXVII, Appendix I (The complaints at Rome about „A Letter to the Duke of Norfolk"), 401–11.

England und gearbeitet, um mißdeutet und verleumdet ... zu werden." Am 29. 1. 1868 spricht er von dem „kühlen Schatten von seiten der Autorität, in dem ich fast mein ganzes Leben beheimatet war". Und 1879 heißt es rückschauend in einem Brief: „Zwanzig oder dreißig Jahre lang hatten katholische Ignoranten oder Hitzköpfe gesagt, ich sei ein Häretiker" [105]. Erst das Kardinalat hat diese „Wolke" weggeräumt. Auf die Kardinalserhebung erfolgt eine solche Überschüttung mit Bekundungen der Sympathie von allen Seiten her, in Großbritannien, Irland, Australien und den USA, daß Newman mehr als ein Jahr lang mit Empfängen, Glückwünschen, Erwiderungen, Besuchen und Predigten überhäuft wird. Noch nie hat eine Kardinalserhebung eine solche Welle begeisterter Zuneigung in England hervorgerufen. W. Neville hat einen ganzen Band damit füllen können, der rund 50 bis 60 solcher Adressen aufzählt, dazu kommen noch weitere Glückwünsche, die C. S. Dessain in den „Letters and Diaries" erwähnt. Dessain spricht mit Recht von einem eigenartigen Apostolat, das Newman gerade als Kardinal ausüben kann [106]. Jedenfalls hat seine Haltung jetzt eine Sanktion erhalten, die ihn vor ungerechten Angriffen schützt und die Position seiner extremistisch-zentralistischen Gegner schwächt. Mit der Kardinalserhebung Newmans ist ein Zeichen gesetzt worden. Allerdings ist das persönliche Verhältnis zwischen Newman und Manning dabei nicht herzlicher geworden. Als Kardinäle haben sich beide nur zweimal getroffen: Juni 1883 in London und 1884 in Birmingham [107]. Oakeley hatte 1867 vergeblich versucht zwischen beiden zu vermitteln. Manning schrieb schließlich: „Ich empfinde mit Ihnen, daß die Wurzel der Schwierigkeiten ein gegenseitiges Mißtrauen" ist [108]. Noch 1887 sagt Manning: „Wenn ich gegen Newman opponierte, so geschah es nur deshalb, weil ich entweder gegen ihn oder gegen den Papst opponieren mußte" [109]. Aber ist es nicht seltsam, daß in der gleichen Zeit, als Newman „unter der Wolke" stand und unter Depressionen litt, auch Manning sich bedrückt fühlte, weil er zu wenig Anerkennung finde? „Mein Schicksal war es, über unpopuläre Themen schreiben zu müssen: die weltliche Macht des Papstes, Unfehlbarkeit" [110]. Er habe eine offene, unmiß-

[105] 1. Zitat: AW 251; 2. Zitat: AW 264; 3. Zitat: LD XXIX 160. Noch 1879 taucht einmal d. Furcht vor einem „Rückschlag" wie b. Schicksal des Polykrates auf (LD XXIX 275).

[106] Untertitel v. LD XXX: „A Cardinal's Apostolate".

[107] Purcell II 753.

[108] Zitat (Manning an Newman, 14. 8. 67): LD XXIII 305, Purcell II 306. Vgl. d. Briefwechsel Oakeley-Manning-Newman: Purcell II 304–43 (dazu „Supplementary Correspondence" [1869] 343.46, u. „Card. Manning's Summary of his Variance with Newman, an Autobiographical Note" [1887] 346–51). S. auch LD XXIII 276–79, 289–91, 305–12, 321 f., 328 f., (27. 7.–4. 9. 67).

[109] Purcell II 351, 754.

[110] Purcell II 719.

verständliche Sprache geführt, so seien alle gegen ihn gewesen, keiner sei mehr angegriffen worden als er [111]. Immer klingt so etwas wie ein Neid auf Newmans Popularität an [112].

Nach Newmans Tod im August 1890 erwartete man allgemein eine besondere Ehrung durch Manning. Sein Fernbleiben von der Beerdigung konnte er mit Altersschwäche entschuldigen, aber er entsandte auch – gegen den Vorschlag seines Generalvikars D. Gilbert – keine Deputation des Domkapitels nach Birmingham, obwohl dort fast alle Bistümer vertreten waren. In seiner Gedächtnisrede beim Requiem im Londoner Oratorium am 20. August 1890 konnte er nicht umhin, einzugestehen: „Wir haben den größten Glaubenszeugen verloren und sind durch den Verlust ärmer und schwächer geworden". Das war ehrlich gemeint. Aber das Wort von der „lebenslangen Freundschaft" verfehlte die Wirklichkeit. Vielleicht hat Purcell Recht, wenn er sagt, im Streß der Situation habe Manning alle Spannungen vergessen. Wichtiger als die Frage nach der Erklärung von Einzelheiten seiner Gedächtnisrede ist jedenfalls das trotz aller Meinungsverschiedenheiten gegebene Eingeständnis, daß Newman Großes für die Kirche geleistet habe [113]. Und dieses Eingeständnis konnte Manning sich nur abringen nach der Sanktion von Haltung und Tätigkeit Newmans durch das Kardinalat. Die Welle der Sympathie und Hochschätzung, die nach Newmans Kardinalserhebung durch England und die Welt gegangen war, setzte sich fort in der großen Zahl der Nachrufe [114], auch von anglikanischer Seite. So schrieb R. W. Church im „Guardian", Newman habe die anglikanische Kirche zu dem gemacht, was sie sei. Die „Times" urteilte: „Ob nun Rom ihn heilig sprechen wird oder nicht, jedenfalls wird er heilig gesprochen werden im Denken der frommen Leute vieler Konfessionen in England". W. Sandey schreibt 1892 in „England's Debts to Newman": „Niemand hat je so viel dazu beigetragen, dem englischen Volk eine geläuterte Religion zu schenken." Wir sehen, wie das Kardinalat Newmans tatsächlich wie in einem Brennpunkt Strömungen und Spannungen in der Kirche des 19. Jahrhunderts sichtbar macht, besonders natürlich in England. Das läßt sich am besten verdeutlichen, wenn man versucht, Newmans Kirchenverständnis an zwei Fragen ein wenig aufzuhellen: an seinem Kampf gegen den „Liberalismus", aber für mehr „Liberalität" und an seinem Eintreten für die höhere Bewertung der Rolle des gebildeten Laien in der Kirche.

---

[111] Purcell II 721.
[112] Purcell II 719–21.
[113] Purcell II 748 (Zitat), 747–55 (Death of Card. Newman), 749–52 (Text d. Leichenrede).
[114] Artz, NL 741–44 (Nachrufe auf N.), dort über 50.

6. Kirche – Laien – Bildung

Kirche ist nach Newman die Ganzheit der Gläubigen [115], der auch Unfehlbarkeit eignet [116]. Diese bedarf aber eines Organs für feierliche Glaubensentscheidung: des Konzils in Gemeinschaft mit dem Papst, dem das 1. Vaticanum dabei das letzte Wort zugesprochen hat, wenn auch in engeren Grenzen, als Pius IX. und die Eiferer es erstrebt hatten [117]. Mit der „Befragung der Gläubigen" meinte Newman in seinem Artikel von 1859 nicht eine Abstimmung, sondern ihr Zeugnis, nicht ein aktives Lehramt, sondern die Feststellung der Präsenz einer Überzeugung in der Gesamtkirche, der er „passive Unfehlbarkeit" zuspricht zum Unterschied von der „aktiven" des Lehramtes. Innerhalb des Bereiches der „passiven Unfehlbarkeit" kommt übrigens den Theologen eine gewisse Führungsrolle zu: Sie beraten das Magisterium und stufen seine Entscheidungen ein [118]. Newman denkt dabei weniger an die Einzeltheologen als an ihren Konsens, an die „schola theologorum" [119], die er sehr wohl vom Pluralismus der Theologenschulen unterscheidet [120], den er für sehr wichtig hält und in seiner Zeit vermißt, da er weithin dem Zentralismus [121] zum Opfer gefallen ist. So sieht Newman in der Kirche einen reich gegliederten Organismus, dessen Glieder mit ihren verschiedenen Funktionen in wechselseitigen Beziehungen stehen. Wie hoch er dabei das Glaubensbewußtsein der Gesamtkirche einschätzt, zeigt im Artikel von 1859 der Nachweis, daß zwischen dem Konzil von Nicäa und dem von Konstantinopel das katholische Glaubensbewußtsein entscheidender von Laien als von Bischöfen und Päpsten gegen die Übermacht des kaiserlich gestützten Arianismus durchgehalten wurde [122].

Sinnwidrig erscheint ihm ein Kirchenverständnis, das allein die Funktion der Amtsträger gelten läßt und namentlich den Einfluß gebildeter Laien ausschalten möchte. „Ich kann nicht umhin zu empfinden, daß man in höheren Kreisen die Kirche so sieht, als ob sie nur aus der Hierarchie und den Armen bestehe, und daß die Gebildeten als eine Schwierigkeit angesehen werden, als Belastung, als Sitz und Quelle der Häresie, fast als Fremdkörper für die katholische Gemeinschaft, den – wenn möglich – zu beseitigen, ein großer Gewinn sein würde" [123]. Ähnliche Äußerungen findet man bei Newman mehrfach [124]. Aber gerade für die geistige Kultivierung der Katholiken

[115] Artz, NL 584 f. (Kirche 2.20: Gemeinsch. aller Gläubigen).
[116] Artz, NL 1085 f. (Unfehlbarkeit 2.1).
[117] LD XXV 299, 330 (Pius IX. wollte mehr sagen, aber eine Hand war über ihm). [118] LD XXVII 338.
[119] Artz, NL 966 f. (Schola theologorum).
[120] Artz, NL 968 f. (Theologische Schulen).
[121] Artz, NL 1208 (Zentralismus).
[122] „On consulting ..." (s. o. Anm. 92), 77–101.
[123] Seynaeve, Anhang (s. o. Anm. 74), 68. [124] LD XVII 385 f., XXIV 394.

setzt sich Newman immer besonders ein. Er will nicht nur Konvertiten für die Kirche bereiten, sondern auch die Kirche für Konvertiten [125]. Kam er doch aus dem geistig hoch kultivierten Oxford in einen Katholizismus mit Ghettomentalität. Und er ergriff die Gelegenheit, Oxford nach Dublin zu tragen, als man ihm die Gründung und Leitung einer katholischen Universität übertrug. „Vada boum [Oxford] suo tempore transibunt ad Hiberniam", lautete eine alte Weissagung [126]. In Dublin drängt Newman darauf, möglichst viele Laien ins Professorenkollegium zu bekommen. Erzbischof Cullen verhindert die Erfüllung seines Wunsches, die Verwaltung weithin den Laien zu übertragen [127]. Später setzt er sich für die Zulassung von Katholiken zur Universität Oxford ein. Laien richten 1865 selbst eine Bittschrift an die Kurie, die Bischöfe zur Aufhebung des Verbots zu veranlassen [128], und senden Newman 1867 eine Sympathieadresse wegen des Oxfordplans – mit 261 Unterschriften –, was Manning zu einer Gegenaktion (zu einer von ihm organisierten Laienadresse an den Papst) veranlaßt [129]. Man darf allerdings nicht übersehen, daß Wiseman bereits 1851 einen Laien, den ehemaligen anglikanischen Theologen W. G. Ward, zum Professor der Moralphilosophie, 1852 sogar zum Dogmatikprofessor am Priesterseminar St. Edmund's College ernannte [130], der dort viele aus den südenglischen Diözesen auf das Priestertum vorbereitete. Aber Ward war extremer Ultramontaner. Daß Newman 1873 nicht der neuentstehenden Laienorganisation, der „Catholic Union" beitritt (mit dem Herzog von Norfolk als Chairman), hat seinen Grund in der Befürchtung, sie könnte so sehr unter die Macht Mannings geraten, daß die Eigenständigkeit der Laieninitiative nicht genügend gesichert sei, worauf ihn auch die Organisationsform, speziell der Wahlmodus für das Komitee, hinzuweisen schien [131]. Er hatte die Stärke der Persönlichkeit des Herzogs unterschätzt, die ja auch Newmans Kardinalat durchsetzte – und das nicht zur reinen Freude Mannings.

Nun zurück zu der Bemühung um die Universitätsbildung von Katholiken. Für die Gründung einer katholischen Universität in England bestand keine Aussicht. Warum sollten Katholiken nicht in Oxford studieren, nachdem bereits 1854 die „religiösen Tests" (Unterschrei-

[125] Ward II 584, AW. 258 (21. 1. 1863).
[126] Apologia 369: Ullathorne zitiert d. Spruch Merlins nach Neckham, „De rerum natura" (2. 6. 1864).
[127] Erzbisch. Cullen wollte d. absolute Macht d. Klerus, auch in Finanzfragen (Unkontrollierbarkeit); auch d. Vizekanzler durfte kein Laie sein; ad 1: AW 326–28, LD XVI 491, 515, XVII 285 f., 337, 517; ad 2: LD XVIII 120, 145, 161, 179. Alles das gegen Newmans Vorschläge.
[128] LD XXI 405, 412 f.
[129] LD XXIII 145 f., 151, 277.
[130] *Wilfr. Ward*, „W. G. Ward and the Catholic Revival" (London 1893) 33 f.
[131] LD XXVI 253 f., 267, 355 f.

bung der 39 anglikanischen Artikel) dort für Studenten (Undergraduates) nicht mehr gefordert wurden (für Graduierte erst ab 1871), und Katholiken tatsächlich dort zu studieren begannen? Newman selbst aber war nicht die treibende Kraft dabei, wie Manning glaubte; er hoffte eher auf Aktivitäten der Jesuiten. Auf Drängen Ullathornes hat Newman wohl zweimal die Gründung eines Oratoriums in Oxford betrieben, zur seelsorglichen Betreuung der Katholiken Oxfords. Als Rom endlich die Erlaubnis dazu gab, war damit – wie Newman durch eine Indiskretion erfuhr – zugleich die vertrauliche Anweisung verbunden worden, ihn persönlich von Oxford fernzuhalten, offensichtlich aus Furcht davor, die Attraktivität der Persönlichkeit Newmans könnte Studenten nach Oxford ziehen, offensichtlich auch auf die Initiative Mannings hin. Das war eine harte Brüskierung Newmans. Newman, der sich in Dublin gegen die „mixed education" eingesetzt hatte, sagte zur Frage des Oxford-Studiums: „Not kennt kein Gebot" [132]. Auf Drängen der Propagandakongregation bemühten sich die Bischöfe unter Manning schließlich doch um die Lösung des Problems des Universitätsstudiums. Gegen die Warnung Newmans gründete Manning 1874 das Kensington College, das ausgerechnet mit der von Newman immer als besonders bedenklich bezeichneten Universität London zusammenarbeiten sollte. Es endete 1878 mit einem Finanzskandal. Die Bischöfe blieben beim Verbot Oxfords. All die vielen Vorstöße der Laien bleiben erfolglos, auch der im Einverständnis mit Newman unternommene Vorstoß der Laien zusammen mit Bischof Hedley 1878 bei Leo XIII., der nichts gegen Manning und die Propagandakongregation unternehmen wollte. Man greift zur Selbsthilfe. 1888 entsteht in Oxford eine „Newman Society" für katholische Studenten. Erst 1895, drei Jahre nach Mannings, fünf Jahre nach Newmans Tod, gibt Erzbischof Vaughan nach: die Entscheidung der Bischofskonferenz im Januar, die der Propagandakongregation im März und die Leos XIII. im April erlauben schließlich das Studium von Katholiken in Oxford [133]. Nun müssen wir auch Manning gerecht werden. Er hat großes Verständnis für die soziale Frage, das Newman abgeht. Bekannt ist seine Vermittlertätigkeit beim Dockarbeiterstreik von 1889, zu deren Erfolg ihm Newman gratuliert [134]. Newman hat sich zwar auch der Armen angenom-

---

[132] LD XXV 72 (s. XXVI 251). Vgl. Artz, NL 383 (Gemischte Erziehung). Zur Aktivität d. Jesuiten: LD XIX 330. Zum Ganzen: Artz, NL 802–6 (Oxford-Pläne 1860–95).

[133] Die gründlichste Darstellung gibt V. A. McClelland: „English Roman Catholics and Higher Education 1830–1903" (Oxford 1975). Vgl. auch *H. O. Evennett*, „Catholics and the Universities 1850–1950", in: „The English Catholics 1850–1950", hrsg. v. G. A. Beck (London 1950), 291–321.

[134] LD XXXI 276, Anm. 3 (29. 9. 89), Purcell II 658.

men [135], aber er sah nicht die Notwendigkeit einer Änderung wirtschaftlicher und sozialer Verhältnisse. Er hatte eher eine Sendung für die Gebildeten und war sich dessen bewußt – für sich selbst und für sein Oratorium [136]. Für Newman war der Glaube der Ungebildeten ein wichtiges Anliegen [137]. Unter den Aufzeichnungen zur Vorbereitung der „Grammar of Assent" finden sich auch die vom 5. Januar 1860 „Über den populären, praktischen, persönlichen Beweisgrund für die Wahrheit der Offenbarung" [138] mit ihrem Hinweis auf „das Fabrikmädchen" und „den Jungen", die keine Argumente für ihre Glaubensgewißheit formulieren können. Aber die „Grammar" wendet sich nicht etwa an die Ungebildeten, sondern will gerade den Gebildeten die Legitimität der Glaubensgewißheit von Ungebildeten klarmachen, die zwar Gründe haben, sie aber nicht korrekt formulieren können [139]. Manning hatte seinerseits zwar auch zusammen mit Wiseman 1861 eine „Academia of Catholic Religion" gegründet, aber nicht für die freie Forschung, sondern zur Verteidigung des Glaubens und vor allem der sehr weit gefaßten Autorität des Papstes einschließlich seiner weltlichen Macht [140]. Aber in allen neuen kritischen Einsichten und Gesichtspunkten wittert er Liberalismus, Heterodoxie und Gefährdung des Glaubens. Von dorther ist auch das Verbot des Universitätsstudiums an „protestantischen" Universitäten zu verstehen, das ihm als Versuchung für den Glauben erscheint. Sein Ziel ist Schutz des Glaubens durch eine starke Autorität. Hier stehen sich also zwei grundverschiedene Konzeptionen der Sorge für den katholischen Laien gegenüber.

7. Kein Liberalismus, aber Liberalität

Für Manning gab es nur eine Alternative: entweder müsse man das Katholische autoritär, zentralistisch, uniformistisch verstehen oder man sei ein Liberaler. Also war Newman für ihn ein Liberaler. Und doch hatte Newman schon als Anglikaner im Liberalismus die große Gefahr für seine Kirche gesehen und diese Gefahr in der Oxford-Be-

[135] Artz, NL 65 f. (Armut).

[136] Artz, NL 780–82 (Oratorium 1: Wesen u. Aufgabe). Ward II 131, LD XII 173. – Man beachte aber auch die Anhänglichkeit von Arbeitern an Newman: „Sagen Sie ihm", äußert einer von ihnen, „die Arbeiter Englands sind froh darüber, daß der Papst ein so gutes Werk getan hat, ihn zum Kardinal zu machen." (LD XXIX 201). [137] Artz, NL 1090 f. (Ungebildete).

[138] Theological Papers of J. H. Newman (ed. Achaval/Holmes) (Oxford 1976) 81 f. *A. J. Boekraad*, The Argument from Conscience to the Existence of God acc. to Newman (Löwen 1961) 168–71.

[139] „They may argue badly, but they reason well, that is, their professed grounds are no sufficient measure of their real ones" (Oxford Univ. Sermons, 212). Vgl. Grammar of Assent 211 f. über „material" bzw. „interpretative certitude". S. auch Artz, NL 56 f. (Argumentation), 339–44 (Folgerung), 400–404 (Gewißheit).

[140] Artz, NL 5 (Academia of Cath. Religion).

wegung entschieden bekämpft durch die Wiedererweckung des katholischen Elements in seiner Kirche. Gerade die mangelnde Aufgeschlossenheit für den Anglokatholizismus bei der Kirchenführung hatte ihn – unter großen Opfern – zum Übertritt zur römisch-katholischen Kirche bewogen. Und diesen Kampf gegen den Liberalismus setzt er sein ganzes Leben hindurch fort [141]. Ehe ich aber daran gehe, Newmans Auffassung vom Wesen des Liberalismus zu kennzeichnen, muß ich zunächst klar machen, daß er immer für eine gesunde Liberalität eingetreten ist. Dazu gehört für ihn die Freiheit der Meinungsäußerung, die freimütige Kritik [142]. Die enge Verbundenheit mit Lord Acton und seinem Lehrer Döllinger ist in dieser Haltung begründet. Sie bricht 1870 ab, weil beide, namentlich Döllinger, in Newmans Anerkennung der Konzilsentscheidung von 1870 eine Kapitulation durch Preisgabe seiner zuvor vertretenen kritischen Haltung sehen, – zu Unrecht, wie wir wissen: hatte er doch längst die päpstliche Unfehlbarkeit als Privatmeinung vertreten und nur an der inopportunen Definition sowie an den Methoden des Konzils Kritik geübt, eine Kritik, die sich nach dem Konzil im Kampf gegen eine zu weit gehende Auslegung des Dogmas fortsetzte. Das war Liberalität. Newman litt unter der Haltung Döllingers, die besonders in seiner Abwertung von Newmans Kardinalat zum Ausdruck kommt: man hätte in Rom seine Schriften indiziert, statt ihn zum Kardinal zu erheben, hätte er nicht auf Englisch geschrieben, das man in Rom nicht verstehe. Gern hätte ihn Newman 1879 zu einer Aussprache besucht, hätte ihn seine Erkrankung nicht daran gehindert [143]. Es kennzeichnet die Liberalität Newmans, wenn er die 1848 von J. M. Capes begründete katholisch-kulturelle Zeitschrift „The Rambler" besonders schätzt wegen ihres hohen Niveaus und ihrer kritischen Aufgeschlossenheit. Oft konsultieren ihn die Herausgeber Capes, Acton, Simpson, die er ermutigt, deren oft provozierenden Ton er zu dämpfen sucht, und die er nach Möglichkeit von der Behandlung spezifisch theologischer Fragen ab-

[141] Artz, NL 635–37 (Liberalismus).

[142] S. dazu Anm. 56. Vgl. Artz, NL 636 (Liberalismus 4: Liberalität). – „Liberal" in pos. Bedeutung b. Newman z. B. in „liberal knowledge", – „freie Bildung" zum Unterschied von Berufsausbildung, Spezialistentum, Vermittlung v. Wissensstoff: die Persönlichkeitsformung, u. philos. Sicht v. Zusammenhängen u. Grundlagen. Vgl. Artz, NL 130–32 (Bildung), 1096–99 (Universität).

[143] Artz, NL 250–52 (Döllinger). Zum Kardinalat: Döllinger an F. Michaelis, 1. 5. 79: „Daß er [Leo XIII.] Newman zum Kardinal macht, einen Mann, so unendlich über dem römischen vulgus praelatorum erhaben, ist nur verständlich, wenn man in Rom die wirklichen Auffassungen des Mannes nicht kennt. Hätte Newman auf Französisch, Italienisch oder Lateinisch geschrieben, so hätte man seine Bücher längst auf den Index gesetzt." (LD XXIX 132). Der Brief wurde publik. Verlesung auf d. Altkatholikentag v. Heidelberg, veröffentl. 1879 in Guardian, Times, Merkur, Germania, 1890 in „Briefe u. Erklärungen Döllingers üb. d. Vatikan. Dekrete", S. 109 f. Newmans Stellungnahme: LD XXIX 132 f., 161, d. „Month" darüber: a.a.O. 146, Newmans geplanter Besuch: Ward II 466.

hält. Die drohende Verurteilung durch die Bischöfe nötigt ihn 1859, selbst die Redaktion zu übernehmen, weil er allein damals sowohl das Vertrauen der Bischöfe wie das der bisherigen Schriftleiter besaß. Aber dann kommt das bekannte Debakel mit seinem Aufsatz über die Befragung der Gläubigen, das ihn wieder nötigt zurückzutreten [144]. Newmans Liberalität äußert sich auch in der freimütigen Kritik, die er in seinen Briefen am Zentralismus und Bürokratismus in der Kirche übt, ferner am mangelnden Pluralismus der Meinungen und Schulen, an der Einschränkung der Forschungsfreiheit, an der Verschlossenheit gegenüber Einsichten und Erfordernissen der Zeit. Newman hatte immer aus dem Ideal der Verbindung von Freimut und Hingabe, von Aufgeschlossenheit und Treue zum unaufgebbaren Erbe gelebt. Wie wenig Recht man hatte, von einem Liberalismus Newmans zu sprechen, zeigt deutlich die Ansprache vom 12. Mai 1879 zur Überreichung des „biglietto", der offiziellen Mitteilung der Kardinalserhebung. „Seit ... fünfzig Jahren habe ich mich nach besten Kräften dem Liberalismus widersetzt", heißt es darin. „Liberalismus ist die Lehre, daß es keine feststehende Wahrheit in der Religion gebe, daß vielmehr das eine Glaubensbekenntnis ebenso gut sei wie das andere; und diese Auffassung gewinnt täglich mehr an Boden. Sie ist unvereinbar mit der Anerkennung irgendeiner Religion als der wahren. Sie lehrt, ... alle seien sie bloß Sache der Meinung. Offenbarungsreligion sei keine Wahrheit, sondern ein Gefühl ..., Frömmigkeit brauche nicht auf Glaube gegründet zu sein, ... Religion ... sei ein privater Luxus, den sich ein Mensch leisten kann, wenn es ihm beliebt." Newman gesteht ein, „daß es in der liberalistischen Theorie auch Gutes und Wahres gibt, z. B. ... die Forderung von Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Nüchternheit, Selbstbeherrschung, Wohlwollen", alles „natürliche Gesetze der Gesellschaft". Aber „dieses Arrangement von Prinzipien geht darauf aus, die Religion zu verdrängen, so daß man sie für ein Übel erklärt" [145]. Wenn Newman sagt, der Liberalismus mache die Religion zur rein subjektiven Gefühlssache, so nimmt er damit die Auffassung der extremen und eigentlichen „Modernisten" vorweg, die sich also zu Unrecht teilweise auf ihn berufen [146]. Leider aber ist der an sich sehr unglückliche Ausdruck „Modernismus" oft willkürlich auch auf solche Theologen ausgedehnt worden, die im ehrlichen Ringen versucht haben, neue Einsichten mit dem Glauben in Einklang zu bringen, so daß es gelegentlich zu einer regelrechten „Modernistenjagd" kam, vor der Benedikt XV. in seiner ersten Enzyklika von 1914 warnen mußte.

[144] Artz, NL 8 (Acton, John), 169 (Capes, John Moore), 990 (Simpson, Richard), 908–10 (Rambler).
[145] Addr. 61–70.
[146] Artz, NL 716 (Modernismus).

Zusammenfassung

Mit Newmans Kardinalserhebung sind damals schon Ansätze zu einer Entwicklung sanktioniert worden, die auf das heutige Selbstverständnis der Kirche hin tendieren. Newmans Voraussage, nach dem 1. Vaticanum werde ein späteres Konzil notwendige modifizierende Ergänzungen bringen, ist in Erfüllung gegangen [147]. Dazu gehört die Herausstellung des Bischofsamtes, der Kollegialität der Bischöfe, ihre universale Jurisdiktion mit und unter dem Papst. Dazu gehören die dezentralisierenden und synodalen Tendenzen: die römische Bischofskonferenz, die anerkannte Bedeutung der Ortskirche, die größeren Befugnisse der nationalen Bischofskonferenzen, die Diözesan- und Pfarrgemeinderäte und die Nationalsynode. Es gehört dazu auch die Ausweitung der Forschungsfreiheit, die Verfahrensweise bei der Prüfung anscheinender Abweichung von der verbindlichen Lehre. Wir dürfen ferner dazu zählen die größere Öffnung für die Welt, für Forderungen der Zeit, für neue gesellschaftliche und geistige Strukturen. Weiter kann man dazu rechnen einen Pluralismus von Schulen und Richtungen, ferner die Geltendmachung des historischen Elements in der Theologie, schließlich die Offenheit für literarkritische Fragen in der Bibelwissenschaft. Alles das hat Newman schmerzlich vermißt, und seine Bemühungen um Erneuerung stießen auf Widerstand. Erst die päpstliche Anerkennung dieser Bemühungen haben sie rehabilitiert. Mit Recht hat man darauf hingewiesen, daß Newmans Impulse mit zum 2. Vaticanum geführt haben, und, daß er geistigerweise auf ihm zugegen war [148].

Fassen wir zusammen. In Newmans Kardinalserhebung empfängt seine Haltung ihre Sanktion und Anerkennung: die Verbindung von unbedingter Kirchentreue und freimütiger Kritik, von Wachsamkeit bei der unverkürzten Bewahrung des heiligen Erbes Christi mit Aufgeschlossenheit für neue Aspekte und Einsichten, wie sie die jeweilige Zeit bringt. Leichtfertige Preisgabe der Substanz entspringt nach ihm ebensowenig der Verantwortung für den lebendigen Fortbestand des Christentums wie die Abkapselung gegenüber echten Anliegen und gesicherten Forschungsergebnissen. Vielleicht wird es einmal zu einer noch höheren Form kirchlicher Anerkennung der unvergleichlichen Verbindung von Freimut und Treue kommen, wie sie uns Kardinal Newman vorgelebt hat.

---

[147] LD XXV 197. 262, 330.

[148] *J. Artz*, Kard. Newmans Stellungnahme z. ersten u. Wegweisung z. zweiten Vaticanum, in: ThGl (1965) 430–52. – Die Wegweisung Newmans f. d. 2. Vaticanum wurde auch behandelt v.: G. Biemer (WuW [1961] 409–19), F. M. Willam (ThQ [1963] 325–33), G. Rombold (ThPQ [1965] 132–44), K. Fries (Christl. Sonntag [1965] 293), B. C. Butler (The Rediscovery of Newman, ed. Coulson/Allchin [1967] 233–46), Erzbisch. Dwyer v. Nevada (Nat. Cath. Press, 3. 12. 1967, S. 7). – *Artz*, Newmans bleibende Bedeutung, in: EuA 48 (1972), 180–193.

Totalrevision der Geschichte des I. Vatikanums?

Zur Auseinandersetzung mit den Thesen von August B. Hasler

Von Klaus Schatz, S. J.

Seit etwa anderthalb Jahrzehnten hat sich in der katholischen kirchenhistorischen Darstellung und Beurteilung des 1. Vatikanums ein gewisser Grundkonsens angebahnt, für den – neben vielen anderen – vor allem die Namen von R. Aubert und V. Conzemius stehen. Sowohl in der Beurteilung der Minorität (prinzipieller Anti-Infallibilismus oder bloßer Inopportunismus?) wie in der Bewertung Pius' IX. und in der Frage der konziliaren „Freiheit" waren differenziertere Positionen bezogen worden, welche die früheren starren Alternativen aufzubrechen und zu überwinden schienen. Wurde so die geschichtliche Relativität und ideologische Begrenztheit des 1. Vatikanums und des Standpunktes seiner siegreichen Mehrheit unvoreingenommener anerkannt, so ließen diese Darstellungen doch auch keinen Zweifel daran, daß die Unfehlbarkeitsdefinition im großen und ganzen dem Fühlen und Wollen der damaligen Kirche entsprach und nicht etwa – wie die altkatholische Darstellungen behauptet hatten – ein gewaltsamer Bruch mit der Vergangenheit gewesen war oder gar der Mehrheit des Episkopates und der Kirche durch Papst, Kurie oder ultramontane „Partei" aufgezwungen. Daß die Durchsetzung der Unfehlbarkeit kein „Gewaltstreich" war, daß die Mehrheit gar nicht erst gewaltsam zur Definition gedrängt werden mußte, da sie spontan und von sich aus in die gewünschte Richtung marschierte, bleibt darum auch bei H. Küng, der hier Conzemius folgt, selbstverständliche Voraussetzung[1]. Wohl setzten in den vergangenen Jahren einige Publikationen neue Akzente: die entscheidende Rolle Pius' IX. in allen wichtigen Konzilsphasen, die Schlüsselstellung der „Civiltà Cattolica", insbesondere der Patres Piccirillo und Liberatore, und nicht zuletzt die konzertierte Aktion der beiden infallibilistischen Hauptführer Manning und Senestrey erhalten hier größeres Gewicht, als man ihnen bisher beigemessen hat[2]. Sie zwingen dazu, manche traditionellen Annahmen der katholischen Kirchengeschichtsschreibung zu revidieren oder doch neu zu überdenken[3]. Dennoch schien es bisher nicht so, als ob dieser Konsens in absehbarer Zeit in seinen entscheidenden Aussagen in Frage gestellt werden könnte.

---

[1] *H. Küng*, Unfehlbar? Eine Anfrage (Zürich–Einsiedeln–Köln 1970), 105 f.

[2] Zu nennen sind besonders: *G. G. Franco*, Appunti storici sopra il Concilio Vaticano, hrsg. v. G. Martina (MPH 33, Rom 1972; über die Rolle Pius' IX. in der Einleitung S. 38 ff.); *F. Soares Gomes*, A infalibilidade do Papa, Sacrificio da inteligência? Nos Bastidores do Vaticano I, Porto 1975 (Darstellung des Einsatzes von Bischof Senestrey für die Definition der Unfehlbarkeit); *I. v. Senestrey*, Wie es zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit kam. Tagebuch vom 1. Vatikanischen Konzil, hrsg. u. komm. v. K. Schatz (FTS 24, Frankfurt 1977).

[3] Dies betrifft insbes. den Zusammenhang zwischen Konzilsplan und Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit in der Intention Pius' IX. Eine Notiz bei *Franco*, Appunti storici, 234 (nr. 423) scheint den Schluß nahezulegen, daß der Papst mindestens seit 1867 die Unfehlbarkeitsdefinition als eigentliches Ziel des Konzils betrachtete (vgl. dazu auch Martina in *Franco*, Appunti storici, 48; d. Rezensent in: *Senestrey*, Wie es zur Definition . . ., 2).

Gerade diesen Anspruch einer Totalrevision erhebt jedoch das neu erschienene Werk des Schweizers Hasler [4]. Apodiktisch stellt es fest: „Die Geschichte des ersten Vatikanischen Konzils aufgrund der Quellen muß erst noch geschrieben werden" (527, vgl. 517). Zwar weist Hasler in einem Anflug von Bescheidenheit die Vermutung von sich, er habe vor, diese Lücke auszufüllen (ebd.). Daß jedoch sein Anspruch weiter reicht, als in der Unfehlbarkeitsfrage „einige Akzente anders als bisher zu setzen" (ebd.), wird bereits bei der flüchtigen Lektüre deutlich und auch durch die sich keineswegs auf vorsichtige Korrekturen beschränkenden thesenartigen Zusammenfassungen auf S. 527 ff. belegt. Dabei ist dem Autor eine Breite der Quellenbenutzung (auch vieler bisher nicht konsultierter oder gar völlig unbekannter Bestände) zu bescheinigen, deren sich bisher keine Darstellung des 1. Vatikanums rühmen kann. Schon darum werden künftige Werke, die sich mit dem Konzil befassen, zumindest nicht einfach über Hasler hinweggehen können. Hält man an den Grundthesen des bisherigen „Konsenses" fest, so wird dies nicht ohne intensive kritische Auseinandersetzung mit diesem Werk möglich sein. Hier sei gleich auf einige Quellen hingewiesen, die ideengeschichtlich für die Position der Majorität, bzw. der Minorität, interessante Perspektiven eröffnen und vom Autor zum erstenmal vorgestellt werden. Zu nennen sind die Aufzeichnungen Mannings über Geschichte und Tradition (343–46): gegen die Döllinger'sche Identifikation beider Größen konstruiert er eine radikale Diastase, die die Geschichte jeder möglichen theologischen Relevanz beraubt und sie (bzw. besser: die Geschichts*schreibung*) als „menschliche" und menschlicher Fehlbarkeit ausgesetzte Größe der auf „göttlicher" Autorität beruhenden Tradition gegenüberstellt. – Für die Geschichte der Minorität interessant sind die beiden Gutachten über die Verbindlichkeit des Konzils, die im August 1870 im Auftrag Kardinal Schwarzenbergs angefertigt wurden und die zur „Unterwerfungsgeschichte" der Minorität wesentlich neue Gesichtspunkte enthalten (409–13). Die Gutachter lehnen die Ökumenizität des Beschlusses vom 18. Juli ab und fordern bei Wiederaufnahme des Konzils einen offiziellen Protest der Minorität gegen die Definition wegen mangelnder Ökumenizität und Freiheit; falls dies nicht geschehe, empfehlen sie den „ärmlichen Ausweg" der Interpretation im Sinne der Minorität, wobei jedoch auch unbedingt auf einer Ergänzung der definierten Lehre durch das Konzil bestanden werden müsse. – In diese Richtung der nachträglichen „Interpretation" durch die Minorität führen auch die wertvollen Notizen Maret's nach dem Konzil (478–80 u. 493, Anm. 9): in dem Maße wie eine Revision des Konzilsbeschlusses sich als utopisch erwies, befreundete sich Maret mit dem Gedanken einer Interpretation, die keinen direkten Widerruf seiner früheren Thesen einschloß. Unter Berufung auf den Passus über die „Auxilia", deren sich die Päpste bedienten (DS 3069), meinte er, nur die Notwendigkeit eines nachträglich ratifizierenden „Consensus subsequens" sei im Dekret ausgeschlossen, nicht jedoch der „Consensus antecedens". – Freilich ist hier gleich anzumerken, daß Hasler nicht immer der Versuchung widerstanden hat, bereits andernorts publizierte oder zitierte Texte ohne den Hinweis auf ihre Erstveröffentlichung aus dem Original zu zitieren. Bei Dokumenten, die bereits von Wolfsgruber [5], Maccarrone [6],

---

[4] *August Bernhard Hasler*, Pius IX. (1846–1878), Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil, Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie (Päpste und Papsttum 12, Hiersemann, Stuttgart 1977), 2 Halbbände (durchlaufende Paginierung, XII u. 627 S. mit Reg.).

[5] *C. Wolfsgruber*, Friedrich Kardinal Schwarzenberg III (Wien 1917), 258–61 (vgl. *Hasler*, 405 Anm. 17, 409, 411 Anm. 39, 445 Anm. 6). Es handelt sich um einen im wesentlichen gleichlautenden Brief Schwarzenbergs von August/September 1870 an mehrere ehemalige Minoritätsbischöfe; zu seinen freilich aufschlußreichen Modifikationen vgl. *K. Schatz*, Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den

Reinhardt [7] oder dem Rezensenten [8] im Wortlaut zitiert sind, erweckt Hasler den Eindruck, als bringe er sie zum erstenmal. Wo er den Text des Definitionsvorschlages Cardoni's aus dem Vatikanischen Archiv zitiert (182 f.), unterläßt er nicht nur den Hinweis, daß das lateinische Original sich bereits bei Betti [9] findet; er schreibt auch den dann bei Betti folgenden resümierenden Kommentar fast wörtlich ab [10]. Man könnte darüber leichter hinweggehen, wenn nicht die Behauptung des Autors dastünde, bisher sei keine Geschichte des 1. Vatikanums nach den Quellen geschrieben worden (517, 527).

I. Die Hauptthesen Haslers

Eine sachliche Darstellung der Hauptthesen des Buches, schon an sich unumgängliche Voraussetzung einer wissenschaftlichen Kritik, erscheint auch deshalb unverzichtbar, weil in der emotional geladenen öffentlichen Auseinandersetzung sensationelle „Enthüllungen" in den Vordergrund rückten, die nicht gerade die stärkste Seite des Buches ausmachen und auch ohne Schaden für die Gesamtaussage besser weggefallen wären. Dazu gehört das Gerücht über Kardinal Guidi als natürlichem Sohn Pius' IX. [11] und die fachärztlich bescheinigte (partielle) Unzurechnungsfähigkeit des Papstes [12]. Auch in einigen anderen Fällen wahrt H. nicht die nötige kritische Distanz zu oft nur sehr unsicheren Quellen oder zeigt sich allzu leicht geneigt, Hypothesen heranzuziehen, die zwar nicht a priori ausgeschlossen werden können, jedoch mit viel größerer Vorsicht vorgetragen werden müßten [13]. Wir wollen uns mit diesen Behauptungen hier nicht weiter befassen, auch deshalb nicht, weil mit ihrer Widerlegung keineswegs die zentralen Thesen Haslers widerlegt oder als unwissenschaftlich disqualifiziert wären. Bei der Darstellung dieser Thesen müssen wir uns notwendig auf das beschränken, was neue Ergebnisse oder eine ent-

---

deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem 1. Vatikanum (MHP 40, Rom 1975), 235 f.

[6] *M. Maccarrone*, Il Concilio Vaticano I e il Giornale di Mons. Arrigoni, Bd. I (Padua 1966), 348 ff. (*Hasler*, 78–80 erweckt den Eindruck, bisher unbekannte Passagen aus den Protokollen der Konzilspräsidenten zu zitieren, die jedoch weitgehend bereits bei Maccarrone nachzulesen sind).

[7] ThQ 152 (1972), 76 (vgl. *Hasler*, 487 Anm. 15).

[8] *Schatz*, Kirchenbild, 26 f. (vgl. *Hasler*, 453 f.; auch zur Illustration der gleichen Aussage!), 241–43 (*Hasler*, 484), 400 (*Hasler*, 58 Anm. 32).

[9] *U. Betti*, La Costituzione dommatica „Pastor aeternus" del Concilio Vaticano I (Rom 1961), 45–47. [10] *Betti*, 47 = *Hasler*, 183 (zweitletzt. Absatz).

[11] *Hasler*, 124 f. Einzige Quelle sind die (von H. zum erstenmal ausgewerteten) Konzilsberichte des poln. Grafen Kulczycki, die an zwei Stellen beiläufig von Kard. Guidi als „fils naturel" des Papstes sprechen. Da Kulczycki mit den römischen Verhältnissen seit anderthalb Jahrzehnten vertraut war, anderseits über die Herkunft des Kard. Guidi ein merkwürdiges Dunkel walte, möchte H., ohne sich festzulegen, diesen Gerüchten eine gewisse Wahrscheinlichkeit zubilligen. Mir scheint zumindest, daß der Wahrscheinlichkeitsgehalt auch nicht größer ist als derjenige der über Bischof Stroßmayer erzählten Frauengeschichten, die dagegen H. (436 Anm. 28) ganz selbstverständlich als „Verleumdung" abtut.

[12] 150 f. Die dort wiedergeg. psychiatrischen Gutachten sind m. E. deshalb wertlos, weil die negativen Züge Pius' IX., auf die sie sich stützen, selbst wenn sie in sich sorgfältig belegt sind, noch kein Gesamtbild der Persönlichkeit ergeben.

[13] Eine größere Reserve wäre angebracht gegenüber dem (nur durch unsichere mündliche Tradition bezeugten) Bericht, nach welchem Pius IX. dem griechisch-melkitischen Patriarchen Jussef v. Antiochien in der Privataudienz nach dessen Konzilsrede v. 14. Juni mit dem Fuß auf dem Kopf herumgefahren sei und dazu gerufen habe „Gregorio, testa dura" (118). Ähnliches gilt für ein Verbot bischöfl. Weihefunktionen ab 1871 gegenüber Dupanloup als vermuteter Grund für die faktische Abstinenz von solchen Funktionen (437).

scheidende Korrektur der bisherigen katholischen Kirchengeschichtsschreibung über das 1. Vatikanum zu bringen beansprucht. Ein Eingehen auf die gelieferten Quellenbelege kann dabei erst im zweiten kritischen Teil geschehen.

1. Ideologieverdacht gegen den bisherigen „Konsens"

Glaubte die katholische Geschichtsschreibung des 1. Vatikanums bisher von sich, über die apologetische Enge Granderaths längst hinausgewachsen zu sein, so bescheinigt ihr Hasler, daß sie nur einen akzidentellen, nicht jedoch einen substantiellen Wandel durchgemacht hat. Dieser Vorwurf gilt praktisch ohne Unterschied. „Das Geschichtsbild der Sieger beherrschte die bisherige katholische Konzilsgeschichtsschreibung ... Dadurch blieben selbst die in römischen Augen hartnäckigsten Gegner der päpstlichen Unfehlbarkeit, wie etwa Hans Küng, im Banne der von Rom aus manipulierten Geschichtsschreibung und orientierten sich trotz aller Vorbehalte dennoch wesentlich an der Konzilsgeschichtsschreibung Granderaths und seiner Nachfolger" (Vorwort, X f.; vgl. 5). Wo man frühere Positionen modifiziert habe, da geschah dies gerade um der effektiveren Systemstabilisierung willen; denn die bisherigen Anschauungen seien nun einmal allzu unglaubwürdig gewesen, um auf die Dauer aufrechterhalten werden zu können.

Dieser Mechanismus zeigt sich nach H. einmal bei dem Problem der *konziliaren Freiheit*, das für den katholischen Historiker unter einem dogmatischen Apriori stehe. „Es ist dabei zwar nicht notwendig, alle Anschuldigungen zurückzuweisen und zu behaupten, die Freiheit der Väter sei heilig bewahrt worden, wie es der offizielle Konzilshistoriograph Granderath tut, eine gewisse Einschränkung der Freiheit kann durchaus zugegeben werden. Ein anderes Urteil wäre auch zu unglaubwürdig. Prinzipiell jedoch muß die Freiheit des Konzils aufrechterhalten werden. Somit kommen katholische Historiker meist zu dem Ergebnis, die Freiheit des Konzils sei zwar nicht vollkommen, aber doch so groß gewesen, daß die Gültigkeit seiner Dekrete nicht in Frage gestellt werden könne" (171). Dabei weckt nach H. diese letztere Formulierung schon in sich Argwohn. Sie hat, wie er zeigt, noch dazu bei ihrem Urheber, Henri Icard, einen eindeutig apologetisch-beschwichtigenden Charakter, wurde jedoch ohne Beachtung ihres ursprünglichen Kontextes von R. Aubert und R. Bäumer übernommen (172 f.).

Ein ähnlicher Ideologieverdacht regt sich bei der *Verharmlosung der Minorität* und ihres Widerstandes gegen die Definition. Zwar dürfe die These, der Minorität sei es nur um die Inopportunität gegangen, heute als teilweise besiegt gelten. An ihre Stelle sei jedoch – wie, freilich nicht ganz zutreffend, die Position von Aubert, Conzemius und Schatz charakterisiert wird – die Theorie getreten, es habe sich dabei nur um terminologische Differenzen und nicht um einen unüberbrückbaren sachlichen Gegensatz gehandelt (481 f., 527). Dabei wird die Intention „zu deutlich, die vatikanische Unfehlbarkeitsdefinition und ihre Annahme durch die Minoritätsbischöfe vom heutigen Stand der Forschung aus zu rechtfertigen" (483 f.). Die Minorität wird also für das heutige Verständnis des Dogmas „vereinnahmt", so daß sie keinen Einwand mehr gegen das Dogma oder jedenfalls gegen das, was heute darunter verstanden wird, darstellt.

Drittens und damit zusammenhängend richtet sich der Ideologieverdacht H.s gegen alle *Umdeutungsversuche* des Unfehlbarkeitsdogmas des 1. Vatikanums, welche Akzente setzen, die sich historisch vom damaligen Verständnis her nicht rechtfertigen lassen. „Durch solche Deutungen kaschiert man faktisch vorgenommene Änderungen und kann die Fiktion der Kontinuität der einen Formel aufrechterhalten. Der tatsächlich geschehene Wandel wird geleugnet und das Bestehen einer konstanten Wahrheit vorgetäuscht" (535). Dieses Verdikt trifft einmal die Deutung des „Ex sese, non autem ex consensu ecclesiae" durch H. Fries. Wenn Fries behaupte, diese Formel schließe nur die Notwendigkeit eines nachträglich ratifizierenden

Consensus subsequens aus, nicht jedoch die eines Consensus antecedens, so lasse sich diese Unterscheidung von den Dokumenten her nicht rechtfertigen (483). Ähnlich abwegig ist nach H. die Deutung Pottmeyers, der die Unfehlbarkeit des 1. Vatikanums als kirchliche „Notstandsregelung" versteht: diese Deutung begegne weder bei Pius IX. noch sonst bei den führenden Infallibilisten, mute auch seltsam an angesichts der gezielten Aktionen, die Unfehlbarkeitsdefinition erst anzuheizen, um dann die Definition notwendig zu machen (529). Diese Uminterpretationsversuche stammen freilich nicht erst von heute. Bereits die meisten Minoritätsbischöfe hatten sich nach dem Konzil auf die „Interpretation als Ausweg" (474 ff.) eingelassen. H. läßt keinen Zweifel daran, daß er ihre Versuche, dem Dogma einen akzeptablen Sinn abzugewinnen, der die Notwendigkeit einer irgendwie gearteten Mitwirkung der Kirche nicht ausschließt, nur als Ausflucht werten kann (475, 479 f.). Der Hauptvorwurf, der all diesen Anklagen zugrunde liegt, ist jedoch der des nach wie vor *gestörten Verhältnisses zur Geschichte* (362 ff.; vgl. 536). Der Konflikt zwischen Dogma und Geschichte, durch das 1. Vatikanum unheilbar geworden, drückt sich in dem beständigen Zwang aus, die eigene Geschichte im Lichte des späteren Dogmas zu interpretieren. Wurzel für dieses gestörte Verhältnis zur eigenen Geschichte ist jedoch der *verfälschte Traditionsbegriff* in der „Römischen Schule" (337 ff., 361 f.). Entscheidender Wegbereiter ist hier Perrone, der den mehr dynamischen Traditionsbegriff Möhlers und der Tübinger Schule mit dem Papalsystem verbindet (339), entscheidender Testfall die Definition der Immaculata Conceptio (340–42). Das wesentlich Neue besteht darin, daß die „maßgebende Autorität in der Kirche ... von der Vergangenheit in die Gegenwart verlegt" wird. Nicht mehr ist die Vergangenheit kritische Instanz für die Gegenwart; das Glaubensbewußtsein der gegenwärtigen Kirche wird vielmehr ausreichende Norm (340). „Dieser dynamische Traditionsbegriff, der in der lebendigen Lehrverkündigung der Kirche die eigentliche Norm sieht, eignet sich vorzüglich zur Verteidigung des Bestehenden. Die Mittel der Überprüfung kirchlicher Lehren sind mit ihm aus der Hand gegeben" (362). Eine Berufung von der kirchlichen Gegenwart auf die Geschichte ist darum nicht möglich; vielmehr steht die Geschichte unter dem Apriori des gegenwärtigen Glaubensbewußtseins, bzw. Lehramtes.

„Aber die Dekretierung von oben, was Geschichte ist, läßt sich nur schwer durchsetzen" (362). Sie führt zu beständigen Konflikten und Aporien. Jedenfalls gilt für H.: „Das ungeschichtliche Denken, das die dogmatischen Entscheidungen von 1870 ermöglichte, ist auch heute noch nicht grundsätzlich überwunden" (364). Der Vorwurf ließe sich leichter verschmerzen, wenn er irgendwelche Residuen altertümlicher Schultheologie treffen würde und nicht vielmehr gerade die neueren Versuche von Historikern und Systematikern, in Anerkennung der Geschichtlichkeit des Dogmas von 1870 die Engführungen von damals zu überwinden und dem Dogma einen akzeptablen Sinn abzugewinnen. Aber gerade diese Versuche sind es, die hier dem Vorwurf der ideologischen Stabilisierung des Bestehenden ausgesetzt sind.

In diesem Zusammenhang dürfen auch die Ausführungen des Verf. über „gelenkte Geschichtsschreibung" (512 ff.) und insbesondere über eine *Archivpolitik* der Verbergung oder gar Vernichtung unbequemer Dokumente (520 ff.) nicht unerwähnt bleiben. Die Beispiele nachweislichen Verschwindens von Akten oder der Reduzierung früher umfangreicherer Bestände, die H. liefert, sind dabei Legion. Z. T. waren es bereits die Minoritätsbischöfe selbst, die peinliche Dokumente nachträglich vernichteten, z. T. spätere Publikationen, die Unbequemes ausließen; in nicht wenigen Fällen scheinen auch Archive nachträglich „purgiert" worden zu sein.

2. Die Unfreiheit des 1. Vatikanums

Die zentrale These des Autors läßt sich in folgenden Worten zusammenfassen: die Durchsetzung der Unfehlbarkeitslehre war in keiner Weise Ergebnis freier Be-

ratung und geistiger Auseinandersetzung, sondern massiver Manipulation. Diese Aussage wird in verschiedenen Schritten entfaltet:

a) *Wer wünschte die Definition der Unfehlbarkeit?* Entscheidend ist für H. zunächst einmal die Erkenntnis, daß die Definition der Unfehlbarkeit nicht spontaner Ausdruck des Wunsches der Konzilsmehrheit war. „Die übliche Darstellung, die Mehrheit der Bischöfe habe von Anfang an die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit gewollt, ist irreführend. Sie wurden erst auf geschickte Weise dazu gebracht, sie zu wollen" (37). Die Mehrheit verhielt sich eher passiv und am Anfang indifferent. Hinter der Definition stand vielmehr einmal Papst Pius IX. persönlich, dessen Druck viel stärker anzuschlagen sei als in den üblichen katholischen Darstellungen geschehe, dann ein kleiner Kreis von streng infallibilistischen Bischöfen (etwa 50) unter der Führung der beiden Protagonisten Senestrey und Manning, schließlich nicht zuletzt die Jesuiten von der „Civiltà Cattolica" (5, 36, 528). Diese Erkenntnis ist im Grunde nicht neu. Daß an allen entscheidenden Wegkreuzungen des Konzils (Deputationswahlen, Propaganda für die Vorlage der Unfehlbarkeit, Herauslösung der Primatskapitel aus dem Kirchenschema, Kampf um eine möglichst schroffe Formel) es immer wieder gerade diese Personen waren, die die Angelegenheit vorantrieben, ist freilich durch verschiedene neuere Forschungen noch pointierter herausgestellt worden [14]. Für den Verlauf des Konzils stützt sich H. hier vor allem auf Soares Gomes, der aufgrund der Tagebücher Senestreys diese Zusammenhänge eingehend, nur leider auf Portugiesisch und daher für viele deutsche Leser unlesbar, dargestellt hat (65 ff.). H. liefert freilich selber auch viele wichtige Ergänzungen. – In diesem Zusammenhang wird auch (125 ff.) die Frage gestellt, ob Pius IX. zur Zeit des Konzils noch voll zurechnungsfähig war. H. möchte mindestens einen schon krankhaften Verlust an Realitätskontakt und eine starke narzistische Fixierung behaupten (151). Die Frage, ob diese Defizienzen mit einem Nachwirken oder Wiederaufleben der epileptischen Störungen der Jugendzeit zusammenhängen, läßt er dabei in der Schwebe; er möchte sich allein auf das für die Konzilszeit belegte Verhalten Pius' IX. stützen (128 f.). Wichtig erscheinen mir dabei vor allem die Bemerkungen über den „Mystizismus" Pius' IX. und die Bestärkung seines Einsatzes für die Definition der Unfehlbarkeit durch Erscheinungen und Botschaften (130 ff.). Vor allem die Visionen Don Boscos, in bisherigen Darstellungen kaum berücksichtigt, übten während der Konzilszeit auf Pius IX. einen nicht zu unterschätzenden Einfluß aus (132–34).

b) *Manipulation und Unfreiheit des Konzils:* „Das Ausmaß der Manipulation während und nach dem Konzil war viel größer, als die katholischen Darstellungen vermuten lassen" (529). Die meisten dieser Druckmittel und Freiheitsbeschränkungen sind in der katholischen Forschung längst bekannt. Sie sind auch bei dem Urteil von Aubert und Conzemius über eingeschränkte, jedoch nicht substantiell aufgehobene Freiheit berücksichtigt. Darum ist hier wichtig, welche Einschüchterungsversuche und manipulativen Prozesse H. darüber hinaus bringt, die so erheblich waren, daß sie die Freiheit eines großen Teiles der Konzilsväter, sich für die infallibilistische oder anti-infallibilistische Richtung zu entscheiden, praktisch aufhoben. H. sieht diese Freiheitsberaubung vor allem in der materiellen Abhängigkeit vieler Bischöfe von Papst und Kurie (66, 115 f., 176). Dies betraf vor allem viele italienische Bischöfe, ferner die von der Propaganda abhängigen Konzilsväter aus dem Orient und den Missionen, die jedoch zusammen etwa die Hälfte des Konzils ausmachten (115). Diese Bischöfe hatten nach H. nicht die Freiheit, deren sich die in ihrer materiellen Position gesicherten und daher unabhängigeren mitteleuropäischen Bischöfe erfreuten. Dem starken Druck des Papstes und noch mehr des Präfekten der Propaganda, Kardinal Barnabò (81 ff.), konnten sie sich nur schwer entzie-

[14] Vgl. Anm. 2.

hen. – Dabei war ein gewisses Maß an Freiheit und ein gewisser Spielraum der Diskussion nicht nur faktisch nicht zu vermeiden; er gehörte sogar zur Taktik des Papstes, der der Welt Freiheit vordemonstrieren wollte und nur dann eingriff, wenn er sein Ziel gefährdet sah (80, 116, 176). „Der Papst wollte keine wirkliche Diskussion ... Eine unvoreingenommene Prüfung der Streitfrage lag ... nie in der Absicht des Papstes ... Damit fehlte jedoch die Grundvoraussetzung eines wirklichen Dialogs" (80).

c) *„Rituelle Scheindiskussion":* Zur Freiheit eines Konzils gehört nun für H. außer dem Fehlen von physischem und moralischem Zwang auch die „innere Freiheit" der zu entscheidenden Sache gegenüber, d. h. eine nicht manipulierte und vor allem nicht präjudizierte Diskussion (171). Der Untersuchung dieser Frage ist nun der zweite Teil gewidmet (179–400). Hier geht es um eine detaillierte Analyse und Gegenüberstellung der Konzilsdiskussion für und gegen die päpstliche Unfehlbarkeit, wobei H. bewußt die Opportunitäts-Argumente ausklammert und sich allein auf die Sachdiskussion beschränkt. Das Fazit dieser Untersuchung ist einmal, daß die Minorität unzweifelhaft das größere historisch-kritische Gespür beweist, während die Majorität unhistorisch und unkritisch mit geschichtlichen Texten umgeht (333 ff.). Dies gilt schon vom damaligen Erkenntnisstand aus. Erst recht gibt der heutige Forschungsstand der Minorität recht und nicht ihren Gegnern. Schrift- und Traditionstexte, die damals als Zeugnisse für die päpstliche Unfehlbarkeit gedeutet wurden, sind heute oft nicht einmal mehr für den Primat beweiskräftig (208 f., 214, 216, 235–37). Zweitens zeigt diese Untersuchung, daß die Unfehlbarkeitsdebatte keine wirkliche Diskussion war (327 ff.). Die Grundvoraussetzung eines echten Dialogs, nämlich die Bereitschaft, auf die Gegenseite zu hören, war nicht vorhanden, wenigstens nicht bei der Majorität. Die Positionen waren im vorhinein festgelegt, und man redete daher aneinander vorbei (330). In Wirklichkeit handelte es sich bei der Unfehlbarkeitsdebatte um eine „rituelle Scheindiskussion" (365, 529); sowohl das Studium der manipulativen Prozesse wie der argumentativen Auseinandersetzung verrät, daß von der Bereitschaft zu einer unvoreingenommenen Prüfung der Sachfrage keine Rede sein konnte.

d) *Unfreiheit der nachträglichen Zustimmung der Minorität:* Im Gegensatz zur herkömmlichen Inopportunismus-These, aber auch zu neueren Versuchen, den sachlichen Widerstand der Minorität im Lichte des heutigen Primats- und Unfehlbarkeitsverständnisses zu legitimieren, streicht H. den prinzipiellen Anti-Infallibilismus der Minorität heraus. Ihre Kompromißbereitschaft gegen Schluß des Konzils erklärt er durch die nun einmal gegebene aussichtslose Situation und möchte diesen Kompromißformeln keine Tragweite für die Eruierung der Position der Minorität beimessen (194, 483, 527 f.). Aber auch in der nachträglichen Annahme des Dogmas durch die Minorität sieht er keine Spur echter innerer Auseinandersetzung. In dem dritten Teil über die Unterwerfung der Minoritätsbischöfe (401 ff.) bemüht er sich vielmehr um den Nachweis, daß kurialer Druck und Manipulation zu einer Unterwerfung führten, die nicht durch bessere Einsicht in die Sache, sondern allein durch die formale Autorität des ökumenischen Konzils (467 ff.) oder die Sorge um die Einheit der Kirche (472 f.) motiviert war, also durch Gründe „äußerer Natur" (473 f.). Welche manipulativen Prozesse waren es nun, die von der Kurie angewandt wurden? Das erste Mittel gleich nach der Definition waren bewußt lancierte Zeitungsenten im „Giornale di Roma" und der „Unità Cattolica", welche die Meldung von der Unterwerfung der dissentierenden Kardinäle und Bischöfe brachten (419 f.); die Hoffnung, daß vor allem die namentlich genannten Kardinäle nicht den Mut zu einem offiziellen Dementi aufbrachten, trog dabei nicht. Entscheidender war die systematische Arbeit der Nuntiaturen, die immer wieder die noch übrigbleibenden Bischöfe zur Unterwerfung aufforderten, sich dabei auch nicht selten geschickt dritter Personen bedienten (425). An effektiven Druckmitteln, die über

bloße Mahnungen hinausgingen, weiß freilich auch H. nichts anderes als die Vorenthaltungen spezieller Vollmachten (vor allem bez. Ehedispensen) anzuführen, wobei es scheint, daß die Idee von Pius IX. persönlich ausging (432–34). – Daß die Minoritätsbischöfe z. T. durch sehr weitgehende Interpretation das Dogma für sich annehmbar zu machen suchten, entgeht dem Autor nicht (474 ff.); er bringt dazu sogar neue interessante Dokumente, wie die bereits erwähnten Reflexionen Marets. Und doch sieht er darin kein Zeugnis echter innerer Auseinandersetzung, sondern nur einen künstlichen Versuch, dem Dekret nachträglich einen Sinn zu geben, der von der Sache her nicht gerechtfertigt werden kann (475 f., 480 f.). – Wie verhielt sich nun Rom gegenüber den sehr divergierenden Interpretationen? Der Autor zeigt, daß man dort aus taktischen Gründen eine große Elastizität bewies und gegen Interpretationen von Bischöfen oder auch Professoren keineswegs einschritt, auch dann nicht, wenn sie in den Augen der Kurie völlig ungenügend waren (wie die Erklärungen Hefeles, Haynalds und der Münchener Theologieprofessoren) (485 ff.). Diese Toleranz gilt dem Autor jedoch als typisches Zeugnis eines Lehramtsformalismus, dem es nur auf „Unterwerfung" ankommt, während der Inhalt zweitrangig wird. „Damit gelang es, der einen Formel allgemeine Gültigkeit zu verschaffen, obwohl dafür gar keine sachliche Basis vorhanden war. Die sehr stark divergierenden Meinungen konnten unter einem einheitlichen sprachlichen Gewand zusammengefaßt werden und gefährdeten so Einheit und Aktionsfähigkeit der Kirche nicht" (535).

Dieses Zitat stammt bereits aus dem Schlußkapitel „Vatikanum I und Ideologiekritik" (527 ff.), in welchem der „ideologische Charakter" der Unfehlbarkeitslehre selbst zusammenfassend dargestellt wird. Da sich diese Ausführungen als Zusammenfassung und Schlußfolgerung aus dem Vorhergehenden darstellen, erübrigt sich eine eigene Darstellung. In der Kritik werden wir auf einzelne Punkte dieses Kapitels zurückkommen.

II. Einzelwürdigung und Kritik

1. Vorbemerkung: Historische Kritik und dogmatische Vorentscheidungen

Die Auseinandersetzung mit Hasler muß, bevor sie in historische Einzelaussagen einsteigt, zunächst einmal um die Frage des Verhältnisses von historischer Kritik und dogmatischen Vorentscheidungen gehen. Wie bereits gezeigt worden ist, macht H. auch heute noch der römisch-katholischen Kirchengeschichtsschreibung den Vorwurf des im Grunde gebrochenen Verhältnisses zur Geschichte und zur historisch-kritischen Methode und sieht die Ursache dafür im „Sieg des Dogmas über die Geschichte" im 1. Vatikanum. Besonders konkret wird dieses Problem in der Frage der konziliaren Freiheit. Nach H. steht hier der katholische (bzw. infallibilistische) Historiker unter einem dogmatischen Apriori. Er kann die Freiheit des Konzils nicht im wesentlichen in Frage stellen, ohne damit der dogmatischen Verbindlichkeit seiner Dekrete den Boden zu entziehen (171). Umgekehrt setzt H. überall selbstverständlich voraus, daß sein behaupteter Nachweis der Unfreiheit des 1. Vatikanums, bzw. des Zustandekommens der Unfehlbarkeitsdefinition, auch ihre dogmatische Geltung unmittelbar widerlegt. Die Frage muß jedoch gestellt werden: Stimmt dieses Junktim? Muß für den katholischen Kirchenhistoriker die Freiheit des 1. Vatikanums schon dogmatisch vorentschieden sein?

Es kann nicht geleugnet werden, daß dieses Junktim lange Zeit hindurch selbstverständliche Voraussetzung sowohl der Infallibilisten wie der altkatholischen Konzilsgegner blieb. Aber schon zur Zeit nach dem 1. Vatikanum wurde von nicht wenigen ehemaligen Unfehlbarkeitsgegnern (Theologen und Bischöfen), die das Dekret vom 18. Juli zunächst nicht als ökumenisch ansahen, diese Verbindung in Frage gestellt. Die faktisch allgemeine Rezeption des Dogmas durch die Kirche schuf für sie

eine neue Situation, in der von einer nachträglichen „Sanierung" eines zunächst ungültigen Konzilsbeschlusses ausgegangen werden konnte [15].

Ohne damit in der inhaltlichen Bedeutsamkeit für den Glauben die päpstliche Unfehlbarkeit mit den fundamentalen christologischen Dogmen auf eine Stufe stellen zu wollen, sei einmal vergleichsweise folgende Frage gestellt: Widerlegt der Nachweis, daß das Konzil von Chalkedon nur auf massiven kaiserlichen Druck hin eine neue Formel erließ, während die Mehrheit der Väter sich einfach mit der Wiederholung des nizänischen Credos begnügen wollte [16], damit auch die Zwei-Naturen-Lehre und ihre dogmatische Verbindlichkeit? Mir scheint, daß der eventuelle Nachweis der Unfreiheit eines Konzils dogmatische Relevanz nur so lange hat, wie der Rezeptionsprozeß im engeren Sinne noch unabgeschlossen ist, d. h. im Falle des 1. Vatikanums nur ein halbes oder ein Jahr nach dem 18. Juli 1870 [17]. Die gesamtkirchliche Rezeption ist aber in sich ein theologisch relevantes Faktum, selbst dann, wenn sie nicht ohne erheblichen Druck und Manipulation zustande gekommen sein sollte. Denn knüpft man die Unfehlbarkeit der Kirche an eine menschliche Bedingung (also etwa daran, daß die Kirche frei ist), so hebt man sie im Kern selbst auf, da sie nur als absolute göttliche Zusage verstehbar ist. Nimmt man noch hinzu, daß es für den halbwegs in den komplexen Vorgängen der Konzilsgeschichte Bewanderten wohl kaum ein anderes allgemein anwendbares Kriterium für die Ökumenizität von Konzilien geben kann als die faktische (manchmal freilich erst nach Jahrhunderten entschiedene) gesamtkirchliche Rezeption, so enthüllt sich erst recht die Kurzschlüssigkeit dieses Junktims.

Mir scheint also, daß man auch als „Infallibilist" nicht von vornherein gehindert ist, den rein historischen Aussagen H.s zuzustimmen, wenn sich diese quellenmäßig als solide belegt erweisen. Über die historische Frage der Freiheit oder Unfreiheit des 1. Vatikanums müßte also ohne dogmatisches Apriori eine offene Diskussion möglich sein. – Allerdings möchte ich die Möglichkeit andeuten, daß ein tatsächlicher Nachweis der mangelnden Ökumenizität des Beschlusses vom 18. Juli 1870 doch eine gewisse theologische Relevanz haben könnte, freilich in einem Sinne, der gerade den Thesen H.s entgegengesetzt ist. Denn dann wäre für die Interpretation des Unfehlbarkeitsdogmas nicht in der Weise, wie man bisher gemeint hat, die historisch eruierbare Auffassung der Konzilsmajorität und insbesondere der die Texte verfassenden Glaubensdeputation und ihres Relators Gasser, also der Träger der Definition vom 18. Juli, maßgeblich. Da dann erst die gesamtkirchliche Rezeption dem Dogma Verbindlichkeit verliehen hätte, wäre viel wichtiger, in welchem Sinne das Dogma von der Gesamtkirche und insbesondere von der bisher dissentierenden Minorität angenommen worden ist. Dann bekämen aber die nachträglichen Interpretationen der Minoritätsbischöfe einen noch viel höheren Stellenwert, und die von H. zurückgewiesenen heutigen Bemühungen, das Dogma in „milderem" Sinne auszulegen, könnten sich mit noch größerem Recht darauf berufen, daß dies allein der Sinn ist, in dem die Kirche das Dogma damals allgemein angenommen hat.

Aber auch abgesehen von dieser Frage scheint mir, daß der Konflikt zwischen Dogma und Geschichte dadurch bei H. verschärft und geradezu unlösbar gemacht

[15] *Schatz*, Kirchenbild, 232, 238–40, 412; *Hasler*, 488.

[16] HKG (J), Bd. II/1 (Freiburg–Basel–Wien 1973), 123 f.

[17] Spätestens im Laufe des Jahres 1871 mußte klar werden, daß die moralische Einmütigkeit des Bischofskollegiums in der Annahme der Konzilsbeschlüsse nachträglich erreicht war. Von dieser Rezeption im engeren Sinne, die freilich in anderen Fällen (etwa bei der Anerkennung des 2. Konzils von Nicäa von 787 im Abendland oder bei dem erst im 19. Jh. allgemein anerkannten Florentinum) auch Jahrhunderte dauern kann, ist jener Rezeptionsprozeß zu unterscheiden, der niemals ganz abgeschlossen ist, und der darin besteht, daß eine Konzilsaussage in immer neue Zusammenhänge hineingestellt wird, in ihrer Funktion und ihrem Stellenwert Wandlungen durchmacht.

wird, daß er beide ohne hermeneutischen Vermittlungsprozeß allzu unmittelbar miteinander verknüpft. Dann bleibt nämlich nur die Kapitulation der einen oder der anderen Größe übrig: entweder führt die Geschichte unmittelbar zur Auflösung des Dogmas, oder ich muß die Geschichte von vornherein im Sinne des späteren Dogmas interpretieren. Die Alternative, wie sie sich zur Zeit des 1. Vatikanums darzustellen schien, wie sie ihre gegensätzlichen Positionen bei Döllinger einerseits, Manning andererseits fand, wird hier in einer Weise unverändert aufrechterhalten, als hätten nicht moderne Hermeneutik und Geschichtlichkeit diese naive Unmittelbarkeit aufgebrochen. Ich brauche doch vom Dogma von 1870 aus nicht päpstliche „Unfehlbarkeit" in die Zeugnisse des ersten Jahrtausends hineinzulesen oder auch nur zu meinen, die päpstliche Unfehlbarkeit müßte es mindestens objektiv auch damals schon gegeben haben. Die dogmatische Aussage des 1. Vatikanums verbietet nicht, die Kirchenstruktur früherer Zeiten unvoreingenommen in ihrem damaligen Kontext historisch-kritisch zu untersuchen, selbst dort nicht, wo sie unserer heutigen nachvatikanischen Kirchenstruktur widerspricht. Sie ist vielmehr, nimmt man ihre Geschichtlichkeit ernst, eine Aussage über die „Aktualisierung" von Kirchenstrukturen auf dem Horizont späterer geschichtlicher Bedingungen und Fragestellungen, aber nicht über das Damals als solches. Die Erkenntnis dieser Differenz zwischen historischen bzw. dogmengeschichtlichen Aussagen einerseits und dogmatischen (d. h. aktualisierenden, übersetzenden) Aussagen andererseits stellt zwar auch keine Patentlösung dar, die jeden möglichen Konfliktstoff bereinigt; sie schafft jedoch einen Modus vivendi, der die Schärfe und Zwangsläufigkeit des Konfliktes aufhebt. M. a. W.: die Kirche des 1. Vatikanums kann nicht festlegen, daß in Schrift und Tradition historisch im Sinne moderner Kritik die päpstliche Unfehlbarkeit enthalten sei. Sie hat nur lehramtlich den über das Historisch-Kritische hinausführenden Aktualisierungsvorgang in das Heute zu überwachen, also im konkreten Fall zu entscheiden, daß das Wesen von Kirche, wie es in Schrift und Tradition entgegentritt, auf eine bestimmte gesellschaftlich und geistig bestimmte Fragestellung des 19. Jahrhunderts hin ausgelegt und bezogen, u. a. Primat und Unfehlbarkeit im Sinne des 1. Vatikanums mit sich bringt oder wenigstens mit sich bringen kann. Daß diese Differenz damals auch von der Majorität nicht gesehen wurde, daß man vielmehr in naiver Unmittelbarkeit die eigene Unfehlbarkeitslehre in frühere Texte hineinlas, stellt nur dann einen Einwand dar, wenn man bereits ein fixistisches Verhältnis zur Tradition voraussetzt, also meint, das Dogma von 1870 müsse entweder mitsamt seinen Vorstellungsschemata von damals übernommen oder aber ganz aufgegeben werden [18].

---

[18] Nur nebenbei sei die Frage angedeutet, ob dogmatischen Aussagen über Kirchenstruktur, wie den Primatsaussagen von 1870, nicht eine noch radikalere Geschichtlichkeit zugeschrieben werden müßte. Die bisherige theol. Auffassung setzt bei aller Erkenntnis der Geschichtlichkeit und damit auch Kontingenz des Unfehlbarkeitsdogmas sowie des Jurisdiktionsprimats in Formulierung und Akzentsetzung doch immer noch voraus: Wenn man mit der spezifischen Fragestellung des 1. Vat. an die Offenbarung herantritt, dann kann es objektiv nur diese Antwort, jedenfalls legitimerweise keine Antwort im kontradiktorischen (also z. B. gallikanischen) Sinn geben. Ich möchte jedoch einmal die Frage stellen: Können die Primatsaussagen von 1870 nicht in gewissem Maße einen konstitutiven (nicht bloß kognoszitiven) bzw. „dezisionistischen" Charakter tragen? Sie wären dann eine durchaus legitime Option unter mehreren Möglichkeiten; und man könnte dann eingestehen, daß in bestimmten Epochen der Kirchengeschichte auch eine Entwicklung etwa in konziliaristischem oder gemäßigt-gallikanischen Sinne durchaus noch offen (auch objektiv von der Offenbarung, bzw. von Schrift und Tradition her offen) gewesen wäre. Der Vorteil dieser Konzeption scheint mir zu sein, daß sie dem Traditionsbefund, zumal des ersten Jahrtausends, leichter gerecht wird: denn dieser enthält einerseits durchaus Entwicklungslinien in Richtung auf eine ausgebildetere Primatsidee, an-

Damit zusammen hängt die Aversion H.s gegen den „dynamischen" Traditionsbegriff nicht allein der „Römischen Schule", sondern auch Möhlers und Newmans. Die Problematik dieses dynamischen Traditionsbegriffs ist durchaus zu sehen: die Quasi-Identifikation von Tradition und Lehramt, die Absolutsetzung des gegenwärtigen kirchlichen Glaubensbewußtseins, welches in sich genügendes Kriterium wird und sich nicht mehr durch die wesentliche Kontinuität mit der Vergangenheit zu legitimieren braucht. Und doch ist die eigentliche Frage doch die, *wie* diese Kontinuität festgestellt wird. Hier scheint mir H. nicht zu sehen, daß auch ein „statischer" Traditionsbegriff keinen Ausweg zu bieten vermag, sofern man die Geschichtlichkeit des Dogmas wirklich ernst nimmt [19].

2. „Histoire à la thèse": Zur Problematik der Darstellung und Quellenbenutzung

Daß Hasler „Histoire à la thèse" schreibt, wird nicht nur an den Überschriften deutlich, von denen nur wenige keine moralischen Keulenschläge darstellen [20]. Was den Historiker stutzig macht, sind auch nicht die Ergebnisse als solche, über die sich diskutieren läßt. Es ist vielmehr die erstaunliche Tatsache, daß der Autor bei seinen immensen archivalischen Nachforschungen buchstäblich keine nennenswerte neue historische Erkenntnis zutage gefördert oder zu berichten für wert gefunden hat, die sich nicht in eine Anklage gegen Erstes Vatikanum und Unfehlbarkeit umsetzen ließe. An auch nur neutralen neuen Erkenntnissen oder Perspektiven scheint er nicht interessiert zu sein. Damit hängt zusammen, daß von echter innerer Entwicklung fast nirgendwo die Rede ist, weder bei der Minorität, die auf ihren Widerspruch in den heißesten Konzilsphasen fixiert und festgenagelt wird, wobei von vornherein feststeht, daß hier und nicht vorher oder nachher die Bischöfe ihre ureigenste Ansicht frei geäußert haben, noch bei Pius IX., dessen Motive eigentlich niemals wirklich analysiert werden, demgegenüber H. nur wechselweise die Rolle des Staatsanwalts und des Psychiaters übernimmt, und im Grunde auch nicht bei dem Konzil. Eine Differenzierung von Aussagen nach verschiedenen Konzilsperioden ist fast nirgends zu finden. Ein historisches Profil der Entwicklung des Verhältnisses Pius IX. zum Konzil, das doch durchaus nicht in allen Phasen gleichartig war [21], fehlt völlig. Nicht einmal die früheren Darstellungen werden in dieser Beziehung erwähnt, geschweige, daß eine kritische Auseinandersetzung mit ihnen geschähe. Und doch wäre gerade dieser Punkt, wenn man schon einmal das Problem der Freiheit des Konzils behandelt, von elementarer Wichtigkeit gewesen.

---

derseits aber auch konträre Ansätze. Ob und in welchem Sinne dann diese Option als Dogma irreversibel sein und die früher bestehende Offenheit aufheben kann, ist dann eine weitere Frage.

[19] Wenn Hasler Kasper's Kritik des dynamischen Traditionsbegriffs zitiert (362 Anm. 13), dann verschweigt er, daß K. in der Fortsetzung dieses Textes auch das Ungenügen des statischen Traditionsbegriffs aufzeigt.

[20] Einige Kostproben: „Die Manipulation der Unfehlbarkeitsdebatte" (1. Tl.) – „Der kuriale Machtapparat im Dienste der Infallibilisten" – „War Pius IX. zur Zeit des Konzils noch voll zurechnungsfähig?" – „Bischöfe unter physischem und moralischem Druck" – „Die Infallibilisten lassen das Konzil nachträglich als frei erklären" – „Doppeltes Maß" (484 ff.; durch den Inhalt kaum gerechtfertigt!) – „Gehorsam statt Glaube" – „Gelenkte Geschichtsschreibung". – Schon im Untertitel („Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie") wird diese Indienststellung der Geschichte für eine zu beweisende „These" deutlich. Wenn H. auf Schritt und Tritt der kirchl. Geschichtsschreibung ein gebrochenes Verhältnis zur Geschichte vorwirft, dann muß er sich zumindest sagen lassen, daß heute kein Apologet Pius' IX. und des 1. Vat. sich Vergleichbares leisten könnte, ohne sich (mit Recht!) bei allen ernsthaften Kirchenhistorikern lächerlich zu machen.

[21] Vgl. dazu die noch immer unübertroffenen Darstellungen von *Maccarrone* (I, 286 ff. u. a.) und *Martina* (*Franco*, Appunti storici, 38–53).

Damit hängt auch nicht selten eine gewisse Planlosigkeit in der Quellenbenutzung und -auswertung zusammen. Der Autor bietet in den Anmerkungen eine erdrückende Fülle von Verweisen auf meist unedierte Quellen, die oft nicht im Wortlaut mitgeteilt werden und daher nicht ohne eigene archivalische Forschungen nachprüfbar sind. Er wird diese Methode damit rechtfertigen, daß es ihm einerseits darauf ankomme, „möglichst viele Quellen zu Wort kommen zu lassen" (8), andererseits bei ausführlicherer Zitation das Buch jedes vernünftige Maß überschritten hätte. Ich glaube nicht, daß diese Notwendigkeit unvermeidlich ist. In sehr vielen Fällen wäre eine Auswahl nach wirklichem Zeugniswert angebrachter gewesen als die möglichst vollzählige Aufzählung sämtlicher Belegstellen, die irgendwie ein Faktum erwähnen – und dies nicht selten für Dinge, die ohnehin in der Forschung bekannt sind. Weder die gegenseitige Abhängigkeit von Quellen untereinander noch ihr oft sehr unterschiedlicher Wert werden durch diese massenweise Aneinanderreihung deutlich. Die Häufung von Bezeugungen beweist ja oft zunächst einmal nur die Verbreitung eines Gerüchtes. Wie es entstanden und wie hoch sein Wahrheitsgehalt einzuschätzen ist, kann nur durch Beschränkung auf die relativ ursprünglichen und nicht abgeleiteten Zeugnisse geklärt werden. Nicht selten wird Mehrfachbezeugung vorgetäuscht, während in Wirklichkeit die zitierten Quellen oder Literaturzeugnisse aus einer Wurzel stammen. An mehreren Stellen ist auch der Text nicht so durchsichtig, wie er bei besserer Ordnung und Strukturierung des Quellenbefundes sein könnte [22]. Problematisch ist auch die Nebeneinanderstellung von bischöflichen Unmutsäußerungen ohne Berücksichtigung ihres ganz konkreten historischen Kontextes, wie sie besonders kraß auf S. 161 ff. („Die Verzweiflung vieler Bischöfe") geschieht. Sie ergibt in dieser Form kein wissenschaftlich begründetes Gesamtbild. Auch die möglichst vollständige Aufzählung all dessen, was zu einer Sache irgendwie gemeint, spekuliert oder an Gerüchten in Umlauf gesetzt wurde, trägt zur Klärung des Sachverhaltes kaum bei.

Den Vorwurf der tendenziösen Auswahl wehrt H. schon in der Einleitung ab: „Nicht nur die Berichte der Minoritätsbischöfe und der verschiedenen Gesandten bestätigen einander ... häufig, gerade auch extreme Infallibilisten erhärten oft die gleichen Sachverhalte (er verweist dann in der Fußnote vor allem auf die Tagebücher von Senestrey und Franco sowie auf die Korrespondenz von d'Alzon). Insofern ergibt sich ... ein recht einheitliches Bild, das in seinen wesentlichen Linien für gesichert gelten darf" (8). Daß H. auch die genannten infallibilistischen Quellen ausgiebig zitiert, muß ihm zugestanden werden. Die Frage ist nur, wieweit dieses einheitliche Gesamtbild, das auch von Infallibilisten bestätigt wird, sich auf die Aussagen erstreckt, in denen H. die bisherige Forschung nicht bestätigt, sondern wesentlich zu revidieren beansprucht. Und hier scheint mir, daß H. dem Vorwurf der oft sehr einseitigen und unkritischen Quellenbenutzung nicht dadurch entgehen kann, daß er an so und soviel anderen Stellen auch Senestrey und Franco zusätzlich heranzieht.

3. Zum Problem der konziliaren „Freiheit"

Daß nur eine sehr kleine Gruppe von Bischöfen von Beginn des Konzils an zur Definition entschlossen war, dürfte feststehen. Wahrscheinlich ist die von Hasler genannte Zahl von 50 Bischöfen (36) eher noch zu hoch gegriffen, wenigstens was die eigentlich engagierte Kerngruppe betrifft; aufgrund des Tagebuches Senestreys kommt man auf etwa 25–30 Bischöfe, mit denen Senestrey und Manning im Ernstfall wirklich rechnen konnten [23]. Dennoch bleibt zu erklären, wie es kommen

[22] Vgl. Anm. 25, 28, 36.

[23] Bei den „Generalstabsbesprechungen" der Infallibilisten in der Villa Caserta am 23. und 28. 12. 1869 waren 11 Bischöfe anwesend (*Senestrey*, Wie es zur Definition ..., 40, 44). Die Liste der Bischöfe, welche zur Unterzeichnung der Petition

konnte, daß die Unfehlbarkeitspetitionen im Januar 1870 innerhalb von wenigen Wochen über 400 Unterschriften (von 700 Konzilsvätern) erzielen konnten. Die tatsächlich geschickte Taktik Senestreys (der mit Hilfe von P. Liberatore vor allem die Vorsitzenden der Kirchenprovinzen gewann) erklärt diesen Erfolg doch nur unter der Voraussetzung, daß auch in der Mehrheit der zunächst passiven Bischöfe eine gewisse positive Resonanz und Ansprechbarkeit bestand. Der Hinweis auf den moralischen Druck, dem sich die vom Papst materiell abhängigen Bischöfe nicht entziehen konnten (66), trifft allenfalls auf einen Teil des Episkopates zu. Wenn außerdem H. die passive Mehrheit als „zunächst unentschieden und indifferent" bezeichnet (36), so wäre doch zu klären, ob sich diese Unentschiedenheit nur auf den Definitionswillen oder auch auf die theologische Überzeugung bezieht. Tatsächlich dürfte es doch (von wenigen Ausnahmen abgesehen) außerhalb der etwa 20 % umfassenden Minorität schwerfallen, Bischöfe zu finden, für welche die theologische Sachfrage nicht zu Beginn des Konzils ausgemacht schien. Die These H.s wäre nur dann zu begründen, wenn sie sich auf ausreichende Zeugnisse gerade aus dem Kreis der „schweigenden Mehrheit" bzw. der nicht eigentlich engagierten Infallibilisten stützen könnte. Gerade diese Zeugnisse sind aber hier nicht ausgewertet; und doch wäre aus ihnen manches für diese Frage zu holen gewesen [24]. Obwohl also der bewußte Definitionswille der sehr kleinen Kerngruppe sicher Conditio sine qua non für das Zustandekommen der Definition war, scheint mir dennoch die These noch nicht widerlegt zu sein, daß die Mehrheit gar nicht gewaltsam zur Definition gedrängt zu werden brauchte, da diese ihrem Denken entsprach. H. überzieht den Aussagegehalt seiner Quellen, wenn er meint, diesen Gegenbeweis geliefert zu haben. Daß viele Bischöfe dieser Mehrheit nicht alles mitmachten, was ihnen von Senestrey vorgesetzt wurde, daß hier auch immer wieder „Widerstand" (welcher Art?) aufbrach (37 f.), ist keine Widerlegung der These, daß die Unfehlbarkeit im Prinzip dem Denken und der Mentalität dieser Bischöfe entsprach. Mit demselben Recht könnte man beweisen, daß die Minorität nur von einer kleinen Gruppe entschlossener Führer dazu gebracht wurde, gegen die Unfehlbarkeit zu sein, oder daß sie gar von liberalen Drahtziehern außerhalb des Konzils gesteuert wurde.

Daß der bewußte Definitionswille des Papstes höher anzuschlagen ist als früher geschehen, dürfte ebenfalls feststehen. H. vermutet auch, daß Pius IX. von Anfang an mit dem Konzil die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit bezweckte (2, 36). Und doch sind die Zeugnisse, die er dafür zitiert (2 Anm. 5, 36 Anm. 38), samt und sonders nicht beweiskräftig [25]. Daß es jedoch ein von P. Franco über P. Piccirillo überliefertes Selbstzeugnis des Papstes gibt, welches in diese Richtung weist, scheint ihm entgangen zu sein [26]. Es verleiht dieser Vermutung zwar keine

---

für die Definierung der Unfehlbarkeit aufforderten, enthielt zunächst 15 Namen (davon 2 nachträglich zurückgezogen, da ohne ihr Wissen auf die Liste gesetzt) und wuchs dann innerhalb von 14 Tagen auf etwa 50 an (*ebd.*, 46, 53).

[24] Bezeichnend für die in der Sache entschiedene, jedoch gegenüber dem Modus anfänglich noch reservierte Einstellung vieler gemäßigter Infallibilisten scheinen mir die Tagebuchzeugnisse von Bischof Zwerger v. Seckau (*F. v. Oer*, Fürstbischof Johannes Zwerger v. Seckau. In seinem Leben und Wirken, Graz 1897, 235 f.) und Abt Utto Lang v. Metten (*C. Butler – H. Lang*, Das Vatikanische Konzil. Seine Geschichte von innen, geschildert in Bischof Ullathornes Briefen, München 1933, 144 f.) zu sein.

[25] Die Zitate auf S. 2 Anm. 5 sind bloße Vermutungen von Minoritätsbischöfen und Botschaftern. Aus S. 36 Anm. 38 geht auch nicht mehr hervor, wenn man von den unedierten, nicht im Wortlaut mitgeteilten und daher nicht nachprüfbaren Belegstellen absieht. Auch bei *Soares Gomes*, 172–82, wird tatsächlich nur bewiesen, daß Pius IX. sich seit Beginn seines Pontifikats intensiv bemühte, die Lehre der Unfehlbarkeit durchzusetzen, nicht jedoch das, worauf es hier ankommt: daß ihre Definition für ihn das Hauptziel des Konzils darstellte. [26] Vgl. Anm. 3.

Sicherheit, wohl aber einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit. – Die Ausführungen über den „Mystizismus" Pius' IX. (130 ff.) sind wohl insgesamt gut belegt. Daß jedoch der Papst selber eine Vision der Muttergottes, die ihn zur Unfehlbarkeitsdefinition ermunterte, gehabt hätte bzw. gehabt zu haben glaubte, wie es H. (132) für „wahrscheinlich" hält, ist m. E. nicht belegt. Die von H. dafür angeführten Zeugnisse sind entweder nichtssagend [27] oder sie erklären sich durch den Eindruck, den die Vision Don Boscos vom 5. Januar 1870 auf den Papst, dem er sie am 12. Februar erzählte, machte [28]. Bei den sonstigen Ausführungen über die Person Pius' IX. scheint mir weder pauschale Ablehnung noch rückhaltlose Zustimmung angebracht. Einerseits sind die negativen Züge so gut belegt und auch schon vorher bekannt, daß sie unmöglich abgestritten werden können. Vor allem den Ausführungen über „despotische Züge" und „Verlust des Augenmaßes" (135 ff.) kann man wohl im wesentlichen zustimmen. Auch ist zu berücksichtigen, daß die gleichen Charakterfehler, die von den Gegnern des Papstes breit ausgemalt werden, ebenfalls als ernstzunehmende und gut durch Zeugen belegte Einwände in den Akten des Beatifikationsprozesses vorkommen, welche H. ebenfalls konsultiert hat. Andererseits kommt es gerade hier wie kaum irgendwo auf Nuancen an. Die seitenweise Zitation von Zeugnissen, die gewiß nicht „sine ira et studio" über den Papst urteilen, ergibt ein Gesamtbild, das man nur noch als Karikatur und Verzeichnung werten kann, auch wenn man gewiß zugestehen muß, daß diesen Urteilen immer auch ein Fundament in der Realität eignet. Da H. sich zudem nur auf die negativen Züge Pius' IX. beschränkt, eine Persönlichkeit aber nicht eine beliebige Addition verschiedener Charaktereigenschaften ist, von denen man auch bloß einen gesonderten Ausschnitt ins Auge fassen kann, muß man sagen, daß das von ihm gelieferte Bild nicht stimmt.

Die fehlende Chancengleichheit zwischen Majorität und Minorität auf dem Konzil ist durch vielfache Fakten unbestritten. Anderseits gibt H. nicht selten ein falsches Bild über die auf dem 1. Vatikanum herrschende Diskussionsfreiheit, zumal für denjenigen, der ergänzende Fakten nicht kennt. Es stimmt z. B. nicht, daß Kardinal Capalti als Konzilspräsident am 30. 12. 1869 behauptet hätte, die Bischöfe hätten nur die Freiheit, die vorgelegten Schemata zu verbessern, nicht jedoch, sie in wesentlichen Punkten in Frage zu stellen (74). Das Einzige, was hier zur Diskussion stand, war die Frage der Einleitungsformel der Dekrete, die Bischof Stroßmayer aufgriff, Capalti jedoch der Diskussion entzog (in der Formel „Pius ... sacro approbante Concilio" schien für Stroßmayer die eigenständige Lehrautorität des Konzils nicht gewahrt). Daß die Bischöfe die Schemata nicht auch in wesentlichen Punkten in Frage stellen dürften, hatte Capalti mit keinem Wort behauptet [29]. Im

---

[27] So die Anfrage von Tapie an Foulon im Mai oder Juni 1870, ob dieses Gerücht stimme, wobei noch nicht einmal die Antwort Foulons bekannt ist; ferner der Bericht im Tagebuch Friedrichs, nach welchem ein römischer Monsignore dem Domherrn Wick aus Breslau mitgeteilt habe, für ihn seien die beiden Hauptargumente für die Unfehlbarkeit die folgenden: 1. Der Papst hatte eine Vision; 2. Der Papst will es (132 Anm. 8).

[28] 132 f. – Falls Pius IX. damals tatsächlich erklärt hat „Ich habe die Mutter Gottes auf meiner Seite, ich werde vorangehen" (132 Anm. 11), dann weist dies auf den Schlußsatz der Vision von Don Bosco („Die große Königin wird immer deine Hilfe sein; und wie in der Vergangenheit, so wird sie in der Zukunft immer das ‚magnum et singulare in Ecclesia praesidium' sein"). Eine eigene Vision des Papstes erübrigt sich dann.

[29] *Mansi* 50, 143 C. – Capalti führt dort aus, die Redefreiheit der Konzilsväter bestehe darin, daß sie inhaltliche Kritik an den vorgelegten Schemata vorbringen, nicht jedoch die vom Hl. Vater vorgelegte Form der Dekrete angreifen dürften. Die Aufzählung dieser Möglichkeiten inhaltlicher Kritik erweckt zwar den

übrigen stand damals das zuerst vorgelegte Glaubensschema bereits seit Tagen unter dem permanenten Trommelfeuer einer vernichtenden Kritik, und nicht nur seitens der Minorität, so daß es dann auch zurückgezogen und völlig neu gefaßt werden mußte. – Richtig ist, daß bei Abschweifungen vom Thema, Angriffen gegen die andere Partei und anderen Entgleisungen die Konzilspräsidenten ungleiches Maß gegenüber Rednern der Majorität und der Minorität anwandten (74–76). Wenn jedoch H. zumindest bei Lesern, die nicht mit dem 1. Vatikanum vertraut sind, den Eindruck erweckt, als sei generell und willkürlich der Minorität das Wort abgeschnitten worden, sobald sie irgendwie den Vorrechten des Papstes zu nahe trat [30], dann drängt sich schon fast der Eindruck bewußter Irreführung auf [31]. – Ähnliches gilt für die Ausführungen H.s über die schlechte Akustik in der Konzilsaula (76 f.). Sie gilt ihm als weiterer Beweis dafür, daß Konzilsleitung und Papst an einer wirklichen Diskussion nicht interessiert waren. Dabei wird weder erwähnt, daß immerhin in der Diskussionspause im März 1870 einige Verbesserungen erfolgten, die die Klagen zwar nicht ganz zum Verstummen brachten, jedoch die Verständigung wesentlich erleichterten [32], noch auch geschieht eine Auseinandersetzung mit Aubert [33], der von intensiven Bemühungen der Konzilsleitung auf der Suche nach einem besseren Raum spricht, aber auch die objektiven Schwierigkeiten erwähnt. Zumindest kann man nicht einfach sagen: „Die Konzilsleitung machte keine ernsthaften Anstrengungen, dem Übelstand wirklich abzuhelfen" (77). Die dafür zitierten Zeugnisse (77 Anm. 23) belegen allenfalls, daß der Papst vor Beginn der eigentlichen Generalkongregationen die Sache nicht recht ernst nahm, immer vorausgesetzt, daß sie an sich zuverlässig sind. Damals hatte man aber noch keine wirklichen Erfahrungen gemacht. Hier zeigt sich wieder einmal das Fehlen einer Differenzierung nach Konzilsphasen, so daß Aussagen, die allenfalls für einen bestimmten Moment belegbar sind, gleich generalisiert werden.

Weder das keineswegs unparteiische Verhalten von Papst und Konzilsleitung noch die Unmöglichkeit der Minorität, ihre Schriften im Kirchenstaat drucken zu lassen, noch die meisten anderen kleineren und größeren Nadelstiche konnten faktisch die Freiheit der Konzilsväter, sich für die eine oder andere Seite zu entscheiden, aufheben. Insofern würde also das traditionelle Urteil der katholischen Kir-

---

Eindruck, als sei nur an Detailkorrekturen gedacht; und doch ist mit keinem Wort ausgeschlossen, daß die Konzilsväter ein Schema auch total ablehnen dürfen. Um diese Frage geht es ihm hier gar nicht.

[30] „Wichtige Exponenten der Minderheit, wie Stroßmayer, Vérot, Maret, Haynald, Melchers, Sola, Losana, wurden zum Teil wiederholt von den Konzilspräsidenten unterbrochen und am Weiterreden verhindert, meist mit der Begründung, es sei nicht erlaubt, derart abträglich über den Heiligen Stuhl zu sprechen" (74 f., im Anschluß an die Behauptung, Capalti habe radikale Ablehnung der Schemata für unzulässig erklärt). – An anderer Stelle: „Die Konzilsleitung selbst kann sich diesem Trend (den Emotionen der Mehrheit gegen die Minderheit, d. Rez.) nicht entziehen und schneidet mit Vorliebe Rednern der Minorität das Wort ab. Nicht selten heißt die Begründung, am Grabe des Apostelfürsten Petrus dürfe nichts gegen die Vorrechte des Papstes gesagt werden" (329). – Tatsächlich ist mit diesen beiden Begründungen keineswegs „meist" oder „nicht selten", sondern nur ein einziges Mal ein Redner der Minorität unterbrochen worden, nämlich Stroßmayer am 30. 12. 1869 durch Capalti wegen seiner Kritik an der Definitionsformel, also nicht einmal im Rahmen der eigentlichen Unfehlbarkeitsdebatte.

[31] Anstelle solch pauschaler Behauptungen wäre es angebracht gewesen, zu zeigen, *wo* die Reizschwelle der Konzilspräsidenten bei Rednern der Minorität lag, was diese sich erlauben durften und was nicht.

[32] Auch die meisten der von H. (76 f. Anm. 20–22) zitierten Klagen stammen aus der ersten Konzilsphase vor den akustischen Verbesserungen.

[33] Vaticanum I (Gesch. d. ökum. Konzilien 12, Mainz 1965), 166 f.

chengeschichtsschreibung, das von eingeschränkter, jedoch keineswegs substantiell aufgehobener Freiheit spricht, bestätigt. Es gibt bei H. nur eine wesentliche Behauptung, die darüber hinausführt und auch die Substanz der Freiheit bei einem großen Teil der Konzilsväter fraglich erscheinen läßt. Es ist die These, viele Bischöfe vor allem Italiens, des Orients und der Missionen hätten schon infolge ihrer materiellen Abhängigkeit nicht dem Druck des Papstes und des Kardinalpräfekten der Propaganda, Barnabò, widerstehen können. Wieweit ist diese These belegt? Daß Bischöfen direkt mit dem Verlust der finanziellen Unterstützung gedroht worden wäre, wenn sie nicht mit den Infallibilisten stimmten, sieht H. (83 f.) zwar als auf „glaubwürdigen Berichten" beruhend an; seine Belege (84 Anm. 11) betreffen jedoch, selbst unter der Voraussetzung, daß sie stichhaltig sind, nur einen Einzelfall, für den unmittelbar nicht Barnabò, sondern der (infallibilistische) Patriarch Hassun verantwortlich zeichnet. Eine generelle ausdrückliche Drohung oder auch nur ein deutlicher Wink in diesem Sinne hätte sich wohl kaum verheimlichen lassen. H. behauptet weiter, daß die meisten orientalischen Bischöfe, die im Januar 1870 das Postulat gegen die Unfehlbarkeitsdefinition unterzeichnet hatten, ihre Unterschrift auf Druck der Propaganda hin wieder zurückzogen (83). Er vermag dafür jedoch nicht nur keine Primärquelle anzuführen; seine Behauptung wird vielmehr durch die Akten direkt widerlegt. Denn von den 16 Konzilsvätern, die das anti-infallibilistische Postulat der Orientalen unterzeichneten (hinzu kommt noch Erzbischof Casangian, der mit den französischen Minoritätsbischöfen unterzeichnete), zog nur ein Einziger, nämlich Erzbischof Khayatt, seine Unterschrift nachträglich zurück [34]. Die Retraktationen müßten also im Vatikanischen Archiv unterschlagen worden oder verlorengegangen sein, was jedoch, wie wohl auch H. eingestehen muß, nicht gerade gut zu der kurialen Archivpolitik paßt. Der Druck der Propaganda hat wenigstens hier also keine großen Erfolge gezeitigt. – Weiter berichtet das Protokoll der französischen Minoritätsbischöfe (wohl aufgrund derselben Quelle wie die parallele Tagebuchnotiz Dupanloups), Barnabò habe den Patriarchen Jussef nach seiner Rede vom 19. Mai zurechtgewiesen und ihm für die Zukunft verboten, ohne seine Erlaubnis und ohne ihm die Rede vorher zu zeigen, im Konzil zu sprechen (82 Anm. 5). H. vergißt auch hier zu erwähnen, daß der Einschüchterungsversuch offenbar wirkungslos blieb. Denn Jussef wiederholte in einer zweiten Rede vom 14. Juni seine Theorien und verteidigte mit großem Freimut die ostkirchliche Patriarchalstruktur [35]. Die Zensur Barnabòs hätte diese Rede bestimmt nicht passiert. – Schließlich berichtet Acton von zwei verschiedenen Ereignissen, die Erzbischof Connolly v. Halifax (Kanada) betrafen, und die freilich H. (82 f. Anm. 6) heillos durcheinanderwirft [36]: einmal von einem im Januar geschehenen Einschüchterungsversuch Barnabòs gegenüber Connolly, der wider Erwarten Anti-Infallibilist geworden war; dieser Versuch blieb wirkungslos. Dann berichtet er, daß Connolly Ende März bei der Umstrukturierung des Internationalen Komitees, also der Dachorganisation der Minorität, aus Rücksicht auf die Propaganda aus diesem Gremium austrat. Beide Ereignisse sind m. E. gut bezeugt; Acton war in engem Kontakt mit Connolly und hatte vor allem das Erstere direkt von ihm gehört. – Schließlich gibt es eine Notiz aus dem Tagebuch Friedrichs (83 Anm. 8). Unter Berufung auf einen ungenannten Monsignore heißt es dort, Barnabò habe die Missionsbischöfe

[34] Siehe *Mansi* 51, 683 f.

[35] *Mansi* 52, 671–76.

[36] Die Quelle für das erste Faktum ist *Döllinger*, Briefwechsel II, 106; von ihm ist *Friedrich*, Geschichte III, 409 abhängig. Das ursprüngliche Zeugnis für das zweite Faktum, von H. nicht erwähnt, ist *Döllinger*, Briefwechsel II, 273; von ihm hat es wiederum *Friedrich*, Geschichte III, 811; und von Friedrich wiederum stammt die bei H. zitierte Notiz von Hennesey. Daß es sich um zwei verschiedene Ereignisse handelt, wird bei H. nicht deutlich.

einzeln zu sich gerufen und ihnen erklärt, sie seien von der Propaganda ad nutum angestellt; man erwarte daher von ihnen, daß sie den Plänen des Papstes nicht in den Weg treten, andernfalls die Propaganda von ihren Rechten gegen sie Gebrauch machen würde. Gegenüber dieser Nachricht scheinen mir jedoch deshalb Reserven angebracht, weil ein solches generelles Verfahren sich kaum hätte verheimlichen lassen bzw. an mehreren Stellen als nur im Tagebuch Friedrichs hätte zum Vorschein kommen müssen. Zur Vorsicht mahnen muß auch die Tatsache, daß Friedrich diese präzise Behauptung in seiner Konzilsgeschichte nicht wiederholt [37]. – Für das größere Oppositionspotential unter italienischen Bischöfen führt H. zwei Zeugnisse Actons an, deren Wahrheitsgehalt sich schwer überprüfen läßt [38].

Es läßt sich nicht von vornherein ausschließen, daß bei geheimer Abstimmung ein nicht genau bestimmbarer Anteil von italienischen und orientalischen Bischöfen sowie Apostolischen Vikaren zusätzlich mit der Opposition gestimmt hätte. Besonders bei Konzilsvätern aus dem Kirchenstaat dürfte der Wille, nicht beim Papst in Ungnade zu fallen, mitgespielt haben. Die Behauptung jedoch, nur die materiell gesicherten mitteleuropäischen Bischöfe hätten sich dem Druck entziehen können, ist in dieser pauschalen Form nicht bewiesen. Hinzu kommen schwerwiegende methodische Mängel. Um zu klären, wo die Freiheit eines Konzils aufhört und die Unfreiheit anfängt, müßte einmal nach durchsichtigen Kriterien bestimmt werden, was legitime Beeinflussung und was illegitime Manipulation ist. Gerade mit Ausdrücken wie „Manipulation" geht H. jedoch sehr sorglos um. Was ferner völlig fehlt, ist, daß die Frage der konziliaren „Freiheit" in eine geschichtliche Perspektive hineingestellt wird. Damit ist freilich nicht bloß ein simpler historischer Vergleich gemeint. Um zu beweisen, daß das 1. Vatikanum ein freies Konzil war, genügt es nicht, darauf hinzuweisen, daß die Konzilien des ersten Jahrtausends viel stärkeren Pressionen ausgesetzt waren. Denn es ist ja nicht auszuschließen, daß die allgemeine gesellschaftliche oder auch speziell die ekklesiologische Entwicklung in einer bestimmten Epoche notwendig eine andere Form von „Freiheit" verlangen als sie früher notwendig oder auch nur möglich war [39]. Konziliare Freiheit ist im Grunde ein geschichtlich höchst relativer Begriff, der von der Entwicklung sowohl des allgemeinen Freiheitsbewußtseins wie des kirchlichen Selbstverständnisses abhängt. Daß diese Probleme erst einmal gesehen werden, wäre Voraussetzung für apodiktische Urteile, wie H. sie fällt.

Erst recht ist es wohl ein willkürliches Kriterium, die innere Offenheit und fehlende Vorentschiedenheit gegenüber der zu klärenden Sache in den Begriff der Freiheit selbst hineinzunehmen. Denn wann war diese auf ökumenischen Konzilien in Glaubensfragen jemals gegeben?

---

[37] Er spricht dort nur allgemein von dem Druck Barnabòs auf die Missionsbischöfe und Orientalen (III, 174, 410, 1179).

[38] Der erste Brief vom 16. 2. nennt zwei konkrete Beispiele: der Erzbischof v. Trani und der Bischof v. Molfetta hätten erklärt „Non possiamo andare contro la volontà del S. Padre". Auf das rühmliche Gegenbeispiel der Deutschen hingewiesen, hätten sie erwidert „Ma questi sono ricchi". – Der andere Brief vom 21. 5. berichtet nur allgemein, einige Italiener sagten, wenn man geheime Abstimmung hätte, würde die Hälfte von ihnen mit Nein stimmen *(Hasler,* 115 Anm. 60). – Das erste Zeugnis, das zwischen den Betroffenen und dem berichtenden Lord Acton nur einen Mittelsmann hat, scheint mir relativ zuverlässig, die zweite Aussage dagegen in dieser Generalität sehr unsicher und nicht mehr als eine vage Vermutung wiedergebend.

[39] So kann wohl kaum bezweifelt werden, daß ein Einfluß staatlicher Gewalt in der Weise, wie ihn die Kaiser auf den Konzilien des ersten Jahrtausends ausübten, nach dem heutigen Selbstverständnis der katholischen Kirche ein Konzil vollends ungültig machen würde. Umgekehrt ist freilich in demselben Ausmaß die Rolle des Papsttums als Wesenselement des Konzils gewachsen.

4. Die Argumentation in der Unfehlbarkeitsdebatte

Zur Gegenüberstellung der Argumentation von Majorität und Minorität auf dem 1. Vatikanum wären einige kritische Bemerkungen zu machen. Sieht man einmal davon ab, daß in einigen wenigen Fällen Äußerungen von Rednern der Majorität nicht ganz korrekt wiedergegeben sind [40], so erhebt sich zunächst die Frage, ob diese Aufreihung von Argumenten und Gegenargumenten historisch weiterführt. Um zu verstehen, weshalb es 1870 zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit kam, welches ihr „Sitz im Leben" in Frömmigkeit, Kirchenbewußtsein und Kirchenpolitik ist, sind gerade die Schrift- und Traditionsargumente oft wenig hilfreich. Viel wichtiger ist hier doch die „Funktion" der päpstlichen Unfehlbarkeit im Kirchenbild der Majorität. Weshalb „braucht" für sie die Kirche einen unfehlbaren Papst, weshalb würde ohne ihn etwas Wesentliches und Entscheidendes fehlen? Die Bedeutung der päpstlichen Unfehlbarkeit als Schlußstein und krönende Spitze eines Kirchenbildes, das auf Sicherheit einerseits, auf greifbare Manifestation des Übernatürlichen andererseits angelegt ist, würde hier deutlich werden [41], ebenso wie die bewußt anti-revolutionäre, gegen die Prinzipien von 1789 gerichtete Spitze [42]. Dasselbe gilt natürlich umgekehrt für die Argumentation der Minorität. In diesem Zusammenhang hätten doch wohl die „Opportunitätsargumente", die H. (180) bewußt übergeht, einen größeren Stellenwert. Wenn etwa Manning in seiner Konzilsrede vom 25. Mai erzählt, bei seiner Konversion sei ihm die noch bestehende Unklarheit in der Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit als einzige Inkonsequenz an dem sonst faszinierenden katholischen Kirchenverständnis erschienen [43], dann sagt dies im Grunde mehr als alle Schrift- und Traditionsargumente.

Aber auch für die aktuelle Diskussion führt diese Wiederholung der Argumente von damals nicht sonderlich weiter – es sei denn, man ist der Auffassung, wir wären bei dem hermeneutischen Stand der Zeit Döllingers stehengeblieben und brauchten nur mit verfeinerten historisch-kritischen Methoden wieder dort anzusetzen, wo

---

[40] So die Äußerungen von Bonnechose (195 mit Anm. 3), Gastaldi (196 mit Anm. 6) und vor allem von Claret y Clarà (201 f.). Eine gravierendere Vergröberung stellte die Behauptung auf S. 4 dar, im 12. Kap. des ursprünglichen Kirchenschemas sei die Meinung all jener als häretisch verurteilt, welche die Notwendigkeit der weltlichen Herrschaft des Papstes bestritten. Der wirkliche Text (*Mansi* 51, 545) verurteilt als *häretisch* nur die Behauptung, die weltliche Gewalt des Papstes widerspreche dem göttlichen Recht, als *perversa* weiter die Aussage, die Kirche könne nicht autoritativ über die Beziehung dieser weltlichen Herrschaft zum allgemeinen Wohl der Christenheit befinden. Man wird es gewiß als Glück für die Kirche preisen, daß es niemals zu einer solchen Lehrerklärung kam. Sie bezweckte zweifellos die Totalsolidarisierung mit der Sache des Kirchenstaates und die Unterdrückung kritischer Stimmen. Die historische Genauigkeit erfordert jedoch festzustellen, daß auch hier nicht direkt die Notwendigkeit des Kirchenstaates zum überzeitlichen Dogma erhoben werden sollte. Die Aussage ist vielmehr nur: Grundsätzlich widerspricht der Kirchenstaat nicht dem göttlichen Recht; und in der Frage, ob er jeweils historisch für die Freiheit der Kirche nötig oder zweckmäßig ist, müssen die Katholiken dem autoritativen Urteil der Kirche folgen.

[41] So ist nach d'Avanzo der unfehlbare Papst „velut quaedam incarnatio ordinis supernaturalis" (*Mansi* 52, 767 B), für Manning der entscheidende Angelpunkt, an welchem die Unfehlbarkeit und Glaubenssicherheit der Kirche hängt (*Mansi* 52, 257). Hier wäre die Frage nach dem Zusammenhang mit einer Frömmigkeit zu stellen, die auch sonst darauf ausgerichtet ist, die übernatürliche Wirklichkeit möglichst „greifbar" zu haben. Man hat hier den Eindruck, daß für viele Infallibilisten Kirche eine zu ungreifbare, verschwommene und nebulose Wirklichkeit ist, wenn sie nicht im Papst lokalisiert werden kann.

[42] Bes. deutlich bei Cullen (*Mansi* 52, 117), aber auch bei Gasser *(ebd.,* 1317); vgl. dagegen Ketteler *(ebd.,* 210 f.).

[43] *Mansi* 52, 257 B-D.

man damals aufgehört hat. Wenn H. die größere historisch-kritische Sensibilität der Minorität hervorhebt (336 f.), dann ist ihm darin gewiß zuzustimmen. Daß die infallibilistischen Versuche, aus dem Neuen Testament und der Tradition des ersten Jahrtausends naiv und unmittelbar päpstliche Unfehlbarkeit herauszulesen, erst recht den Ansprüchen heutiger Kritik nicht standhalten, ist gar eine Selbstverständlichkeit. Daß jedoch die Probleme damit noch nicht gelöst sind und die Auseinandersetzung um Fragen von Primat und Unfehlbarkeit heute auf einer ganz anderen hermeneutischen Ebene geführt werden muß, dies entgeht dem Autor selbst dort, wo seine Gewährsmänner mehr oder weniger deutlich davon sprechen. Es ist aber im Grunde unhistorisch, mit dem Raster der entwickelten römischen Primatslehre an die frühen Texte heranzugehen. Daß sie dann nicht das hergeben, was man von ihnen erwartet, ist klar. Deshalb jedoch zu meinen, Schrift und Tradition in ihrem verbindlichen Anspruch hätten damit schon eine negative Antwort gegeben, ist nicht erlaubt, weil die späteren Probleme in dieser Schärfe und Ausdrücklichkeit meist gar nicht bewußt waren und daher auf sie keine unmittelbare Antwort erwartet werden kann. Mir scheint, daß durch diese Situation die „infallibilistische" Position einerseits erst recht erschwert, in anderer Beziehung jedoch erleichtert wird. Ist damit ein schlüssiger „Beweis" der päpstlichen Unfehlbarkeit aus Schrift und Tradition im Sinne der klassischen Fundamentaltheologie praktisch unmöglich geworden, so ist es andererseits auch kaum mehr möglich, eine legitime Weiterentwicklung der Tradition in diesem Sinne positiv auszuschließen. Man kann unvoreingenommener die Möglichkeit einer Entwicklung anerkennen, die *eine* vorhandene Linie auszieht. H. erwähnt z. B., daß die meisten heutigen Exegeten nicht nur keine Unfehlbarkeit in Mt 16, 18 finden, sondern auch bezweifeln, „daß die römischen Primatsansprüche mit dieser Stelle begründet werden können" (208 mit Anm. 24). Und doch warnen sowohl Pesch wie Trilling, auf die sich H. u. a. beruft, vor solch kurzschlüssiger Engführung und zeigen, daß die biblische Antwort auf die Frage nach dem Primat nur in einem viel umfassenderen Rahmen erwartet werden kann [44]. – Wenn H. schreibt, in der neueren Forschung zeichne sich „ein Konsens ab, daß Augustinus nicht einmal als Primatszeuge gelten kann" (236 mit Anm. 100), dann muß man ihm hier bescheinigen, daß er das Ergebnis der zitierten Studien zumindest vergröbert hat. Denn sämtliche dort erwähnten Autoren sind darin einig, daß Augustinus zwar keinen römischen Jurisdiktions- und Lehrprimat im vatikanischen Sinne kennt, andererseits jedoch Rom echte Auctoritas zuschreibt. Sie betonen z. T. (so Caspar und Marschall) das Schwankende und die Zweipoligkeit in seinem Denken; sie heben hervor, daß es genauso verfehlt sei, Augustinus in dezidiert konziliaristischem wie in papalistischem Sinne zu interpretieren [45].

In der bekannten Honoriusfrage kommt H. (287 f.) nur dadurch zum Ergebnis, die Minorität sei den historischen Fakten besser gerecht geworden, daß er die Frage der wirklichen Häresie oder Rechtgläubigkeit des Honorius ausklammert. Denn daß Honorius nur dann Häretiker ist, wenn man seine Aussagen ungeschichtlich an der späteren Terminologie eines Maximus Confessor und von Konstantinopel III mißt, dürfte heute unbestritten sein [46]. Das Problem ist darum auch nicht Honorius an sich, sondern Konstantinopel III, das ihn als Häretiker verurteilte und damit zu erkennen gab, „daß es den Anspruch Agathos, der für sich und seine Vorgänger Irrtumslosigkeit in Glaubensdingen beanspruchte, nicht anerkannte" [47]. H. meint dazu: „Wie diese Tatsachen mit dem Infallibilitätsdogma zu vereinbaren sind, ist auch heute noch nicht ersichtlich" (288). Abgesehen davon, daß wir nicht erst durch

[44] Vgl. Concilium 7 (1971), 243.
[45] Vgl. bes. *Marschall*, Karthago und Rom, 69, 70.
[46] Vgl. *G. Kreuzer*, Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit (Päpste und Papsttum 8, Stuttgart 1975), 56 f., 93.
[47] *Kreuzer*, 94, zit. bei *Hasler*, 288 Anm. 30.

Honorius und Konstantinopel III wissen, daß zumindest der Osten nicht ohne weiteres die entwickelten römischen Primatsansprüche anerkannte, zeigt H. in den folgenden Sätzen wieder selbst, daß Konstantinopel III gar nicht die päpstliche Unfehlbarkeit im Sinne des 1. Vatikanums verurteilen konnte, weil das Problem als solches damals gar nicht, bzw. nicht in der spezifischen Perspektive des 1. Vatikanums gesehen wurde [48]. Damit hängt die Frage nach dem „Ex-cathedra"-Charakter des 1. Honorius-Briefs an Patriarch Sergios zusammen. H. deutet hier die Gefahr einer unhistorischen Betrachtungsweise an [49]. Aber er argumentiert dann gleich: „Freilich wird diese Gefahr oft so groß an die Wand gemalt, daß nicht mehr zu sehen ist, wie eine frühere päpstliche Entscheidung für die Infallibilisten überhaupt noch relevant sein kann. Frühere päpstliche Entscheidungen können nie Schwierigkeiten bereiten, da ihnen der Charakter von Kathedralentscheidungen stets abgesprochen werden kann" (287). Ähnlich hatte schon Bischof Hefele auf dem 1. Vatikanum argumentiert: wenn man allzu enge Kriterien anlege, damit der 1. Sergius-Brief ausfalle, dann sei nicht einmal der Leo-Brief an Flavian eine Ex-cathedra-Entscheidung [50]. Darauf kann man doch nur erwidern: Warum muß er das denn sein? H. setzt hier voraus, was gewiß damals mehr oder weniger gemeinsame Überzeugung der Majorität und Minorität war, was jedoch, nimmt man die Geschichtlichkeit der Kirche ernst, einmal in Frage gestellt werden müßte: die retrospektive, rückwirkende Bedeutung der Unfehlbarkeitsdefinition des 1. Vatikanums. M. E. kann von einer solchen päpstlichen Unfehlbarkeit „ante litteram" auch aus grundsätzlichen ekklesiologischen Erwägungen keine Rede sein [51]. Davon jedoch abgesehen: selbst wenn man unhistorisch mit Ex-cathedra-Entscheidungen im ersten Jahrtausend rechnet, gibt es ernsthafte Gründe, gerade dem Sergius-Brief diesen Charakter abzustreiten. Wenn H. schreibt „Hier eine Kathedralentscheidung zu be-

[48] „Hier (bei Honorius) eine Kathedralentscheidung zu bestreiten, erscheint mir ebenso unhistorisch wie eine solche zu behaupten. Das 6. ökum. Konzil machte keine Unterscheidung und liefert damit den deutlichen Beweis, daß es von einer päpstlichen Unfehlbarkeit, sei es im privaten oder offiziellen Bereich, in kathedralen oder anderen Glaubensentscheidungen nichts wußte" (288). Daraus folgt aber m. E. gerade, daß Konstantinopel III die Frage der Unfehlbarkeit im Sinne des 1. Vat. überhaupt nicht negativ vorentscheiden konnte, und zwar gerade deshalb, weil es von dieser Unterscheidung nichts wissen und darum nur einen globalen Begriff von päpstlicher Unfehlbarkeit zurückweisen konnte. Weder der Anspruch Roms unter Agatho, die römische Kirche (!) habe den Glauben immer rein bewahrt, noch seine angebliche Zurückweisung auf dem Konzil sind überhaupt in den Denkkategorien des 1. Vat. zu erfassen.

[49] „Infallibilisten wie ihre Gegner sehen die Honoriusfrage unter dem aktuellen Blickwinkel des geplanten Dogmas. Sie scheuen sich deshalb nicht, Kategorien wie „ex-cathedra-Entscheidung" zur Interpretation heranzuziehen, die zur Zeit des Honorius noch nicht bekannt waren. Die Gefahr einer unhistorischen Betrachtungsweise ist damit gegeben" (287).

[50] Honorius und das sechste allgemeine Concil (Tübingen 1870), 28; vgl. auch *Mansi* 52, 81 C.

[51] Denn wenn eine Ex-cathedra-Entscheidung kein privat-persönlicher Akt des Papstes ist, der in seiner inneren Möglichkeit unabhängig davon wäre, wie die Kirche darauf reagiert und in diesem geschichtlichen Stadium darauf reagieren kann, sondern ein Lebensvollzug der konkreten kirchlichen Struktur, dann gehört zu ihrer Möglichkeitsbedingung, daß die Unfehlbarkeit und Endgültigkeit einer solchen Entscheidung im gesamtkirchlichen Bewußtsein verankert ist. – Ein Sonderfall ist das Dogma von 1854, das in die unmittelbare Vorgeschichte des 1. Vat. gehört. Auch die Minoritätsbischöfe auf dem 1. Vat. bestritten (von wenigen Ausnahmen, wie Erzbischof Kenrick, abgesehen) nicht, daß eine päpstliche Entscheidung unter diesen Bedingungen unfehlbar sei. Man kann also davon ausgehen, daß die päpstliche Unfehlbarkeit wenigstens in der Weise, wie sie 1854 realisiert wurde, damals gesamtkirchlich rezipiert war.

streiten, erscheint mir ebenso unhistorisch wie eine solche zu behaupten" (288), dann geht er an dem ausgesprochen pragmatisch-pastoralen Charakter dieses Briefes vorbei. Honorius, der sich auf dem Parkett des Reflexionsniveaus der Griechen unwohl fühlte, wollte eben gerade eine endgültige Klärung der Sachfrage vermeiden [52]. Ich würde darum nach wie vor Stockmeier zustimmen, der in der Honoriusfrage den Infallibilisten mehr geschichtliches Denken zubilligt als der Gegenseite. Dies gilt sowohl für die Frage der Orthodoxie des Honorius wie auch für die Erkenntnis des bewußt provisorischen Charakters seiner Entscheidung. In beiden Fällen hat auch die Arbeit Kreuzers diese Einsichten aus neuer Warte bestätigt. Überzeugender war die Minorität nur in der Frage der Verurteilung des Honorius in Konstantinopel III. Aber als stringentes Gegenargument gegen das 1. Vatikanum ist dieser Fall deshalb nicht brauchbar, weil die spezifische Fragestellung nach der Unfehlbarkeit päpstlicher Ex-cathedra-Entscheidungen den Vätern völlig fernlag.

5. Die Minorität und ihre „Unterwerfung"

Haslers Deutung der Minoritätsposition und seine diesbezügliche kritische Auseinandersetzung mit mir (481–84) hat historische und gleichzeitig auch systematische Implikationen. Historisch geht es in erster Linie um die Frage, inwieweit die in der letzten Phase des Konzils von den meisten Minoritätsbischöfen angebotenen Vermittlungsformeln als Ausdruck ihrer ekklesiologischen Position ernstzunehmen sind. Die Antwort darauf hängt außer von historischen Fakten aber auch wieder von theologischen Vorentscheidungen ab. Genauer handelt es sich um die Frage, ob und inwieweit eine Vermittlung zwischen der Aussage des Dogmas und der Position der Minorität möglich ist. Leugnet man eine solche Möglichkeit, wie dies H. tut, dann wird man auch diese Vermittlungsformeln nicht als ernsthaften Beitrag zur Sache, sondern allenfalls als Verzweiflungsschritt oder als Ausdruck der eigenen hoffnungslosen Situation werten können. Eng damit zusammen hängt die Frage, ob sich die „entschärfenden" Interpretationen, wie sie unmittelbar nach dem Konzil von den Minoritätsbischöfen vorgetragen wurden, legitimieren lassen, oder ob H. in seiner Kritik an diesen Interpretationen, aber auch an den heutigen Versuchen von Fries und Pottmeyer, Recht behält. Die Auseinandersetzung mit H. muß daher hier auf beiden Ebenen erfolgen.

Auf der historischen Ebene meint H., ich überschätze die Bedeutung der Kompromißformeln, weil ich den theoretischen Aspekt isoliere und beinahe völlig von der Gesamtsituation absähe (483). Die Frage ist nur, wieweit es berechtigt ist, so, wie es H. tut, das harte Nein der meisten Minoritätsbischöfe zur Unfehlbarkeit, wie es in der Hitze des konziliaren Kampfes ausgesprochen wurde, zu isolieren und allein als adäquaten und ehrlichen Ausdruck ihrer Überzeugung zu werten. Man könnte doch leicht darauf hinweisen, daß dieselben Bischöfe vielfach vorher Äußerungen von sich gegeben haben, die zumindest in einer gewissen Spannung zu ihren Stel-

---

[52] Vgl. dazu *Stockmeier:* ThQ 148 (1968), 412, 416; *Kreuzer,* 56: „Beide Briefe versuchen offensichtlich durch Umkreisen der Problematik, die Sergios vorgetragen hatte, ihre Belanglosigkeit für den Glauben herauszustellen. Sowohl die Gefährlichkeit des Begriffs einer wie zweier Energien wird hervorgehoben. Eine Entscheidung zwischen beiden Termini wollte der Papst nicht fällen, da er die Lehre der Väter (d. h. des Konzils von Chalkedon und Leos des Großen) für unverrückbar und unwiderruflich feststehend hielt. Die Christologie ist nach Auffassung der beiden Honoriusbriefe – im Gegensatz zur Überzeugung des Sergios – mit Chalkedon abgeschlossen". Es heißt dann weiter: „Obwohl die Honoriusbriefe in der Energiendiskussion keine Entscheidung getroffen haben und auch nicht treffen wollten, wurde später der Satz ὅθεν καὶ ἓν θέλημα ὁμολογοῦμεν τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ des 1. Honoriusbriefes als Entscheidung im Sinne des Monotheletismus aufgefaßt".

lungnahmen in der Konzilsaula stehen. Mindestens mit demselben Recht wie H. oder vor ihm die altkatholischen Autoren Friedrich und Schulte könnte man dann umgekehrt mit Granderath behaupten, viele Bischöfe seien während des Konzils in ihrem Glauben an die päpstliche Unfehlbarkeit wankend geworden [53], oder sie hätten als „Inopportunisten", gerade um die Inopportunität des Dogmas desto wirksamer bekämpfen zu können, auch sachlich-theologische Schwierigkeiten angeführt [54]. Ich teile keineswegs diese Ansicht [55], meine jedoch, man müsse die Position der Minoritätsbischöfe in ihrer Gesamtentwicklung verstehen, ohne von vornherein eine bestimmte Phase zu isolieren oder zu verabsolutieren. Und wenn H. auf die Zwangssituation gegen Ende des Konzils hinweist, dann gibt es ebenfalls Zeugnisse, die die eminent taktisch-politische Bedeutung der radikaleren Ablehnung vorher beleuchten und die H. nicht berücksichtigt [56]. Was heißt außerdem „Zwangssituation"? Sie kann doch auch dazu antreiben, bis an die Grenzen der eigenen theologischen Möglichkeiten zu gehen, während man das vorher nicht nötig hat! Eine in keiner Weise theologisch bewältigte Zwangssituation führt allenfalls zu einem Verhalten wie etwa dem von Fürstbischof Förster nach dem Konzil [57], nicht jedoch zur Ausarbeitung von Kompromißformeln, in denen man nach wie vor versucht, die eigenen Anliegen einzubringen. Zumindest wäre im Einzelfall zu zeigen, weshalb ein solcher Vermittlungsvorschlag nicht ernstzunehmen war, anstatt pauschal diese Formeln abzutun. Auch ist dadurch nicht die begeisterte Zustimmung der meisten Minoritätsbischöfe zu dem Vorstoß des Kardinal Guidi am 18. Juni erklärt.

H. meint, es sei mir nur bei Ketteler – und auch bei ihm nur, als er sich bereits in einer ausweglosen Situation befand – gelungen, zu zeigen, daß es nur oder in erster Linie um die Frage der ekklesialen Rückbindung der päpstlichen Unfehlbarkeit, und nicht vielmehr um ihre radikale Ablehnung gegangen sei. „Bei anderen Minoritätsbischöfen wie Rauscher, Greith, Hefele und Dinkel vermag er nicht einsichtig darzulegen, wie sie auf eine förmliche Zustimmung der Kirche als Bedingung für die päpstliche Unfehlbarkeit verzichteten" (482). Hier verwechselt H. wiederum zwei Ebenen, die auch schon auf dem 1. Vatikanum verwechselt wurden, und die ich in meiner Arbeit, anscheinend ohne großen Erfolg, zu unterscheiden versucht habe [58]. Die Unterscheidung dieser beiden Ebenen ist nicht nur unentbehrlicher

---

[53] Geschichte des Vatikanischen Konzils II, 265; vgl. III, 42 f.

[54] II, 265; ähnlich schon der St. Gallener Bischof Greith nach dem Konzil (*Schatz*, Kirchenbild, 26 f., 330 Anm. 251).

[55] *Schatz*, Kirchenbild, 14–16, 81–84, 88–91, 423, 431 f., 489–91.

[56] So berichtet der österr. Botschafter v. Trauttmannsdorff am 28. 5., die Minorität werde einen Kompromiß nicht von vornherein zurückweisen, „hält sich aber passiver, ergreift durchaus keine Initiative und erwartet ein Entgegenkommen". Am 8. 6. heißt es: „In die Situation eingreifende Abänderungs-Vorschläge werden jedenfalls nicht von der Minorität ausgehen, bei der gegen sie herrschenden Kampfesstimmung wäre dieß auch faktisch ganz unmöglich", am 18. 6.: „Unerschüttert und unverändert in ihrer Haltung bleibt die Minorität dabei, in dieser Richtung keine Initiative zu ergreifen; sie wird auch nicht leicht aufgestellte Vorschläge annehmen, und namentlich wird die große Mehrzahl der Unseren zu verhindern wissen, daß durch Solche Spaltung in ihre Reihen gebracht werde" (*ebd.*, 216 Anm. 370). Das harte Nein der Minorität war also auch taktisch bestimmt: durch eine „Politik der Stärke" sollte erst einmal die Siegeszuversicht der Majorität gebrochen und der Boden für einen sachlich annehmbaren Kompromiß bereitet werden. – Die Berichte des österr. Botschafters über die Minorität in der letzten Konzilsphase hat H. kaum zur Kenntnis genommen. Und doch stand Trauttmannsdorff in engem Kontakt mit den Bischöfen der Donaumonarchie, die eher zum harten Kern der Minorität zählten.

[57] Vgl. *Schatz*, Kirchenbild, 469–72.

[58] *Ebd.*, 217, 292 f., 297 f., 456, 488 f., 490 f.

Schlüssel zum Verständnis der Position von Bischöfen wie Kardinal Guidi oder Bischof Ketteler [59]; sie ist auch Voraussetzung für die Legitimität jener heutigen Interpretationen, die H. angreift. Das eine ist die *ekklesiologische* Ebene der Fragestellung. Hier geht es um die Frage eines „Consensus ecclesiae" als eines wesentlichen ekklesiologischen Faktors für das Zustandekommen einer Ex-cathedra-Entscheidung, also um die Frage, wieweit der definierende Papst mit ekklesiologischer Notwendigkeit (man könnte sagen: „necessitate medii" und nicht bloß „praecepti") darauf angewiesen sei, auf die Kirche zu hören. Da jedoch dieser Konsens der Kirche in seiner Artikulation noch nicht juridisch eindeutig bestimmt ist, ergeben sich bei einer bejahenden Antwort noch keine unmittelbar rechtlich faßbaren Konsequenzen. Davon zu unterscheiden ist darum die primär *juridische* Ebene. Sie sieht davon ab, was alles vom Wesen der kirchlichen Communio her zu einer Definition notwendig ist, und fragt bloß danach, ob eine nun einmal vorliegende päpstliche Ex-cathedra-Entscheidung noch durch eine andere Instanz in Frage gestellt werden kann bzw. ratifiziert werden muß, oder nicht. Daß jedoch die Sinnspitze der Definition des 1. Vatikanums auf letzterer Ebene liegt, während die erstere offengelassen ist, läßt sich vor allem aus der Relatio Gassers einsichtig machen [60]. Es geht hier, wie auch meist sonst in der konziliaren Argumentation, immer um die Aussage: *Wenn* der Papst gesprochen hat, darf sein Spruch nicht wieder neu in Frage gestellt werden können! Was also interessiert, ist die Frage der Gewißheit und der juridisch letzten Instanz, während die erstere Ebene ausgeklammert bleibt. Wenn man will, kann man in diesem Sinne auch die Unterscheidung von „Consensus antecedens" und „Consensus subsequens" verwenden – sofern man unter „Consensus antecedens" dieses juristisch nicht eindeutig greifbare Sich-stützen auf das Glaubensbewußtsein der Gesamtkirche meint, welches Voraussetzung einer Ex-cathedra-Entscheidung ist. Versteht man die Dinge in dieser Perspektive, dann sehe ich nicht, welche Argumente gegen die Deutung des „Ex sese, non autem ex consensu ecclesiae" durch Fries sprechen. Ich sehe aber auch nicht, weshalb es mir nicht gelungen ist, einsichtig zu machen, daß die genannten Minoritätsbischöfe (in unterschiedlicher Deutlichkeit) wenigstens in der letzten Konzilsphase bereit waren, auf einen „Consensus" als Bedingung im strikt juridischen, also „gallikanischen" Sinne zu verzichten, vorausgesetzt, die ekklesiologische Rückbindung des Papstes werde deutlich genug ausgesagt. H. liefert auch kein einziges weiteres Argument gegen meine Deutung. Von da aus sehe ich meine These, daß sich der durchaus sachlich-theologische Widerstand der Minorität doch in erster Linie gegen eine isolierende Herauslösung des Primates aus dem gesamten kirchlichen Organismus richtete, als in keiner Weise widerlegt an.

---

[59] Wenn Ketteler in seiner Konzilsrede vom 25. Juni erklärt, der Papst habe die menschlichen Mittel der Wahrheitsfindung zu benutzen und sich auf das Zeugnis der Kirche zu stützen, der Hl. Geist verbürge jedoch, daß diese Mittel bei päpstlichen (oder konziliaren) Definitionen immer angewandt würden, und wirke gerade *dadurch* (also nicht an der Kirche vorbei!) die Unfehlbarkeit dieser Entscheidungen, dann kommt H. (482 Anm. 52) diese Position „schwer verständlich" vor und er spricht von der „unklare(n) Position" Kettelers; vgl. auch 374 Anm. 57 (zu Guidi und Ketteler).

[60] H. stützt sich demgegenüber stärker auf die Relatio von d'Avanzo am 20. 6., welche in schroffer Antithese den Vermittlungsvorschlag des Kardinals Guidi zurückwies (483 Anm. 61). Jedoch abgesehen davon, daß man kaum behaupten kann, d'Avanzo habe das Anliegen Guidis auch nur halbwegs richtig verstanden, ist einmal doch der theologisch ausgewogeneren und durchdachteren, auch auf die Einwände der Minorität mehr eingehenden Relatio Gassers der höhere Interpretationswert zuzuerkennen; dann muß man davon ausgehen, daß auch d'Avanzo in jedem Fall „Consensus" (sei er „antecedens" oder „subsequens") im Sinne eines juridischen Aktes und daher „gallikanisch" versteht.

Deutlich wird diese fehlende Unterscheidung auch bei der Interpretation der berühmten Intervention Guidis durch H. (121). Den Versuch von Barilaro, Guidi „von allen gallikanischen Tendenzen reinzuwaschen", hält er für „nicht überzeugend" (123 Anm. 11), ohne freilich – ebensowenig wie gegenüber mir – Gegengründe anzuführen. Tatsächlich zitiert H. die Intervention Guidis nur ausschnittweise und unterschlägt zum Verständnis wichtige Passagen [61]. Nur unter dieser Voraussetzung kann dann H. behaupten, Guidi habe unter dem „Druck der Majorität", dem er sich nicht entziehen konnte, am 13. Juli mit „Placet iuxta modum" und am 18. Juli mit „Placet" gestimmt (123). Daß dieser Faktor vielleicht oder wahrscheinlich mitspielte, kann zwar nicht ausgeschlossen werden. Daß jedoch eine solche Stimmabgabe dem Kardinal von seiner vorher geäußerten Überzeugung her schlechterdings nicht möglich gewesen wäre, läßt sich wohl kaum beweisen.

Auch der Einwand H.s gegen die These Pottmeyers, der die Aussage des 1. Vatikanums als eine Art „Notstandsregelung" für den äußersten Grenzfall versteht [62], überzeugt nicht. Wenn H. einwendet, diese Begründung begegne weder bei Pius IX. noch sonst bei den führenden Infallibilisten, mute auch seltsam an angesichts der Versuche, die Unfehlbarkeitsdiskussion erst anzuheizen, um dann eine Entscheidung notwendig zu machen (529), dann beweist er, daß er sich auf dem Gesamtdiktus der Ausführungen Pottmeyers kaum eingelassen hat. Denn Pottmeyer zeigt doch – und man kann es ebenfalls bei der Argumentation der Infallibilisten auf dem Konzil zeigen –, daß die Anhänger der Unfehlbarkeit immer wieder mit dem äußersten Konfliktsfall argumentieren, in dem eine Entscheidung einerseits unumgänglich notwendig wird, andererseits auf andere Weise als durch das Prinzip „Ubi Petrus, ibi ecclesia" nicht mehr erreicht werden kann. Sie gehen nicht von dem „normalen" Funktionieren kirchlicher Communio aus, sondern vom Grenzfall einer andernfalls unweigerlich auseinanderbrechenden Kirche. Die Minorität ging demgegenüber viel mehr von der kirchlichen Normalität aus.

Was nun die „Unterwerfung" der Minorität angeht, so scheinen mir bei der Darstellung der hier wirksamen Pressionen die Proportionen nicht richtig gewahrt. Daß der kuriale Druck relativ sanft und gelinde gegenüber dem meist viel mächtigeren Druck von der Basis her war, wird hier kaum deutlich. Dem „Druck von Klerus und Volk" bei der Annahme des Unfehlbarkeitsdogmas sind nur 3 Seiten gewidmet (444–47); aber auch hier fehlt es nicht an Versuchen, diesen Faktor abzuschwä-

[61] H. zitiert nur den zweiten der von Guidi vorgeschlagenen Kanones, nach welchem der Papst, wenn er unfehlbare Dekrete erläßt, nicht willkürlich und aus sich selbst, getrennt und unabhängig von der Kirche handelt, sondern nach dem Rat der die Tradition der Kirchen bezeugenden Bischöfe (121 Anm. 4). Er erwähnt nicht, daß der voraufgehende erste Kanon einfach die Glaubensverbindlichkeit und Irreformabilität päpstlicher Definitionen aussagt, ohne sie an eine Bedingung „gallikanischer" Art zu binden (*Mansi* 52, 747 B). Immerhin ist einzugestehen, daß der diesen Kanones voraufgehende Text, den Guidi für das Dekret vorschlägt, eine gewisse Unklarheit bestehen läßt. Sie würde mit Sicherheit behoben, falls die Annahme des Mansi-Editors zutrifft, daß der dem 2. Kanon beigegebene italienische Kommentar von Guidi selbst stammt (*Mansi* 52, 747 Anm. 2). Dann wäre die Position des Kardinals identisch mit der Kettelers: der Hl. Geist garantiert das Ziel und die Mittel; er verbürgt die Unfehlbarkeit von Ex-cathedra-Entscheidungen, aber gerade dadurch, daß der Papst sich auf die Kirche stützt. – Aber auch die voraufgehenden Passagen der Rede des Kardinals lassen die Deutung H.s fraglich erscheinen: Guidi präzisiert dort, der Papst sei nicht in dem Sinne von den Bischöfen abhängig, als ob er seine Lehrgewalt von der Kirche und nicht vielmehr unmittelbar von Christus habe, sondern in informativer Beziehung: um zu wissen, was der Glaube der Kirche ist (*Mansi* 52, 742 B/C).

[62] *H. J. Pottmeyer*, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts (TTHSt 5, Mainz 1975), 427 f.

chen [63]. Wenig überzeugend ist auch die Darstellung und Deutung der erzwungenen Demission von drei ehemaligen französischen Minoritätsbischöfen (439–44). Soweit sich bis jetzt feststellen läßt, war gerade in diesen Fällen der Druck von der Basis her der entscheidende Faktor, und Rom nur sein Exekutor [64]. Die Tatsache, daß Ketteler zu der Fuldaer Bischofskonferenz von Ende August 1870, die die Annahme des Dogmas durch den deutschen Episkopat einleitete, bereits zwei gedruckte Entwürfe mitbrachte, wird in einem Sinne gedeutet, der aus der Belegstelle gerade nicht hervorgeht [65]. Ein wie entscheidender Faktor gerade das Verhalten an

[63] Die Behauptung, daß die kath. Bevölkerung in den deutschsprachigen Ländern mehrheitlich auf seiten der Oppositionsbischöfe stand (445), müßte wohl modifiziert werden. Die hierfür angeführten Zeugnisse Kardinal Schwarzenbergs über Prag und des Nuntius (der es von Bischof Krementz hatte) über Ermland sind wohl nicht ohne weiteres repräsentativ. Als unverdächtiges Zeugnis wenigstens für Bayern erscheint mir die Mitteilung des bayrischen Ministerpräsidenten an seinen römischen Botschafter vom 26. 5. 1870: „... man darf sich der Wahrnehmung nicht verschließen, daß, wenn auch die Mehrzahl der gebildeten Laien und ein Theil des Clerus, besonders des älteren, der Definition päpstlicher Unfehlbarkeit entschieden abgeneigt sind, doch die größere Zahl der jüngeren Geistlichen sich dieser Lehre zuneigt ..." (GStA, MA I 639). Besonders für Fürstbischof Förster v. Breslau, aber auch wohl für Hefele war der Druck von der Basis her entscheidender als das Drängen Roms (vgl. *Schatz*, Kirchenbild, 469 ff.).

[64] Die Demission von De Las Cases (Constantine), welcher, nervlich mitgenommen, in einem Augenblick der Depression seinen Rücktritt anbot, der dann, obgleich nachträglich widerrufen, von Rom angenommen wurde, stellt doch einen Sonderfall dar. – Bei Marguerye (Autun), der auf den Druck seines Klerus hin zurücktreten mußte, vermutet H. (440), daß der Pariser Nuntius und Rom die eigentlich treibende Kraft waren. Die zitierten Zeugnisse (Anm. 3) stützen diese Annahme jedoch keineswegs; allenfalls geht aus ihnen hervor, daß sich Marguerye über das Verhalten des Nuntius beklagt, nicht jedoch, daß dieser oder Rom die eigentlich „treibende Kraft" gewesen wäre. – Am meisten untersucht worden ist der Fall von Bischof Lecourtier (Montpellier). Was man ihm ankreidete, war u. a., daß er bei der Abreise von Rom in einem Akt der Verzweiflung seine Konzilsdokumente in den Tiber geworfen hatte (die jedoch obenauf schwammen und dann wieder aufgefischt wurden). Das war aber wohl nur der äußere Anlaß. Bereits in den 60er Jahren hatte der Papst versucht, ihn zum Rücktritt zu bewegen, nach H. (440) „wegen seiner Opposition gegen die ultramontane Bewegung". Wenn dies der Grund war, ist es jedoch kaum verständlich, daß sich Pius IX. dabei ausgerechnet der Hilfe des Pariser Erzbischofs Darboy bediente. Cholvy in RHE 69 (1974), 739 f., führt denn auch den damaligen römischen Absetzungswillen auf die autoritäre Art Lecourtiers und seine Unkenntnis des südfranzösischen Naturells zurück, wodurch er überall aneckte. Daß der erzwungene Rücktritt Lecourtiers 1873 Folge seiner anti-infallibilistischen Einstellung auf dem Konzil gewesen sei, dafür liefert H. keine Beweise; nicht einmal Lecourtier selbst oder sein Titularkanoniker J. Grégoire behaupten dies in ihren Briefen an Dupanloup (442 f. Anm. 10). Lecourtier spricht zwar von einem „Komplott", für welches das Wegwerfen der Konzilsdokumente nur der willkommene, in sich nichtige Anlaß gewesen sei (443 f. Anm. 14); er gibt jedoch nichts Genaueres an. Immerhin nimmt auch Cholvy (758 f.) an, daß der Gegensatz der Ultramontanen gegen ihn mindestens in der Affäre mitspielte. Aber auch in diesem Falle waren es, auch wenn der Nuntius Chigi eine entscheidende Rolle spielte, doch primär innerdiözesane Spannungen. – Daß die Haltung auf dem 1. Vat. unmittelbar Ursache für den Verlust des Bischofsstuhles gewesen sei, wie H. (439) behauptet, läßt sich jedenfalls für keinen der drei Fälle belegen.

[65] H. vermutet, daß der Münchener Erzbischof Scherr in seiner Initiative zu der Fuldaer Konferenz von Ende August 1870 vom Nuntius Meglia angeregt war. Er schreibt dann: „Diese Vermutung erhält weiter Nahrung dadurch, daß die Konferenz offenbar schon länger vorbereitet war; Bischof Ketteler konnte bereits zwei gedruckte (!) Entwürfe nach Fulda mitbringen" (428). Als Beleg zitiert er meine

der Basis war, scheint mir u. a. die unterschiedliche Dauer des Rezeptionsprozesses in Deutschland und Österreich-Ungarn (abgesehen von der Salzburger Kirchenprovinz) zu bezeugen. In Deutschland war es doch einmal eine starke infallibilistische Richtung im Klerus, aber auch umgekehrt das Vorhandensein eines öffentlichen Protestes, was die Bischöfe, oft früher als ihnen lieb war, zwang, „Farbe zu bekennen"; die schwächere Polarisierung in Österreich ermöglichte dagegen einen längeren Schwebezustand. Hier fehlte der Zwang zu einer raschen Entscheidung. Diese Zusammenhänge vermißt man jedoch bei H. – Wie steht es mit der Ehrlichkeit und inneren Überzeugung vieler Minoritätsbischöfe bei der Annahme des Unfehlbarkeitsdogmas? Problematisch ist jedenfalls, daß H. eine eigentliche innere Zustimmung überall dort ausschließt, wo es sich um eine „interpretative" Annahme des Dogmas handelt [66]. Dieser Schluß ist jedoch unzulässig. Die Tatsache, daß jemand nicht vorbehaltlos, sondern nur unter der Voraussetzung einer ganz bestimmten Deutungsmöglichkeit zustimmt, tut der Ehrlichkeit der inneren Zustimmung als solcher keinen Abbruch, ganz gleich, ob man diese Interpretation teilt oder nicht. Wenn H. außerdem die Unterwerfung des Bischofs Hefele besonders auf den fehlenden Rückhalt bei der württembergischen Regierung bei einer weiteren oppositionellen Haltung zurückführt (497), dann möchte ich doch, ohne diese Deutung apodiktisch auszuschließen, darauf hinweisen, daß das Dokument, auf das er sich stützt, mehr Rätsel aufgibt als löst [67].

Bei der Bewertung des Verhaltens Roms, das die Minoritäts-Interpretationen hinnahm, fühlt man sich an Mt 11, 18 f. erinnert. Daß jedenfalls „gar keine sachliche Basis" für die eine Formel vorhanden gewesen wäre (535), kann H. doch in keiner Weise belegen. Es läßt sich vielmehr durchaus zeigen, daß die verschiedenen Interpretationen doch in dem einen entscheidenden Punkt übereinkamen: nämlich darin, daß definitive päpstliche Glaubensentscheidungen, sobald sie einmal ergangen sind, nicht wieder unter Berufung auf einen erst noch einzuholenden „Consensus" in Frage gestellt werden dürfen. Dieser anti-gallikanische Akzent wird auch in den

---

Dissertation. Aus ihr geht allerdings hervor, daß die Konferenz schon vorbereitet war – aber durch Ketteler selbst, welcher, was H. hier nicht mitteilt, eben der Verfasser dieser beiden gedruckten Entwürfe ist. Wenn H. dann noch (428 Anm. 2) kommentarlos die Vermutung von Michelis wiedergibt, der Fuldaer Hirtenbrief sei in seinem Kern bereits in Rom von den Jesuiten entworfen worden, dann fragt man sich, nach welchen Auswahlkriterien hier eigentlich Quellen und Literatur gelesen werden. Die an sich wohl keineswegs unwahrscheinliche Vermutung, daß der Münchener Nuntius Meglia zuerst die Fuldaer Konferenz angeregt habe, wird jedenfalls hier nicht zusätzlich gestützt.

[66] So bei Mathieu (492), Maret (493) und Hefele (497–99); zu letzterem vgl. *Schatz*, Kirchenbild, 414 f.

[67] Es handelt sich um einen Bericht des bayerischen Gesandten in Stuttgart vom 4. 4. 1871, also 6 Tage vor der „Unterwerfung" Hefeles. Dort schreibt der Gesandte, vor 2 Monaten sei ihm vertraulich ein Schreiben Hefeles an den ehemaligen Kultusminister v. Golther gezeigt worden; Hefele sage in diesem Brief, er sei überzeugt, daß Golther ihn Rom gegenüber schützen würde, wenn er noch Minister wäre (Golther trat im März 1870 zurück), und daß er dann auf seinem Standpunkt als Anti-Infallibilist hätte verharren können. – Dieses Schreiben Hefeles ist nicht mehr erhalten. Es muß von Oktober 1870 oder Januar 1871 stammen; denn aus einer weiteren Depesche des bayerischen Gesandten, veröffentlicht in ThQ 152 (1972), 73, geht hervor, daß Hefele in diesen Monaten an Golther schrieb. Damals dachte Hefele jedoch noch eher daran, die drohende Suspension auf sich zu nehmen. Da der Rücktritt Golthers ein Jahr zurücklag, gab es jedenfalls nicht unmittelbar vor der „Unterwerfung" Hefeles einen Kurswechsel in der Stuttgarter Politik, der den Bischof eines bis dahin bestehenden Rückhaltes gegenüber Rom beraubt hätte. Jedenfalls erklärt dieser Faktor nicht, wieso es im Zeitraum von Januar bis März/April 1871 zur Änderung der Einstellung Hefeles kam.

weitestgehenden Minoritäts-Interpretationen nicht nur nicht geleugnet, sondern eher noch klarer herausgestellt [68]. Da H. die verschiedenen Ebenen der Rede vom „Konsens" als Voraussetzung einer Ex-cathedra-Entscheidung nicht unterscheidet, erkennt er dies nicht. Daß sonst die Interpretationen von Majorität und Minorität in sehr entscheidenden Punkten auseinandergingen, dies zu leugnen wäre ich gewiß der Letzte. Daraus jedoch, daß ein Dogma Randunschärfen hat, ist man nicht, wie dies H. tut, berechtigt, den Schluß zu ziehen, daß es sich einfach um eine „Leerformel" handele [69]. Dies ist zumindest dann nicht der Fall, wenn es bei diesen verschiedenen sich nicht genau deckenden Kreisen eine Mitte gibt, in der sich alle treffen.

Ebenfalls unzutreffend ist die Behauptung: „Rom nahm ... bei Bischöfen Einschränkungen der Unfehlbarkeitsdefinition hin, die es bei Professoren nicht durchgehen ließ" (536). Aus der Darstellung H.s selbst geht das Gegenteil hervor (vgl. 488 ff. über das Verhalten gegenüber den Theologieprofessoren in München und Tübingen). Es war nicht Rom, sondern in erster Linie deutsche Bischöfe, dazu noch ehemalige Minoritätsbischöfe wie Melchers von Köln [70], Krementz von Ermland [71] und Scherr von München [72], welche sich in diesem Fall „päpstlicher als der Papst" gebärdeten und „interpretative" Unterwerfungen für ungenügend erachteten.

Zur Darstellung der Archivpolitik (520 ff.) wäre einmal anzumerken, daß das dort gezeichnete Gesamtbild wenigstens bei dem Nicht-Informierten den pauschalen Eindruck hinterläßt, als ob generell auch heute noch ängstliche Scheu vor unbequemen Dokumenten die Situation der kirchlichen Archive bestimme. Daß dieser Ein-

---

[68] So bei Hefele: „Ist eine solche Definitio ex cathedra erfolgt, so ist eine Appellation an ein künftiges allgemeines Concil, beziehungsweise an das Urtheil der ecclesia dispersa unstatthaft" (aus dem Pastoralschreiben vom 14. 4. 1871, zuletzt in ThQ 150 [1970], 165); vgl. auch *Schatz*, Kirchenbild, 245 mit Anm. 100.

[69] 533 f. Hier wird auch auf die Problematik der Bestimmung, *wann* der Papst ex cathedra gesprochen hat, hingewiesen, bzw. auf die „Gloriole der Unfehlbarkeit", die allzuleicht sämtliche päpstlichen Äußerungen umgibt und die von größerer Bedeutung sei als die seltenen Kathedralentscheidungen. Freilich diskreditiert H. wieder durch Überspitzung sein Anliegen, wenn er schreibt, der Aussageinhalt der Unfehlbarkeitslehre sei „so formuliert und derart mit Klauseln versehen, daß faktisch nie mit Sicherheit gesagt werden kann, er treffe nun zu ... Wie auch immer der Papst gesprochen hat, es braucht nie eine Kathedralentscheidung gewesen zu sein". Zumindest nach dem 1. Vat. ist es möglich (und 1950 auch geschehen), eindeutig und unmißverständlich „ex cathedra" zu sprechen. In allen anderen Fällen liegt jedoch nach gesunden hermeneutischen Kriterien und auch nach dem CIC (C. 1323 § 3) eine Ex-cathedra-Entscheidung nicht vor. Nur in seltenen Fällen wurden von einzelnen Theologen andere nach-vatikanische Entscheidungen (aus den Enzykliken „Pascendi" und „Casti connubii") als Kathedralentscheidungen qualifiziert. – Auf die wirkliche Problematik, die sich in diesem Zusammenhang stellt, geht jedoch H. nicht ein: nämlich auf die Tatsache, daß sich weder die Befürchtungen der Gegner noch auch die Hoffnungen der Befürworter erfüllt haben, daß die päpstliche Unfehlbarkeit wenigstens bisher, und auch allem Anschein nach noch mehr in der Zukunft, eine sehr geringe Rolle für das Leben der Kirche spielt, und wirklich relevante Glaubensfragen ohne sie gelöst oder auch nicht gelöst werden. Von da aus stellt sich die Frage nach der faktischen Bedeutsamkeit dieses Dogmas. Am überzeugendsten scheint mir hier noch die Antwort von Pottmeyer.

[70] *A. Franzen*, Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn im Streit um das Erste Vatikanische Konzil (Bonner Beitr. z. KirchGesch. 6, Köln–Wien 1974), 211, 245, 247.

[71] *E. Gatz:* Annuarium Historiae Conciliorum 4 (1972), 163 ff.

[72] H. schreibt selber: „Auch im Falle Döllingers wäre Rom wahrscheinlich mit dessen Schweigen zufrieden gewesen, hätte ihn Erzbischof Scherr von München nicht zu einer eindeutigen Stellungnahme gezwungen" (490).

druck falsch ist, geht aus der Darstellung nicht hervor. Auch in diesem Kapitel müssen manchmal unzutreffende Vermutungen den Mangel an genauem Wissen ersetzen. So „zögern die Jesuiten", in deren Besitz sich die Tagebücher Senestreys befinden, „immer noch mit einer Veröffentlichung" (524). Daß diese Veröffentlichung noch kurz vor der des Buches H.s geschehen ist [73], konnte er zwar nicht wissen. Daß jedoch eine hinausgezögerte Veröffentlichung nicht unbedingt ängstliche Scheu vor der Wahrheit als Ursache hat, sondern oft einfach Zeitmangel oder anderweitige Beanspruchung der wenigen dafür kompetenten Personen, hätte H. zumindest als Möglichkeit in Rechnung stellen müssen, ehe er den Fall als Paradebeispiel dafür zitierte, daß auch „besonders neuralgische Punkte auf seiten der ehemaligen Majorität ... nach wie vor abgeschirmt" werden (524) [74]. – Ärgerlich ist tatsächlich die schrittweise Reduzierung des „Fondo Schwarzenberg" im Vatikanischen Archiv [75]. Das Faktum kann ich aus eigener Anschauung bestätigen [76]. Allerdings bin ich noch immer geneigt, anzunehmen, daß es sich dabei um keine bewußte Politik der Verheimlichung handelt, sondern um versehentliche Verlegung von Archivalien oder sonst leicht vorkommende Pannen. Denn es wäre doch sehr stümperhaft und dilettantisch, so nebenbei einige Konzilskritiken aus dem „Fondo Schwarzenberg" verschwinden zu lassen, nachdem viel peinlicheres Material längst bekannt und nicht mehr aus der Welt zu schaffen ist. Auch kann ich wenigstens in einem konkreten Fall bezeugen, daß ein ursprünglich im „Fondo Schwarzenberg" vorhandenes und dann aus demselben verschwundenes Dokument in einen anderen Faszikel übergegangen war [77]. Es ist jedenfalls nur zu wünschen, daß das Vatikanische Archiv Klarheit über einen Fall schafft, der angesichts der Umstände nur zu sehr geeignet ist, Verdacht zu erregen.

Die Arbeit von Hasler wäre sicher ein vorzügliches Werk geworden, wenn sie sich ein bescheideneres Ziel gesetzt hätte. Man kommt jedoch nicht um das Urteil herum, daß H. zwar eine immense Materialfülle verarbeitet hat, jedoch weder historisch-kritisch noch in der systematischen Fragestellung der Komplexität der Probleme und vor allem dem von ihm selbst erhobenen Anspruch gewachsen ist. Eine Totalrevision der bisherigen Sicht des 1. Vatikanums kann daher dieses Buch nicht leisten. In keinem einzigen wesentlichen Punkt ist es H. wirklich gelungen, einen

---

[73] Siehe Anm. 2. Es handelt sich um das *Diurnum* III. Das Diurnum II ist bereits von *Mai* ediert, das Diurnum I lohnt nicht die Mühe einer Edition (*ebd.*, 4 f.). Wenn aber H. dennoch den Verdacht hegt, es gebe hier etwas zu verbergen, so kann er es hier einsehen.

[74] Ursprünglich wurde die Edition durch F. Soares Gomes vorbereitet, der sich dann jedoch einem anderen Forschungsgebiet zuwandte. Da ich selbst zunächst mit anderen Publikationen und der Einarbeitung in die Lehrtätigkeit beansprucht war, ergab sich eine zusätzliche Verzögerung.

[75] „Bei nochmaligem Verlangen wurde mir und anderen nur noch etwa der dritte Teil des vorherigen Materials ausgehändigt. Wichtige Stücke, wie die beiden Gutachten für Kardinal Schwarzenberg ... fehlten nun und waren angeblich nicht mehr aufzufinden" (525 Anm. 32).

[76] Bei meiner ersten Einsichtnahme im Dez. 1972 fehlten bereits die beiden Gutachten im Auftrag Schwarzenbergs über das Verhalten der Minorität nach dem Konzil, die ich nie zu Gesicht bekam und von deren Verbleib die verantwortlichen Stellen nichts wußten. Bei einer zweiten Durchsicht im Nov. 1974 war das Material weiter geschrumpft; es fehlten z. B. die beiden Briefe des Fürstbischofs Förster an Kardinal Schwarzenberg nach dem Konzil (vgl. *Schatz*, Kirchenbild, 469 ff.). Schon vorher war ein noch von Granderath eingesehener Brief Rauschers an Schwarzenberg verschwunden (*E. Kovács* in: Festschrift F. Loidl III, 111, Anm. 1; *Schatz*, Kirchenbild, 423).

[77] Es handelt sich um die geplante Rede Schwarzenbergs zum 4. Kapitel von „Pastor aeternus" (vgl. *Schatz*, Kirchenbild, 366 ff.).

schlüssigen Beweis für die Falschheit des bisherigen Geschichtsbildes zu liefern. Damit ist freilich nicht von vornherein ausgeschlossen, daß die zukünftige Forschung vielleicht aufgrund zuverlässigerer Belege doch in manchen Punkten die Sicht H.s bestätigen kann. Gegenwärtig jedoch ist dieser Beweis noch nicht geliefert. Vieles wird noch der Aufarbeitung harren. Insbesondere in der Frage der „Freiheit" des 1. Vatikanums ist wohl das letzte Wort noch keineswegs gesprochen. Wie stark die Einschränkung der Freiheit wirklich war, welches Ausmaß bestimmte Pressionen hinter den Kulissen hatten, ob es eine größere Zahl von Bischöfen gab, die mit der Minorität gestimmt hätten, wenn sie sich frei hätten artikulieren können, diese und andere Fragen sind wohl bisher kaum zufriedenstellend beantwortet. In vielen Fällen wird dabei die genauere kritische Überprüfung einzelner Thesen H.s die Neu-Durcharbeitung der unedierten Quellen voraussetzen, vor allem um zu klären, welche Quellen wirklich voneinander unabhängig sind. Die wirklichen theologischen Probleme des 1. Vatikanums scheinen mir jedoch bei H. noch gar nicht richtig gestellt, vor allem deshalb nicht, weil er sich der Komplexität des Vermittlungsprozesses zwischen geschichtlichen und dogmatischen Aussagen nicht bewußt zu sein scheint.

Es ist aber die Befürchtung nicht ganz von der Hand zu weisen, daß das Buch H.s indirekt eine andere sehr gefährliche und auch von ihm nicht intendierte Auswirkung haben könnte. Wenn als Gegenreaktion gegen ihn tatsächlich wieder die apologetische Engführung von einstmals als Ideal einer aus dem Glauben getriebenen Geschichtswissenschaft angestrebt, wenn jede schärfere Kritik an Pius IX. und dem 1. Vatikanum bereits als unkirchlich und glaubensgefährdend disqualifiziert wird, wenn jene Richtung Oberwasser bekommt, die auf die Selig- und Heiligsprechung Pius IX. hinsteuert, dann und nur dann würde H. nachträglich in wesentlichen Behauptungen recht behalten. Denn dann würde sich seine Annahme bestätigen, daß durch das 1. Vatikanum eine kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte unmöglich gemacht ist.

Besprechungen

Carls, Rainer, *Idee und Menge.* Der Aufbau einer kategorialen Ontologie als Folge aus den Paradoxien des Begriffsrealismus in der griechischen Philosophie und in der modernen mathematischen Grundlagenforschung (PPhF 11). Gr. 8° (VIII u. 441 S.) München 1974, Berchmans Verlag.

Auch flüchtigen Beobachtern neuerer philosophischer Publikationen dürfte nur schwerlich entgehen, daß immer häufiger Problemstellungen der traditionellen Philosophie, vor allem im Umkreis der Ontologie, eine Reformulierung bzw. Reinterpretation aus der Sicht und mit den Darstellungsmitteln der analytischen Philosophie erfahren. Weniger oft zeichnen sich solche Arbeiten indes durch eine Kenntnis der traditionellen Positionen aus, die die Ebene der globalen Verweise und der sporadisch eingestreuten Zitate überschreitet. – In dieser Situation dürfte „Idee und Menge" ganz besondere Aufmerksamkeit für sich beanspruchen können. Der Autor entfaltet nämlich im kritischen Vergleich der platonischen und aristotelischen Denkgenesis einerseits und der Entwicklung der logisch-mathematischen Grundlagenforschung in den Jahren 1880–1910 andererseits ein beachtenswertes logisch-ontologisches Grundlagenprogramm. – Eine knappe Darstellung des Untersuchungsganges (1.) und einige wenige kritische Überlegungen und Anfragen (2.) mögen – in freilich unzureichender Weise – die detaillierte Erörterung ersetzen, die das Werk ohne allen Zweifel verdiente.

1. Auf einer sehr abstrakten Ebene läßt sich das von C. intendierte Untersuchungsresultat in zwei zentralen Thesen zusammenfassen: (i) in *historischer Hinsicht* ist zu zeigen, „daß sich die Entwicklung philosophischer Auffassungen vom frühen Platon bis zum späten Aristoteles noch einmal in den Jahren von 1880 bis 1910 in ganz entsprechenden Schritten wiederholt, ohne daß man sich dieser Parallelität bewußt war" (2); (ii) in *sachlich-systematischer Hinsicht* geht es um den Aufweis, daß die von Aristoteles konzipierte Kategorienlehre und entsprechend die von Russell entworfene Typentheorie in modifizierter Form (als ein gangbarer Weg) zur Behebung jener Schwierigkeiten taugen, die sich „aus den Paradoxien des Begriffsrealismus in der griechischen Philosophie und in der modernen mathematischen Grundlagenforschung" (Untertitel) ergeben.

Von den insgesamt fünf Teilen der Arbeit widmen sich die drei ersten der Darstellung des extremen Begriffsrealismus, insbesondere den mit dieser Auffassung verbundenen Antinomien. Die beiden abschließenden Teile dienen der Darstellung jener logisch-ontologischen Theorie, die die widersprüchlichen Gebilde eliminiert, ohne schwerwiegende Restriktionen der Diskursmöglichkeiten in Kauf zu nehmen. – Jeder einzelne Teil gliedert sich in drei Kapitel. „Von diesen enthält das erste jeweils eine ideengeschichtliche Darstellung des Problems in seiner klassischen griechischen Gestalt, das zweite die entsprechende Darstellung des gleichen Fragenkreises in der modernen Wissenschaft. Im dritten Kapitel versuchen wir dann jeweils einen Vergleich zwischen den klassischen und den modernen Auffassungen und Theorien durchzuführen" (2).

Dem ersten Teil (4–72) ist es um den Aufweis der Verwandtschaft von Idee und Menge zu tun. Unter Zugrundelegung der *genetischen* Platoninterpretation wird zunächst auf Entwicklung, Ort und nähere Gestalt der Ideenlehre eingegangen. Diese gewinnt in der dritten Schaffensperiode Platons ihre Vollform, um in der letzten Arbeitsphase kritischer Betrachtung unterzogen zu werden. Wie immer nun der Bezug von sinnlichen Einzeldingen und Ideen ausgedeutet wird, entscheidend ist, daß „Platon seine Ideen (...) nicht nur als subjektive Begriffsschemata, sondern als einheitliche und objektive Entitäten aufgefaßt hat" (20). – Eben solche einheitliche und objektive Entitäten stellen nun auch die Mengen/Klassen/Begriffsumfänge dar, die bei Cantor, Russell und Frege eine so entscheidende Rolle spielen. Die Annahme so beschaffener Entitäten entspringt – bei aller Verschiedenheit im

Detail – sowohl bei Platon wie auch bei den Vertretern der mathematischen Grundlagenforschung aus demselben Grundproblem: „Es handelt sich dabei, erkenntnistheoretisch gesehen, um die Frage nach der Gültigkeit der Allgemeinbegriffe für die Erkenntnis der Wirklichkeit, ontologisch betrachtet, um die Frage nach der Existenzweise dieser Allgemeinbegriffe bzw. ihres Fundamentes. Dieses Universalienproblem läßt sich ... so formulieren: Gibt es zwei Dinge, z. B. zwei Menschen, dann sind diese gleich, da sie Menschen sind, und verschieden, da sie zwei sind. Es fragt sich also, wie sich Gleichheit und Verschiedenheit in diesen Fällen zueinander verhalten" (52). Die genannten Denker beantworteten diese Frage in einer realistischen Weise, die auch in den Modifikationen noch insofern übereinstimmt, als – erstens – der objektive Grund „für die begriffliche Gleichheit mehrerer Dinge als eine selbständige, unabhängige und von den Einzeldingen abgesonderte Entität" (53) angesehen wird, als – zweitens – „für *alle* sprachlichen oder begrifflichen Gleichheiten die Existenz eines entsprechenden objektiven Fundaments" (ebd.) gefordert wird. – Dem subtilen Vergleich der griechischen und der modernen Konzeption und der normalsprachlichen Formulierung der im Realismus vollzogenen Voraussetzungen fügt C. zwei gleichwertige Formalisierungen der realistischen Prinzipien an.

Der Skizzierung des Begriffsrealismus folgt mit Teil II und III (73–193) die Herausarbeitung der mit dieser Position aufgeworfenen Schwierigkeiten. Äußerlich-schematisch betrachtet, behandelt Teil II jene Paradoxien, die sich durch den Gang von den Einzeldingen zu den abstrakten Entitäten ergeben, während Teil III jene Antinomien erörtert, die entstehen, „wenn man solche abstrakten Einheiten voraussetzt und von ihnen zu den konkreten Einzeldingen übergehen will" (122). – Trotz aller Unterschiede bezüglich Ausgangspunkt, Reflexionsniveau und Darstellungsinstrumentarium läßt sich zeigen, daß sowohl die platonische Tritos-anthropos-Überlegung wie auch Russells Antinomie „sowohl in ihren Voraussetzungen wie auch in ihrem strukturellen Aufbau übereinstimmen" (113). Die antinomischen Gebilde entstehen durch die Hintereinanderschaltung von drei Schritten: (i) zunächst wird zu jedem beliebigen Prädikat eine abstrakte Entität postuliert; (ii) sodann wird die postulierte Entität einschränkungslos zum logischen Subjekt von Aussagen erhoben, für die u. a. das Tertium non datur gilt; (iii) zuletzt sagt man das Ausgangsprädikat von der aus ihm gewonnenen abstrakten Entität aus und appliziert auf diese Aussage das Tertium non datur (vgl. 117–120). – Eine ähnliche strukturelle Verwandtschaft liegt nun vor zwischen der Antinomie Cantors und jener Schwierigkeit, die Aristoteles zur Ablehnung einer allumfassenden Gattung veranlaßte. – Vorausgesetzt, die Differenz partizipiert nicht an der Gattung (Topik △ 2, 122b 18–24), angenommen ferner, die Allklasse wird als Gattung aufgefaßt, so liegt ein Gebilde vor, das als umfassendste *Gattung* nach Annahme 1 eine Differenz außer sich hat, das als *umfassendste* Gattung eben eine solche aber nicht aufweisen darf. Aristoteles zog daraus die Konsequenz, daß „die allumfassenden Entitäten, ..., nicht den Charakter gewöhnlicher Gattungen haben konnten" (180). Cantors Antinomie nun entspringt aus der Annahme einer Allklasse und der Einsicht, daß es zu jeder Klasse mehr Teilklassen als Elemente gibt (Cantors Theorem): die Annahme eines Gebildes mit der größten Anzahl von Elementen kollidiert damit, daß „es keine Klasse geben kann, welche die größte Anzahl Elemente besitzt. Denn man könnte zu dieser Klasse sofort eine neue Klasse bilden, nämlich die Klasse aller Teilklassen zu dieser Klasse, und diese hätte eine größere Anzahl von Elementen" (188). – Da sich beide Arten von Schwierigkeiten allein aus der Annahme der für den Begriffsrealismus konstitutiven Prinzipien der Komprehension bzw. der Konversion und der elementaren Logik ergeben, da letztere aber nur ungern korrigiert wird, setzten die Modifikationsversuche meist bei den erstgenannten Prinzipien an. – Sowohl in der griechischen Philosophie wie auch in der Grundlagenforschung sah man sich nun vor die Aufgabe gestellt, unter Beibehaltung realistischer Intentionen ein Konzept vorzulegen, das die Paradoxien zu beheben in der Lage ist (197–416). – Die aristotelische Antwort auf die Herausforderung der Paradoxien bestand in der Entwicklung der Kategorienlehre, Russell legte – nach vielen vergeblichen Versuchen – die Typentheorie vor. In beiden Lehren ist „trotz aller Verschiedenheiten ein gemeinsamer Kern zu finden" (198), insofern „sowohl Aristoteles wie auch Russell in der Aufteilung der Wirklichkeit in unvermischbare Kategorienbereiche

oder Typen eine Lösung für jene Probleme sahen, die sich aus dem extremen Begriffsrealismus ergaben" (306). – Im sicheren Gang sowohl durch das Labyrinth aristotelischer Texte wie auch durch das Metalabyrinth der Interpretationstendenzen zeigt C., daß die logisch-ontologisch aufzufassenden, untereinander irreduziblen, aber hierarchisierten Kategorien einerseits als „Spitzen der Prädikationspyramiden" (210) zu begreifen sind, andererseits aber „eine Klassifizierung der Dinge und Gegebenheiten in der Wirklichkeit" (214) leisten. – Ebenso nun, wie die „Aufgliederung der Wirklichkeit in grundverschiedene Sphären ... nach Aristoteles die letzte und irreduzible Grundstruktur der objektiven Welt" darstellt (238), hierarchisiert auch die Typentheorie – sofern man eine bloß syntaktische Sichtweise überschreitet – die verschiedenen Bereiche der Gesamtwirklichkeit. Antinomien werden vor allem dadurch vermieden, daß das (in unterordnender Prädikation) Ausgesagte stets vom nächsthöheren Typ sein muß als der logische Gegenstand der Aussage; autoreflexive Aussagengebilde sind sonach ausgeschlossen.

Die intuitiv leicht eingehende Idee der Zerlegung der Gesamtwirklichkeit in Kategorien- bzw. Typenbereiche erweist sich indes aus drei Gründen noch als unzureichend: zum ersten sind bereichsübergreifende und dennoch sinnvolle Ausdrücke angebbar, z. B. „Seiendes", „Eines", „Klasse", „Typ", „=", etc.; zum zweiten gelten z. B. mit dem Tertium non datur oder dem Nichtwiderspruchsprinzip bereichsübergreifende Gesetze; zum dritten muß ein „Ort" angegeben und als sinnvoll ausgezeichnet werden, an dem, was unvermeidlich, *über* Kategorien und Typen gesprochen werden kann, ohne daß man sich bereits *im* Kategorien- bzw. Typenrahmen bewegt. – Zur Überwindung dieser Unzulänglichkeiten konzipierte Aristoteles seine Lehre vom analogen Wortgebrauch. Ausdrücke wie „Seiendes" und „Eines" können „nach Aristoteles ... in allen Kategorialbereichen sinnvoll verwendet werden" (319). Sie werden auf vielfache Weise ausgesagt, so zwar, daß sie sich „auf eine grundlegende Bedeutung beziehen und überhaupt erst von dieser her verständlich" sind (327). Dabei fungieren die ersten Substanzen als bedeutungsverleihender Bezugspunkt. – Russell reagierte auf die angedeuteten Schwierigkeiten, indem er – wiederum in erstaunlicher Parallelität zu Aristoteles – seine Lehre von der systematischen Mehrdeutigkeit der typenübergreifenden Ausdrücke entwickelte. – Quines standardized theory of types gelang es schließlich, noch verbleibende Unzulänglichkeiten der Russellschen Ausführungen zu beseitigen. – Die Ausführungen des letzten Kapitels, das die Ansätze von Aristoteles und Russell vergleicht, der Sache nach vertieft und im Hinblick auf ein logisch-ontologisches Grundlagenprogramm beträchtlich fortführt, werden von C. mit dem Hinweis abgeschlossen, „daß der gleiche Weg zweimal auf eine übereinstimmende Weise eingeschlagen worden ist, was eine gewisse Garantie für seine Richtigkeit sein kann" (416).

2. Das Werk des Autors liefert einen nur schwerlich entkräftbaren, mit ausgezeichneten historischen und sachlichen Kenntnissen geführten Beweis für die Parallelität der Entwicklungen von Platon bis Aristoteles und in der modernen Grundlagenforschung. Aus diesem Grunde wird man auch dann, wenn man die sich in den beiden letzten Teilen herauskristallisierende Sachposition C.s nicht teilt, der Arbeit ihren hohen informativ-historischen Wert kaum absprechen können. Diese Beurteilung wird nicht durch kleine Beanstandungen außer Kraft gesetzt. So könnte man etwa fragen, ob in der Fregedarstellung die Sinndimension hinreichend berücksichtigt ist, ob die Unterscheidung Carnaps zwischen internen und externen Existenzfragen (vgl. 296) gebührend ausdiskutiert wurde, ob nicht bereits in den Anfangsüberlegungen des Werkes schon all jene Überlegungen und Distinktionen günstigerweise ihren Ort hätten, die die Ausdrücke „Existenz", „Wirklichkeit", „Objektivität" usf. betreffen, ob es zuletzt nicht einer Verwischung der Prägnanz des Ausdrucks „Syntax" gleichkommt, wenn er mit Termini wie „Begriff", „Eigenschaft", „Wahrheitswert" verknüpft wird (vgl. 94, 402).

Was nun die Sachposition angeht, so wird man von *einer mit subtilen formallogischen Mitteln repristinierten aristotelisch-scholastischen Philosophie* sprechen können. Die grundlegende Unterscheidung zwischen kategorialen und überkategorialen Ausdrücken, die Bewertung des Abstraktionsgeschehens, die Rolle der ersten Substanzen und der faktische Umgang mit den Kategorien dürften diese Einschätzung hinreichend abstützen. Möglichkeit, Sinn und Haltbarkeit einer solchen Position können hier in keiner Weise diskutiert werden. Es seien lediglich einige Anfra-

gen formuliert. (i) Mit Recht stellt C. fest, daß Aristoteles nicht deutlich genug zwischen sprachlichen, ontologischen und logischen Aspekten unterscheidet (vgl. etwa 131). Es muß indes bemerkt werden, daß die Spezifizität des Sprachlichen, Logischen und Ontologischen auch bei C. nicht klar herausgearbeitet wird: wie sind die genannten Dimensionen genau zu bestimmen, auf welche Weise sind sie voneinander abzuheben bzw. aufeinander zu beziehen? Ferner: in welcher Dimension bzw. in welchen Dimensionen sind die Kategorien genau anzusiedeln? (ii) Ferner sei der eingefahrenen Unterscheidung zwischen kategorialen und transzendentalen Ausdrücken in Frageform die These entgegengestellt, ob nicht alle Kategorien einen prinzipiell transzendentalen Charakter aufweisen und ob nicht die sogenannten Transzendentalien auch in kategorialer Funktion auftreten können. Zudem: warum wird etwa Sokrates mit den Kategorien „Ding", „Einzelnes" („Einzelding") begriffen, nicht aber mit Bestimmungen wie etwa „Grund", „Form", „Teil" usf.? Hat die übliche Bestimmungsweise mehr als den gesunden Menschenverstand als Begründung anzubieten? (iii) Zuletzt muß darauf bestanden werden, daß die soeben verwendeten Ausdrücke alle *restlos in ihrer Bedeutung* aufgeklärt werden. Dies ist nur dann mit Aussicht auf Erfolg durchführbar, wenn man die kategorialen bzw. die überkategorialen Ausdrücke bzw. deren Bedeutungen zueinander – ohne ontologische Rückgriffe – „an ihnen selbst" aufklärt, indem man ihre wechselseitige Bezüglichkeit zur Darstellung bringt.

Erst wenn die hier angeschnittenen Probleme eine *restlose* Beantwortung erfahren haben, läßt sich ermitteln, ob durch die Kühlung der Beulen am typentheoretischen Eisbeutel der aristotelisch-scholastische Realismus überlebt, oder ob er zugrunde geht, wenn er seine Krankheiten im Prozeß der einschränkungslosen Selbstexplikation zu kurieren sich anschickt. G. Siegwart

Scherer, Georg, *Strukturen des Menschen. Grundfragen philosophischer Anthropologie* (Christliche Strukturen in der modernen Welt, 19). 8° (214 S.) Essen 1976, Ludgerus.

Anthropologie ist eine Fragerichtung, die seit einigen Jahren auch – ja gerade – an den Lehrstätten Heimatrecht erhalten hat, die aus neuscholastischer Tradition kommen. Ein Konsens über die zu behandelnden Themen, die zu befolgende Methode, vor allem den philosophischen Stellenwert dieses Faches ist freilich noch nicht gewonnen; sehr oft ist man sich der grundsätzlichen Problematik dieses Faches noch gar nicht recht bewußt geworden. So ist es nicht weiter verwunderlich, daß es an guten Lehrbüchern für Studenten mangelt. Mit um so größerem Interesse nimmt man das Büchlein von Sch. in die Hand, das diesem Zweck offenbar dienen möchte. Sch. beginnt seine Abhandlung – nach einer Vorüberlegung („Was ist philos. Anthropologie?" 7–36), auf die wir abschließend eingehen möchten – mit einer Darstellung des Phänomens „Ich" (37–54 II. Kap.). Dieses schließt in sich ein wissendes Bei-sich-Sein, das zugleich wollende Selbst- und Gegenstandssetzung ist. Das Ich setzt sich – in einer Art von Grundfreiheit – selbst, wobei es jedoch die Möglichkeit und Notwendigkeit dieser Setzung voraussetzen muß. – Daß Sch. beim Ich ansetzt, hat natürlich Konsequenzen für alles Folgende. Es sei deshalb gestattet, schon hier einige kritische Fragen anzubringen. Sch. führt den Terminus „das Ich" nicht eigens ein, sondern umschreibt Gehalte, deren Zusammengehörigkeit mit diesem einen Wort bezeichnet werden wird. Diese Gehalte sind teils Gegebenheiten unmittelbarer Erfahrung (wie das Ich-Bewußtsein, das jedes Gegenstandsbewußtsein begleitet), teils Seinsstrukturen, die nur erschlossen werden können (wie das ursprüngliche Bei-sich-Sein, aus dem heraus es überhaupt erst Gegenstände für ein Bewußtsein geben kann). Folglich erscheint das Ich einmal als etwas Konstituiertes, ein andermal als Boden aller Konstitution. Wenn es etwas Konstituiertes, also eine bestimmte Seinsmöglichkeit des Menschen ist, was ist dann sein ontologischer Grund? Diesen selbst vom Ich des Gegenstandsbewußtseins her zu deuten und „das Ich" zu nennen, scheint mir problematisch; vorsichtiger wäre „Seele" oder „Dasein" oder „Subjektivität" (im weiten Sinne). Ein Mensch, ontologisch durch die Struktur des Daseins konstituiert, kann ja (durch Krankheit) nicht zum Aufbau eines mit sich identischen Ich kommen. Man wird sagen, daß es sich hier um ein „Ich" in einem anderen Sinne handelt. Gewiß, aber eben diese sprachliche Differenzierung und die Unterscheidung verschiedener methodischer Ebenen ver-

misse ich. Daß diese Kritik mit einem sachlichen Einverständnis gepaart ist, soll deutlich werden, wenn kurz die weiteren Kapitel des Buches referiert werden.

Das III. Kap. ist überschrieben „Verwiesenheit auf Sinn – Offenheit" (55–90). Die These ist, daß das Streben nach (existenziellem) Sinn als treibende Kraft hinter allem Tun und Lassen des Menschen steht. Sch. gibt gute Umschreibungen dessen, was das Wort „Sinn" meint, enthält sich aber – vorläufig – einer Aussage darüber, worin dieser gesuchte Sinn zu finden sei. Es geht ihm nur um formale Strukturen. Das gilt auch für die schöne Analyse der Offenheit des Menschen zur Gesamtheit des Seienden, insofern dieses, jeweils zu einer Welt konfiguriert, den Umkreis des menschlichen Lebens bildet. Die Welt ist Horizont jeder Erfahrung, selbst im Zusammenhang mit Erfahrungen gebildet. „Dieses Stiften der jeweiligen Welt eines einzelnen, einer Gruppe, eines Volkes, einer geschichtlichen Epoche, ist die höchste Leistung der menschlichen Subjektivität" (83). Der Welthorizont ist so grundsätzlich offen, korrigierbar, – was beweist, daß der letzte Horizont des menschlichen Seins welttranszendent ist: der absolute Sinn.

Im IV. Kap. (91–131) handelt Sch. von der Freiheit des Menschen. Ausgangspunkt ist ihm der Widerspruch zwischen dem Ruf nach Emanzipation (Befreiung) und der (oft von denselben Leuten geäußerten) Leugnung der Willensfreiheit. Das Problem, das sich hier ankündigt, besteht darin, die Bedingtheit des Freiheitsvollzugs mit dessen Absolutheitscharakter zusammenzudenken. Freiheit liegt für Sch. darin, „daß sich der Mensch zu allen Vorgegebenheiten verhalten kann und muß, sich darin zu sich selbst verhält und so seine Selbstbestimmung vollzieht" (99). Dieses Verhalten schließt Vorgegebenheiten (auch: seiner selbst!) nicht aus; es ist im Gegenteil „in keiner Weise möglich ohne jene Vorgegebenheiten" (99). Daraus ergeben sich die Grenzen wie die Gefährdung der Freiheit, aber auch die Aufgabe, Kultur als Bewahrung und Ermöglichung der Freiheit zu schaffen. Es folgen Überlegungen über den Zusammenhang von Selbstbestimmung und Werk (zu realisierendem gemeinsamem Sinn), von Freiheit und Suche nach einem Sinngehalt, mit dem ich mich bleibend identifizieren kann. Am interessantesten scheint mir, was Sch. über „Vorentscheidung" (Hengstenberg) und über Selbstmotivation sagt: Er geht von der Beobachtung aus, daß unsere alltäglichen Entscheidungen die Wahl der Mittel für gewisse Ziele zum Gegenstand haben. „Welche Ziele wir aber überhaupt haben, hängt davon ab, in welchen grundlegenden Haltungen wir uns die Wirklichkeit erschlossen haben. Diese gründen in ursprünglichen Einsätzen der Freiheit" (110), die dem Licht des reflexen Bewußtseins gewöhnlich nicht zugänglich sind, um die man aber doch weiß, sofern man nicht selbst ein (aus Schuldgefühl stammendes) Interesse am Verdecken hat. Wie verhalten sich solche Entscheidungen zur Annahme, das menschliche Verhalten sei durch Motive bestimmt? Sch. antwortet: „Der Mensch ist von der Struktur seiner Seinsart her darauf verwiesen, sich bereits in seinem vitalen Dasein und seiner Daseinserhaltung [und den anderen Triebzielen] nach selbst zu bestimmen" (118), so daß es für ihn keine automatisch wirkenden Reiz-Antwort-Verbindungen gibt. „Er selbst bestimmt sich zu dem, was ihn bewegt" (114). Mir ist nicht ganz klar geworden, ob Sch. diese Aussage auf alles menschliche Verhalten oder nur auf das für frei gehaltene beziehen will. Nur die zweite Interpretation scheint mir richtig zu sein. Die Frage hängt davon ab, ob man irgendwelche Kriterien zuläßt, mit deren Hilfe man unterscheiden kann, ob eine bestimmte Handlung eines bestimmten Menschen frei oder (psychologisch) unfrei war. Psychiater vor Gericht müssen dergleichen tun. Will Sch. dieses Tun für illegitim erklären, wenn er, sich auf Kant berufend, sagt, daß die Freiheit „nie als Faktor im empirischen Material, das man in bezug auf einen bestimmten Menschen festhalten kann, vorkommen" kann? „Im Kontext der Frage nach den Motiven besteht dieses empirische Material in den Motiven selbst" (121). Man sieht nicht so recht, was Sch. dazu meint. Vielleicht wäre es gut gewesen, den Begriff der Freiheit nach seinen verschiedenen Bedeutungen und Sachebenen zu analysieren und entsprechende Definitionsversuche anzustellen. Begriffliche Schärfe hat dem Rez. öfter gefehlt, – bei aller Kraft des Phänomen-Blicks und der konstruktiven Synthese.

Das V. Kap. (133–156) handelt von der Interpersonalität; es ist vielleicht das beste Stück des Buches. Sch. setzt zunächst die beiden Vorstellungen des „Ich" und des „Individuums" miteinander in Beziehung; das eine enthält den allgemeinen und normativen Aspekt, das andere den Aspekt der Bestimmtheit und Faktizität ein

und desselben Wesens. Auf dieser formalen Basis baut sich Interpersonalität auf: zunächst als Kooperation, dann, grundlegender, als gegenseitige Anerkennung. Kein Mensch kann sich ohne Anerkennung entfalten: die des Rechts, des Lobes seiner Qualitäten, vor allem: der bedingungslosen der Liebe. Aus so empfangener und geschenkter Interpersonalität wird Intersubjektivität (Gemeinsamkeit der Objekte, Institutionen) wachsen können und müssen; umgekehrt gilt nicht dasselbe.

Das VI. Kap. (157–172) enthält Gedanken zum Thema „Der Mensch als Leib". Gezeigt werden soll die unableitbare Eigenständigkeit der geistigen oder Ich-Realität und der psychophysischen Materialität voneinander ebenso wie ihr gegenseitiges Sich-Durchdringen im Menschen, der insofern „Leib" ist. Der Geist soll sich verleiblichen, um er selbst zu werden; die Psychophysis (der „Körper") soll vergeistigt und so Leib werden. Der Leib, „die Weise, wie eine menschliche Person in der Welt da ist, sich in Erscheinung setzt, ihre Welt durchwohnt, sich selbst und anderen zur Gegebenheit kommt" (170), – der Leib also „ist in gewisser Weise das Ergebnis meines Verfügens über den Körper, mag dieses nun spontan oder in bewußter Gestaltung geschehen," wobei der Körper immer die Bedingung der Möglichkeit für den Leib ist. – Wird hier jedoch nicht die rechte Ordnung umgekehrt? Ist es nicht eher so, daß der Körper das Produkt einer objektivierenden Selbst-Vor-stellung meines Leibes ist? Wenn der Leib aus einem Verfügen über den Körper hervorgehen soll, wer ist das Subjekt des Verfügens? Gewiß nicht ich als bewußt und frei handelndes Subjekt. Wer dann? „Meine" Seele? Aber das scheint noch zu dualistisch gedacht. Vermutlich ist unsere Leiblichkeit ein Grunddatum, das nicht auflösbar ist.

Im letzten Kap. (VII: Zur Bestimmung des Menschen, 173–197) kommt die Frage des Menschen nach sich selbst ins Ziel. Sch. zeigt auf, daß das Streben des Menschen nach Sinn nur in einer universalen, Geschichte und Natur umfassenden, Sinnverwirklichung seine Erfüllung finden kann, daß solche Sinnverwirklichung aber nur dann erwartet werden kann, wenn der Sinn selbst in seiner Fülle höchste Seinsmacht hat. Weil Sinn nur sein kann im Einverständnis mit dem Sein, wie Sch. schon vorher geklärt hat, muß diese Identität von Sinn und Sein auch Geist genannt werden können; damit ist der Gehalt des Gottesbegriffes erreicht. Der Mensch ist also von Gott her zu begreifen: ihn sucht er; durch Gottes anfängliches Angekommensein im Wesen des Menschen entsteht jene Dynamik auf Sinn hin, die den Menschen ausmacht. Mit diesen Überlegungen will Sch. nicht die Richtigkeit der eschatologischen Hoffnung beweisen, wohl aber die Vernünftigkeit dessen dartun, der sich für sie entscheidet. Diese Vernünftigkeit ist Resultat transzendental betriebener Anthropologie, im wesentlichen unbeeinflußt von christlicher Theologie.

Zum Abschluß möchte ich noch auf das Konzept von philosophischer Anthropologie eingehen, das diesem Büchlein zugrunde liegt und vom Verf. einleitend kurz gerechtfertigt wird. Anthropologie ist ihm zugleich Frage nach dem *Wesen* als dem „Grund, in dem die Möglichkeiten des Menschen entspringen" (10), Frage nach dem *Sinn* oder der Bestimmung (Ziel und faktischer Bestimmtheit) des Menschen und Frage nach dem Sinn von *Sein* (weil jede „Selbstauslegung des Menschen immer eine Interpretation von Wirklichkeit überhaupt einschließt": 18). Dem Verf. ist zuzugeben, daß diese drei Fragen im Grunde nur Abwandlungen einer einzigen Frage sind, eben der Frage, die „der" Mensch nach sich selbst fragt. Aber in concreto fragt eben – auch philosophisch! – immer nur ein bestimmter Mensch. Kann man die verschiedenen Weisen zu fragen, einfach mischen? „Wesen" gehört in einen anderen philosophischen Ansatz als „Sinn", die Seinsfrage wieder in einen anderen. Daraus ergeben sich ganz andere Methoden, Vorstellungen von „Beweis" usw. Sch. sieht alles in der transzendentalen Methode konvergieren, die die inneren Implikationen der Frage „Was ist der Mensch?" entfalten und so zu anthropologischem Wissen führen soll. Glücklicherweise weicht er bei der Durchführung vom Wege ab und zieht auch Erkenntnisse bei, die durch Lebenserfahrung, empirische Beobachtung, ethische Überzeugungen gedeckt sind. Die Hauptbegriffe („transzendental", „Ich", „Freiheit", „Sinn") schwimmen eigentlich alle. Das heißt, daß vom Gesichtspunkt der Philosophie als Wissenschaft gesagt werden muß, daß Sch.s Büchlein auch kein Rezept zur Aufzucht des Problemkinds Anthropologie enthält. Wer aber nicht auf die philosophische Form, sondern auf den anvisierten Inhalt schaut, wird es mit Gewinn und Anregung lesen. Und eine gute Hilfe für angehende Studenten der philosophischen Anthropologie ist es auch. G. Haeffner, S. J.

Lötzsch, Frieder, *Vernunft und Religion im Denken Kants.* Lutherisches Erbe bei Immanuel Kant (Böhlau Philosophica 2). 8° (VI u. 281 S.) Köln-Wien 1976, Böhlau.

Seine schon früher (in: Theokratia II, 1970–72, Leiden 1973, 307–322) angedeutete These, in Kant habe sich die religiöse Aufklärung innerhalb der protestantischen Theologie des 18. Jahrhunderts, die „Neologie", auf dem Weg über die „Kopernikanische Wende" der Vernunftkritik zur sog. „Noologie geläutert" (229), versucht der Verf. in dieser Arbeit ausführlicher darzulegen. Nach methodischen Vorüberlegungen zur Kantexegese und -interpretation, die auch für sich genommen lesenswert sind, wird eine eigenwillige und durch ihre spekulative Selbstsicherheit beeindruckende Entwicklungsgeschichte und Systematik der Kantschen Religionsphilosophie geboten, die an verschiedenen Stellen Wesentliches berührt und den Leser zur kritischen Stellungnahme herausfordert.

Der Melanchthonianer Johann Joachim Spalding (1714–1804) wird dabei als jener Theologe benannt und mit einschlägigen Texten vorgestellt, der die neologische Theologie bis an den von Kant ins Werk gesetzten Umbruch herangeführt habe. Bei allem Respekt vor dem Auffinden einer Reihe von Belegen mit verwandten Formulierungen wird sich der Leser kaum überzeugt finden, daß es sich hier wirklich um *die* entscheidende „historische Quelle" handelt, die für Kant der Ausgangspunkt seiner Konzeption war, so daß sie damit als das „entscheidende Instrument für die historische Diagnose der inhaltlichen Provenienz" gelten könnte (16), abgesehen vielleicht von der Stelle, auf die sich Kant offenbar bei seiner lobenden Erwähnung Spaldings in seiner Ethikvorlesung bezieht und in der nach dem „Können" gefragt wird, das vom „Müssen" (= „Sollen" bei Kant) vorausgesetzt ist (18 u. 208 f., vgl. die Ethikvorlesung nach P. Menzer, Berlin 1924, 3). Kant und Spalding waren als Zeitgenossen mehr oder weniger den gleichen Einflüssen ausgesetzt, wie sie besonders vom englischen Deismus ausgingen, der bei L. nicht über das bekannte und für die wenigsten seiner Vertreter zutreffende Klischee hinauskommt (vgl. G. Gawlicks Vorwort zum Nachdruck von Lechlers Geschichte des englischen Deismus, Hildesheim 1965). Spalding hat z. B. (anonym) Übersetzungen von Werken Shaftesbury's verfaßt und veröffentlicht, dessen Hiobinterpretation (übersetzt von C. A. Wichmann) im übrigen Kant weit nähersteht als die entsprechende Predigt Spaldings (121). Außerdem dürften „Fragenkomplexe" nach dem rechten Wissen, Glauben, Hoffen und Tun (181 f.) so naheliegend sein, daß sie weder Spalding noch dem Raum des Luthertums im allgemeinen zuzueignen sind: es gibt eine entsprechende Parallelstelle bei Thomas von Aquin („*Tria* sunt homini necessaria ad salutem: scilicet scientia *credendorum*, scientia *desiderandorum*, et scientia *operandorum*" – In duo praec. carit., Prol.), die genauso gut oder besser als Vorlage für die Kantschen Fassungen gelten könnte, aber Kant, soweit sich das überhaupt sagen läßt, mit Sicherheit nicht bekannt war. Ähnliche Vorbehalte kann man gegenüber den weiteren Parallelen geltend machen. Insofern ist K. Beckmanns Dissertation (Göttingen 1913) über die Berührungen Spaldings mit Kant wohl doch nicht ganz so abwegig, wie L. meint (17 Anm.).

In Anlehnung an eine Stelle im „Streit der Fakultäten" (Akademieausgabe (= Ak) 7/59) unterscheidet L. auf dem Wege zur „Noologie" drei Stadien der (prot.) Theologiegeschichte: die Orthodoxie, den pietistischen Mystizismus und die religiöse Aufklärung, denen „in der formalisierten Sphäre der philosophischen Reflexion die Denkstrukturen des Dogmatismus, der Skepsis und der Kritik entsprechen" (19, vgl. auch 99 Anm., 220), die sich auch als Phasen in der persönlichen Denkgeschichte Kants abzeichnen (220). „Materialiter" stellt sich für L. in „pünktliche(r) Parallelität" die Orthodoxie als eine „Theologie nach dem Tode des (metaphysischen) Todes", der Mystizismus als eine „Theologie nach dem Tode des Teufels" und die religiöse Aufklärung als das Stadium „nach dem ‚Tode Gottes'" als eines „statutarischen" Gottes dar (also noch nicht in der Feuerbachschen Verabsolutierung), wodurch Kant die radikale Frage nach der Wirklichkeit Gottes überhaupt nach Lötzsch „als erster unabhängig von der Offenbarung" stellen konnte (99–102). Mit dem „Tode des Teufels" ist übrigens eine damals im Anschluß an einen Besessenheitsfall geführte Diskussion gemeint, an der sich J. S. Semler und W. A. Teller beteiligt haben. Sie wurde mit ganz ähnlichen Argumenten wie heute bestritten und führte eher zu einer Suspendierung oder Eliminierung der Frage nach dem Teufel als

zu seiner ausdrücklichen Leugnung, was jedoch genügte, um noch im ausgehenden 18. Jh. eine kräftige Gegenbewegung einzuleiten (vgl. z. B. E. Hirsch, Gesch. d. neueren ev. Theologie, 5 Bde., Gütersloh ²1960). Ob das ausreicht, um eine Epoche der Theologiegeschichte ernsthaft zu kennzeichnen, mag bezweifelt werden, zumal die angeblich „umfassendste Arbeit", die je über den Teufelsglauben geschrieben worden sein soll, diese Diskussion völlig übergeht (H. Haag, Teufelsglaube, Tübingen 1974, 27).

Mit Recht betont der Verf. den engen Zusammenhang des gegenseitigen Sich-Bedingens zwischen dem Werdegang des transzendentalen Idealismus Kants und seiner Religionsphilosophie, die zugleich antreibend und gewinnend Anteil hat an der nach langem Ringen erkämpften Wende vom absteigenden zum aufsteigenden Vernunftgebrauch innerhalb dieser persönlichen Denkgeschichte (158, vgl. auch 84 ff., 119 f. u. 144 ff.). Es stört dabei nicht, daß das Wort „Noologie" mit seinen Ableitungen „noologisch", „Noologisierbarkeit" usw. nicht bei Kant vorkommt (in seinen Druckschriften steht nur einmal „Noologisten" als Gegenbegriff zu „Empiristen" im Hinblick auf den Ursprung reiner Vernunfterkenntnisse = Ak 3/551). Der Verfasser versucht mit viel Scharfsinn die sich auseinander und gegeneinander entwickelnden Phasen der „Noologisierung" der Religion, wie er sie zu erkennen glaubt, nachzuzeichnen. Diese oft eigenwilligen Analysen, die ihren Schwerpunkt im Bereich der Ethik bzw. Rechtfertigung haben, geben dem Buch einen eigentümlichen Reiz, auch wenn man ihnen nicht immer zustimmen kann. Daß z. B. die Religion nicht das „Grundprinzip der Moral sein" kann, behauptet Kant nicht erst seit seiner Ethikvorlesung (200), sondern schon in den „Träumen" (z. B. Ak 2/373) und etwa gleichzeitig in einer persönlichen Notiz bis spätestens 1765 (Ak 20/153), womit er einen spezifischen Impuls aus dem englischen Deismus aufgriff, der auf weitere Konsequenzen drängte (vgl. G. Gawlick a.a.O. XIX u. XXI). Damit gehört diese Einsicht weniger zum „kritischen Durchbruch" (203) als zu den auf ihn hintreibenden Faktoren. Oder: wenn der Autor gegen J. Schmucker und D. Henrich behauptet, Kant kenne in der „Untersuchung über die Deutlichkeit ..." noch kein dem späteren kategorischen Imperativ ähnliches oberstes Moralprinzip (60 f. Anm.), dann sollte er dies jedenfalls nicht auf dem Boden eines vermeidbaren Mißverständnisses tun: „schlechterdings unerweislich" (Ak 2/299) heißt in der genannten Schrift nicht, daß für Kant eine „unmittelbare oberste Regel der Verbindlichkeit" noch nicht in Sicht ist, sondern daß ein solches Prinzip als ein erstes seiner Natur nach unableitbar sein müsse im Hinblick auf Handlungen, die als un-bedingt verbindliche nicht als Mittel, sondern selbst als Zweck zu betrachten sind. Von daher wären die Behauptung selbst und die sich anschließenden Überlegungen zu überprüfen.

Was L. näherhin unter der „Noologisierung" der Neologie versteht, wird in neun Thesen entwickelt, die die verschiedensten Bereiche der Kantforschung berühren und hier nicht im einzelnen nachgezeichnet werden können. Es ist die Rede von „Entmythologisierung" der wesentlich „ethisch orientierte(n) Theologie nach dem Tode des Teufels" (104 u. 98), aus der der Zufall der göttlichen Willkür einerseits und der Erfolgsmöglichkeit andererseits auszuschalten sei (115–125). Die so freigesetzte „Gewissenhaftigkeit des moralischen Subjekts" äußere sich dann als „permanenter Gottesdienst des moralischen Lebens" (131 f. u. 138). Um der „Ernsthaftigkeit des Ethos" willen (190), d. h. um die „Aporie" zu vermeiden, „auf Grund theologischer Dijudikationsprinzipien der Moral ... das einzig legitimierbare Exekutionsprinzip der Religion (d. i. die Heiligkeit und Reinigkeit des Herzens) zu gefährden" (202 u. 187), seien „spekulative(r) Dogmen" aus der Religion auszuschalten (149). In der transzendentalen Deduktion der Rechtfertigung z. B. konzipiere die ethische Autonomie die Theonomie als ihr „kritische(n)s Selbstbewußtsein" (189 f.), wobei die konfessionelle Rechtfertigungslehre als nicht-noologisierbar ausgeschieden werde (149); oder: die Eschatologie gewinne „in ihrer Restriktion auf ihre regulative Qualität" beim Zusammendenken von „menschliche(r) Autotelie" und „eschatologische(r) Teleologie" „überhaupt erst" ihre „mögliche Rationalität" (162 f.). So erlange die „Noologie der Offenbarung" in der „Interdependenz von inhaltlichem Sein und dessen formaler Erkenntnis" ihre „absolute Position" (235).

Die dieser Deutung zugrunde liegenden Überlegungen Kants beschränken sich demgegenüber bewußt auf den Bereich der Philosophie; sie gehören in den inneren

der „concentische(n) Kreise" (Ak 6/12), der von den „Grenzen der bloßen Vernunft" umschlossen ist, wobei der größere Kreis dem biblischen Theologen überlassen bleibt. Eine dergestalt von unten aufsteigende „philosophische Theologie" kann ein wertvoller Gesprächspartner für jede Theologie sein. Es fällt auf, daß L. in diesem Punkte eine unscharfe Terminologie verwendet, also z. B. gelegentlich von „Theologie" spricht, wo man „philosophische Theologie" erwarten würde. Das geschieht offenbar absichtlich, weil für ihn (anders als für Kant) die Linien der Offenbarungstheologie und der philosophischen Reflexion nach der Kopernikanischen Wende in der „Vernunftphilosophie" der „Noologie" (157) konvergieren, um das Erbe der alten, schon immer mit Philosophie „amalgamierten" Orthodoxie „in reflektierter Weise" „weiterzuführen" (125, 214, 219). Für diesen „Protestantismus der Kopernikanischen Wende" soll gelten: „Also ist die Freiheit des Protestantismus zugleich der Protestantismus der Freiheit und hat daher authentische Gültigkeit für die Selbstkonstitution praktischer Vernunft zur Persönlichkeit a priori" (240). Damit geht L. weit über Kant hinaus in Richtung auf Hegel und Schleiermacher, die er zum Schluß auch in seine Überlegungen mit einbezieht, aber er erneuert damit im Grunde in positiver Umdeutung nur den alten Rationalismusvorwurf, den der von ihm unter anderer Rücksicht zitierte K. Aner (Die Theologie der Lessingzeit, Halle 1929, Nachdruck Hildesheim 1964) vertritt. Davon wird freilich seine Kantinterpretation in vielen Einzelheiten nur indirekt berührt, so daß es insofern offenbleiben könnte, ob seine Stimme für das Selbstverständnis reformatorischer Kirchlichkeit repräsentativ ist, wenn nicht ein anderer Gesichtspunkt gerade diese Rückfrage nahelegen würde: Wenn es nämlich wahr sein sollte (was noch anderweitiger Zustimmung bedarf), daß der von L. gezeichnete rationalistische Verwandlungsprozeß mit theologischem Anspruch (unabhängig davon, ob es sich dabei um eine legitime Kantinterpretation handelt oder nicht) „die organische Weiterführung ursprünglich reformatorischer Anliegen" wäre, für die Luther die „Aporien" und Melanchthon „die positiven Denkvoraussetzungen" lieferte (164 f.), dann würde sich eine interessante ökumenische Perspektive eröffnen in Anbetracht dessen, daß aus der Sicht der katholischen Theologie verschiedene der behandelten sehr zentralen Ansätze, die von Kant als Philosoph und im Namen der Vernunft vorgebracht wurden, wenigstens in einigen Fällen theologisch auch als ‚katholisierend' bezeichnet werden könnten, freilich in einem anderen Sinn, als der Verf. diesen Ausdruck versteht (154 Anm.). Hier würde sich eine Aufgabe für die Zukunft ergeben etwa im Hinblick auf eine Theorie der Vermittlung verschiedener konfessioneller Positionen, die durch unterschiedliche Denkvoraussetzungen bedingt sind und der Sache nach einander näherstehen, als es die entsprechenden Formeln vermuten lassen. Wenn das „Reflexionsgenie" Kant (z. B. 14) eine solche Reichweite haben sollte (es spricht vieles dafür), dann würde jede Untersuchung eines seiner ‚Nachdenker', die in diese Richtung weist, auch wenn sie wie die vorliegende der Korrektur bedarf, ein Schritt auf dem rechten Wege sein. – Gefundene Druckfehler: Gepräge statt Gegräge 19/16; späteren statt späteren 47/2; kathartische statt katharktische 249/1–2. A. Winter

Jüngel, Eberhard, *Gott als Geheimnis der Welt.* Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. 8° (XVI u. 564 S.) Tübingen 1977, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Die Grundthese dieses „Studienbuchs" (XVI) ist, daß man nur vom „Wort Gottes" her zu einem universal verantwortbaren Gottesbegriff kommen kann; denn die Offenbarung der Liebe Gottes im Kreuzestod Jesu kommt nicht nachträglich zum Wesen Gottes hinzu, sondern sie ist gerade die Weise, in der allein sich sein Wesen ausspricht. Es bedarf dann eines trinitarischen Gottesverständnisses, um Gott als Liebe zu erfassen.

Im ersten Hauptteil (1–54) wird die theologische Aporie der Rede von Gott aufgewiesen. Sie entsteht daraus, daß die Tradition von Gott meist nur „als dem wegen seiner schlechthinnigen Überlegenheit eigentlich Unbegreifbaren" (8) zu reden wagte. Sie versuchte, diesen absoluten Gott aus der Welt als notwendig zu erweisen; der Preis dafür war, daß es unmöglich wurde, eine Identität dieses Gottes mit dem gekreuzigten Jesus redlich zu denken.

Im zweiten Hauptteil (55–137) geht J. der Bedeutung der Rede vom „Tod Gottes" nach, die er als einen bezeichnenden Ausdruck der Problematik des neuzeitlichen Gottesgedankens ansieht. Diese Rede hat einerseits einen christlichen Ursprung im Kreuzestod Jesu und ist andrerseits eine geradezu notwendige Folge jenes metaphysischen Gottesbegriffs, in dem seine Selbstaufhebung bereits angelegt ist. Die Leistung Hegels bestand darin, diese beiden Ursprünge des Gedankens vom „Tod Gottes" zusammengedacht zu haben. Aber er hat dabei den Sinn der christlichen Rede in ihr Gegenteil verkehrt: „Hegels Gott braucht den Menschen, der eben dadurch selber göttlich wird. Sei es nun, daß der Gott auf dem Weg zu sich selbst den Menschen verbraucht und im Akte solcher ‚Verarbeitung' zu sich erhebt, sei es, daß der Mensch auf dem Weg in die Tiefe des Geistes den Gott verbraucht, um so, statt de profundis nach Gott zu schreien, sich selber e profundis zu seiner wahren Höhe zu erheben – am Ende hat einer von beiden den anderen verbraucht, verzehrt." (124) Demgegenüber wird es in einem christlichen Verständnis vom „Tod Gottes" darum gehen, „im Gekreuzigten den menschlichen Gott zu erkennen, der darin gleichermaßen göttlich und menschlich ist, daß er dem Menschen verwehrt, Gott zu werden, und ihn dazu befreit, Mensch und nichts als Mensch zu sein." (125)

Der dritte Hauptteil (138–306) stellt ausdrücklich die Frage nach der Denkbarkeit Gottes. Die neuzeitliche Selbstbegründung des Denkens im cartesischen „Ich denke" trägt bereits den Keim der Selbstzerstörung der metaphysischen Gottesgewißheit in sich und führt etwa bei Fichte, Feuerbach und Nietzsche zu seiner tatsächlichen Selbstzerstörung. Gott als den sicherzustellen, der einen selbst sicherstellen soll, ist ein widersprüchliches Unterfangen, vergleichbar damit, wie Münchhausen sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf ziehen will. Es ist die Aufgabe der Theologie, ihrerseits Gott zu denken, ohne dem sich selbst auflösenden metaphysischen Gottesgedanken zu verfallen. Für sie ist der Ort der Denkbarkeit Gottes das vorgegebene biblische Wort, dem nur nachgedacht werden soll (vgl. 206). Dem Evangelium gemäße Theologie setzt also nicht einen anderweitig bekannten Gott voraus, sondern sie beginnt mit der „Zumutung" des „Wortes Gottes", was auch rein logisch sehr viel zumutbarer ist als eine Rede von Gott, die vom redenden Gott zunächst absieht (216 f.). In dem so vorausgesetzten Wort bezieht sich Gott in der Weise auf uns, „daß wir uns unsererseits als schon auf ihn bezogen entdecken müssen" (221). Allerdings bedeutet nach J.s Auffassung dieses Dem-Wort-Gottes-Nachdenken nicht schon, daß man auch selber glaubt. Es ist möglich, dem Glaubenszeugnis anderer nachzudenken, ohne selber zu glauben. Eine andere Frage ist, ob dies „bekömmlich" sei. Denn ohne sich selber zu freuen der Freude nachzudenken, könnte die Traurigkeit ins Unerträgliche steigern (ebd.). Später bezeichnet J. dieses vorgläubige Denken als „hypothetisch" (vgl. 391) und „postulatorisch" (466); anderseits hält er es für ein Gott wirklich gelten lassendes Denken (222). – Das dem Glauben entsprechende Selbstverständnis des Menschen ist der Gegensatz zu der sich selbst sicherstellen wollenden egozentrischen Identität des Menschen bei Descartes, die logisch dazu führen muß, daß jeder nur sich selber der Nächste ist (244 f.). In seinem Wort ist Gott für den Menschen nur als „Abwesender" anwesend, und das heißt, daß er dem Menschen nur so gegenwärtig ist, daß der Mensch seine Gewißheit allein außerhalb seiner selbst finden kann. Der Mensch wird durch das Wort Gottes von sich selbst entfernt (246), weshalb dem Wort Gottes allein der Glaube entspricht.

Der vierte Hauptteil (307–408) ist dem Problem der Sagbarkeit Gottes gewidmet. Es ist bereits dargelegt worden, daß Theologie, auch wenn sie philosophisch argumentieren will, auf Überlieferung angewiesen ist, die den Anspruch erhebt, von Gott deshalb zu reden, weil er sich selber ausgesprochen hat (311). Der diesem Sachverhalt entsprechende Geheimnisbegriff bedeutet die Alternative zu einem Verschwinden Gottes ins wortjenseitige Unbegreifliche. Er meint vielmehr die Zumutung, Gott als dem nachzudenken, der sich in seinem Wort ganz und gar mitteilt. Dem negativen Begriff von Geheimnis als dem Unaussprechlichen ist vom Neuen Testament her ein Geheimnisbegriff entgegenzusetzen, wonach Geheimnis das ist, was auf jeden Fall gesagt werden muß (341). Diesem neutestamentlichen Verständnis gemäß ist die Analogielehre neu zu bedenken. J.s Kritik an der klassischen Analogielehre mit ihrer Rede von der je größeren Unähnlichkeit Gottes lau-

tet, daß darin die „Unbekanntheit Gottes", der nur als der erkannt wird, ohne den nichts ist, zu einer „unerträglichen Unheimlichkeit" werde: „Denn unter dem Bewußtsein einer Bedingung zu existieren, die nur eben gerade als Bedingung in den Blick kommt, damit aber auch schon ins Unbekannte sich entzieht, ist unerträglich." (378) J. stellt der klassischen Analogielehre eine analogia fidei entgegen von einer inmitten noch so großer Unähnlichkeit immer noch größeren Ähnlichkeit Gottes mit dem Menschen. Diese Analogie, nach der durch Gottes Zuwendung zur Welt die Welt im Glauben als Gleichnis der Zuwendung Gottes zu ihr erkannt wird, ist der sprachlogische Ausdruck für das Sein Gottes, das sich als die inmitten noch so großer Selbstbezogenheit immer noch größere Selbstlosigkeit vollzieht und insofern Liebe ist (408).

Im abschließenden fünften Teil (409–543) „Zur Menschlichkeit Gottes" soll als Resultat der bisherigen Überlegungen aufgewiesen werden, daß das trinitarische Gottesverständnis Bedingung für ein Verständnis des Kreuzes Jesu ist. Gott ist ein sich selbst Liebender, aber so, daß diese Liebe nicht als Selbstliebe eines Ich mißverstanden werden kann; sie impliziert vielmehr seine Selbstunterscheidung als Vater und Sohn, und wir reden dann von Gott als Geist, wenn wir die den Tod auf sich nehmende Trennung von Liebendem und Geliebtem so zu verstehen haben, daß Liebender und Geliebter an ihrer gegenseitigen Liebe anderen teilgeben, wenn nämlich der Tod des Menschen einbezogen wird in Gottes ewiges Leben (449). Die Dreieinigkeit Gottes besagt im Horizont der Welt die Selbstunterscheidung des unsichtbaren Vaters im Himmel von dem als Mensch sichtbaren Sohn auf Erden und dem als Band der Einheit und Liebe zwischen dem unsichtbaren Vater im Himmel und dem auf Erden sichtbar gewordenen Sohn waltenden und unter uns auf unsichtbare Weise sichtbare Wirkungen hervorbringenden Geist (520). So findet das Verhältnis Gottes des Vaters zum Sohn im Verhältnis Gottes zu uns Menschen seine Entsprechung. Der Gott entsprechende Mensch ist dann alles andere als ein sich selbst habendes, sich selbst besitzendes Ich. Er kommt erst in der Gemeinsamkeit mit anderen Menschen zu seiner wahren Wirklichkeit.

Ich stimme J. voll darin zu, daß die Frage nach Gott erst im Kontext der christlichen Rede von „Wort Gottes" in richtiger Weise gestellt wird. Ebenfalls stimme ich ihm zu in der Ablehnung des aus dem menschlichen Sein zum Zweck der Selbstsicherung herausgesponnenen Gottesbegriffs. Wo man mit Hilfe angeblich übergreifender Denk- und Seinsprinzipien von der Welt auf Gott schließen will, ist der so erschlossene „Gott" in Wirklichkeit nur ein ins Unendliche hochgesteigertes Stück Weltwirklichkeit, Teil eines umfassenderen Systems, das noch absoluter als Gott selber gedacht wird. Der Mensch, der so von der Welt auf Gott schließt, stellt sich selber auf den allerabsolutesten Standpunkt und verkennt die bloße Geschöpflichkeit seiner selbst und seiner Erkenntnis. Die „Unbegreiflichkeit" eines solchen aus dem Denken selbst deduzierten Gottes kann nur eine schlechte, in sich selbst widersprüchliche Unbegreiflichkeit sein. Für die zu diesem metaphysischen Gottesbegriff führenden sogenannten Gottesbeweise ist bezeichnend, daß man zu ihrer Durchführung noch keiner Analogielehre bedarf. Die nachträgliche Einführung der Analogie kommt viel zu spät, um den zunächst unanalog und damit falsch gebildeten Gottesbegriff noch zu retten. Sachgemäß ist ein „Gottesbeweis" nur in der Weise der Anerkennung unserer eigenen Geschöpflichkeit möglich, worin die Welt nicht durch Gott, sondern durch ihr Bezogensein auf Gott erklärt wird. – Es scheint mir jedoch unrichtig, mit dem metaphysischen Gottesbegriff auch die eigentlich traditionelle Rede von der „Unbegreiflichkeit" Gottes oder Luthers Rede vom „deus absconditus" abzutun (vgl. z. B. 432), als würde durch sie „Wort Gottes" im Nachhinein doch wieder ins Schweigen aufgehoben. Mit der traditionellen Rede von der „Unbegreiflichkeit" Gottes ist nicht ein das „Wort Gottes" umfassender, sondern ein von ihm umfaßter und in der Tat erst durch das Wort Gottes „erträglicher" (vgl. noch einmal 221, 378) Sachverhalt gemeint. Alles, was man philosophisch von Gott begreift, ist das von ihm Verschiedene, das ohne ihn nicht sein kann. Weltliche Wirklichkeit besteht als dialektische Einheit von Gegensätzen, die nur als „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ..." anders als logisch widersprüchlich ausgesagt werden kann. Das Woraufhin dieses Bezogenseins, das nur durch dessen Restlosigkeit überhaupt bestimmt werden kann, nennen wir „Gott". Aber da das restlose Bezogensein seinem Begriff nach eine einseitige Beziehung ist,

erlaubt es nicht, aus ihm die Möglichkeit einer Gemeinschaft mit Gott herzuleiten. Ein Angesprochenwerden durch Gott in menschlichem Wort und damit Gemeinschaft mit Gott ist nur möglich als unser Hineingenommensein in die Beziehung Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn, wie sie allein in der Menschwerdung des Sohnes und damit in menschlichem Wort offenbar werden kann. – Die Rede von einem alles Begreifen übersteigenden „deus absconditus" besagt also keineswegs, daß dann Gottes Liebe etwas zu seinem Wesen Hinzukommendes ist. Sie bedeutet nur, daß diese Liebe nicht aus der Geschöpflichkeit der Welt abgeleitet werden kann, was ja gerade auch Jüngels Anliegen ist. Die Einseitigkeit der realen Relation des Geschaffenen auf Gott wird nur dadurch überboten, daß Gott der Welt in einer Beziehung zugewandt ist, die nicht an der Welt ihr Maß hat, sondern die Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn ist. Das von Jüngel abgelehnte Axiom der „Unveränderlichkeit" Gottes hat in Wirklichkeit genau diese Bedeutung, daß Gottes Liebe zur Welt aus keinem weltlichen Wechsel ableitbar ist, sondern nur als die ewige, schlechterdings verläßliche Liebe Gottes zu Gott ausgesagt werden kann, in die die Welt hineingenommen wird.

Dann ist allerdings J.s Auffassung zu bestreiten, daß bereits die Schöpfung als solche eine göttliche Selbstmitteilung sei (302). Das Geschaffene ist vielmehr das von Gott schlechthin Verschiedene, das „opus dei alienum", dem Gott sich in seinem „opus proprium", nämlich in seinem Wort mitteilt. Gewiß ist die Welt verborgen von Anfang an „in Christus" geschaffen, also hineingeschaffen in die Liebe des Vaters zum Sohn; aber diese ihre „übernatürliche Erhöhung" ist streng von ihrer, auch ohne daß man selbst glaubt, erkennbaren Geschöpflichkeit als solcher zu unterscheiden. – J.s vermeintliche Destruktion natürlicher Gotteserkenntnis scheint mir nur in dem Sinn verstehbar, daß erstens diejenige angebliche Gotteserkenntnis, in der man zum Zweck der Selbstsicherung auf Gott schließen zu können meint, tatsächlich überhaupt keine Gotteserkenntnis ist, sondern eine Form von Weltvergötterung; daß zweitens die Erkenntnis der Weltlichkeit und damit der Geschöpflichkeit der Welt, wie sie auch dem Nichtglaubenden im Kontext der christlichen Botschaft möglich ist, es nicht zuläßt, daraus die positive Möglichkeit einer Gemeinschaft mit Gott abzuleiten. Aber ist nicht auch die Erkenntnis dieser Negativität in ihrer Weise eine wirkliche Gotteserkenntnis? J. selber hält es für unbestreitbar, daß „niemand Gott je gesehen hat"; dies wisse nicht nur die Bibel, sondern dies könne auch jeder aus sich selber wissen (514), obgleich es wohl auch zu diesem Wissen der Begegnung mit der christlichen Botschaft bedarf. Wenn man diesen Sachverhalt bedenkt, hat man das, was eigentlich unter „natürlicher Gotteserkenntnis" zu verstehen wäre: nämlich die Einsicht, daß Gemeinschaft mit Gott von der Welt her gesehen alles andere als selbstverständlich ist. In ihrem wahren Sinn selbstverständlich wird Gemeinschaft mit Gott erst da, wo wir so von ihm angesprochen werden, daß wir in das Verhältnis des Vaters zum Sohn aufgenommen werden. Es muß also die von J. so betonte *Unbekanntheit* Gottes von der Welt her nun doch ausdrücklich als die Unbekanntheit *Gottes* an der Welt selber ausgewiesen werden können, was J. wenigstens implizit auch selber voraussetzt (vgl. 412). Seine Lehre von der je größeren Ähnlichkeit Gottes mit der Welt in aller noch so großen Unähnlichkeit ließe sich dann doch auf die lateranensische Analogielehre (vgl. DS 806) zurückführen, die die gleiche Sache einfacher und konsequenter formuliert. Gerade in der lateranensischen Analogielehre bleibt gewahrt, daß durch das Wort Gottes die vergängliche Liebe von Menschen untereinander zu einem Gleichnis der Liebe Gottes zu ihnen wird und sie seitdem von Gottes Liebe mit dem Wort sprechen können, das sonst die Liebe von Menschen zueinander aussagt.

P. Knauer, S. J.

Schnackenburg, Rudolf, *Das Johannesevangelium, III. Teil: Kommentar zu Kap. 13–21* (HThK, Bd. IV). Gr. 8° (XVI u. 477 S.) Freiburg 1975, Herder.

Der große Kommentar zum Johannesevangelium von R. Schnackenburg erschien in seinem 1. Teilband 1965, besprochen in dieser Zschr 41 (1966) 581–586, in seinem 2. Teilband 1971, 48 (1973) 279 f. Nun liegt der abschließende 3. Teilband seit 1975 vor.

Sch. hat sich in diesem Teil seines Kommentars mehr noch als in den beiden voraufgehenden Bänden der Literar- und Quellenkritik geöffnet. Daß mit 20, 30–31

ursprünglich der Abschluß des ganzen Evangeliums gegeben war und Kapitel 21 ein Zusatzkapitel ist, dürfte allgemein angenommen sein. Dies letzte Kapitel weist Sch. einem mit dem Evangelisten engverbundenen Schülerkreis zu, der die Endredaktion vorgenommen hat (vgl. 21, 24 f.). Von ihm werden auch die Kapitel 15–17 dem Evangelium eingefügt worden sein; denn durch die Worte Jesu „steht auf, wir wollen weggehen von hier" (14, 31) war die eigentliche Abschiedsrede (13, 31–14, 31) ursprünglich unmittelbar mit der Passion (Kap. 18) verbunden. Offenbleiben kann die Frage, ob die Redaktion sich mit ihrer Einfügung auf schriftliche Vorlagen des Evangelisten stützen konnte oder nicht; jedenfalls muß sie ihm sprachlich wie geistig sehr nahegestanden haben. Nähere Ausführungen literarkritischer Art findet man für die Kap. 15–16 auf S. 101–110 und auf S. 140–143, für Kap. 17 auf S. 189–192. In ihnen gibt der Verf. Auskunft über die Beziehungen dieser Kapitel zur eigentlichen Abschiedsrede (13, 31–14, 31) und über ihre jeweilige Eigenart und Stellung im Ganzen. Kleinere redaktionelle Eingriffe machen sich auch sonst gelegentlich bemerkbar; so nach dem Verf. vor allem in der Zufügung der paränetischen Ausdeutung der Fußwaschung im 13. Kap. (13, 12b–17).

Eingehende literarkritische Analyse der Texte führten den Verf. zu der Annahme, daß der Evangelist, der wahrscheinlich schon im 1. Tl. seines Evangeliums eine Semeia-Quelle benutzen konnte, für die Passions- und Ostergeschichte eine synoptikerähnliche Quelle zur Hand hatte, die er im Sinne seiner theologischen Erkenntnis deutete oder auch ergänzte. Für den Kommentator ergab sich damit zusätzlich zu der durchgehenden Exegese des Textes die Aufgabe, nach Möglichkeit die ältere Quelle vom Eigengut des Evangelisten abzuheben. Dies Verfahren ermöglichte es, einmal die Bindung des Evangelisten an die evangelische Tradition sichtbar zu machen, anderseits seine besonderen theologischen Intentionen hervorzuheben. Der Rahmen dieser Besprechung gestattet es nicht, auf Einzelheiten einzugehen. Für in dieser Hinsicht besonders beachtenswerte Ausführungen sei aber hingewiesen auf S. 7–15 (für Joh 13, 1–30), auf S. 258–264 (für Joh 18, 12–27), auf S. 355–361 (für Joh 20, 1–18), auf S. 406–417 (für das redaktionelle Schlußkapitel); hier sind in 21, 1–14 wohl zwei verschiedene Überlieferungseinheiten ineinander gewoben: Eine wunderbare Fischfanggeschichte und eine Erzählung über eine Erscheinung am See von Tiberias. Mit dieser nur eben angedeuteten schwierigen literar- und quellenkritischen Arbeit hat der Verf. seinem dritten Band eine besondere Note gegeben und die Forschung auf diesem Gebiet zusammengefaßt und weitergeführt. Seine Kritik bleibt maßvoll. Sie geht von wirklichen Anstößen aus, sucht das Evangelium in den Strom der evangelischen Tradition hineinzustellen und der Auslegung des Textes zu dienen. Sie ist sich dabei auch der Grenze solcher Forschung bewußt, die oft eher Lösungsmöglichkeiten als zweifelsfreie Resultate anbieten kann.

Die Hauptkraft legt der Verf. auch in diesem dritten Teilband auf eine fortlaufende, lichtvolle Auslegung des Textes. Sorgfältig wird auf die sprachliche und gedankliche Verkettung der Sätze geachtet. In den vielen auftauchenden Detailfragen verschiedenster Art findet man eingehende Unterrichtung. Entsprechend der Zielsetzung des Herderschen Kommentarwerks wird aber besonderes Gewicht auf die theologische Ausdeutung gelegt, nicht nur in den Redeteilen, sondern auch in der Passions- und Ostergeschichte. Hier tritt nun stark der christologisch-soteriologische Charakter des vierten Evangeliums hervor, in etwa auch die ekklesiologische Entfaltung des Heilsgeheimnisses. Die wahre Gottheit Jesu wird als Aussage des Evangelisten klar anerkannt. Folgerichtig findet in der Erklärung von Joh 14, 28 („der Vater ist größer als ich") die subordinatianische Deutung, „die eine wirkliche Tieferstellung des Sohnes behauptet (wie bei den Arianern oder bei neueren Exegeten)", eindeutige Ablehnung: „Sie ist für das Joh-Ev abwegig, weil dieses dialektisch die freiwillige Unterordnung des Sohnes unter den Vater mit dem Anspruch des Sohnes auf die gleiche Lebensfülle (5, 26), das gleiche göttliche Sein (1, 1), die gleiche Herrlichkeit (17, 5), wie sie dem Vater eigen sind, verbindet"; es heißt dann weiter zu 14, 28: „Der Vater ist ‚größer', weil von ihm alles Geschehen ausgeht und zum Ziel geführt wird, auch die Sendung des Sohnes und seine Verherrlichung" (S. 98). Eine Identifikation des Geistes mit Christus kann man etwa aus Joh 14, 16–19 nicht herauslesen: „Der Evangelist ist sowohl von der bleibenden

Verbundenheit der Jünger mit Jesus als auch von der Anwesenheit des Geistes überzeugt. Eine Identifikation des Geistes mit Christus liegt schwerlich in seinem Sinn; auch nach 20, 22 ist ‚heiliger Geist' eine Gabe des Auferstandenen" (S. 88). In der Ausziehung christologischer und pneumatologischer Texte in Richtung auf das Trinitätsgeheimnis ist der Verf. sehr zurückhaltend. Vgl. etwa dahin gehende Äußerungen auf S. 155 zu Joh 16, 14–15; auf S. 135 f. zu Joh 15, 26; auf S. 98 zu Joh 14, 28. Ich frage mich nur, wie man letztlich ohne „dogmatisches" Weiterdenken die in Joh gegebene christologische Offenbarungswirklichkeit deuten kann. Weshalb sollte der Exegese dort, wo der Stoff dazu einlädt, solches Weiterdenken versagt sein? Sie weiß doch auch sonst über explizit gegebene Sachverhalte hinaus noch Schlüsse zu ziehen. – Dank wird man dem Verf. wissen dafür, daß er auch in diesem dritten Band bestimmte Fragekomplexe, die sich im Lauf der Einzelexegese ergeben, in Exkursen zusammenfaßt und vertieft. So finden wir auf S. 38–53 den Exkurs über „das johanneische Abendmahl"; auf S. 156–173 den Exkurs „Der Paraklet und die Parakletsprüche", in dem u. a. sehr gut gezeigt wird, wie sehr diese Sprüche jeweils zum Kontext passen und deshalb nicht als spätere Einschübe betrachtet werden dürfen; auf S. 231–245 den Exkurs über „Jünger, Gemeinde, Kirche im Johannesevangelium"; auf S. 449–464 den Exkurs über „den Jünger, den Jesus liebte". – Zu einzelnen wichtigen Punkten soll jetzt noch die Auffassung und Erklärung des Autors verzeichnet werden.

Eine alte Frage ist: Warum übergeht der Evangelist in Kap. 13 die Feier der Eucharistie? Daß er sie aus dem Kultus der Urkirche kannte und daß er sie für die Mitteilung des wahren Lebens für äußerst wichtig hielt, daran kann angesichts Joh 6, 48–58 nicht gezweifelt werden. Aber dann stellt sich die Frage, warum er ihre Einsetzung nicht erwähnt, um so dringlicher. Die Antwort, er rede eben deshalb im Kap. 13 nicht mehr davon, weil von der Eucharistie in Kap. 6 schon gehandelt wurde, kann nicht befriedigen. Denn man kann beobachten, daß Vorverweise oder Verheißungen, wie z. B. das „Hinaufsteigen des Menschensohnes" (6, 62) oder das Geschenk des Geistes (7, 39), ihn durchaus nicht daran hindern, sie später wieder aufzugreifen, um ihr Eintreten oder ihre Verwirklichung mitzuteilen (vgl. 20, 17; 20, 22). Viel weniger noch kann die andere Auskunft angenommen werden: Der Evangelist erkennt die Stiftung der Eucharistie beim letzten Mahl Jesu nicht an, weil er sie auf die Mahlgemeinschaften und die Brotvermehrung des irdischen Jesus zurückführt. Denn mag immerhin die Feier der Eucharistie im Schoß der Urkirche auch Beziehungen zu den Gemeinschaftsmahlen Jesu mit seinen Jüngern und anderen Gruppen während seiner irdischen Wirksamkeit verraten, nirgends gibt es Anzeichen dafür, daß man ihre Stiftung je anderswo ansetzte als beim letzten Abendmahl. Weshalb schweigt dann der Evangelist davon? Er schweigt gar nicht davon, sondern redet über sie durch die Fußwaschung. Diese findet ja nach dem Evangelisten während des Mahles statt. In ihrem Symbolgehalt (vgl. das Gespräch mit Petrus 13, 6–10; die Worte εἰ μὴ τοὺς πόδας v. 10 sind textkritisch unsicher und theologisch schwierig) weist sie auf die äußerste Liebe Jesu hin, der sich für das Leben der Seinen in den Tod begibt (vgl. 13, 1.8.10). So ersetzt die Fußwaschung nicht die Eucharistie, rückt sie auch nicht aus dem Blickpunkt, sondern deutet sie in ihrem tiefsten Sinn als Verkündigung und Realsetzung des Todes Jesu für das Leben der Welt (vgl. Joh 6, 51), ähnlich wie Paulus es tut mit seinem Wort: „Sooft ihr von diesem Brot eßt und aus diesem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt" (1 Kor 11, 26). Eine ähnliche Intention des Evangelisten, die Gemeinde in ihrer sakramentalen Praxis zu einem tieferen Verständnis zu führen, kann man auch bezüglich der Taufe im 3. Kap. des Evangeliums beobachten. Der Evangelist ist nicht antisakramental, wohl aber sakramentskritisch. Das Nähere vgl. S. 48–53. – Zum Thema Jünger und Kirche (vgl. S. 231–245): „Jünger" sind im Joh-Ev zunächst die engeren Gefährten Jesu, dann auch ernstliche Anhänger, schließlich alle späteren Glaubenden. Eine christliche Existenz außerhalb einer glaubenden Gemeinschaft kommt im Joh-Ev nicht in den Blick. Das Bild vom Hirten und der Herde besagt die Herde Gottes, die als solche dem Hirten anvertraut ist; vgl. auch Joh 21, 15–17. Im Bild vom Weinstock repräsentiert Jesus das wahre Israel, aber nicht für sich, sondern in Verbindung mit den Jüngern. Noch deutlicher tritt der ekklesiale Gedanke im Zusatzkapitel hervor. Mit dem Blick auf Käsemann's These von der johanneischen Gemeinde als

esoterischer Gruppe stellt der Verf. die Frage nach der universalen Offenheit des Joh-Ev und seiner Integrierbarkeit in die Großkirche. Er verweist auf Joh 10, 16, eine Stelle, die gestützt wird durch Joh 11, 52: Heiden und gläubig gewordene Juden bilden die im Tod Jesu begründete Kirche. Wie die Samariter (vgl. Joh 4, 39–42), so werden auch die Griechen (vgl. 12, 20 ff.) einbezogen. Die Stunde der Erhöhung Jesu wird sich dahin auswirken, daß alle zu ihm gezogen werden (12, 32). Dies schließt ein, daß seine Jünger für die Mission ausgesandt werden (vgl. Joh 4, 38; 17, 18; 20, 21).

Mit dem Wort Jesu vom Kreuz herab an seine Mutter und den Jünger (19, 26–27) muß eine heilsmäßig bedeutsame Wirklichkeit gemeint sein, auf die v. 28 durch die Worte μετὰ τοῦτο als auf etwas das Werk Christi Vollendendes zurückweist; eine Wirklichkeit also, die mit „jener Stunde" (v. 27) der Erhöhung Christi und seines Hinübergangs zum Vater gegeben ist, und in der nach Jesu Willen der Jünger Maria als seine Mutter „zu sich" nehmen und umgekehrt Maria den Jünger als ihren Sohn erkennen und annehmen kann. Damit wird zu Recht die rein historisierende Auslegung, die in der Szene nichts anderes sieht als die Kindessorge Jesu für seine Mutter, abgelehnt. Nach einer Arbeit von *I. de la Potterie* in der Festschrift für R. Schnackenburg (1974) 191–219, auf die sich der Verf. auch beruft, sind die Worte εἰς τὰ ἴδια in Vers 27 nicht im materiellen Sinn (= in sein Heim), sondern im geistigen Sinn (= in sein Gut und Eigentum) zu verstehen. Sch. begreift darunter den geistigen Raum, in den der Jünger die Mutter Jesu hineinnimmt. Er schließt sich in der näheren Ausdeutung *H. Schürmann* an (Ursprung und Gestalt, Düsseldorf 1970, 13–29): Maria repräsentiert alle, die zuversichtlich das Heil von Jesus erwarten, nach dem Verf. in besonderer Weise den für das messianische Heil empfänglichen Teil Israels. Wenn ihre Bitte auf der Hochzeit zu Kana (Joh 2) auf eine Weise erfüllt wurde, daß die Gabe des Weines zeichenhaft in die Zukunft wies, so wird ihr jetzt, „in der Stunde" Jesu, bleibende und eigentliche Erfüllung zuteil. Sie soll den Jünger, den Jesus liebte, an Sohnes Statt annehmen und bei ihm bleiben. Er wird ihr das vermitteln, wonach sie verlangte; das erschließen, was Jesus hinterließ; er wird sie in seinen geistigen Raum, in die Offenbarung, in das Evangelium hineinnehmen. Damit stimmt die Rolle überein, die dem Jünger, den Jesus liebte, im vierten Evangelium zugewiesen wird: Er ist der Vertraute Jesu, dem Jesus sein Inneres erschließt (13, 23–26), der Glaubende (20, 8) und gläubig Erkennende (21, 7), der damit zum Interpreten der Jesus-Offenbarung berufen ist. Er soll sich mit diesem Dienst aller das Heil Suchenden annehmen und in diesem „Charisma" bleiben, bis der Herr kommt (21, 22 f.). Sch. bringt dann freilich noch den Gedanken ein, der, wie mir scheint, in gewisser Spannung zu der gegebenen Ausdeutung steht: „Bei der Szene am Kreuz ist nicht zu übersehen, daß ... auch der Jünger an Maria als seine Mutter verwiesen wird. Darin kann die Intention liegen, die christliche Gemeinde an den Mutterschoß zu erinnern, aus dem Jesus und sie selbst hervorgegangen sind" (S. 324). Von hier aus könnte sich doch im Kontext der Stelle auch folgende Deutung nahelegen: Der Jünger steht als Vertrauter Jesu unter dem Kreuz, als einer von denen, die er zu seinen „Brüdern" rechnet (20, 17), die in seinem Vater auch ihren Vater haben (ebendort), die an der Sohnschaft des Sohnes also gnadenhaft teilhaben, die – um es mit Paulus zu sagen (Gal 3, 28) – „einer (geworden sind) in Christus Jesus". Auf dies innige Verhältnis, durch die Geistgabe des Erlösers begründet (vgl. Joh 19, 34; 7, 38–39; 20, 22; 3, 34), wird Jesus als Frucht seines Erlöserwirkens und seines Erlösertodes hinweisen, wenn er Maria auffordert, im Jünger ihren Sohn (d. h. Jesus) zu erkennen und ihn in ihre mütterliche Liebe aufzunehmen, und wenn er den Jünger auf der geistigen Ebene seiner Christusnähe und Jesusförmigkeit an Maria als seine Mutter verweist, die ja tatsächlich auf dieser Ebene ihm Mutter geworden ist. Ihrer gläubigen Erwartung ist ja der Heilbringer selbst und ihren zuversichtlichen Bitten (vgl. Kana) die zur Sohnschaft erhebende Gnade und Wahrheit des Erlösers geschenkt worden. Von da liegt der Gedanke nicht fern, daß Maria gerade in ihrer Mutterschaft Urbild der Kirche ist, an die dann letztlich auch der Jünger verwiesen wird, wenn er an Maria verwiesen wird. Damit ist seine Rolle als des idealen Jüngers und Glaubenden, als eines Jesus Erkennenden und seine Offenbarung tief Ausdeutenden wohl vereinbar (vgl. S. 323–328).

Die beiden Zitate zur Durchbohrung der Seite Jesu können, wie oft angenom-

men, schon in der Quelle des Evangelisten gestanden haben. Die Quelle hatte mit dem Zitat Joh 19, 36 wohl Ps 34 (33), 21 im Auge: „Er behütet all meine Glieder, nicht eins von ihnen wird zerbrochen" und dachte dabei an Jesus als den leidenden Gerechten. Der Evangelist, der den Pascha-Charakter der Todesstunde Jesu beachtete (vgl. 18, 28; 19, 14), denkt eher an Ex 12, 10 (LXX) oder Ex 12, 46: „und ihr sollt dem Paschalamm keinen Knochen zerbrechen"; vgl. Num 9, 12. – Ähnlich hat die Quelle mit dem Zitat Sach 12, 10 (Joh 19, 37) wahrscheinlich nur die Tatsache der Durchbohrung der Seite Jesu durch die Schrift belegen wollen. Für den Evangelisten aber wurde das „Schauen" auf den Durchbohrten bedeutsam als Heilsgeschehen; vgl. Joh 3, 14–15: die eherne Schlange als Typus für den erhöhten Christus, zu dem man glaubend aufschauen muß, um in ihm das Leben zu gewinnen; ferner Joh 8, 28 und 12, 32. Nimmt man „Blut und Wasser" hinzu, das aus Jesu Seite kam, wird ein Zusammenhang mit Joh 7, 38 („Ströme lebendigen Wassers") sichtbar. Der Evangelist deutet diesen lebenspendenden Strom aus dem Leibe (κοιλία) Jesu auf den Heiligen Geist (Joh 7, 39). Vgl. J. Heer, Der Durchbohrte, Rom 1966, 124–133. Im Kommentar des Verf. vgl. das Nähere S. 333–345.

Am Schluß dieses letzten Bandes seines Kommentarwerkes zum Joh-Ev nimmt Sch. noch eigens Stellung zur Frage nach „dem Jünger, den Jesus liebte", und zur Verfasserfrage (449–464). Im 1. Band hatte er noch daran festgehalten, besonders mit Rücksicht auf die Tradition, daß der Apostel Johannes sich in dem geliebten Jünger verbirgt und als geistige Autorität (Augenzeuge und Interpret) hinter dem Evangelisten steht, der, selbst eine große Persönlichkeit, als eigentlicher Verfasser des vierten Evangeliums zu gelten habe. Auch heute noch betont Sch., daß der geliebte Jünger keine reine Symbolfigur ist; er wird von der Redaktion als geschichtliche Person bezeugt (Joh 21, 20–23); eben diese Redaktion nennt ihn auch als Augenzeugen für die Durchbohrung der Seite Jesu und das Ausfließen von Blut und Wasser (19, 35); der ἐκεῖνος dort in Vers 35 ist sicher kein anderer als der Joh 19, 26–27 genannte „Jünger, den Jesus liebte". Aus verschiedenen Gründen hält Sch. jetzt diesen Gewährsmann und Augenzeugen nicht mehr für den Apostel Johannes, sondern für einen anderen Jünger Jesu, wahrscheinlich aus dem Jerusalemer Jüngerkreis, zu dem Personen wie Nikodemus, Josef von Arimatäa, Lazarus und jener Jünger, der dem Hohenpriester bekannt war (18, 15), gehörten. Eine nähere Identifizierung ist nicht mehr möglich; er kommt als Augenzeuge vielleicht nur für die letzte Phase in Jerusalem in Frage. Der Evangelist und sein Kreis müssen mit diesem Jünger enge Verbindung gehabt haben. Er, der Evangelist selbst, muß ein bedeutender Theologe gewesen sein, ein Hellenist jüdischer Herkunft, der die Tradition des geliebten Jüngers unter Benutzung anderer Quellen (Semeia-Quelle, eine Quelle für die Passions- und Auferstehungsgeschichte) theologisch interpretierte und in dem vierten Evangelium zusammenfaßte. Die Redaktion, die das Evangelium herausgab, d. h. der Kreis oder die Schule um den Evangelisten, fügte dann besonders im 2. Tl. des Evangeliums (Joh 13–21) nicht unerhebliche Stücke hinzu, wie oben schon angegeben worden ist. Für die nähere Beweisführung sei auf den schon genannten Exkurs (449–464) verwiesen. Hier kann nicht näher darauf eingegangen werden. Der Verfasser selbst ist sich bewußt, daß man in dieser schwierigen Frage der Entstehung und Verfasserschaft des vierten Evangeliums kaum eine „endgültige Lösung" bringen kann (vgl. S. 449). Und gewiß lassen sich auch manche Einwände erheben. Immerhin hat der Verf. sich redlich bemüht, diese seine Auffassung wahrscheinlich zu machen. – Sch. gebührt Dank für die in jahrelanger Arbeit geleistete umfassende und lichtvolle Erklärung des Johannesevangeliums. Sie trägt wesentlich zur Bereicherung des Herderschen Kommentarwerks bei und dürfte auf lange Sicht mit führend sein in der Exegese des johanneischen Schrifttums. K. Wennemer, S. J.

Kehl, Medard, *Kirche als Institution.* Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie (= FTS, 22. Band). 8° (338 S.) Frankfurt 1976, Knecht.

Die Frage nach Sinn und Grenzen des Institutionellen in der Kirche gehört zu den aktuellsten und brisantesten Themen gegenwärtiger Theologie. Wo Freiheit als umfassende Bestimmung des Menschseins, wo Heil und Erlösung als „Befreiung zur Freiheit" verstanden werden, erscheint Institution allzuleicht als bloßes Hemmnis

und zu überwindende Schranke subjektiver Freiheit. Soll Institution im Rahmen der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte sich bewähren, so muß die Theologie aufzeigen, „*wie* die subjektive Freiheit zugleich eine gesellschaftliche Wirklichkeit werden kann" (6). Findet jede radikale Institutionenkritik in der Vernachlässigung der gesellschaftlichen Dimension der Freiheit ihre Grenze, so verkennt die traditionelle Begründung kirchlicher Institution im kirchenstiftenden Willen Jesu das Moment der subjektiven Freiheit. „Die Frage nach dem Sinn der Institution (gerade der Kirche) kann deswegen nur im Rahmen der Vermittlung von Subjekt und Objekt innerhalb der gesellschaftlichen Wirklichkeit des Menschen gestellt und beantwortet werden" (6). Von diesem neuzeitlichen Problemhorizont her rollt diese bei W. Kasper in Tübingen gefertigte Dissertation die vielschichtige Frage nach der Kirche als Institution auf. Dabei setzt sie bewußt mit sozialphilosophischen Überlegungen ein, die – unter Bezugnahme auf Hegels Begriff der „konkreten Freiheit" (12 ff.) – Institution als Vermittlungsgestalt von Subjektivität und gesellschaftlicher Objektivität bestimmen (6 ff.) und damit den Rahmen für die folgende Darstellung abgeben.

Schon das 1. Kap. der Untersuchung ist ein Meisterstück kenntnisreicher und verständlicher Darstellung. Mit der Vorstellung verschiedener sozialwissenschaftlicher Institutionstheorien (23–51) ergibt sich eine inhaltliche Füllung des Begriffs der „konkreten Freiheit". Die z. T. außerordentlich schwierigen und komplexen Sachverhalte (u. a. kommen Gehlen, Schelsky, Luhmann, Habermas, Berger-Luckmann zur Sprache) werden dabei nicht nur knapp und eingängig skizziert, sondern auch im Hinblick auf ihre Leistungskraft innerhalb des entworfenen Vermittlungshorizontes von subjektiver Freiheit und gesellschaftlicher Objektivität gewürdigt wie kritisiert. An eine direkte Übertragung dieser Theorien auf die Kirche ist freilich nicht zu denken; vielmehr deutet K. in Überlegungen „Zum Verhältnis von Soziologie und Theologie" (52 ff.) die Möglichkeit einer kritisch-eigenständigen, eben „vermittelten Rezeption" (52) soziologischer Erkenntnisse innerhalb der Theologie an.

Nicht minder erhellend und perspektivenreich ist das 2. Kapitel „Der Institutionsbegriff in der katholischen Ekklesiologie. Übersicht über den theologischen Sprachgebrauch" (67–122). In vier sehr gedrängten und dennoch breit ausgreifenden Durchgängen werden hier die wichtigsten Topoi der traditionellen und gegenwärtigen Begründung und Legitimation des Institutionellen in der Kirche vorgestellt: Zunächst die verschiedenen Fassungen des Stiftungsgedankens als positiv-historisches oder gnadenhaftes „Voraus" zum Glauben des einzelnen (68 ff.), die Vielgestaltigkeit der Auffassung des Institutionellen als äußere Erscheinung des „Inneren" der Kirche (Leib-Seele-Analogie; 76 ff.), das Spannungsverhältnis von Institution und Charisma (88 ff.) und schließlich das Institutionelle als „objektives" Gegenüber zum einzelnen Subjekt in der Kirche (97 ff.). Schon diese Anlage zeigt, daß der eingangs entworfene Problemhorizont durchgehalten wird; die Darstellung zielt gerade hier auf das Defizit einer dialektischen Vermittlung von Objekt und Subjekt innerhalb der traditionellen katholischen Ekklesiologie. Daß dabei auch neuere Entwürfe (z. B. G. Hasenhüttl, 101 ff.; J. B. Metz, 116 ff.) ihr Ungenügen offenbaren, kann kaum verwundern.

Nicht nur umfangsmäßig, auch seinem inhaltlichen Gewicht nach ist das 3. Kapitel das eigentliche Kernstück der Arbeit. Hier untersucht K. als maßgebende theologische Entwürfe zur Begründung des institutionellen Charakters der Kirche die Ekklesiologien von H. Küng, K. Rahner und H. U. v. Balthasar (123–311). Beeindruckend bleibt dabei der jeweilige Ausgriff auf das Gesamtwerk der betr. Theologen; so erst kann der systematische Ort und Stellenwert des Kirchlich-Institutionellen sichtbar werden. Daß in solchem Versuch einer Ortung zugleich ein hohes Maß an interpretatorischer Leistung und deshalb auch an Subjektivität steckt, läßt sich aus hermeneutischen Einsichten kaum bestreiten. Daß der Verf. jedoch stets um eine sachlich nachprüfbare, von hervorragender Kenntnis der z. T. weitverzweigten Texte zeugende Darstellung bemüht bleibt und dabei auch den Vorzügen der einzelnen Entwürfe gebührende Achtung zollt, ist ebensowenig zu verkennen.

Die Darstellung der Ekklesiologie von *Hans Küng* (Institution Gottes – Institution der Menschen; 123–171) entfaltet die These, es handle sich dabei um „eine

in die soziale Dimension übersetzte Gnadenlehre" (134). Von hier aus ergibt sich mit fast zwingender Notwendigkeit ein Zurücktreten der Kirche als Vermittlungsgestalt der Gnade zugunsten des absoluten Primats der Gnade Gottes und dementsprechend ein Verzicht auf die Vorstellung der Kirche als „Sakrament" (148 f.). So meint der Verf. eine „‚Neigung' im ‚Gefälle' der Theologie Küngs ... in Richtung auf eine immer stärkere Skepsis gegenüber den menschlich-gewordenen, in der Geschichte der Kirche sich entwickelnden Institutionen mit ihrem formalen Charakter hin" (160) feststellen zu können. Wenn auch die Forderung nach einer stärkeren inhaltlichen Füllung der formalen Institution, nach einem „Primat des ‚Spirituellen'" (162 ff.) ausdrückliche Zustimmung und die grundsätzliche Bejahung der institutionellen, d. h. auch amtlichen, Ordnung christlicher Gemeinde (168, ebd. Anm. 203 u. ö.) Anerkennung findet, so meldet der Verf. doch Bedenken an gegenüber einer zu formalen und eher negativen Bestimmung kirchlicher Institution (165 ff.), kurz gesagt: Indem inhaltlich-spirituelles und formal-institutionelles Moment zu reinlich gegenüber geschieden werden, droht letzteres zum bloßen „Akzidens" (168) zu werden; „ein eigentlich theologischer Sinn scheint ihm immer weniger zuzukommen" (ebd.). – Die bei Küng vermißte sakramentale Dimension im Kirchenbegriff wird bei *Karl Rahner* (Kirchliche Institution im Geschehen der endgültigen Selbstmitteilung Gottes; 172–238) in aller Deutlichkeit christologisch grundgelegt und ekklesiologisch angewendet (195 ff.). Sosehr jedoch diese „formale *Strukturgleichheit* zwischen Christus und Kirche" (220) anzuerkennen ist, sowenig kann sie doch zufriedenstellen. Mit B. v. d. Heijden kritisiert auch K. eine mangelnde Konkretheit in der Bezugnahme auf die geschichtliche Wirklichkeit Jesu, die über die strukturelle Ebene hinauslangt (194 f., 220 ff. u. ö.) und so erst der in ihm begründeten und kirchlich vermittelten „befreiten Freiheit" ihre notwendige Konkretheit geben kann (so bes. 237 f.). Bleibt hier, in der möglichen Füllung dieses „dogmatischen Ansatzes", die Konzeption Rahners fruchtbar, so gilt dies weniger für den ebenso einsichtig vorgestellten „anthropologischen Ansatz", „der das Institutionelle im Denkhorizont des Gegenübers von Subjekt und Objekt, von transzendental und kategorial begreift. Von daher wird das kirchlich Institutionelle als das objektive Gegenüber der charismatischen Freiheit gesehen" (238). Wenngleich hier Rahner eine Begegnung mit der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte versucht – die Kategorie der „konkreten Freiheit" läßt sich kaum zulänglich begreifen als allgemein Kategoriales, als „Material" subjektiver Freiheit; „das Institutionelle ... hat als eine bestimmte gesellschaftliche Form der Intersubjektivität gleichsam einen qualitativ höheren ‚Seinsrang' ..." (238). So bleibt die Vermittlung von dogmatischem und anthropologischem Ansatz in der Rahnerschen Deutung des kirchlich Institutionellen letztlich offen.

Daß ausgerechnet *H. U. v. Balthasar* (Christliche Gestalt und kirchliche Institution; 239–311) das theologische Konzept der „Institution Kirche" am deutlichsten im neuzeitlichen Problemhorizont entwickeln soll, mag zunächst überraschen. Freilich wird man Balthasar erst dann gerecht, wenn man dem verschlungenen Ineinander von kontemplativ-mystischer und theologisch-spekulativer Entfaltung einfühlend nach-denkt. Das hat K. in kongenialer Weise vermocht, so daß seine hohe Einschätzung Balthasars sich sachlich ausweist. Der *subjektiven* Form („Kontemplation als Rezeptivität", die sich marianisch-weiblich in der „anima ecclesiastica" ausprägt und bis in Sendung, Gehorsam, Sakramente hineinreicht, Kirche daher als wesentlich „geistig-personale Institution [versteht, so daß] ... die Objektivierung des Subjekts in der Kirche (als anima ecclesiastica) nicht zu einer Selbstentfremdung, sondern nur zu einer Selbstfindung des Subjekts in seiner ganzen personalen, freiheitsbezogenen Wirklichkeit führen" kann; 262) entspricht die *objektive* Gestalt der geformten Freiheit, wie sie christlich im Kreuz und im Hl. Geist kulminiert (262 ff.). Dabei wird die „Form des Kreuzesgehorsams Jesu in ihrer ‚freien Notwendigkeit' ... zum eigentlichen heilsgeschichtlichen Grund für alles *kirchlich Institutionelle*, das an dieser ‚Form' partizipiert" (274); trinitarisch aber gründet gerade diese institutionell geformte Freiheit im Hl. Geist, der selbst Freiheit wie Institution der Liebe zwischen Vater und Sohn, „kristallisierte Liebe" (283; 299 ff.) ist. Zusammenfassend gilt daher: „Die von der Macht der Sünde bestimmte Kreuzesgestalt der im Hl. Geist objektivierten Liebe zwischen Vater und Sohn wird im Institutionellen der Kirche ‚abbildlich' (und damit auch immer schon mit der Möglichkeit

des sündigen Verfehlens) dargestellt. Darin liegt der eigentliche theologische Sinn alles kirchlich Institutionellen" (308).

Einige sehr knapp gehaltene Schlußfolgerungen (312 ff.) deuten u. a. die innere Differenziertheit des Institutionsbegriffs an (primäre und sekundäre Institution, also Organisation bzw. Verwaltung; freiheitsermöglichende und freiheitsbeschränkende Institutionalität), unterstreichen die spezifisch theologische Qualität des Institutionellen und fordern eine Institutionalisierung des Gegenüber von Amt und Charisma in der Kirche. – Für eine gerechte Beurteilung der Leistung des Autors bleibt es wichtig, sich der klaren Beschränkung seines Bemühens bewußt zu sein: Nicht eine eigenständige, philosophisch wie theologisch bestimmte Begründung des institutionellen Charakters der Kirche ist sein Ziel, sondern die kritische Aufarbeitung der bereitliegenden Elemente im philosophischen, sozialwissenschaftlichen und theologischen Bereich. Dies ist ihm in bewundernswerter Weise gelungen: In ungewöhnlicher Umsicht, durch nahezu flächendeckende Materialaufbereitung, mit souveränem methodischem Können, in ebenso knapper wie zuverlässiger Darbietung äußerst schwieriger und vielschichtiger Sachverhalte sowie mit großer systematischer Kraft und kritischem Sachverstand hat K. jene Elemente zusammengetragen, die für eine Ekklesiologie im neuzeitlichen Problemhorizont ebenso bedenkenswert wie unverzichtbar bleiben. Kritik fällt darum schwer – dem Rez. um so mehr, als er das Entstehen dieser Arbeit mit aufrichtigem Interesse begleitet hat und davon nicht wenig profitierte. Dennoch seien drei kritische und zugleich weiterführende Punkte genannt: 1. K. hat zwar versucht, vom komplexen und philosophisch begründeten Begriff der „konkreten Freiheit" her seiner Arbeit einen systematischen Rahmen zu geben; dennoch fügen sich die einzelnen Kapitel nur schwer ineinander, auch wenn die Exkurse „Zum Verhältnis von Soziologie und Theologie" (52 ff.) wie „Zur Problematik einer theologischen ‚Legitimation' des institutionellen Charakters der Kirche" (106 ff.) offenbar Übergänge schaffen wollen (und auch tatsächlich weiterführen!). Die eingangs vorgestellten sozialwissenschaftlichen Institutionentheorien jedenfalls stehen merkwürdig isoliert neben den folgenden beiden theologischen Kapiteln, dort wiederum vermißt man eine stärkere Integration des Gesamtüberblicks im 2. Kapitel in die folgende Darstellung der einzelnen Theologen. Die gesamte Arbeit zerfällt so in drei umfangreiche und verschieden akzentuierte „Studien", denen zwar Thematik und Problemhorizont (der Institutionsbegriff im Horizont der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte) gemeinsam sind, die aber unter sich relativ unverbunden bleiben. Freilich: Die inhaltliche Füllung solcher „vermittelten Rezeption" hätte wohl eine neue Arbeit gleichen Umfangs ergeben, für die hier die wichtigsten Elemente bereitliegen. 2. K. hat mit spürbarer Sympathie die Ekklesiologie Balthasars als weitreichendste theologische Begründung des kirchlich Institutionellen vorgestellt. Zwar hat er auch klare Anfragen an diese Konzeption formuliert (vor allem bez. der Zurückdrängung der kritischen Subjektivität; 308 ff.), doch fängt er diese relativ schnell ab, besonders die Frage nach der „Vermittelbarkeit" eines solchen Ansatzes. Freilich darf dies niemals einziges und letztes Kriterium sein, dennoch: Gerade der Anspruch, daß sich kirchliche Institution im Horizont der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte zu verantworten habe, dürfte auch den Zugang und die denkerische Vermittlung eines solchen Ansatzes betreffen. Dann aber ist dem Balthasarschen Entwurf entschieden kritischer zu begegnen, als es hier geschieht. 3. K. hat sich erklärtermaßen dafür entschieden, „den Begriff ‚konkrete Freiheit' ... auch bei den theologischen Begründungen als Kriterium einer sachgerechten Behandlung des Institutionsproblems" (12) heranzuziehen. So plausibel dies zunächst erscheint und so konsequent wie stringent die Arbeit dies durchführt – wird auf diese Weise nicht der philosophische Vorbegriff zum Maßstab der Theologie? Anders gefragt: Kann „konkrete Freiheit" ohne weiteres als Normbegriff einer streng theologischen Entwicklung des kirchlich Institutionellen gelten, oder muß Theologie hier nicht eine weitergehende, ja eigenständige Kriteriologie entwickeln? Dazu findet sich zwar 52 ff. u. ö. Wichtiges gesagt, doch wirklich brisant dürfte diese Frage erst dann werden, wenn die vorgestellten sozialwissenschaftlichen Institutionentheorien zum tatsächlichen Ausgangspunkt für das Thema „Kirche als Institution" werden.

Freilich weisen solche Bemerkungen schon über den expliziten Horizont der Arbeit hinaus auf eine mögliche und wünschenswerte systematische Zusammenschau

der hier dargebotenen Ansätze. Sie offenbaren zugleich, daß diese Dissertation zum Weiterdenken einlädt und die Diskussion über das kirchlich Institutionelle neu beleben und befruchten kann. Dem Verfasser gebührt Dank und Anerkennung dafür, daß er ein außerordentlich wichtiges Thema gegenwärtiger Ekklesiologie aus Verengungen, Sackgassen und falschen Alternativen herausgeführt und auf dem Hintergrund eines neuzeitlich geprägten Institutionsverständnisses ebenso sachkundig wie verständlich entwickelt hat. A. Schilson

Umschau

1. Exegese und Patristik

Boecker, Hans Jochen, Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient (Neukirchener Studienbücher, 10). 8° (206 S.) Neukirchen-Vluyn 1976, Neukirchener Verlag. – Hans Jochen Boecker ist Alttestamentler an der evangelischen Kirchlichen Hochschule in Wuppertal und bereits durch mehrere rechtshistorische Arbeiten zu atl. Texten bekannt. Sein neues Buch richtet sich bewußt nicht an Spezialisten, weder juristischer noch atl.-theologischer Provenienz, sondern an einen gebildeten, allgemein interessierten Leserkreis. Ihm wird eine Einführung in Formen und Inhalte des atl. und altorientalischen Rechts geboten. – Der Hauptteil des Buches (56–153) ist einer ausführlichen Behandlung der beiden zweifellos repräsentativsten Rechtssammlungen – für den Alten Orient der „Codex Hammurapi" (CH), für das AT das „Bundesbuch" (Ex 20–23) – gewidmet. An ausgewählten Texten der beiden Korpora zeigt B. ihre Absichten und Tendenzen auf, nicht nur textimmanent, sondern fast immer in Konfrontation mit parallelen Texten aus der Umwelt. Dabei liest sich das Buch leicht, denn B. erweist sich als Meister darin, der knappen und spröden Juristensprache der damaligen Zeit konkrete, differenzierte Aussagen zu entlocken. – B. beansprucht keine besondere Originalität, und das ist für ein solches Werk ein großer Vorteil. Er will orientieren, einführen. Er gibt einen Überblick über die Rechtssammlungen: neben dem CH in aller Kürze über seine „Vorläufer" (die sumerischen „Codices" des Ur-Nammu und des Lipit-Ischtar, den akkadischen „Codex" von Eschnunna) und neben dem Bundesbuch über die späteren atl. Korpora: das Deuteronomium (Dtn 12–26) und das Heiligkeitsgesetz (Lev 17–26). Er informiert über das altorientalische bzw. altisraelitische Gerichtsverfahren, insbesondere über die jeweilige Funktion des Königs. Er orientiert über einige zentrale, in der Fachwelt umstrittene Fragen: sie betreffen z. B. den Charakter der altorientalischen „Codices" und „Gesetze" (Boecker ist mit B. Landsberger, F. R. Kraus u. a. der Meinung, daß diese Termini nur in einem sehr analogen Sinn gelten), das Verhältnis von juristischer Theorie (in den „Codices") und Praxis (in den zahlreichen altorientalischen Rechtsurkunden, die B. in exemplarischen Fällen zum Vergleich heranzieht), sowie Aufbau und „Systematik" der Rechtssammlungen. In diesen und anderen Fragen nimmt B. meist eine wohlinformierte, die Extreme sorgfältig mitberücksichtigende, mittlere Position ein. Er versucht oft, zwischen gegensätzlichen Auffassungen zu vermitteln, ohne deshalb dem Leser Sand in die Augen zu streuen, wenn die Forschungssituation noch völlig offen ist (etwa – 66 f. – in bezug auf die drei im CH erwähnten Gesellschaftsklassen). Sechs gute Exkurse lockern die Darstellung auf: u. a. zum Bodenrecht, zum Eherecht und zu Erbrecht bzw. Adoption im AT, zuletzt zur Talionsformel. Gerade hier versteht es B., an gängigen Vorurteilen vorbei die Intention des atl. Rechts zu erschließen: die Talionsformel zielt auf die *„Begrenzung* der Schädigung", sie will „die Eskalation der Vergeltung" verhindern. Sie blieb immer „bezogen auf den Rechtsfall der Körperverletzung" und darf deshalb nicht als *das* Prinzip des atl. Rechtsdenkens mißverstanden werden (152 f.). – Immer wieder gelingt es B., die Gesetze auf ihre theologische Aussage hin durchsichtig zu machen. Dazu kommt eine Fülle von Informationen historischer, kultureller und soziologischer Art. *Last but not least* sind das ausführliche Literaturverzeichnis (185–192) und zwei Register (1. Namen, Sachen und Begriffe; 2. atl. und altorientalische Stellen) dankbar zu erwähnen.

Zu einem Werk, das so viele Informationen in kondensierter Form bietet, lassen sich natürlich auch einige kritische Anmerkungen machen. Sie betreffen vor allem Detailfragen. In erster Linie vermißt der Rez. die Behandlung zweier weiterer altorientalischer Rechtssammlungen: der „Mittelassyrischen Gesetze" und der „Hethitischen Rechtssammlung". Gewiß, die Auslassung ist dem Autor als ein Manko

bewußt (13, vgl. 93 und 108). Umfangs- und Preiserwägungen mögen ausschlaggebend gewesen sein. Dennoch: der Überblick leidet dadurch an Vollständigkeit und Ausgewogenheit. Das gilt übrigens auch für die – gerade im Hinblick auf die atl. Sozialgesetzgebung – bedeutsamen altbabylonischen *mīšarum*-Erlasse (vgl. dazu H. Petschow in: Reallexikon der Assyriologie 3, 269–276). Auch ihre Diskussion würde das Bild abrunden. Analoges ist für die beiden nach dem Bundesbuch nur noch kurz präsentierten atl. Gesetzeskorpora (Deuteronomium und Heiligkeitsgesetz) zu sagen: sie werden recht stiefmütterlich behandelt. Für die Dtn-Forschung folgt B. fast nur der Alt/von Rad-Schule, während etwa die Arbeiten von N. Lohfink, E. W. Nicholson und M. Weinfeld unerwähnt bleiben. Von den dt Ämtergesetzen (bes. Dtn 17, 14–20) her müßte dann auch die apodiktische Behauptung relativiert werden: „Der Staat ist kein Thema des atl. Rechts." (76) – Dtn 24, 16 ist kaum „am besten im Sinne einer Abkehr von der Blutrache zu verstehen" (29). Dieser Text intendiert wohl die Ächtung der Kollektivhaftung, vielleicht in bewußter Absetzung von einer gerade in der assyrischen Umwelt Israels verbreiteten Rechtsauffassung (vgl. die „Mittelassyrischen Gesetze"). – Einige Kleinigkeiten zum altorientalischen Recht: Urukagina von Lagasch muß auf den Ehrentitel „des ersten sozialen Reformers" (44) zugunsten seines Vorgängers Entemena verzichten, wie eine kürzlich veröffentlichte Weihinschrift beweist (vgl. M. Lambert in: Rivista degli Studi Orientali 47, 1972, 1–22). – Auf S. 50 übersetzt B. den „noch nicht zweifelsfrei gedeuteten" § 28 des Codex Lipit-Ischtar, ohne die neuen, von M. Civil publizierten Fragmente zu berücksichtigen, die z. T. zu Textänderungen zwingen (vgl. FS B. Landsberger [= Assyriological Studies 16], Chicago 1965, 1–12). – *avīlum* (66 f. u. ö.) ist eine Fehlschreibung für das gebräuchliche *awīlum*, die Bezeichnung für den „freien Bürger" im CH. – Zur Frage der „Praxisnähe" der altorientalischen Rechtssammlungen stellt B. fest: „Es gibt unter der Unzahl der erhaltenen Geschäfts- oder Prozeßurkunden keinen einzigen Beleg dafür, daß man sich bei einem Rechtsentscheid auf eine Bestimmung der uns bekannten Rechtsbücher bezogen hätte." (47). In so undifferenzierter Form läßt sich diese Feststellung heute nicht mehr aufrechterhalten, nachdem R. Harris (The *nadītu* Laws of the Code of Hammurapi in Praxis: Or. NS 30, 1961, 163–169) jedenfalls für eine Teilgruppe von Gesetzen des CH nachgewiesen hat, daß diese tatsächlich praktische Geltung besaßen und daß einzelne Rechtsurkunden sich sogar in ihrer Formulierung an diese Gesetze anlehnen könnten. – Diese paar „Nachfragen" nehmen dem Buch nichts von seinem Wert. Es ist mehr als nur eine Einführung *ad usum Delphini*. Man darf es eine Bestandsaufnahme über das wichtige Gebiet des Vergleichs zwischen altisraelitischem und altorientalischem Recht nennen – ein Gebiet, das in den letzten 30 Jahren durch neue Funde und Veröffentlichungen erheblich ausgedehnt worden ist. Vielleicht werden die sensationellen Entdeckungen von Ebla in relativ kurzer Zeit zu Akzentverschiebungen führen. Bis dahin kann B.s Monographie als Standardwerk gelten. Cl. Locher, S. J.

Leistner, Reinhold, Antijudaismus im Johannesevangelium? Darstellung des Problems in der neueren Auslegungsgeschichte und Untersuchung der Leidensgeschichte (Theologie und Wirklichkeit, Bd. 3). 8° (230 S.). Bern–Frankfurt/M. 1974, Lang. – Die Aktualität des vorliegenden Beitrags, einer Frankfurter Dissertation 1972/73, braucht kaum hervorgehoben zu werden. Bis auf die heutige Zeit sieht man ja vielerorts heutigen Antisemitismus oder, besser, Antijudaismus im NT und namentlich beim Evangelisten Johannes verankert. Der Verf. geht in einem ersten Hauptteil dem Problem des Verhältnisses von Johannesevangelium und Judentum in der neueren Auslegungsgeschichte nach und versucht dann in einem zweiten Hauptteil in einem eigenen Entwurf aufzuzeigen, daß gerade in der Darstellung von Leiden und Tod Jesu der Vierte Evangelist nicht die Tendenz zeigt, die Schuld der „Juden" an diesem Geschehen zu steigern, das jüdische Volk als ganzes vielmehr eher in Schutz nimmt als die anderen Evangelisten. Durch diesen Versuch möchte L. auch einen Beitrag zur „Irenik" (5) leisten. – Ein historischer Rückblick auf das Verhältnis des JoEv zum Judentum hat nach L. beim Beginn der modernen Bibelkritik, konkret bei F. Chr. Baur, zu beginnen. Von diesem Zeitpunkt, d. h. der Mitte des letzten Jahrhunderts, an erscheint das Vierte Evangelium nicht mehr als das Werk eines der zwölf Jünger Jesu, sondern als Produkt des aus-

gehenden ersten Jahrhunderts und Ergebnis tiefgreifender Wandlungen innerhalb des frühen Christentums. Schon Fichte und Hegel sehen im JoEv den Aufschwung des Christentums über Judentum und Griechentum hinweg zur „Anbetung in Geist und Wahrheit" (vgl. Jo 4, 24) und legen damit bereits den Grund für eine negative Einstufung des Judentums, die bei F. Chr. Baur klar zum Durchbruch kommt. Nach ihm vollzieht sich im Christentum der Anfänge selbst ein Dreischritt, der vom Judaismus über den Paulinismus zum joh. Christentum führt. Der Antijudaismus des JoEv bedeutet für Baur dabei einen Prozeß der Läuterung und Befreiung hin zur geistigen Religion. Die anschließende Forschung macht sich von diesem noch stark von hegelscher Dialektik bestimmten Schema frei, ohne freilich Baurs These vom Antijudaismus des JoEv aufzugeben. Nach den einen (wie C. Weizsäcker) ist er eine innerjüdische Angelegenheit, nach anderen (B. Weiss) muß man eher von einer Ablösung des joh. Christentums von seinen jüdischen Wurzeln sprechen. Vorläufer der religionsgeschichtlichen Schule ordnen das Vierte Evangelium in die valentinianische Gnosis (d. h. Gnosis Valentins, nicht „Valentinians"! 29) ein (A. Hilgenfeld) bzw. in den Hellenismus Philons (O. Pfleiderer), womit, wie später bei Bultmann, „Juden" und „Welt" austauschbare Begriffe werden. Eine Gegenreaktion zeigt sich bei A. v. Harnack, der Johannes wieder näher an das Judentum und Paulus heranrückt, und J. Wellhausen. Die religionsgeschichtliche Arbeit der Jahrhundertwende führt zur Annahme eines joh. Antijudaismus aufgrund seiner mandäischen und manichäischen Quellen bei W. Bauer und dem späteren Bultmann, während der frühere Bultmann mit der Möglichkeit eines judenchristlichen Ursprungs des Vierten Evangeliums gerechnet hatte. Aus der heutigen Forschung greift L. vor allem zwei Probleme heraus: die Frage nach der Identität der Ἰουδαῖοι im Vierten Evangelium und diejenige nach dem Verhältnis des JoEv zur Qumrangemeinde. Die erstere ist für seine Fragestellung wohl wichtiger. Es zeigt sich mit zunehmender Deutlichkeit, daß die „Juden" im Vierten Evangelium nicht das ganze jüdische Volk meinen, wenigstens nicht an der Mehrheit der Stellen, sondern zumindest oft nur deren verantwortliche Führer in Judäa und Jerusalem, den Hohen Rat und die sadduzäische Gruppe um die Hohenpriester. Dieses Ergebnis wird auch durch den zweiten Teil der Arbeit von L. bestätigt. Nacheinander geht L. hier den verschiedenen Abschnitten des joh. Passionsberichtes nach und versucht zu zeigen, wie Johannes nicht nur nicht die Tendenz hat, die Schuld der Juden am Tod Jesu zu steigern, sie vielmehr eher in Schutz nimmt und die Verantwortung sowohl der Gruppe um den oder die Hohenpriester als auch der Römer, namentlich des Pilatus, hervorhebt. Das wird schon in der Verhaftungsszene deutlich, bei der L. unter der verhaftenden „Schar" und ihrem „Hauptmann" zumindest *auch* ein römisches Kontingent vermutet. Ein formeller jüdischer Prozeß Jesu fehlt bei Johannes ebenso wie bei Lukas, mag diese Tatsache nun auf die Tradition oder auf Redaktionstätigkeit zurückgehen. Im Pilatusverhör scheint zwar die Verantwortung der „Juden" am Todesbeschluß besonders gesteigert, doch sind mit den „Juden" hier eindeutig die „Hohenpriester" und deren „Diener" gemeint und anderseits wesentliche Züge des Berichts vorgegeben, wie die Parallele bei Lukas zeigt, so etwa die dreifache Beteuerung der Unschuld Jesu durch Pilatus. In der Verhandlung vor Pilatus sieht L. auch historisch den eigentlichen Prozeß Jesu gegeben, dessen politischer Charakter bei Johannes noch viel deutlicher durchscheine als bei den Synoptikern. Selbst Jesu Bekenntnis zu seiner Gottessohnschaft habe noch messianischen Klang, wie L. mit Verweis auf Joh 5, 16 ff. und 10, 32 ff. zu zeigen versucht. Der Titulus am Kreuz bestätigt diese politische Perspektive des Prozesses Jesu (und damit den Konflikt mit Rom). Die Grablegung durch Mitglieder des Hohen Rates ist mit Antijudaismus nicht vereinbar. – Der Grundrichtung der These von L. wird man zustimmen können. Im problemgeschichtlichen Teil wie auch gelegentlich in der Textexegese vermißt man weitgehend die katholische Literatur (etwa die Kommentare von R. E. Brown und M. J. Lagrange). Die Erhärtung der These L.s, das Vierte Evangelium sei nicht antijudaistisch, gerade am Passionsbericht ist nicht unproblematisch, wie L. selber sieht (71 mit Berufung auf die zuvor dargestellte jüdische Johannesforschung). Einerseits erlaubt die Nähe zum synoptischen Leidensbericht hier leichter einen Vergleich mit den anderen Evangelien, anderseits ist aber doch das Verhältnis von vorjoh. Tradition und joh. Redaktion besonders schwierig zu bestimmen. So dürfte ein guter Teil des aus dem joh. Leidensbericht herausgear-

beiteten positiven Verhältnisses des Evangelisten zum jüdischen Volk wohl schon auf seine (dem Lukasevangelium verwandte) Quelle oder Tradition zurückgehen. Bestehen bleibt dann immer noch, daß der Vierte Evangelist den Anteil des jüdischen Volkes am Tode Jesu zumindest nicht gesteigert hat. Die Kapitel 5–10 hätten für die gleiche Zielsetzung u. U. einen schwierigeren Ausgangspunkt gebildet. Alles kommt dann darauf an, die Identität der „Juden" richtig zu bestimmen. Wird in ihnen im negativen Sinne die vor allem sadduzäische Führungsgruppe in Judäa und Jerusalem gesehen, so dürfte sich das Ergebnis L.s wohl behaupten.

J. Beutler, S. J.

Faivre, Alexandre, Naissance d'une hiérarchie, Les premières étapes du cursus clérical (Théologie Historique, nr 40). Gr. 8° (443 p.) Paris 1977, Beauchesne. – Der akute Priestermangel hat zur Folge, daß in den einzelnen Ländern je verschieden benannte und verschieden konzipierte neue Gemeindeämter im Entstehen sind. In Deutschland z. B. heißen ihre Träger Pastoral- und Gemeindeassistenten. Wo man versucht, diese neuen Ämter genauer theologisch zu definieren, vor allem ihr Verhältnis zum priesterlichen Dienst zu klären, kommt man nicht umhin, sich mit der Geschichte des Amtes und der Ämter in der Kirche zu befassen. In dieser Situation kommt vorliegende Studie wie gerufen und sie füllt mehr als eine rein spekulativ-theoretische Lücke. Ihr Gegenstand ist nicht, wie der Titel vermuten lassen könnte, die Entstehung der drei höheren Kirchen„ämter", des Bischofs-, Priester- und Diakonatsamtes, sondern wie der Untertitel klar anzeigt, die Geschichte der niederen Kirchen„ämter", und zwar bis zum Ausgang der patristischen Zeit. Ziel ist dabei, nicht nur die Geschichte dieser Ämter (bis zu ihrer schließlichen Verkümmerung zu bloßen Weihestufen für das höhere Amt), ihr wechselseitiges Verhältnis der Über- und Unterordnung darzustellen, sondern der inneren Logik dieser Degradation und Entleerung auf die Spur zu kommen. Wie kam es, notwendig, zur Funktionslosigkeit der „Ämter" und Dienste des Lektors, des Subdiakons, des Ostiariers und des Exorzisten? Unmittelbar geht es bei dieser Fragestellung um die Geschichte dieser Ämter, mittelbar aber um noch etwas Wichtigeres: die Untersuchung dieser niederen „Ämter" führt zur Erkenntnis, wie es zur hierarchischen Struktur der Kirche überhaupt kam und zur unvermittelten Gegenüberstellung von Klerus und Laien. In dem Augenblick nämlich war die streng hierarchische Struktur der Kirche vollendet, als diese niederen „Ämter" nicht mehr ihre ratio in sich selber hatten, eben als Dienste in der Kirche, sondern lediglich als Stufen auf dem Weg zu den höheren Ämtern betrachtet wurden. Etwas schematisch formuliert: Die Kirche „zerfiel" in Klerus und Laien, als die niederen „Ämter" zum cursus clericalis degeneriert waren. – Die Studie besticht durch sprachliche, gedankliche und methodische Klarheit, durch umfassende Dokumentation aus den Primär- und Sekundärquellen und durch nuancierte Interpretation dieser Quellen. Der Verf. setzt an bei den kanonistisch-liturgischen Quellen (1. Tl.), darauf folgt die Analyse der konziliaren einschlägigen Texte (2. Tl.), den Abschluß bilden die von der römischen Kirche aufgestellten Regelungen (3. Tl.). Mit sicherer Hand führt F. zunächst jeweils durch das Labyrinth der Abhängigkeits- und Datierungsfragen der liturgisch-kanonistischen Texte, bevor er deren Aussagen zu den betreffenden Ämtern zusammenstellt und analysiert. Die Lektüre dieses ersten Teiles (37–205) empfiehlt sich schon allein wegen der übersichtlichen und klaren Präsentation der Quellentexte! Der zweite Teil geht zunächst auf die „östlichen Konzilien" ein (vor Nicäa bis Trullanum), dann auf die afrikanischen, gallischen und spanischen. Ein Exkurs über den Beitrag der staatlichen Gesetzgebung schließt sich an. – Der dritte, den römischen Quellen gewidmete Teil beginnt mit den ersten Dekretalen und geht über Caelestin und Leo den Großen („Zerfall der niederen Funktionen"), Gelasius („Ritualisierung des cursus") und Pelagius I. und Gregor den Großen („Einfache Klerikatur und Hoffunktion") zielstrebig bis zum *ordo Romanus primus* (8. Jh.). Vier Exkurse schließen sich dem dritten Teil an. Einen besonderen Hinweis verdient hier die Behandlung der westlichen Epigraphie. – Die reiche Frucht von guten 400 Seiten sorgfältigster Analyse versucht F. schließlich in runde 10 Seiten Synthese („conclusion") einzubringen. Hier wird notwendig im Quellenbefund lediglich Gepünkteltes zur durchgezogenen Linie, gilt es doch Entwicklungen aufzuzeigen und innere Logik aufzuspüren. Wie lauten stichwortartig

die Etappen der Entwicklung bzw. der Verkümmerung dieser Ämter? Wie verläuft der fortschreitende Prozeß der Hierarchisierung? Der Verf. nennt als Stationen: Vom Charisma zum Dienst, und vom Dienst zum cursus und zum Stand und damit zum Sinnverlust, Sinnverlust deswegen, weil das höhere Amt die Funktion des je niedrigeren mitübernimmt, absorbiert, „konfisziert" („Prinzip der Substitution von Diensten"). Der Bischof z. B. übernimmt die Funktion des Lehrers. An der Spitze der Ämterpyramide stehend vermag er im Prinzip alle „untergeordneten" Funktionen auszuüben, das gleiche gilt für den Priester usw. Die niederen „Ämter" werden damit ihres eigenen Sinnes entleert. Das Prinzip der Dienstsubstitution führte zur wachsenden Eingrenzung der niederen Dienste, stellenweise zu ihrem völligen Ausfall. Frappierendes Beispiel ist der eben genannte Dienst des Lehrers, dessen wichtigster Bestandteil, die Auslegung, an den Bischof abgetreten wird. Aus der Restfunktion, dem Vorlesen, wird (nach einer Hypothese des Verf. vgl. S. 58 bis 62, die jedoch S. 414 zu einem gesicherten Ergebnis zu werden scheint!) das „niedere" Amt des Lektors, das aber wiederum aufgrund der Ämterpyramide jeweils von höheren Ämtern absorbiert wird. Zunächst liest der Lektor noch das Evangelium, dann nur noch Paulus, schließlich nichts mehr außer dem Psalter, sofern nicht ein Subdiakon mit einer schönen Stimme da ist ... Am Ende ist der Lektor nichts weiter als ein zukünftiger Priester oder Bischof, der sich für sein höheres Amt einübt! – Mit beträchtlicher Skepsis beurteilt F. die durch das moto proprio ‚Ministeria quaedam' initiierte Reform der niederen Ämter. Der Begriff des cursus und der Ämtersubstitution werde, so meint er, im Grunde beibehalten. „Wie soll man glauben, daß dieses Prinzip, das die Todesursache für die niederen Dienste in der Alten Kirche gewesen ist, den neuen heute geschaffenen Diensten eine Überlebenschance gewährt?" H.-J. Sieben, S. J.

Didyme l'aveugle, Sur la Genèse. Texte inédit d'après un papyrus de Toura. Introduction, édition, traduction et notes par *Pierre Nautin*, tome 1 (Sources Chrétiennes nr. 233). 8° (333 p.) Paris 1976, du Cerf. – Unter den Tura-Papyrus-Funden von 1941 befanden sich bekanntlich mehrere Schriftkommentare von Didymus dem Blinden. Ediert sind inzwischen die Kommentare zu Zacharias (SC 83–85), zu den Psalmen und zu Job (Bonn 1968 ff.). Weitere Kommentarwerke, nämlich zum Oktateuch und zu den Büchern der Könige, werden von der CPG (unter der Nr. 2546) als noch inediti bezeichnet. Vorliegender Band der SC enthält in Erstedition von dem insgesamt bis Genesis 17 gehenden Kommentar den ersten Teil (bis Gen 4, 26). – Als Abfassungszeit nennt der Hrsg. die zweite Hälfte des 4. Jh. und als Quellen Origenes und neben Theophilos von Antiochien (indirekt) Philon. Das Ms stammt aus dem Ende des 6. oder aus dem 7. Jh. und ist besonders am Anfang und am Schluß in sehr schlechtem Zustand. Zu dem verderbten Zustand des Papyrus kommen Auslassungen des Kopisten hinzu, die sich nur z. T. aus dem höchstwahrscheinlich dogmatisch suspekten Charakter der betreffenden Textstellen erklären. Der Herausgeber selber hält den Genesiskommentar des Didymus, den er übrigens durch zahlreiche inhaltliche Anmerkungen lesbarer gemacht hat, keineswegs für eine Glanzleistung, er bezeichnet ihn im Gegenteil als „décevant". Sein Wert liege jedoch darin, daß in ihm die verschiedenen Kommentarwerke des Origenes zur Genesis greifbar werden, sozusagen en filigrane.
H.-J. Sieben, S. J.

Aurelius Augustinus, Schriften gegen die Pelagianer, Bd. III, übertragen von *Anton Fingerle* u. a. Einführung und Erläuterungen von *Adolar Zumkeller*. Gr. 8° (575 S.) Würzburg 1977, Augustinus-Verlag. – „Die Themen der augustinischen Schriften dieses Bandes, zumal der zwei ersten, sind von einer gewissen Aktualität." Wer auch nur die Zwischentitel vorliegender Übersetzung der drei Augustinus-Schriften „Ehe und Begierlichkeit", „Natur und Ursprung der Seele" und „Gegen zwei Schriften der Pelagianer" überfliegt, wird vorstehendem Satz nicht nur zustimmen, sondern ihn als understatement taxieren. In der Tat, die allseits konstatierte Krise der traditionellen Erbsündenlehre gibt den einschlägigen Schriften des Kirchenlehrers von Hippo eine Aktualität, die sie in den vergangenen Jahrhunderten gar nicht haben konnten, vorausgesetzt freilich, man setzt sich überhaupt auseinander mit einer Tradition, die man aufzugeben sich genötigt fühlt.

Mit diesem Band liegen also drei weitere des insgesamt 15 Werke umfassenden sog. antipelagianischen Schrifttums des Augustinus in deutscher Übersetzung vor (PL 13 und 14). Beim zweiten und dritten Text handelt es sich um die erste deutsche Übersetzung überhaupt, den ersten gab es bisher lediglich in einer Teilübersetzung. Vom Gesamtübersetzungsprojekt „Augustinus – Lehrer der Gnade" stehen jetzt nur noch die beiden Schriften „Gegen Julian" und „Das unvollendete Werk gegen Julian" aus. – Eine bedauerliche, wenn auch verständliche ‚Neuerung' vorliegenden Bandes im Vergleich zu den drei Vorgängern: wegen der Druckkosten mußte auf die Beigabe des lateinischen Textes verzichtet werden. Im übrigen weist er die gleichen Vorzüge wie Bd. I, II und VII auf: der Übersetzung sind eine gründliche ‚Einführung' in die Entstehungsgeschichte der drei Texte mit einem einleitenden Paragraphen „Augustin's neuer Gegner: Julian von Aeclanum" (25–74) beigegeben, außerdem sehr ausführliche ‚Erläuterungen', d. h. praktisch ein fortlaufender Kommentar zum Text (409–568), beide aus der Feder des renommierten Augustinus-Spezialisten A. Zumkeller. Nicht zuletzt der Umfang der in diese ‚Erläuterungen' eingearbeiteten neuesten Literatur zeigt die Aktualität vorliegender augustinischer Schriften! Das Würzburger Übersetzungsunternehmen hat in der ebenfalls von hervorragenden Fachleuten besorgten ‚Bibliothèque Augustinienne' bekanntlich eine gewisse Konkurrenz, jedenfalls laden die auch erst in jüngster Zeit veröffentlichten entsprechenden Bände der französischen Reihe (Nr. 22 u. 23) zum Vergleich ein. Besonders aufschlußreich ist derselbe, was die Zwischentitel angeht; denn hier ging man in den beiden Ausgaben einen etwas verschiedenen Weg. Während die französische eine, wenn auch sehr lockere, Gesamtdisposition des Textes, soweit das überhaupt möglich ist, vorlegt, verzichtet die deutsche Ausgabe darauf und beschränkt sich auf eine Abfolge von Zwischentiteln. Diese Zwischentitel hinwiederum versuchen im Deutschen möglichst knapp und präzise den Inhalt des jeweiligen Abschnitts zusammenzufassen, im Französischen dagegen markieren sie jeweils meist nur sehr formal einen Themenwechsel. Beide Methoden haben ihre Vor- und Nachteile. – Die Übersetzung selber wahrt, überall wo wir Stichproben machten, die rechte Mitte zwischen Wörtlichkeit und gutem Deutsch. Es ist nur zu wünschen, daß die letzten drei Bände der „Schriften gegen die Pelagianer" nicht mehr allzu lange auf sich warten lassen. H.-J. Sieben, S. J.

2. Theologie- und Kirchengeschichte

Meister Eckharts Predigten. Herausgegeben und übersetzt von *Josef Quint*. III. Bd. 4° (XV u. 695 S.) Stuttgart 1978, Kohlhammer. – Nunmehr liegen in 3 Bänden (Quint DW I, 1958, 611 S.; II, 1971, 932 S.; III, 1976, 695 S.) 86 deutsche Predigten Eckharts in vorbildlicher kritischer Edition vor. (Frühere Besprechungen in ds. Zschr: vgl. Scholastik, Reg. Bd. 1–40, S. 316; zuletzt H. Fischer 35 [1960] 408–413.) – Zum letzten Faszikel, der am 1.6.1976 erschien, hatte Q. noch im August 1975 ein Vorwort geschrieben; er verstarb im gleichen Jahr am 14. Dez. 1976. So erlebte er die Fertigstellung des noch verbleibenden Bandes DW IV der von ihm allein veranstalteten Teilausgabe nicht mehr. Der Band sollte ursprünglich die restlichen über 70 deutschen Predigten enthalten, die J. Koch auf insgesamt etwa 160 veranschlagt hat (NDB IV, 298). Der Echtheitsbeweis ist hier übrigens noch schwieriger als bei den bislang edierten Stücken.

Aufbau und Durchführung der Edition sind in allen drei Bänden grundsätzlich gleich und müssen zusammen betrachtet werden, wie im Vorwort erläutert wird. Wegen der äußerst verwickelten Quellenlage, nach der sich auch die Reihenfolge der Gesamtedition richten mußte, ordnete Q. die Reihenfolge nicht chronologisch, sondern nach Echtheitskriterien. Der Echtheitsnachweis der Predigten wird in Abt. 1 durch Nachweis aufgrund der Rechtfertigungsschrift geführt (Nr. 1–16); in Abt. 2 durch Übereinstimmung mit Predigten des ‚Opus Sermonum' (17–24; DW I); in Abt. 3 durch Rückverweise auf beachtliche Textparallelen mit DW I, DW V u. den lat. Werken (25–59; DW II); in Abt. 4 durch Rückverweise auf Textpar. mit DW II u. aufgrund beachtlicher Übereinstimmungen mit DW I, DW II, DW V u. d. LW (60–86; DW III). Für jede einzelne Predigt ist die handschriftliche Überlieferung im Vorspann offengelegt, zusammen mit der Filiation der Handschriften, Textkon-

stituierung, Hinweis auf Übersetzungen, Textausgabe und Echtheit. Dem Text selbst sind Textparallelen, Sachkommentare und Begründung der Textformulierung beigegeben. Es folgt die von Anfang seitens der Dt. Forschungsgemeinschaft gewünschte neuhochdeutsche Übersetzung in allgemein lesbarer Form, wobei mehr Wert auf inhaltliche Genauigkeit als auf sprachliche Schönheit des Stils gelegt wurde. Ein Blick auf die Indizes: Sie weisen auf die Fundstellen der Predigten in den bisherigen Ausgaben hin, nennen die alphabetische Reihenfolge der Predigten des Bandes, bieten ein Verzeichnis der ausgelegten Schrifttexte, aller aufgeführten Autorenzitate, Quellentexte und Textparallelen (von E. namentlich angeführt, als ‚Meisterzitat', durch den Herausgeber angeführt). Aufgewiesen werden die Artikel der Rechtfertigungsschrift, verzeichnet sind die Rückverweise, Namen, Wörter und erwähnte Personen, samt dem Verzeichnis der lat. Wörter und Wendungen, also von S. 603–695, die 7 Seiten Nachträge und Berichtigungen eingeschlossen. Ohne Zweifel eine imposante Leistung, die bereits bei der Durchsicht einer einzigen Predigt zutage tritt. –

Es ist erstaunlich, wie konsequent Q. seit seiner Dissertation und Habilitation durch Krieg und persönliche Schwierigkeiten hindurch seine eigenen Editionsprinzipien gegenüber anderen Vorschlägen bis zuletzt durchgehalten und überzeugend begründet hat. Er hat zudem niemals behauptet, seine Ergebnisse mit letzter Sicherheit vorzulegen, immer nur auf großer Wahrscheinlichkeit bei der notwendigen Rekonstruktion der Texte bestanden, die er mit Einfühlungsgabe und immenser Sachkenntnis anfertigte. Gegenüber Pfeiffer, der 44 Handschriften kannte, vermochte sich Q. auf über 300 zu stützen. Daß vereinzelt weitere Hss. noch entdeckt würden, daß germanistische Forschungsarbeit, die Q. durch seine Edition anregen wollte, bessere Lösungen für die Textherstellung erarbeiten könnte, hat er nicht ausgeschlossen (DW II, XIII f.). In der Diskussion mit Pahnke konnte er deutlich machen, daß seine eigene Arbeitsweise die bisher brauchbarste sei und daß hinfort niemand mehr E. edieren und auch verstehen könne, ohne sich mit ihm auseinandergesetzt zu haben. Q. äußerte noch 1970 (ibid.), seine Methoden und Textvorschläge seien bisher nur selten aufgegriffen worden. Das Echo seitens wissenschaftlicher Kritik sei nur gering gewesen. Im einzelnen müssen Germanisten die vorgelegten Lösungen beurteilen, was nicht einfach sein dürfte.

Beim Tode von Q. liegen von elf geplanten Bänden (6 LW u. 5 DW) bereits sechs komplett vor (LW I, IV, DW I, II, III, V); Teile von LW II, III, V sind gedruckt, weitere dürften bald folgen. Ungewiß bleibt zur Stunde, wer DW IV bearbeiten wird und wann der Registerband (LW VI) erscheint. Selbstverständlich ist der Verlag Kohlhammer, der das Werk sorgsam betreut, an einer Beendigung der Edition interessiert. C. Becker, S. J.

Weier, Reinhold, Das Theologieverständnis Martin Luthers (KKTS 36). 8° (320 S.) Paderborn 1976, Bonifacius-Druckerei. – Den Grundstock für das Material der vorliegenden Untersuchung bildeten Luthers zahlreiche Praefationes, die er zu eigenen oder fremden Werken geschrieben hat und in denen er immer wieder sein Theologieverständnis darlegt. Luthers Theologieverständnis ist durch die Option für „theologia crucis" gegen „theologia gloriae" bestimmt. „Theologia gloriae" ist für Luther der Versuch des Menschen, sich durch seine eigene Weisheit selbst zu rechtfertigen. Luther hat diese Gegenüberstellung systematisch vor allem in der Heidelberger Disputation und in „De servo arbitrio" entfaltet. Im 1. Tl. seiner Arbeit untersucht der Verf. Luthers Theologieverständnis etwa seit dem Jahre 1518 (21–134); im 2. Tl. geht er zurück auf Ansätze und Frühformen dieses Verständnisses in den vorausliegenden Schriften, vor allem in der Vorlesung zu den Sentenzen des Petrus Lombardus (1509/10) und in den „Dictata super Psalterium" (1513–1515) (135–183). Dabei ergibt sich eine klare Kontinuität zwischen Luthers Auffassung in seinen frühen und in seinen späteren Schriften. Im 3. Hauptteil wird die Einbettung von Luthers Theologieverständnis in die theologische Entwicklung seiner Zeit dargestellt (184–302). Hier behandelt W. einmal den Gegensatz Luthers etwa zur Scholastik eines Gabriel Biel, zum anderen Theologien „im geistigen Umkreis von Luther und mit innerer Nähe zu seinem Denken" (209): Augustinus, Johannes von Staupitz, Tauler und die „Theologia deutsch", Bernhard von Clairvaux, sodann Peter von Ailly, Gregor von Rimini, Johannes Gerson und Nikolaus

von Clémanges; weiter werden die „Doctores devotarii" (Gerhard Groote, Florens Radewijns, Gerhard Zerbolt von Zütphen, Thomas von Kempen) verglichen, sowie Erasmus von Rotterdam und Faber Stapulensis als Repräsentanten des Humanismus. Ergebnis der Untersuchung ist, daß Luther „theologia gloriae" nicht nur als Idee von etwas Verwerflichem versteht, „sondern als eine konkrete, von ihm mit aller Deutlichkeit bezeichnete Realität", wobei jedoch der Autor der Auffassung ist, Luther habe sich in bezug auf die Tatsächlichkeit eines geschichtlich konkreten Gegenbildes zu wahrer Theologie auffallend schnell sicher gefühlt (303). „In der Konfrontation von echter und falscher Theologie, von theologia crucis und theologia gloriae überbietet Luther eine problemgeschichtliche Linie, die weit in die Vergangenheit zurückreicht. Die kritische Frage an ihn lautet, ob eben das, was seiner Konfrontation so viel Farbe und Kraft gibt, nämlich der Bezug auf konkrete geschichtliche Gegebenheiten, das heißt näherhin die Behauptung, die ‚Scholastik' und die Lehre des Papstes und seiner Anhänger seien theologia gloriae, ob also solche Identifizierung berechtigt war" (304). Diese kritische Frage wird jedoch erst in der zusammenfassenden Schlußbetrachtung gestellt. Sie hat wenig Anhalt am Verlauf der Untersuchung. P. Knauer, S. J.

Sparn, Walter, Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts (CThM, Reihe B: Bd. 4). 8° (280 S.) Stuttgart 1976, Calwer Verlag. – Die „Wiederkehr der Metaphysik", die Sp. in seinem Buch signalisiert, bezieht sich auf die Verwendung der Ontologie in der systematischen evangelischen Theologie lutherischer Prägung des frühen 17. Jh. bei Balthasar Meisner (Philosophia Sobria 1611–23), J. Martini und J. Werenberg. Zu den untersuchten Quellen gehören weiter die Werke von C. Timpler und B. Keckermann, auf die kritisch Bezug genommen wird, und das Lexicon Philosophicum von R. Goclenius. Eine quellenmäßige Wirkungsgeschichte von Fr. Suárez und der mittelalterlichen Scholastik war nicht beabsichtigt. Beiläufig bemerkt sei nur, daß die Disputationes Metaphysicae von Suárez nach dem Ausweis der Chronologie nicht der Ursprung der protestantischen Schulmetaphysik gewesen sein können. Anstoß zur Verwendung der Ontologie in der Dogmatik gaben vielmehr die logischen und methodologischen Probleme der Christologie. Die Untersuchung fragt dementsprechend 1. Wo liegt die theologische Nötigung, über die bloß logische Behandlung bestimmter Begriffe und Aussagen (die gleichwohl eine bleibende Funktion hat) hinauszugehen und zur metaphysischen Behandlung fortzuschreiten? – 2. Welche philosophischen Begriffe und Aussagen werden unter theologischen Gesichtspunkten neu formuliert und wie inhaltlich verändert? – 3. Inwieweit sind die Besonderheiten der protestantischen Schulmetaphysik und ihre unterschiedliche konfessionelle Durchführung theologisch begründet? (18) In Beantwortung dieser Fragen behandelt der erste Teil des Werkes die logischen Probleme der Christologie. Der zweite Teil entfaltet die Metaphysik der Christologie mit Bezug auf die allgemeine und spezielle Metaphysik. Die lutherische Theologie – lutherisch nicht im unmittelbaren Rückgriff auf Luther selbst, sondern als Versuch, die der lutherischen Tradition durch die Konkordienformel gestellten Aufgaben zu lösen (206) – die in diesem Sinne lutherische Theologie erfordert „eine von ihr selbst unterschiedene, das je Gegebene bloß begrifflich induzierende und dessen Seinscharakter abstrahierende Wirklichkeitswissenschaft" (196), d. h. eine Ontologie im aristotelischen Stil. Die Indienstnahme der Ontologie durch die Theologie begrenzt die Entwicklungsfähigkeit der Metaphysik dadurch in doppelter Hinsicht: erstens durch die hypothetische Beziehung auf den Gegenstand der Theologie und zweitens durch die Forderung, den empiristischen oder realistischen Ansatz ihrer Begriffsbildung nicht zu verlassen (209). – Die minuziöse Darstellung des Weges zu diesen Ergebnissen, die durch die Quellen belegt und mit den bisherigen, vielfältig zu korrigierenden Forschungsergebnissen (M. Wundt, Ritschl, K. Barth, Heim, Ratschow) konfrontiert werden, kann hier nicht nachgezeichnet werden. Ebensowenig kann hier die Sache selbst, die lutherische Form der Christologie, erörtert werden. Es sei nur angemerkt, daß die schroffe Ablehnung aller platonisierenden Gedankenmotive weder im Einklang zur Tradition der Kirchenväter steht noch m. E. für die Sicherung des Geheimnischarakters der Christologie erforderlich erscheint. – Die wissenschaftliche Auswertung der genauen und gründlichen Arbeit wird stellenweise durch eine un-

nötig komplizierte und undurchsichtige Satzbildung, besonders aber durch das Fehlen eines Personenverzeichnisses und die Verbannung der Anmerkungen an das Ende des Buches erschwert. Die Herausgeber wissenschaftlicher Reihen sollten den Verlegern gegenüber darauf bestehen, daß die Anmerkungen beim Text selbst zu stehen kommen. W. Brugger, S. J.

Gestrich, Christof, Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie (BHTh 52). Gr. 8° (XII u. 409 S.) Tübingen 1977, Mohr. – Ziel des Buches ist es, die geschichtliche Funktion der dialektischen Theologie als ganzer zu begreifen, was nicht möglich ist bei einer nur pauschalen Bewertung „der" dialektischen Theologie, sondern nur durch eine differenzierte Einordnung der Wege Barths, E. Brunners, Bultmanns und Gogartens in umfassendere Zusammenhänge gelingen kann. Der erste Teil des Werkes analysiert die Voraussetzungen der Spaltung der dialektischen Theologie. Die Keime zu solcher Spaltung waren bereits in den Anfängen der dialektischen Theologie verborgen, da diese aus einem Zusammentreffen verschiedenartiger theologischer Entwürfe wider den Historismus entstand. Der Verf. geht dabei den einschlägigen Linien der (protestantischen) Theologie- und Geistesgeschichte nach, von der Aufklärung bis zum Kirchenkampf im 20. Jh., und zeigt, wie sie (meist verdeckt und unreflektiert) den Grund für die Auseinandersetzungen der genannten Autoren waren. Der zweite Teil untersucht die Kontroverse der dialektischen Theologie um Natur und Gnade unter verschiedenen Gesichtspunkten, wie Anthropologie, Ontologie, Hermeneutik, Offenbarung, Ordnungen, Anknüpfung, und schließt mit einem Nachwort zum Problem der natürlichen Theologie und der Neuzeit. Jedem Kapitel ist ein umfassendes Literaturverzeichnis vorausgestellt. Die Fülle der Analysen und Interpretationen, die nicht einmal im Auszug widergegeben werden kann, bekundet ein reiches Wissen G.s sowohl der Quellen wie der Literatur. Dennoch hinterläßt das Buch einen unbefriedigenden Eindruck. Obwohl G. zunächst nur die Verschiedenheit der Positionen innerhalb der dialektischen Theologie verständlich machen will, wobei er auch an Barth da und dort Kritik übt, läßt er doch erkennen, daß er in einer Weiterentwicklung der von Barth vertretenen Form der dialektischen Theologie die Zukunft der protestantischen Theologie sieht. Das ist sein gutes Recht. Nur vermißt man dann eine solide Begründung dieses Standpunktes. Die Gegenüberstellung der verschiedenen Autoren und das gegenseitige Ausspielen ihrer Stärken und Schwächen zeigt zwar, daß Barth die dialektische Theologie am konsequentesten vertreten hat, was aber noch keine Begründung dieser selbst ist. Auch werden die Auffassungen anderer, insbesondere von E. Brunner (mit dem sich der Ref. keineswegs in allem identifizieren will), soweit sie von Barth abweichen, teilweise allzu leicht abgetan (vgl. z. B. 162, 226, 229, 349). Das gleiche gilt von der Behandlung des Einwandes von D. Bonhoeffer den „Offenbarungspositivismus" betreffend (323/4) und die Auseinandersetzung mit Pannenberg (326/7). Die Behauptung Barths, daß die Vernunft nicht in der Lage sei, in der Wirklichkeit Gott zu erkennen, sei ein christlicher Glaubenssatz (322), scheint für G. trotz entgegenstehender biblischer Zeugnisse keine Instanz gegen Barth zu sein. Die Auseinandersetzung von Theologie und Philosophie ist nach Barth und dem Verf. unerläßlich. Daß G. dieses Verhältnis aber fast ausschließlich und letztbestimmend geschichtlich versteht, ist ein Rückschritt in den Historismus, den die dialektische Theologie doch überwinden wollte. W. Brugger, S. J.

Hintner, Dietmar, Die Ungarn und das byzantinische Christentum der Bulgaren (EThSt 35). Gr. 8° (XIX u. 238 S.) Leipzig 1976, St.-Benno-Verlag. – Zum ersten Mal wendet sich eine im Rahmen der Erfurter Theologischen Studien erscheinende Dissertation der Ostkirche zu. Der Verf., 1976 nach einem Unfall verstorben, analysiert ausführlich die Briefe Papst Innozenz' III. aus den Jahren 1200–1207, die sich mit der bulgarischen Kirchenunion rund um den vierten Kreuzzug und die Einnahme Konstantinopels (1204) durch die Lateiner befassen. Sein Ziel ist dabei, die zwiespältige Rolle der ungarischen (lateinischen) Kirche zunächst in der Vermittlung, später im Boykott der nur kurzlebigen Union mit der (byzantinischen) Kirche Bulgariens darzustellen; die kirchengeschichtliche Brisanz der Arbeit liegt in der Widerlegung des vor allem von ungarischen Histori-

kern gepflegten Klischees eines rein römisch-lateinischen Charakters des ungarischen Katholizismus („Bollwerk"), der sich stets der Berührung mit der schismatischen Ostkirche widersetzt bzw. entzogen habe. Die geschichtlich zuverlässigen und informationsreichen Papstbriefe beweisen das Gegenteil: nur politische Interessen, also „nichttheologische" Faktoren, verwandelten die anfangs guten Beziehungen der Nachbarvölker in Feindschaft (nicht zuletzt: die Konsequenzen der Eroberung Konstantinopels). – Das Buch gliedert sich in drei Teile: Der Einführung in die Forschungsgeschichte und Arbeitsmethode (1–19) schließt sich an die detaillierte Analyse der Briefe aus dem Register Innozens' III. nach Inhalt, Intention (des Papstes, bzw. der ungarischen und bulgarischen Könige) und den Aussagen über die Beziehungen der Ungarn zum byzantinischen Christentum der Bulgaren (21–221); den Abschluß bildet eine Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse (222–228). Es folgen Register zu den zitierten Briefen, Personen und Orten (229–236). – Hervorzuheben an der Studie sind die Geschlossenheit der Thematik, die sorgfältige Benutzung der Quellen, die klar angekündigte und durchgeführte Methodik; ein besonderes Verdienst ist die umfangreiche Heranziehung der Sekundärliteratur in ungarischer, bulgarischer und rumänischer Sprache, die vielen westlichen Lesern sonst verschlossen bleibt (Das Thema ging übrigens auf eine Anregung des Ungarn E. von Ivanka (†) zurück). Daß es dem Verf. aus einleuchtenden Gründen unmöglich war, die westliche Literatur erschöpfend einzusehen bzw. anzuführen, gesteht er selbst ein (17). So seien hier nur zwei wichtige Arbeiten ergänzt: *D. M. Nicol*, The Fourth Crusade and the Greek and Latin Empires, 1204–1261, in: The Cambridge Medieval History, IV: The Byzantine Empire, part 1: Byzantium and its Neighbours, ed. J. M. Hussey, Cambridge 1966, 275–330; *G. Prinzing*, Die Bedeutung Bulgariens und Serbiens in den Jahren 1204–1219 im Zusammenhang mit der Entstehung und Entwicklung der byzantinischen Teilstaaten nach der Einnahme Konstantinopels infolge des 4. Kreuzzuges, München 1972 (= Misc. Byz. Monacensia, 12). G. Podskalsky, S. J.

Koglin, Olaf Karl Friedrich, Die Briefe Friedrich Julius Stahls (Dissertation Universität Kiel, Privatdruck). 8° (536 S.) Kiel 1975. – Den meisten Zeitgenossen ist der aus dem Judentum kommende protestantische Rechtsphilosoph und Politiker F. J. Stahl (1802–1861) kaum noch ein Begriff, wiewohl es immer wieder bei Freund und Feind Bemühungen gab, sein Andenken wieder aufleben zu lassen. 1926 suchte Franz Irmer in dem Buch „Gott alles in allem. Eine Auswahl aus dem Schrifttum von F. J. Stahl" (Berlin, Furche-Verlag) inmitten der Wirrsale der Zeit nach dem 1. Weltkrieg Stahl als „laut redenden Zeugen und gewaltig das Herz ergreifenden Prediger" zu zeigen, „der uns nicht nur die letztvergangenen Zeiten verstehen lehrt, sondern uns zugleich in die Zukunft weist" (6). Aber viel Beachtung fand das Buch nicht. Stattdessen geriet das Lebenswerk Stahls bald darauf in die Agitation der nationalsozialistischen Judenhetze. Beleg dessen ist der umfängliche Artikel von *Joh. Heckel*, „Der Einbruch des jüdischen Geistes in das deutsche Staats- und Kirchenrecht durch F. J. Stahl" (HistZt 155 [1937] 506–541; die Herausgeber des Registers zur letzten Auflage von RGG haben diesen Artikel bei der Aufzählung der Werke Heckels diskret übergangen). Dafür ist seit Ende des 2. Weltkrieges das Interesse an Stahl intensiver geworden; jedenfalls kann die Bibliographie des hier zu besprechenden Briefbandes 20 Titel namhaft machen (39–41). Gerade weil Stahl eine so umstrittene Persönlichkeit im Bereich von Wissenschaft, Kirche und Politik ist, dem selbst die Gegner „wissenschaftliche Begabung, geistige Regsamkeit, Vielfalt der Interessen, Lehrerfolg und schriftstellerischen Ruhm" nicht zu bestreiten wagen (Heckel 504), darf man die hier vorgelegte Sammlung seiner Briefe begrüßen. Der Herausgeber hat sich bemüht, alle ihm erreichbaren Briefe Stahls zusammenzutragen, auch jene, die bereits anderswo veröffentlicht waren. Vorausgeschickt ist eine kurze Biographie Stahls, wie sie aus den Briefen zu erheben ist. Die Jugendjahre des in Würzburg in einer strenggläubigen Judenfamilie geborenen Julis Jolson (Heckel 509 schreibt: Golson) fällt in die Zeit, in der die Emanzipation der Juden in Bayern noch in ihren Anfängen stand. Als er 1819 zum Luthertum konvertierte, nahm er den Namen Friedrich Julius Stahl an. Jetzt erst konnte er erhoffen, eines Tages eine Karriere als Universitätslehrer zu machen. Die Frage nach der Motivation der Konversion ist immer wieder venti-

liert worden. Es scheint aber sicher zu sein, daß Stahl zumindest seit seiner Erlanger Zeit (1834), wo er unter den Einfluß des „geistesmächtigen reformierten Pfarrers Krafft" und der Erlanger Erweckungskreise trat, seine Bekehrung sehr ernst genommen hat. Hatte er durch Anschluß an die Burschenschaft, der ihm die Strafe der Relegation für 2 Jahre eintrug, seine nationale Gesinnung beweisen wollen, so bemühte er sich schon sehr bald, durch Wort und Schrift seine redliche Verbundenheit mit der protestantischen Kirche zu bezeugen. Dabei behielt er sich die Freiheit vor, die Mängel im evangelischen Kirchenwesen aufzudecken und von einer „Dritten Kirche" zu träumen, in der das petrinische und paulinische Element in einer johanneischen Sicht der Botschaft Jesu aufgehoben werden sollte (Heckel 518 f.; Irmer 148–162). Mag der Rechtsphilosoph und der Theoretiker des politischen Konservativismus uns heute weniger bedeuten, so sollten wir vielleicht um so williger auf den Beitrag hören, den Stahl in jener vor-ökumenischen Zeit zur „Katholizität der Glaubensgemeinschaften" geleistet hat. – Wenn somit die Herausgabe der Briefe allen Dank verdient, so müssen aber auch einige Bedenken angemeldet werden. Einmal ist zu bedauern, daß K. darauf verzichtet hat, den Text durch die Eintragung der notwendigen Interpunktionszeichen lesbarer zu machen. Natürlich bedeutet die Einfügung einer Interpunktion sehr oft eine hermeneutische Entscheidung; aber die gehört nun einmal zu einer Edition. In Zweifelsfällen muß im Apparat eine Rechtfertigung gegeben werden. Sodann stört die unnötig große Zahl von Verschreibungen und Setzfehlern. Manches geht gewiß auf Rechnung der schwer leserlichen Handschrift Stahls. Anderes hätte sich verhindern lassen; einige Beispiele müssen genügen: S. 8 oben: „Lehr[er]amt"; S. 24 unten: „Konservativen" (statt: Konservation); 396 Mitte: „providentiellen" (statt: gravidentiellen) u. ä. m. Schließlich noch eine Richtigstellung: Der im Brief Stahls an F. W. Thiersch (S. 45) erwähnte Döllinger, zu dessen Identifizierung auf J. Friedrich, Ignaz von Döllinger, II S. 159 f., verwiesen wird, ist nicht der *Mediziner* Ignaz von Döllinger (1770–1841), vgl. S. 467, sondern der bekannte Münchener Theologe und Dompropst J. I. von Döllinger. H. Bacht, S. J.

Denkender Glaube. Festschrift Carl Heinz Ratschow zur Vollendung seines 65. Lebensjahres am 22. Juli 1976 gewidmet von Kollegen, Schülern u. Freunden, hrsg. v. *Otto Kaiser*. – Gr. 8° (VIII u. 368 S.) Berlin-New York 1976, de Gruyter. – Der erste, „Geschichte" überschriebene Teil dieses Bandes beginnt mit zwei Aufsätzen zur alttestamentlichen Wissenschaft: *Sv. Holm-Nielsen* (7–23) über die „nichtmarxistische" (vgl. 22), nicht gesellschaftlich, sondern aus dem Jahwe-Glauben motivierte Sozialkritik der Propheten; *Otto Kaiser* (24–48) entkräftet die Hypothese, daß die alttestamentlichen Erwähnungen von Kinderopfern darauf schließen ließen, den Erstgeburtsbestimmungen könne ein früheres Erstgeborenenopfer zugrunde gelegen haben. *Gerhard Müller* (49–69) legt dar, daß die Durchführung der Reformation mit der auf die Fürsten bezogenen Anerkennung des „cuius regio, eius religio" im Grunde eine Desavouierung der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre gewesen sei. *Martin Schmidt* (70–100) erläutert die von ihm selbst als zweitrangig charakterisierte Aufklärungsphilosophie des Baslers Isaak Iselin (1728–1782). *Gottfried Hornig* (101–113) geht den wesentlichen Argumenten und Kriterien nach, die Semler in seiner Dogmengeschichtschreibung angewandt hat: Er sah das Christentum als auf eine vom Liebesgebot bestimmte Universalreligion tendierend an. *Julius Harms* (114–133) schreibt Anmerkungen zu Lessings „Ernst und Falk", Gespräche für Freimaurer von 1778. Seine Diagnose ist, daß hier der Geist „den Buchstaben tötet", daß also ein Weltbild der totalen Entweltlichung den Inhalt der Religion verfliegen und in Unaussprechlichkeit umkommen läßt (120). *Günter Keils* Erwägungen zu Fichtes „Anweisung zum seligen Leben" (134–151) suchen angesichts der Aporie bei Fichte, wie das Denken sich selbst transzendieren und dennoch Denken bleiben könne, aufzuweisen, daß das Transzendieren der Liebe zwar nur im Endlichen statthaben könne, aber gerade darin unendlich dem Unendlichen entgegenstrebe (vgl. 147). In einem Beitrag zur Erlösungslehre Schleiermachers untersucht *Hans Graß* (152–169), wie die Erlösung als die Anteilgabe am übernatürlichen Gottesbewußtsein Jesu, welches der Gemeingeist der Kirche ist, geschieht. Man kann Christus nur in der Kirche und durch die Kirche haben, aber gerade so bleibt er der Herr der Kirche (163). So verstanden ist die

reformatorische Einschätzung der Kirche m. E. vollkommen richtig. – Der zweite Teil handelt von der „Gegenwart". *Ludwig Landgrebe* (173–192) bestimmt, von Husserl her kommend, Glaubensgewißheit als das Versöhntsein mit der eigenen Faktizität. – Der für den Rezensenten interessanteste Aufsatz ist der von *Knud E. Løgstrup* (193–207) über die unerfahrbaren Voraussetzungen der Erfahrung und die Möglichkeit ihrer Überprüfung. Er weist am Phänomen „souveräner Daseinsäußerungen" (vgl. 194) wie der Barmherzigkeit, die sich einer Begründung oder Rückführung auf Bedingungen entzieht, einen originären Zugang zu Metaphysik und Religion auf. Das religiöse Symbol läßt sich daran überprüfen, „ob es eine Komplexität festhält, die sonst nicht beachtet wird und zu verschwinden droht, und deren Verschwinden unser Dasein ärmer machen und verfälschen würde" (206). *Ulrich Mann* (208–224) sieht als den Kern von Mythen deren psychologische Bedeutung an. Bei *Adolf Köberle* (225–236) liest man über die Wandlungen des Selbstverständnisses der Gegenwart aufgrund des Weltbilds der Parapsychologie: „Die Parapsychologie aber hat den Beweis dafür erbracht, daß es auch eine animistische Einwirkung auf die Materie gibt. Ein Uri Geller soll Gabeln verbogen haben, ohne jede manuelle Anwendung." (229 f.) – In seinen Überlegungen zur Lehre von „Gesetz und Freiheit" stellt *Wenzel Lohff* (237–249) dar, daß der Glaube an die eschatologische Freiheit bedeute, an Freiheit und Heil des menschlichen Lebens auch angesichts des Verhängniszusammenhangs von Sünde, Gesetz und Tod festzuhalten. *Gustaf Wingrens* ursprünglich in der DDR gehaltener Vortrag über Heil und Wohl des Menschen in biblischer und heutiger Sicht (250–258) zeigt, daß die Vorstellung von einem privaten Heil der biblischen Auffassung widerspricht; die Verkündigung der Vergebung gelte einer Welt, die von sich aus nicht zu vergessen vermag. Nach *Walter Künneths* (259–275) eher pauschalen Urteilen zum Thema Utopie und Realität bietet *Martin Schloemann* (276–292) eine nuancierte Analyse der Krise des utopischen Bewußtseins als eines Problems theologischer Ethik. Er widerspricht der These, daß ein utopisches Bewußtsein nur in einer teleologisch-atheistischen Geprägtheit denkbar sei (284). Das utopische Bewußtsein mit seiner Tendenz auf zukunftbezogene konstruktive Realität gehört zum Begriff sachbezogener Ratio, die das Medium der Liebe sein soll (288). Doch ist jede Gleichsetzung menschlicher Utopie mit der christlichen Hoffnung abzulehnen. „Die Aufnahme des utopischen Bewußtseins als anthropologisches Medium der Liebe in die christliche Ethik ist sinnvoll, wenn nicht nur die Erkenntnis seiner Nicht-Heilhaftigkeit und die in der Krise gewonnene Erkenntnis seiner stets präsenten Negativität festgehalten wird, sondern auch seine unausgeschöpften Möglichkeiten wirklich genutzt werden." (290 f.) *Johann Boumann* (293–308) stellt im Anschluß an ein Buch von Ernest Ansermet einen Zusammenhang des Verfalls von Musik mit einem Verfall von Ethik und Gottesbewußtsein dar. *Theodor Mahlmann* (309–330) versucht, ausgehend von ihrer Geschichte, eine Ortbestimmung der Religionsphilosophie zwischen Religionswissenschaft und Theologie. *Shizuteru Ueda* (331–341) erläutert die gegenseitige Zuordnung von Zen und Philosophie im Frühwerk Nishidas, indem er dessen Satz nachdenkt: „Ich möchte versuchen, alles dadurch zu erklären, daß die einzige wirkliche Wirklichkeit die reine Erfahrung ist." (334) Den Abschluß bildet ein Aufsatz von *Manfred Büttner* (342–361) über Geschichte und gegenwärtigen Stand der Religionsgeographie, die heute insbesondere mit dem Problem der Wechselwirkung von Umwelt und Religion befaßt ist.

P. Knauer, S. J.

3. Gottesfrage. Fundamentaltheologie

Guardini, Romano, Die Existenz des Christen, hrsg. aus dem Nachlaß. 8° (VIII u. 520 S.) München–Paderborn–Wien 1976, Schöningh. – Der Band, bestehend aus Vorlesungen des Verf. aus den Jahren 1958–1961, acht Jahre nach dessen Tod vom Münchner Historiker *Johannes Spörl* veröffentlicht, könnte Anstoß dazu sein, das umfangreiche Lebenswerk des im weiteren Sinn phänomenologischen Religionsphilosophen umfassender auszuschöpfen. Einstigen Weggefährten läßt das Buch Begegnung und lebendige geistige Gemeinsamkeit wieder gegenwärtig werden. Unter den Rubriken Existenz und existentielles Denken, Glaube und Offenbarung, der lebendige Gott, der Anfang aller Dinge, die Urschuld und der christliche Ge-

schichtsbegriff, die Erlösung und die Person Jesu Christi, der Fortgang des Werkes Christi in der Geschichte (die Kirche), der christliche Einzelne (Theologie der Existenz) sind die Vorlesungen zusammengefaßt. Dem jüngeren Leser fordern sie zum Verstehen sehr viel ab. Die Widmung „Meinen Hörern in Berlin, Tübingen und München" signalisiert heute schon den Standort des Verf. im hektischen Fluß des Zeitenstroms. In den Vorlesungen wird nicht systematisiert. Thematisch überschneiden und überlappen sie einander häufig. Ihr Gehalt ist gesicherte Theologie. In methodisch phänomenologischer – im weitesten Sinn des Wortes – Folgerichtigkeit ist in den Darlegungen existentiell erfahrene Konkretheit aufgegliedert. Um das „Christlich-Eigentliche in seiner Reinheit und Eigentlichkeit" geht es dem Verf.- Menschheitsprobleme, in dichterische Ausdrucksformen eingebunden oder in philosophische und theologische Reflexion (Augustinus, Dante, Pascal), sind packend und fordern zur Stellungnahme heraus. Die nicht selten einmalige Schlichtheit der Sprache gibt Überzeugung weiter, etwa: „Wenn Autorität Fähigkeit zu sittlicher Bindung ist" – so im Fortgang des Werkes Christi in der Geschichte –, „dann muß sofort hinzugefügt werden, daß sie, eben wegen dieser Fähigkeit, auf Freiheit bezogen ist. Man stößt immer wieder auf die Neigung, Autorität mit Diktatur gleichzusetzen. Dadurch wird ihr ganzer Sinn zerstört" (414). Und: „Der an die Kirche Glaubende weiß sich durch sie in ein neues Leben geboren. Diese Zugehörigkeit ist so elementar wie, auf natürlichem Gebiete, die zur eigenen Mutter. Auf dieser Basis entfaltet sich ein Verhältnis zur Kirche, das jenseits der Sorge um die eigene Unabhängigkeit steht, vielmehr Liebe und Vertrauen ist; ein Vertrauen, das entstehende Konflikte von vornherein in eine andere Atmosphäre hebt" (424). – Das Gefüge mannigfaltigster Einzelfragen in diesen Vorlesungen hätte bei der Herausgabe gut durch ein entsprechendes Register am Schluß des Bandes aufgeschlüsselt werden können. In seinem in Druck erschienenen Vortrag „Romano Guardini – Werk und Wirkung" (1973) legte *Heinz Robert Schlette*, wie er vorweg betont, noch nicht die Guardini-Kritik vor, „die heute legitim und erforderlich wäre". G.'s aufzuarbeitende Bibliographie ist zu umfangreich. Einen Anfang machte *Hans Waltmann* mit seinem Verzeichnis der Schriften und Aufsätze G.'s von 1911–1935 in der von *Karlheinz Schmidhüs* (als erstem Beiheft der Zeitschrift „Die Schildgenossen") im Namen der Freunde und Schüler veröffentlichten Festschrift zum 50. Geburtstag „Christliche Verwirklichung". Über diese Bibliographie hinaus hat Waltmann dann einen weiteren Schritt in „Unterscheidung des Christlichen – Gesammelte Studien 1923–1963" getan. Schließlich dokumentierte die Festschrift zum 80. Geburtstag „Interpretation der Welt" (Hrsg. H. Kuhn, H. Kahlefeld, K. Forster) des „Meisters" geistige Ausstrahlung im Wirkungsfeld der Freunde und Schüler. Eine grundlegende, legitime und erforderliche Guardini-Kritik, wie H. R. Schlette sie andeutet, wird – über „Verwirklichung", „Unterscheidung" und „Interpretation" hinausgehend – einmal die jahrzehntelange Tradition von Burg Rothenfels aufgreifen und sich zum andern (außer dem, was G. in Meditation und liturgischer Homilie eingänglich darbot) insbesondere der wissenschaftlichen Entfaltung seiner philosophischen und theologischen Thematik widmen müssen, nicht zuletzt den Münchner Vorlesungen „Die Existenz des Christen".

F. O. Busch, S. J.

Balthasar, Hans Urs von, Theodramatik II. Bd. 1: Die Personen des Spiels, Tl. 1: Der Mensch in Gott. Gr. 8° (400 S.) Einsiedeln 1976, Johannes Verlag. – Der Verf. hat vor fast zwanzig Jahren begonnen, ein auf viele Bände angelegtes theologisches Werk zu verfassen und zu veröffentlichen. Der vorliegende Band nimmt innerhalb dieser Reihe einen genau beschreibbaren Platz ein. Zunächst erschienen mehrere Bände unter dem Titel „Herrlichkeit". Sie entfalteten eine „Theo-Ästhetik", d. h. eine Lehre von der Art und Weise, wie der christliche Gott sich zu sehen gibt und wie der Mensch den sich so zu sehen gebenden Gott im Glauben wahrzunehmen vermag. Auf die „Theo-Ästhetik" folgt die „Theo-Dramatik". Auch sie wird mehrere Bände umfassen: Bd. I: Prolegomena; Bd. II: Die Personen des Spiels: Tl. 1: Der Mensch in Gott, Tl. 2: Die Personen in Christus; Bd. III: Die Handlung; Bd. IV: Das Endspiel. In der „Theo-Dramatik" geht es sachlich um dies: Der sich der menschlichen Wahrnehmung darbietende Gott ist ein „handelnder" Gott. Der Mensch aber ist ebenfalls ein Handelnder: ein in das von

Gott her inszenierte Drama einbezogener Handelnder. Die „Theo-Dramatik" – eine „Theo-Logik" steht noch aus – beschreibt die Personen und die Handlung des Theo-Dramas. Der vorliegende Band lenkt den Blick auf die „Personen des Spiels": Gott und die Menschen. Dem Hauptteil „Dramatis personae" (153–393) gehen längere Vorüberlegungen voraus: „Hinführendes" (15–152). – Der Grundgedanke, der in immer neuen Abwandlungen vorgestellt wird, lautet: zwischen Gott und Mensch waltet eine analogia libertatis. Die alte Lehre von der analogia entis ist damit präzisiert: die entscheidende Bestimmung Gottes und auch die des Menschen ist die Freiheit. Gott ist auf unbegrenzte Weise frei, der Mensch ist frei, da er vom freien Gott als sein Partner frei-gesetzt ist. Die analogia libertatis ermöglicht das Drama, in dem Gott und Mensch auf je ihre Weise engagiert sind und bei dem letztlich der Sinn des Ganzen der Wirklichkeit auf dem Spiel steht. – Die Bestimmung der Wirklichkeit als Drama, d. h. als Ereignis, als Geschichte entspricht Tendenzen, die in der Neuzeit, angestoßen durch die Systeme des deutschen Idealismus, insbesondere im protestantischen Raum entfaltet wurden. Der Verf., ohne Zweifel durch K. Barths Theologie stärkstens inspiriert, läßt sich auf diese Sicht Gottes und der Welt ein und vollzieht damit im Raum der katholischen Theologie eine folgenreiche Option. Er ist sich ihrer Tragweite und ihrer möglichen Gefährdungen voll bewußt. Gefahren wittert er nicht zuletzt da, wo die Herausstellung des dramatischen Charakters der Gott-Welt-Beziehungen zu deren vollständiger Auflösung in Geschichte führt. Der vorliegende Band ist von der Absicht des Verf. getragen, die entsprechenden Gegenakzente zu setzen, ohne doch die Entscheidung zur Theodramatik damit faktisch außer Kraft zu setzen. Er realisiert seine Absicht vor allem dadurch, daß er die Vorstellung der „dramatis personae" der Schilderung des Theodramas selbst voranstellt, obwohl er weiß, daß das Theodrama keinesfalls nur die Entfaltung von Möglichkeiten bedeutet, die je schon im Wesen (essentia) der „Spieler" bereitlagen. Indem er die Personen des Spiels vorgängig zum Ablauf des Dramas einführt und anfänglich beschreibt, integriert er das, was er an der überlieferten Wesensphilosophie und -theologie für berechtigt hält. Die Lösung der Aporien, die sich bei der Konzeption dieses Bandes auftun mußten, war nur darum nicht unmöglich, weil Gott und Mensch in der Sicht des christlichen Glaubens als – „bei aller Ähnlichkeit je unähnlichere" – Träger von Freiheit beschrieben werden können. – Das Buch dürfte vermutlich auf Leser, die nicht seine genaue Stellung und Funktion im Ganzen der „Theodramatik" beachten, enttäuschend wirken. Die Darlegungen über Gott und über den Menschen verbleiben – an dieser Stelle indes verständlicherweise – über weite Strecken im eher Formalen und Abstrakten. Im Teil „Hinführendes" werden eine Fülle von Themen angeschlagen, aber nicht eigentlich durchgeführt. Vielleicht wollte v. B. diesen Themen wenigstens den Ort anweisen, an dem sie longe lateque behandelt werden müßten, falls die Theodramatik zu einer umfassenden Theologie ausgestaltet würde. Überaus kostbar sind die drei Exkurse (Ansätze der frühchristlichen Apologeten; Der Selbsterweis der Wahrheit bei Irenäus; Der Mensch als „Bild und Gleichnis Gottes") sowie die Entfaltung der Dimensionen des Menschlichen (Geist und Leib; Mann und Frau; Individuum und Gemeinschaft), wobei sich der Verf. in behutsamer, aber doch deutlich erkennbarer Weise von ähnlichen Versuchen seines Lehrers E. Przywara (z. B. in dessen Exerzitienkommentar „Deus semper maior") absetzt. Wiederum – wie bereits in Theodramatik I: Prolegomena – mündet das Buch ein in eine Erinnerung an die Anthropologie der jüdischen Philosophie und Theologie.

W. Löser, S. J.

Döring, Heinrich, Abwesenheit Gottes. Fragen und Antworten heutiger Theologie (KKTS Bd. XI). Gr. 8° (446 S.) Paderborn 1977, Bonifacius-Druckerei. – Der Verf. hat sich zum Ziel gesetzt, ein breites Spektrum heutiger (vor allem protestantischer) Theologie vorzuführen und zu diagnostizieren. Der Leitgedanke lautet: Wie geht der jeweils ins Visier genommene Theologe mit dem Phänomen der heute neu und radikaler als je zuvor erfahrenen Abwesenheit Gottes um? Der Eindruck, den D. von den Antworten der heutigen Theologen zu vermitteln beabsichtigt, ist deprimierend. Der Grundgedanke läßt sich in drei Schritten entfalten: Es ist die Aufgabe der Theologen, mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln Gott nicht als abwesenden, sondern als anwesenden zu erweisen;

die meisten Theologen stellen sich tatsächlich dieser Aufgabe und versuchen, ihr gerecht zu werden; faktisch aber tun sie es in einer Weise, daß das Übel, das beseitigt werden sollte, in Wirklichkeit erhalten bleibt oder gar eine Verschärfung erfährt. Die Antwortversuche der heutigen Theologen, die sämtlich in dieser oder jener Weise als durch Kants kritische Philosophie bedingt herausgestellt werden (warum geht D. nicht auf die anderen, in diesem Zusammenhang nicht weniger bedeutsamen, Philosophen ein: z. B. auf Fichte, Hegel, Feuerbach, Marx u. a.?), lassen sich zu fünf Typen zusammengruppieren: 1. Typ: Gott wird einseitig als der absolut jenseitige beschrieben; Anknüpfungspunkte beim Menschen werden nicht angenommen (K. Barth; F. Gogarten; D. Bonhoeffer); 2. Typ: Gott kann nur existential, nicht aber „gegenständlich" oder „mythisch" zur Sprache gebracht werden (R. Bultmann; H. Braun; M. Mezger); 3. Typ: Gott geht als „tiefere Dimension" in der Welt auf, ohne selbst ein personales Wesen zu sein (P. Tillich; G. Ebeling); 4. Typ: Gott ist so sehr in die Geschichte hinein entäußert, daß er als der Welt selbständig „gegenüberstehendes" Wesen „tot" ist (P. M. van Buren; Th. J. J. Altizer; D. Sölle); 5. Typ: Gott ist transzendent allein als der zukünftige und kommende (J. Moltmann; W. Pannenberg; H. Cox; K. Rahner; J. B. Metz; E. Schillebeeckx). Alle diese Akzentsetzungen implizieren eine neue Form der Abwesenheit Gottes. Die Bilanz der Bemühungen der heutigen Theologen, der „Anwesenheit" Gottes erneut zur Geltung zu verhelfen, ist alles in allem negativ. – Der Verf. möchte einen Ausweg aus der Krise zeigen. Er skizziert im Schlußteil in fünf Schritten einen Gegenentwurf, in dem er die fünf genannten Typen in ihren berechtigten Anliegen aufgreift und um die Gegenakzente ergänzt, die ihnen fehlen. Damit will er andeuten, wie eine Theologie heute das Bild Gottes als des anwesenden zu präsentieren hätte. – Das Programm, das D. zu realisieren sich vorgenommen hat, ist gewaltig. Das Anliegen, das ihn bewegt, dürfte von vielen Zeitgenossen geteilt werden. Eine Fülle von hilfreichen Einsichten und Überlegungen sind in dem Buch zusammengetragen worden. Dennoch ist die Art und Weise, wie D. seinen Plan durchgeführt hat, nicht ganz befriedigend. Einige Fragen drängten sich beim Studium des Buches auf: 1. Setzt der Verf. nicht zu sehr einen bestimmten, d. h. hier: an der überlieferten theologia naturalis orientierten Begriff von „Anwesenheit" bzw. „Abwesenheit" Gottes voraus? An ihm mißt er die Vielzahl der zu den fünf Typen zusammengefaßten Entwürfe und erkennt sie dabei als unzureichend. D. setzt sein eigenes Verständnis von „Anwesenheit" bzw. „Abwesenheit" Gottes nicht eigentlich aufs Spiel. Ein Dialog mit den Gesprächspartnern kommt so nicht zustande. D. hält ihnen seine Auffassung entgegen, unterzieht sich aber zu wenig der Mühe, die Positionen der anderen von innen her nachzuvollziehen und sie dann gegebenenfalls von daher auf ihre Grenzen aufmerksam zu machen. 2. Ist es nicht ein Mangel des vom Verf. angezielten Gottesbildes, daß es fast gar nicht christologisch vermittelt erscheint? Hinweise auf die Person und das Werk Jesu tauchen nur ganz nebenbei auf, – eine Einseitigkeit, die sich die von D. kritisierten Theologen auf je ihre Weise nicht zuschulden kommen lassen. 3. Bei der Skizze des eigenen Entwurfs beruft sich der Verf. in wesentlichen Punkten auf Arbeiten anderer Theologen (z. B. W. Pannenberg, E. Jüngel, E. Biser, W. Kasper, u. a.), die ihrerseits jedoch z. T. sehr verschiedenartige Wege beschreiten. Hätte D. angesichts dieses Sachverhalts nicht eigens darüber Rechenschaft abgeben müssen, unter welchen Bedingungen er die von den verschiedenen Theologen übernommenen Elemente für untereinander harmonisierbar hält? W. Löser, S. J.

Scharrer, Siegfried, Theologische Kritik der Vernunft (Theologische Beiträge, 1). 8° (156 S.) Tübingen 1977, Katzmann. – Die philosophische These dieser Dissertation, in der der Autor weithin der Empirismuskritik Stegmüllers folgt, lautet: „Jedes Denken setzt Vertrauen in die Tragfähigkeit des Denkens voraus. Jedenfalls solange man sich innerhalb des Systems bewegt. Steigt man aus, setzt dies Vertrauen in die Tragfähigkeit des Kritiksystems voraus. Vertrauen ist der Ermöglichungsgrund der Vernunft" (92). Darauf baut dann die theologische These: „Wenn Vernunft in Vertrauen wurzelt, ist *nicht einzusehen*, weshalb Wahrheit als Vertrauen in seiner personalen Zuspitzung als Wahrheit in Person nicht tragfähig sein könnte. ‚Alles spricht dafür, nichts Haltbares dagegen'" (126). Wenn man nur konsequent gegenüber allen Bestreitungen die Warumfrage stellt, ergibt

sich, daß es letzten Endes keine erkenntnistheoretischen Gründe gegen den christlichen Glauben gibt, sondern daß der Zugang nur durch „existentielle Abwehrmechanismen" (109) versperrt wird. Der sonst von Gegnern der christlichen Botschaft gegen sie erhobene Immunisierungsvorwurf wird also gegen seine Urheber zurückgewendet. Theologie stellt sich als die umfassendste Falsifikationstheorie dar, die allen Theorien ihren Totalitätsanspruch bestreitet (138): Jede Theorie, die sich nicht selbst in Frage stellen läßt, erweist sich als bloße Ideologie. Auch die christliche Botschaft selbst wird nur dann sachgemäß vertreten, wenn man bereit ist, es auf jede Infragestellung ankommen zu lassen. Eine Analyse des biblischen Wahrheits- und Vertrauensbegriffs führt sodann zu der Einsicht, daß Wahrheit und Vertrauen Leben eröffnen: „Nur wer Vertrauen erfahren hat, kann Vertrauen weitergeben. Vertrauen wir Vertrauensunwürdigen oder denen, die nie Vertrauen erfahren haben, so *provozieren* wir aber *Gegenvertrauen*" (134). Selbst wer Vertrauen als den Ermöglichungsgrund seiner Vernunft noch so sehr verschüttet hat, praktiziert doch in irgendeiner Weise Vertrauen – sonst könnte er überhaupt nicht leben (vgl. ebd.). – Es handelt sich um einen sehr selbständigen und anregenden Beitrag zur Fundamentaltheologie, aus dem sich ergibt, daß eigentlicher Unglaube noch immer eine degenerierte Form von Vertrauen sein muß.

P. Knauer, S. J.

4. Christologie und Ekklesiologie

Pröpper, Thomas, Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens. Ein theologisches Gespräch mit Jaspers - Bloch - Kolakowski - Machovec - Fromm - Ben-Chorin. Kl. 8° (148 S.) Mainz 1976, Grünewald. – In Teil I „Jesus und die Wege des gegenwärtigen Humanismus" wird die Jesus-Konzeption von Jaspers und vor allem die der Neomarxisten (wobei über dieses Etikett nicht gestritten werden soll) vorgestellt. Der Verf. kann sich dabei auf eine ganze Reihe von Veröffentlichungen zu diesem Thema stützen: es ist ja tatsächlich ein Phänomen, in welcher Breite Gestalt und Werk Jesu seit einiger Zeit im Raum des modernen Marxismus Resonanz und Würdigung gefunden haben. Natürlich wird bei Bloch, Kolakowski, Gardavsky, Machovec u. a. jede theistische und überhaupt „transzendente" Deutung verworfen, und es ist gut, daß diese apriorische Verneinung als solche ohne Umschweife zum Ausdruck kommt (vgl. 45 124 u. ö.). – Die Exposition ist feinfühlig, gesteht glaubwürdiges Engagement und ein „bis ins einzelne" dem christlichen ähnliches Ethos zu (42). Die Anfrage an die betr. Autoren kommt darauf hinaus, ob nicht gerade „geschenkter" Sinn des Lebens, nicht nur menschlich entworfener und konstruierbarer, dem menschlichen Sinnverlangen erst authentisch entspreche, zumal andere Sinnperspektiven schließlich doch der These von der Absurdität des Lebens zuneigen (56 f., 118). Übrigens scheint P. zu meinen, eine Entscheidung der Alternative könne „aus theoretischen Gründen allein" nicht gefällt werden (141). Es sei noch angemerkt, daß von den diskutierten Autoren E. Fromm wohl weder Philosoph noch gläubiger Mensch sein will, also in etwa aus dem Rahmen des Buches fällt; Ben-Chorin kennt ebenfalls keinen „Jesus der Philosophen", aber auch keinen „Jesus des Glaubens" im eigentlichen Sinne. – Die theologischen Konsequenzen in Teil II („Die kirchliche Jesusdeutung angesichts ihrer Alternativen") bedeuten ein ganzes Programm der Christologie, sicherlich in der Linie von W. Kasper. Der Akzent liegt auf den philosophischen Implikationen einer Theologie der Inkarnation (108 f., 135 ff.). Daraus verdient hervorgehoben zu werden: die Diskussion der transzendental-anthropologischen Methode als Voraussetzung heute notwendigen Verständnisses des Christusphänomens und die These von der „absoluten Sinnbestimmung menschlicher Freiheit durch Liebe", wobei natürlich der neuralgische Punkt in der behaupteten „Fähigkeit des Menschen zur absoluten Sinnfrage als Horizont für den Gottesgedanken" (135) liegt. Genau diese „Fähigkeit" lehnen aber Kolakowski u. a. strikt ab. Bleibt der Streit unentschieden? Gilt wirklich, daß die Entscheidung aus theoretischen Gründen allein nicht getroffen werden kann? Jedenfalls sollten die Theologen allesamt sich deutlich erklären, ob sie eine philosophische Sinnvorgabe für unabdingbar erachten, und ob sie überhaupt (als Theologen, d. h. als Wissenschaftler) nach der Möglichkeit einer Entscheidung aus rein theoretischen Gründen verlangen und suchen. P. vermag da

manche Starthilfe zu bieten. – Energisch wird zugleich die Unverzichtbarkeit historischer Verifikation der Auferstehung Jesu betont. Man fragt sich freilich, wie solche Verifikation möglich sein soll, wenn Auferstehung von vornherein „metaphorisch" aufgefaßt wird (117, 132) und als eine „zudem geschichtlich vermittelte (nämlich jüdisch-apokalyptische) Vorstellung" (117). Immerhin wird Beglaubigung der Osterzeugnisse als fundamentaltheologisch unabdingbar urgiert (127 f.), obgleich solche geschichtliche Wirklichkeiten „die Eigenart des Symbols" haben und darum „grundsätzlich objektivierender Erkenntnis verschlossen sind" (130 Anm.). Aber wenn es sich doch um „geschichtlich einzigartige Erfahrung einer Wirklichkeit" handelt (132), also um Erfahrung, und Erfahrung von Wirklichkeit? Die Begriffe „Erfahrung" und „Wirklichkeit" müßten ernstgenommen, jedenfalls zumindest in ihrer echten Analogie zu sonstiger „Erfahrung" und „Wirklichkeit" aufgeklärt werden. H. Ogiermann, S. J.

Marchesi, Giovanni, La cristologia di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio (AnGr Vol 207). Gr. 8° (XVII u. 418 S.) Roma 1977, Università Gregoriana. – Der Verf. hat die Christologie und damit das Herzstück der gesamten Theologie Hans Urs von Balthasars dargestellt. Die Aufgabe, der er sich damit unterzogen hat, war nicht einfach, und dies aus einem zweifachen Grund: zum einen ist von Balthasars Christologie kein „geschlossenes System", sondern ein offenes Gefüge von Aussagen, die als solche in immer neuer Weise das Mysterium Jesu zur Sprache bringen; zum anderen hat v. B. bislang die Christologie nur selten ausdrücklich thematisch werden lassen (vor allem in ‚Mysterium paschale', in: MySal III/2, Einsiedeln 1969, 133–326). Sie ist vielmehr in v. B.s theologischem Gesamtwerk derart gegenwärtig, daß die vielen behandelten Themen auf sie hin konvergieren und von ihr her ihre Schlüssigkeit beziehen. Der Verf. war also darauf angewiesen, eine große Zahl von bisher vorliegenden Schriften v. B.s auf ihre christologischen Aussagen und Implikationen hin zu untersuchen. Der Leitgedanke, der sich ihm dabei aufdrängte und der es ihm erlaubte, die Fülle der Motive zusammenzuordnen, lautet: die Gestalt Jesu als sichtbarer Ausdruck Gottes. In sechs umfangreichen Kapiteln entfaltet M. diesen Grundgedanken. Der Zentralbegriff der beiden ersten Kapitel heißt „Gestalt" (I: „Jesus Christus ist eine ganzheitliche Gestalt"; II: „Objektive Evidenz und Wahrnehmung der Gestalt"), der der vier folgenden Kapitel „Ausdruck" (III: „Der Vater drückt sich in der Menschheit des Sohnes aus"; IV: „Jesus bringt die eigene Gottheit zum Ausdruck"; V: „Die Dialektik des Ausdrucks"; VI: „Die Identität in der Dialektik des Ausdrucks"). Alle charakteristischen Einzelthemen der balthasarschen Christologie werden im Rahmen der genannten sechs Kapitel dargestellt: das Aufstrahlen der doxa Gottes im Kreuz Jesu; der Kenosischarakter der Inkarnation des Logos Gottes; die Ausgerichtetheit des Lebens Jesu auf das Kreuzessterben; der Sohnesgehorsam Jesu dem Vater gegenüber; die Frage nach der „Geschichtlichkeit" Gottes, usw. – Von Balthasar hatte sein theologisches Gesamtwerk von Anfang an als eine Trilogie konzipiert: als „Theo-Ästhetik", als „Theo-Dramatik" und als „Theo-Logik", wobei eines auf das andere verweist und ohne das jeweils andere nicht recht verständlich wird. Die Theo-Dramatik, die noch im Erscheinen begriffen ist, deren Umrisse jedoch seit langem erkennbar sind, bildet innerhalb der Trilogie die sachliche Mitte. Das bedeutet: die theo-ästhetischen Aussagen (vor allem in „Herrlichkeit", Einsiedeln 1961–1969) genügen sich nicht selbst, sondern weisen vielfach über sich hinaus auf die theo-dramatischen. Nur in diesem Verständnis entsprechen sie der Gesamtintention, die v. B. stets verfolgt hat. Von hierher läßt sich ein Bedenken angesichts des vorliegenden, ansonsten sorgfältig gearbeiteten Buches nicht unterdrücken: der Verf. hat zwar eine Reihe zentraler theo-dramatischer Motive eingebracht, sie jedoch unter theo-ästhetische Kategorien subsumiert. Dazu ein Beispiel: ein erstrangiges Motiv in v. B.s theodramatischer Theologie ist die „Zeit Jesu". Die „Zeit Jesu" meint seine Geschichte als die Aufeinanderfolge der Ereignisse (Mysterien), die sein (sehr konkretes) Dasein in der Welt ausmachen. Die so verstandene „Zeit Jesu" ist bei v. B. primär „Ereignis", nicht „Ausdruck". In der „Zeit Jesu" geschieht (darum „Ereignis", „Geschichte") die Offenbarung des dreieinen Gottes als Liebe und die Rettung der Welt aus jeder Verlorenheit. – M. befaßt sich im vorliegenden Buch ausdrücklich mit der „Zeit

Jesu" (236–246), ist dabei aber mehr an der Kategorie „Ausdruck" als an den Kategorien „Ereignis" und „Geschichte" interessiert. Von Balthasars Theologie der „Zeit Jesu" wird darum innerhalb des Kapitels IV „Jesus bringt die eigene Gottheit zum Ausdruck" behandelt. Das führt dazu, daß v. B.s Überlegungen nicht in wünschenswerter Weise plausibel werden. – Der Verf. legt von Balthasar zu sehr auf die Theo-Ästhetik fest und kommt dadurch zu Akzentsetzungen, die sich nicht ganz mit denen des behandelten Werkes decken. Hier liegt m. E. auch der Grund dafür, daß die gewählte Abfolge der von M. behandelten Einzelfragen einer gewissen Stringenz entbehrt. – Dennoch ist ihm zu bescheinigen, daß er v. B.s Theologie gut kennt und in ihren Geist tief eingedrungen ist. Darum zählt sie zu den wichtigeren der Veröffentlichungen, die in den letzten Jahren zu v. B.s theologischem Werk erschienen sind. W. Löser, S. J.

Scheele, Paul-Werner, Alles in Christus (Theologische Beiträge I). Gr. 8° (214 S.) Paderborn 1977, Bonifacius-Druckerei. – In dem Band, dem in Kürze ein zweiter folgen soll – „Alle eins" –, hat Sch. zwölf Beiträge zusammengefaßt, die er in den letzten Jahren geschrieben und z. T. bereits andernorts veröffentlicht hat. In den Aufsätzen werden – so scheint es auf den ersten Blick – sehr verschiedenartige theologische Themen behandelt. In einer Reihe von Beiträgen geht es um die Offenbarung und die ihr angemessene geschichtliche Gestalt („Plädoyer für eine Theologie des Wortes"; „Zur Geschichtlichkeit des Dogmas"; „Kirchliches Dogma und persönliches Gewissen im Widerstreit"; „Der Mythos im Urteil der heutigen Theologie"). Zweimal widmet sich der Verf. Fragen der Schöpfungstheologie („Das Hier und Jetzt des göttlichen Schaffens"; „Das Schöpfungsgeschehen als Basis der katechetischen via indirecta"). Ein Text ist ein Beitrag zur Mariologie („Maria in der Gemeinschaft und Geschichte Israels"). Der Mensch und seine ihn heute besonders bedrängenden Fragen und Hoffnungen ist Thema dreier weiterer Aufsätze („Der Mensch von heute vor dem Anspruch Jesu"; „Jesus Christus – Hoffnung der Welt und Zeichen des Widerspruchs"; „Christuszeugnis im Blick auf heutige Atheismen"). Den Abschluß bilden zwei Texte zur Christologie („Die Menschwerdung Gottes als Prozeß"; „Alles in Christus vereinen (Eph 1, 10)"). – Bei aller äußeren Vielfalt ist eine innere Einheit, eine Zentriertheit auf eine inhaltliche Mitte nicht zu verkennen. Sie deutet sich in dem Titel an, den Sch. dem Band gegeben hat: „Alles in Christus". Christus selbst ist die Mitte der Wirklichkeit, die „konkrete Wahrheit". Er ist es jedoch, nicht ohne in „Korrelation" zu allem, d. h. zur Ganzheit der Schöpfung, zu stehen. Der Verf. kommt in immer neuen Zusammenhängen auf den Christus zu sprechen, in dem und auf den hin alles ist, wobei er häufig auf Überlegungen und Formulierungen Teilhards de Chardin zurückgreift. Der Sinn für die kosmischen Korrelationen, in deren Zentrum die Person Christi steht, ermöglicht es Sch., die verborgenen ‚logoi spermatikoi' des einen Logos Christus allüberall aufzuspüren und in eine ausdrückliche Beziehung zu ihm zu setzen. Er tut dies in klarer Argumentation, in einfacher Sprache. Sehr wohltuend wirkt die Art seines pastoralen und missionarischen Engagements: er nimmt seine Gesprächspartner ernst, geht wohlwollend auf sie zu, schätzt ihre Auffassungen so positiv wie nur eben möglich ein und sucht auch da Brücken zu bauen, wo nur abgründige Differenzen zu klaffen scheinen. – Die zwölf Beiträge des Bandes sind in dieser Form ohne die angedeutete Christologie undenkbar. Angesichts dieser Christologie drängte sich dem Rez. die Frage auf: müßte das Christusbild vom biblischen Befund her nicht um einige Akzente und Dimensionen erweitert werden? Dabei sind vor allem die (paulinische, aber doch auch johanneische und synoptische) Kreuzestheologie sowie der trinitarische Charakter aller Aussagen über Jesus gemeint. W. Löser, S. J.

Lubac, Henri de, Teilhard Posthume – Réflexions et souvenirs. 8° (158 S.) Paris 1977, Fayard. – Schon wiederholt äußerte sich der bekannte französische Theologe zum Werk seines Freundes und Ordensbruders Teilhard de Chardin. Die wichtigsten seiner Texte liegen auch in deutscher Übersetzung vor, so „Der Glaube des Teilhard de Chardin" (1968), „Teilhard de Chardins religiöse Welt" (1969), „Teilhard de Chardin, Missionar und Wegbereiter des Glaubens" (1969). Die Titel deuten an, was herauszustellen de Lubac am Herzen liegt: den lebendi-

gen Glauben Teilhards, der ihm als möglicher Zugang zum Christentum für den Menschen unserer Zeit erscheint. – Ohne Teilhard in all seinen Deutungen recht zu geben und ohne zu behaupten, er habe als Fachtheologe sprechen wollen, ist de Lubac fest davon überzeugt, daß Teilhard in vollem Sinn als Christ gelebt und gedacht hat, daß mithin auch das bewußte christliche Zeugnis dieses großen Paläontologen echtes und gültiges Bekenntnis des Christlichen ist. Genau in diesem Punkt aber wurden Vorwürfe und Anklagen laut. Namhafte Gelehrte wie die Philosophen J. Maritain, E. Gilson, D. v. Hildebrand waren unter denen, die sie öffentlich vorbrachten und vertraten. Gleichzeitig suchte man auf der anderen Seite sich für Dinge auf Teilhard zu berufen, die dem Jesuiten völlig fremd gewesen waren. In seinem Namen wurden Ideen vorgetragen und Aktionen eingeleitet – auch in theologischen Fragen –, deren Übereinstimmung mit christlichem Glauben mehr als zweifelhaft scheinen mußte. Dieser Kampf um Teilhard, den man hier gern als Galionsfigur vermeintlichen Fortschritts, dort als abschreckenden Häretiker vorführen und nutzen möchte, hinterließ auch im deutschen Raum Spuren. A. Guggenberger hat darüber in „Theologie der Gegenwart" 20 (1977) 31–39 berichtet. – H. de Lubac versuchte demgegenüber von Anfang an, auf den Glaubenden, den Priester, den Ordensmann Teilhard hinzuweisen und jene Ansätze deutlich werden zu lassen, die heutiger Verkündigung und Theologie aus seinem Leben und Denken geschenkt sein könnten. Wie er – von dieser Absicht getragen – den genannten Kampf erlebte und welche Folgerungen er aus seinen Beobachtungen zieht, legt er in dem neuen Bändchen „Teilhard Posthume – Réflexions et souvenirs" dar. In zehn kurzen Kapiteln zeichnet er die Entwicklung seit dem Tod Teilhards nach. Vor allem wendet er sich konkreten umstrittenen Punkten zu: dem genauen Sinn des Punktes Omega, dem Fortschrittsdenken oder der Idee der Freiheit. Alles in allem – der Untertitel deutet es an – eine nicht gewöhnliche Mischung persönlicher Erinnerungen und sehr präziser theologischer Sachfragen. – Hier seien nur zwei Punkte herausgegriffen, in denen der Theologe heute nicht um Teilhard herumkommt, in denen er aber sehr behutsam zu fragen und zu deuten hat, um im Wust gegensätzlicher Meinungen auf der rechten Fährte zu bleiben. Einmal ist es der ganze Problemkreis der Welt, ihre Herkunft und ihr Ziel, aber auch ihr Weg und die sie treibende Kraft, kurzum das, was die Fachtheologie in der ‚Schöpfungslehre' und in der Lehre von den letzten Dingen zu behandeln pflegt. Zum anderen geht es um Jesus Christus, seine Person und sein Werk, über die sich bei Teilhard Aussagen finden, die vielfach nicht oder unzureichend verstanden wurden. Manche Kritik wurde gerade in der Diskussion der letzten Jahre um die Christologie/Soteriologie formuliert. Die Beobachtungen de Lubacs zeigen nun, daß nicht selten Unkenntnis über Natur und Stellenwert Teilhardscher Texte, ihr Mißverständnis als streng fachtheologische Aussagen oder auch Voreingenommenheiten aus anderen Denktraditionen solche Einwände und Anklagen trugen. Dennoch liegt Sinn und Wert dieses Buches nicht in Abwehr und Apologetik, sondern in der Lektion, wie man Teilhards Texte richtig lesen muß und ihm selbst gerecht werden kann. Den Schluß seines Büchleins streicht de Lubac durch einige Seiten über „Teilhard auf dem II. Vatikanum" (145–155) heraus. Damit wird vor allem neueren Vorwürfen geantwortet, die im Konzil die Ursache alles Bösen und dessen Ursprung wieder in Teilhard sehen. Doch sein spezifischer Beitrag wurde „ni canonisé ni proscrit" (154), und de Lubac will das so auch viel besser scheinen: „Für einen Gelehrten, für einen Mann der Forschung und des Denkens, der loyaler Sohn der Kirche war, die einzig wünschenswerte Situation" (ebd).

K. H. Neufeld, S. J.

Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? Ein Vorstoß zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche, hrsg. v. *Harding Meyer, Heinz Schütte* und *Hans-Joachim Mund*. 8° (179 S.) Frankfurt 1977, Lembeck/Knecht. – 1980 wird die Confessio Augustana 450 Jahre alt. Sie wurde einst auf dem Reichstag vorgelegt, um die Einheit der Kirche zu wahren; ihre Ablehnung besiegelte die Spaltung. In den letzten Jahren ist vor allem durch die Forschungen von Vinzenz Pfnür der Vorschlag aufgekommen, die CA nunmehr doch als katholisch annehmbar anzuerkennen. Dieser Vorschlag hat ein weites Echo gefunden, auch bei offiziellen Stellen wie dem römischen Sekreta-

riat für die Einheit der Christen und dem Lutherischen Weltbund. Im vorliegenden Band sind wichtige Einzeluntersuchungen aus der bisherigen Diskussion veröffentlicht, zusammen mit Vorworten von Kardinal Willebrands und Landesbischof Heintze. – *Wolfhart Pannenberg* (17–34) hält die CA trotz Luthers Wort vom „Leisetreten" für im ganzen der lutherischen Auffassung entsprechend; Schwierigkeiten für eine katholische Anerkennung scheint ihm am ehesten die Bußlehre von CA XII zu bereiten. Auf dieses Problem antwortet *Hans Jorissen* (132–150) in einer sorgfältigen Textinterpretation. Er weist nach, daß die von der CA abgelehnte Notwendigkeit einer „enumeratio" der Sünden im Sinn einer endlosen Skrupulosität gemeint ist, die auch von Trient keineswegs gefordert wird. (Somit bedürfen nach seiner Meinung die von K. J. Becker in dieser Zeitschrift 47 [1972] 161–228 vertretenen Auffassungen über den Dissens einer erheblichen Modifizierung [145]). – *Heinz Schütte* (35–53) entkräftet Einwände allgemeiner Art gegen eine Anerkennung, wie sie sich z. B. aus dem Verhältnis der CA zu den anderen Bekenntnisschriften ergeben könnten. Die katholische Confutatio war bereits seit Melanchthons Antwort auf sie überholt (49). – *Hermann Dietzfelbinger* (54–59) weist darauf hin, daß die evangelischen Bekenntnisschriften keine eigene, sondern nur eine von der Schrift abgeleitete Autorität beanspruchen, so daß die eigentliche Frage ist, ob man sich auf dem gemeinsamen Boden der Heiligen Schrift verständigen kann. – *Vinzenz Pfnür* (60–81) erläutert insbesondere, warum die CA nicht am frühen Luther gemessen werden darf, sondern ihrerseits ein auf den frühen Luther eingeschränktes Bild korrigiert. Er weist weiter nach, daß CA VII das kirchliche Amt nicht aus-, sondern einschließt. – *Harding Meyer* (82–92) geht der Bedeutung des Begriffs „Anerkennung" nach. Der von Ratzinger und Schütte vorgeschlagene Begriff „korporative Vereinigung" für die zu erstrebende Kircheneinheit scheint ihm, weil anderweitig besetzt, ungeeignet, um eine Einheit bei Wahrung der Eigenständigkeit der Kirchen auszudrücken. – *Heinrich Döring* (93–102) zeigt, daß die katholischen Dogmen von 1854, 1870 und 1950 sich in einer Weise verstehen lassen, die nicht im Widerspruch zu den Anliegen der CA steht. – *Vilmos Vajta* (103–115) untersucht die Lehren der CA zur Rechtfertigung, zum Amt und zu den Sakramenten und kommt zu dem Schluß, daß keine unüberwindlichen Differenzen zur katholischen Lehre vorliegen. – Der „theologischste" Beitrag ist der von *Peter Brunner* über die ökumenische Bedeutung der CA (116–131). Er interpretiert die Rechtfertigungslehre als den Durchbruch der Christologie in die Soteriologie. Wer die christologischen Aussagen von CA III, die voll und ganz den alten Konzilien entsprechen, wirklich annimmt, kann letztlich den übrigen eigentlichen Lehrstücken (IV–XVII) die Zustimmung nicht versagen. Dieser Artikel scheint mir der wichtigste des ganzen Bandes zu sein. – Für den abschließenden Beitrag von *Walter Kasper* (151–156) zur realen Bedeutung einer eventuellen Anerkennung der CA ist der folgende Satz bezeichnend: „Diese Fragen, *die sich leicht vermehren ließen*, können hier nur gestellt, aber nicht beantwortet werden. Diese Antwort müßte aber zumindest in Umrissen klar sein, bevor eine volle Anerkennung einer anderen Kirchengemeinschaft als Kirche Jesu Christi möglich ist" (156; Hervorhebung von mir). Vielleicht ungewollt ist damit ein Rezept genannt, wie man die Anerkennung der CA auf den Sankt Nimmerleinstag vertagen kann. – Im Anhang bietet *Heinrich Bornkamm* eine sorgfältige Übersetzung des lateinischen Textes der CA. – Das Werk ist leider in so kleinem Druck gesetzt, daß man es nur nach vorheriger Konsultation des Augenarztes lesen sollte.

P. Knauer, S. J.

Schnell, Ursula, Das Verhältnis von Amt und Gemeinde im neueren Katholizismus (TBT, 29. Bd.). 8° (VIII u. 330 S.) Berlin – New York 1977, de Gruyter. – Die Verfasserin weist in ihrer von E. Schlink betreuten Dissertation nach, daß das Verhältnis von Amt und Gemeinde in der katholischen Kirche seit der Epoche des Trienter Konzils bis heute beachtliche Akzentverschiebungen erfahren hat. In einer ersten Phase – Trienter Konzil bis 1917 – waren die gegenreformatorischen Elemente bestimmend: der Unterschied zwischen Amt und Gemeinde wurde stärkstens hervorgehoben. Die Laien und Kleriker standen einander gegenüber. Die Distanz zwischen den beiden Ständen war darin begründet, daß die einen ordiniert waren, die anderen nicht. Die zweite Phase umfaßt den Zeit-

raum von 1917 bis zum II. Vat. Konzil. In ihr bahnte sich eine neue Bestimmung des Verhältnisses zwischen Amt und Gemeinde an. Nicht mehr der Unterschied zwischen Laien und Klerikern, sondern ihre in ihrem gemeinsamen Glauben und Getauftsein gründende Gleichheit zog das Interesse auf sich. Man lernte, die hierarchischen Ämter als Funktionen innerhalb des einen Leibes Christi zu verstehen und zu begreifen, daß die Laien auch im kirchlichen Raum unveräußerliche Rechte besitzen. Das II. Vat. Konzil hat sich die in den voraufgehenden Jahrzehnten allmählich aufkommenden Tendenzen zu eigen gemacht. Die Stellung des Laien in der Kirche erfuhr durch das Konzil eine offizielle Aufwertung. Die Ämter wurden als „ministeria" – Dienstämter – bezeichnet. Das Konzil befaßte sich mit der allen gemeinsamen Zugehörigkeit zum Leib Christi und mit dem allgemeinen Priestertum, bevor es seine Aussagen über das den Amtsträgern und den Laien je Eigene formulierte. Die nachkonziliaren Strömungen – die vierte Phase, die die Verfasserin untersucht hat – lassen sich nicht ohne weiteres auf einen Nenner bringen. Einige wollen zu einer vorkonziliaren Auffassung vom Verhältnis zwischen Amt und Gemeinde zurückkehren, andere dagegen über das vom Konzil dazu Gesagte zum Teil weit hinausgehen, wieder andere verbleiben innerhalb des vom Konzil gesteckten Rahmens und versuchen, ihn auszufüllen. Die einen betonen mehr die hierarchische Struktur der Kirche, die anderen mehr ihr charismatisches Leben. – Sch. hat die Aussagen zu den genannten vier Phasen sehr umfassend dokumentiert. Sie greift auf Texte verschiedener Art und Herkunft zurück: auf ‚amtliche' sowie auf ‚theologische' Texte. Zu den ‚amtlichen' zählt sie die Aussagen der Päpste, Bischöfe und Synoden und die Dekrete verschiedener Instanzen: Konzilstexte, Enzykliken, Katechismen, etc. Die ‚theologischen' stammen von entsprechenden Fachleuten aus dem Bereich der theologischen Wissenschaft, aber auch von Laien. Sch. stellt die Entwicklung möglichst objektiv und ohne konfessionell geprägte Wertungen dar. Ihre eigenen Optionen werden lediglich an wenigen Stellen im „Anhang", in dem sie evangelisch-katholische Dokumente über das Amt kommentiert, erkennbar. Sie begrüßt die Entwicklungen in der katholischen Kirche und hofft, daß auch die letzten Differenzen zwischen dem evangelischen und dem katholischen Amtsverständnis bald beseitigt werden können. Die wichtigste Differenz betrifft gegenwärtig die Einschätzung der ‚presbyterialen' Sukzession, die nach evangelischer Auffassung ausreicht, nach katholischem Verständnis jedoch die ‚episkopale' Sukzession nicht ersetzen kann. Könnte sich die katholische Kirche entschließen, die ‚presbyteriale' Sukzession als hinreichend anzuerkennen, so wäre der erstrebte Konsens in der Ämterfrage weitgehend erreicht, und einer evangelisch-katholischen Abendmahlsgemeinschaft stünde dann kein unüberwindliches Hindernis mehr im Wege. – Die Verfasserin stellt die Geschichte des Verhältnisses von Amt und Gemeinde in der katholischen Kirche faktisch als eine sukzessive Ratifizierung der reformatorischen Entscheidungen dar, – sicher nicht ganz zu Unrecht. Sie wünscht, daß die katholische Kirche auf diesem Wege weitergeht und so eine volle konfessionelle Einigung ermöglicht. Das ist ihr gutes Recht. Als Katholik wünscht man sich freilich, daß die evangelischen Kirchen in der Auffassung vom Verhältnis zwischen Amt und Gemeinde ihrerseits die Beweglichkeit zeigten, die Ursula Schnell dem katholischen Bereich in eindrucksvoller Weise bescheinigt hat.

W. Löser, S. J.

5. Praktische Theologie. Kirchenrecht

Riess, Richard (Hrsg.), Perspektiven der Pastoralpsychologie. 8° (222 S.) Göttingen 1974, Vandenhoeck & Ruprecht. – Diese Perspektiven wollen nicht vollständig sein. Sie bieten im 1. Teil (11–121) Texte zur Theorie der Pastoralpsychologie, im 2. Teil (125–217) gehen die Verfasser auf einige Probleme der Praxis ein. Die kritische Lektüre des Buches kann für Pastoralpsychologen und -theologen fruchtbar und anregend sein. In den Beziehungen zwischen Psychologie und Theologie liegen mancherlei Probleme vor, die im Interesse der Sache von beiden Seiten ernst genommen werden sollten. Das gilt nicht nur für die Methoden und die Religionskritik der Psychoanalyse Freuds, sondern auch für die religionspsychologischen, weltanschaulichen und theologischen Konzeptionen der analytischen Psychologie C. G. Jungs. In diesem Fragenbereich sind einige Gedanken zu beachten,

die *Kl. Winkler* in seinem Beitrag: Die Funktion der Pastoralpsychologie in der Theologie (1973, hier 105–121) vorlegt. Könnten sich nicht die kritischen Methoden und vielleicht auch Vorurteile einiger Pastoralpsychologen (und auch anderer, speziell tiefenpsychologisch orientierter Psychologen) destruktiv auswirken in dem Sinn, daß sie „letztlich auf Kosten der Glaubenssubstanz gehen?" (111). Damit ist dann auch die Frage nach der weltanschaulichen Neutralität der Pastoralpsychologie (118) mit neuer Dringlichkeit gestellt. Vielleicht könnte man hier, in Abwandlung einer Bemerkung Schultz-Henckes über die Psychoanalyse („triebfreundlich") sagen: Der Pastoralpsychologe sollte, wenn er seiner Aufgabe im ganzheitlichen und anthropologischen Sinn gerecht werden will, im Grundsatz „religionsfreundlich" eingestellt sein. Auffassungen, die in diese Richtung gehen, trägt *R. Riess* vor in seinem Ausatz: Zur Seelsorge an Schülern (1963, hier 167–187). Im Zusammenhang mit diesen Gedanken seien hier noch zwei weitere Beiträge genannt: *H. Stenger / L. Zirker*, Beratung für kirchliche Berufe (188–201) und *P. Tschirch*, Tiefenpsychologische Erwägungen zum Charakter christlichen Lebensgefühls und kirchlicher Predigt (202–217). – Die meisten dieser Beiträge sind Neudrucke von Zeitschriftenartikeln oder Übersetzungen aus amerikanischen Werken. *J. Scharfenberg* eröffnet das Buch mit seinem Originalaufsatz: Symbole des Glücks in theologischer und psychologischer Sicht (11–22). Von Interesse, auch für die praktische Seelsorge, dürfte der Beitrag von *H. Harssh* sein: Die Bedeutung des tiefenpsychologischen Schuldverständnisses für die Theologie (35–47). L. Gilen, S. J.

Handgrätinger, Thomas / Koschel, Ansgar / Schwarte, Johannes, Christliches und marxistisches Menschenbild. Materialien für einen Dialog zwischen Christen und Marxisten. 8° (176 S.) Mühlheim a. d. R. 1977, Verlag Haus Altenberg. – Das Büchlein bietet genau das, was es in seinem Titel und Untertitel in Aussicht stellt. Auf ausgewählte Texte von Marx selbst zu *seinem* und von katholischer Seite aus der Hl. Schrift, der Pastoralkonstitution des 2. Vatikan. Konzils, theologischen und anderen Autoren zum *christlichen* Menschenbild folgen jedesmal geeignete Hilfen zum rechten Verständnis und Fragen an den Leser, die er beantworten und dadurch nicht nur sich selbst kontrollieren, sondern vor allem sich *schulen* soll, im Streitgespräch mit Marxisten Rede und Antwort zu stehen. Anschließend klärt ein knapper Abriß der kath. Soziallehre die Beziehungen zwischen Mensch und Gesellschaft, Einzelwohl und Gemeinwohl. Nicht nur Jugendlichen, sondern noch viel mehr Jugend*bildnern* leistet dieses Büchlein treffliche Dienste. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Jüngel, Eberhard, Der Wahrheit zum Recht verhelfen. 8° (93 S.) Stuttgart–Berlin 1977, Kreuz Verlag. – Diese „aus aktuellem Anlaß: Terrorismus" herausgegebene „theologische Flugschrift" (12) enthält Predigten zu Ps 46 (Mit unserer Macht ist nichts getan), zu Lk 6,36 f. („Richtet nicht": Barmherzigkeit des Rechts – Recht der Barmherzigkeit), zum ersten Gottesknechtlied bei Jesaja (Zur Wahrheit dem Recht verhelfen), zum Pfingstsonntag 1977, zu Gal 6, 2 („Einer trage des anderen Last": Der Mensch dem Menschen kein Wolf) sowie schließlich aus Anlaß des 500. Jubiläums der Tübinger Universität (Was nicht wahr ist, macht auch nicht frei – was nicht frei macht, ist auch nicht wahr). Zwei Texte stammen aus Vorlesungen: „Liebe zur Wahrheit" (nach den Vorlesungsstörungen bei Wiederaufnahme des Kollegs am 8. 12. 1976); „Betroffen" (zu Beginn des Wintersemesters, 20. 10. 1977 nach der Ermordung von Hanns Martin Schleyer). J. sieht als Wurzel von Terrorismus eine Angst an, die bei vielen zu einer Art Selbstnarkotisierung führt. Anstatt die Freiheit zu mehren, starrt man gebannt auf ein Defizit an Freiheit, um nur ja nicht wahrnehmen zu müssen, welche Chancen einem die politische Ordnung dieses Staates einräumt (29). J. folgt jedoch nicht der naheliegenden Versuchung, die Situation an der Universität durch Appelle an die Nächstenliebe bereinigen zu wollen: „Von allen Kompromissen sind mir die unter Berufung auf das Liebesgebot ertrotzten Kompromisse die suspektesten." (33) Er appelliert allein an die Liebe zur Wahrheit. „Die Liebe zur Wahrheit ist das Element, in dem die Universität als Gemeinschaft von Lehrenden und Lernenden ihr Dasein hat und ohne das sie unweigerlich zugrunde gehen wird." (34) Die Institutionen des Rechts können und sollen verbessert werden; sie sind aber auf keinen Fall zu verachten.

Jeder Verächtlichmachung des Rechts ist vom Evangelium her entgegenzutreten (91). Vom Evangelium her allein ist eine Befreiung zu erwarten, die der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Liebesunfähigkeit ist (89).

P. Knauer, S. J.

Huber, Josef, Der Ehekonsens im römischen Recht. Studien zu seinem Begriffsgehalt in der Klassik und zur Frage seines Wandels in der Nachklassik (AnGr, vol. 204, SFJC: Sectio B, n. 38). 8° (176 S.) Roma 1977, Università Gregoriana Editrice. – Diese von O. Robleda angeregte Studie über den Ehewillen im römischen Recht wurde 1971/1972 als Dissertation der Kanonistischen Fakultät der Universität Gregoriana in Rom vorgelegt. Die Ansätze der erst jetzt überarbeitet im Druck erschienenen Fassung fußen auf Arbeiten von E. Albertario, R. Orestano, O. Robleda und vor allem auf den Forschungsergebnissen E. Volterras. Der Verf. begab sich, obwohl selbst Kirchenrechtler, auf das Forschungsfeld der Romanistik. Objektiv, in methodischer Selbstbescheidung und sachlich konsequenter Abgrenzung der Untersuchungen geht es ihm um den *consensus* (= Ehewille) in Eheschließung, Ehe und Ehescheidung. Letzteres ist insofern bemerkenswert, als die Studie während der öffentlichen Auseinandersetzung um das Recht auf Ehescheidung in Italien erarbeitet wurde und dabei das nicht selten bemühte, dazu einschlägige römische Recht durchleuchtete. – Die *„Hinführung"* erläutert den Forschungsstand des Ehestrukturproblems im römischen Recht; es wird in ihr bereits betont, daß der anfängliche Konsens allein die Ehe konstituiert; sie geht schließlich auf die Schlußfolgerung vorliegender Untersuchung ein, daß dies nicht nur auf die Periode des klassischen Rechts zutrifft, sondern unverändert auch in der nachklassischen der Fall gewesen ist. Der erste Teil der Darlegungen bietet dann *„Texte und Institute"*. Nacheinander werden in sechs Kapiteln Begriffsgehalt des divortium in der Klassik, Bigamie, impedimenta, captivitas und postliminium, sonstige Eheauflösungstatbestände und die Nichtigkeit der Ehe behandelt. Der Wert der Arbeit wird hier in der Vielzahl der allegierten und interpretierten Texte des Rechts und der Jurisprudenz aus klassischer und nachklassischer Zeit sichtbar. Das gleiche gilt auch für die beiden Kapitel des zweiten Teils *„Ehescheidungsverbote"*: Die Scheidungsgründe; Die Scheidungsform. – Rechtsquellen und neueste Veröffentlichungen sind in der Studie konfrontiert. Consensus im römischen Recht ist sachlogisch analysiert. Folgerungen und Ergebnisse werden durchsichtig systematisiert, wobei Interpretation und Schlußfolgerungen jeweils bündig zusammengefaßt sind. Literarische Bezugnahmen sind – den Text entlastend – konsequent in Fußnoten verwiesen. Die Beweisführung erscheint so schlüssig, daß man vom Verf. über den Rahmen der Dissertation hinausgehende Veröffentlichungen zum Thema erhoffen möchte. – Quellen- und Literaturverzeichnis, Listen der Sammelwerke, Zeitschriften und Abkürzungen sind wie üblich den Darlegungen vorangestellt. Unmittelbar auf das Nachwort folgen Sachregister, Namensverzeichnis und die nicht unwichtige Tabelle der juristischen und der nichtjuristischen Quellenbelege. Geringfügige Desiderata fallen nicht ins Gewicht. Eine „liberta patron*a* nupta" (Inhaltsübersicht, S. 175 n. c.) ist in § 6: „Das divortium der liberta patron*o* nupta" (S. 46) ihres Widersinns enthoben. – Alles in allem: Eine Studie, deren Veröffentlichung nicht nur der romanistischen Forschung dient, sondern auch die Aufmerksamkeit des Kirchenrechtlers auf sich zieht, der die Ergebnisse mit der Entfaltung der Ehestruktur im Christentum vergleichen möchte.

F. O. Busch, S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Absolutheit des Christentums. Hans Urs v. Balthasar u. a. Hrsg. von *Walter Kasper* (QuaestDisp. 79). Gr. 8° (156 S.) Freiburg–Basel–Wien 1977, Herder.

Anthropologie als Thema der Theologie. Beiträge von Hans-Martin Barth u. a. Hrsg. von *Hermann Fischer*. Gr. 8° (212 S.) Göttingen 1978, Vandenhoeck & Ruprecht.

Bruno, Giordano, Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen. Aus dem Italienischen übersetzt von *Adolf Lasson*. Mit einer Einleitung von *Werner Beierwaltes* (Philosoph. Bibl., Bd. 21). 8° (LII u. 153 S.) Hamburg 1977, Meiner.

Concepts of Freedom: 1776–1976. Twelve Essays by American and German Scholars to Commemorate the Bicentennial of the United States, edited by *Hans-Joachim Zimmermann*. 8° (181 S.) Heidelberg 1977, Ruprecht-Karl-Universität.

Cristaldi, Giuseppe, Antonio Rosmini e il pensare cristiano. Gr. 8° (233 masch.-geschr. Sn.) Milano 1977, Vita e pensiero (Publ. Bell'Università Cattolica del Sacro Cuore).

Dieckmann, Bernhard, „Welt" und "Entweltlichung" in der Theologie Rudolf Bultmanns. Zum Zusammenhang von Welt- und Heilsverständnis (Beitr. z. ökum. Theol., hrsg. v. Hch. Fries, Bd. 17). Gr. 8° (285 S.) Paderborn 1977, Schöningh.

Dumolin, Heinrich, Begegnung mit dem Buddhismus. Eine Einführung (Herderbücherei Bd. 642). 8° (116 S.) Freiburg 1978, Herder.

Flasche, Rainer, Die Religionswissenschaft Joachim Wachs. 8° (XII u. 321 S.) Berlin–New York 1978, de Gruyter.

Herrmann, Eberhard, Der religionsphilosophische Standpunkt Bernard Bolzanos unter Berücksichtigung seiner Semantik. Wissenschaftstheorie und Moralphilosophie (Studia philosophiae religionis 6; Akad. Abhdlg.). Gr. 8° (226 S.) Uppsala 1977, CWK Gleerup.

Incertorum Auctorum. Quaestiones super Sophisticos Elenchos. Nunc primum eddidit *Sten Ebbesen* (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, VII). Gr. 8° (LXI u. 419 S.) Kopenhagen 1977.

Iserloh, Erwin, Charisma und Institution im Leben der Kirche. Dargestellt an Franz v. Assisi und der Armutsbewegung seiner Zeit (Institut f. Europ. Gesch., Vortr. Nr. 69). 8° (35 S.) Wiesbaden 1977, Steiner Verlag.

Lewis, C. S., Über den Schmerz. Mit einem Nachwort von *Josef Pieper* (Reihe Doppelpunkt). Gr. 8° (192 S.) München 1978, Kösel.

Martyrologium polskiego duchowienstwa rzymskokatolickiego Pod Okupacja Hitlerowska 1939–1945 (Ks. *Wiktor Jacewicz* SDB / Ks. *Jan Wos* SDB – Zeszyt III (Tom V). Gr. 8° (486 S.) Warszawa 1978.

Mieth, Dietmar, Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik (Studien z. theol. Ethik, 2). Gr. 8° (168 S.) Freiburg/Schw.–Wien, Herder Universitätsverlag.

Siegmund, Georg, Der Kampf um Gott. Zugleich eine Geschichte des Atheismus (3. verbess. u. stark erweiterte Auflage). 8° (514 S.) Buxheim/Allgäu 1976, Martin Verlag / Walter Becker.

Xella Procesi Lidia, Baader (Rassegna storica degli studi – 1786–1977). (Publicazioni del Centro di Studio per la Storia della Storiografia Filosofica, 5). 8° (460 S.) Bologna 1977, Il Mulino.

Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios *

Von Friedo Ricken, S. J.

Die „christliche Religion, wie sie nicht aus der Kultur der alten Welt geboren ist, ist auch nicht für immer an sie gekettet. Die Form und der neue Inhalt, welche das Evangelium empfangen hat, als es in jene Welt einging, haben nur die gleiche Gewähr der Dauer wie diese". Diese Sätze Adolf von Harnacks [1] formulieren das missionarische und zugleich kritische Anliegen der Forderung nach der Enthellenisierung des Christentums, die seit nunmehr über 400 Jahren erhoben wird: Das Evangelium Christi, das bis zum Ende der Zeiten allen Völkern verkündet werden soll, ist an keine geschichtlich bedingte Denkweise gebunden. Deshalb ist es von der Form und dem ihm fremden Inhalt, die es in der hellenistischen Welt empfangen hat, zu befreien. Eine Auseinandersetzung mit der Hellenisierungsthese im ganzen ist bei dem heutigen Stand der Forschung unmöglich und nutzlos. Im Verlauf der letzten Jahrzehnte ist immer deutlicher geworden, daß es sich bei der Hellenisierung um einen äußerst differenzierten Prozeß handelt [2]. Harnack hat zwischen einer Vorstufe und der eigentlichen Hellenisierung unterschieden. Die Vorstufe sah er im Einfluß des griechischen Denkens und der griechischen Kultur auf das NT. Dabei war Harnack der Ansicht, „daß *spezifisch* hellenische Gedanken weder für das Evangelium selbst noch für die wichtigsten NTlichen Schriften die Voraus-

---

* Für Anregungen und Hinweise danke ich *Alois Grillmeier* und *Reinhard Hübner*.

[1] *A. von Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte I (Tübingen ^{5}1931) 23 f.

[2] Vgl. *A. Grillmeier*, Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas, in: ders., Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven (Freiburg 1975) 423–488; *ders.*, Jesus Christus in Palästina, Hellas und anderswo. Zum Problem der Hellenisierung der Botschaft von Jesus Christus auf den Konzilen der griechisch-byzantinischen Reichskirche, in: Lebendige Seelsorge 28 (1977) 16–26; *ders.*, Zur Dogmen- und Konzilsgeschichte, in: Seminarium 29 (Nov. Ser. 17) (1977) 195–231; *W. Pannenberg*, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie, in: ders., Grundfragen systematischer Theologie (Göttingen 1967) 296–346; *E. P. Meijering*, Zehn Jahre Forschung zum Thema Platonismus und Kirchenväter, in: ThR 36 (1971) 303–320; *H. Dörrie*, Was ist „spätantiker Platonismus"? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum, in: ders., Platonica Minora (München 1976) 508–523; *ders.*, Platonismus und Christentum (Bibliographie), ebd. 538–542.

setzungen bilden“ [3]. Inwieweit diese Auffassung Harnacks heute noch vertretbar ist, soll hier offenbleiben; dazu wäre vor allem auf die exegetische Diskussion über die Präexistenzaussagen und die christologischen Hoheitstitel des NT einzugehen [4]. Die eigentliche Hellenisierung beginne mit der Rezeption der griechischen Religionsphilosophie durch die Apologeten. Ihr Ergebnis sei das Dogma, nach Harnacks bekannter Formulierung „in seiner Konzeption und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums“ [5]. Im Dogma seien die begrifflichen Mittel, durch die man sich das Evangelium verständlich zu machen versuchte, mit dessen Inhalt verschmolzen [6]; die neutestamentliche Botschaft sei eingegliedert „in eine Erkenntnis der Welt und des Weltgrundes, die bereits ohne Rücksicht auf sie gewonnen war“ [7]. Daß Harnacks These bis heute nichts von ihrer Aktualität eingebüßt hat, zeigt, um nur ein Beispiel herauszugreifen, die Kritik, die Hans Küng in „Christ sein“ gegen die altchristlichen Dogmen vorbringt. In ihnen sei die Botschaft des NT mittels der ihr zum Teil nur wenig angemessenen Begrifflichkeit der griechischen Metaphysik ausgesagt. Jesu göttliche Würde, die im NT „primär funktional und nicht physisch oder metaphysisch aufgefaßt“ sei, werde, da eine andere Begrifflichkeit nicht zur Verfügung gestanden habe, metaphysisch gedeutet [8]. Hinter dem Christusbild der Konzilien erblicke man nur zu oft „das unbewegliche, affektlose Antlitz des Gottes Platons, der nicht leiden kann“ [9].

Im folgenden soll für einen begrenzten, aber sachlich zentralen Ausschnitt der Theologie- und Dogmengeschichte die Bedeutung der griechischen Philosophie für die Auslegung der christlichen Botschaft untersucht werden. Ich beschränke mich auf drei bedeutende Vertreter der theologischen Diskussion im Umkreis des Konzils von Nikaia: Areios (256/60–336) (und seine ersten Anhänger), der den entscheidenden Anstoß zur trinitarischen Kontroverse am Anfang des 4. Jahrhunderts gegeben hat und dessen Lehre in Nikaia verurteilt wurde;

---

[3] *A. von Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte I 55 Anm. 1 (Hervorh. d. Originals); vgl. *ders.*, Das Wesen des Christentums (Neuauflage Stuttgart 1950) 119.

[4] Vgl. *M. Hengel*, Der Sohn Gottes (Tübingen 1975); *ders.*, Die christologischen Hoheitstitel im Urchristentum. Der gekreuzigte Gottessohn, in: H. von Stietencron (Hrsg.), Der Name Gottes (Düsseldorf 1975) 90–111; *L. Kasper*, Jesus der Christus (Mainz ^{2}1975) 122–131; 221–230.

[5] Lehrbuch der Dogmengeschichte I 20.

[6] Ebd. 20.

[7] Ebd. 19.

[8] Christ sein (München 1974) 438.

[9] Ebd. 123. – Zur Auseinandersetzung mit Küngs Christologie siehe *A. Grillmeier*, Jesus von Nazaret – im Schatten des Gottessohnes?, in: H. W. von Balthasar u. a., Diskussion über Hans Küngs „Christ sein“ (Mainz 1976) 60–82; *A. Grillmeier*, Die Einzigartigkeit Jesu Christi und unser Christsein. Zu Hans Küng, Christ sein, in: ThPh 51 (1976) 196–243.

Athanasios (295–373), einen der entschiedensten Gegner des Areios und Verteidiger der vom Konzil gelehrten Homousie von Vater und Sohn; Eusebios von Kaisareia (263–339/40), den letzten nicht-häretischen Vertreter des von den Apologeten und Origenes gelehrten Subordinatianismus. Ich möchte anhand eines Vergleichs dieser drei Positionen die positive und negative Bedeutung griechischer philosophischer Begriffe für die Auslegung der christlichen Botschaft untersuchen und fragen: In welchem Ausmaß haben diese Begriffe zu notwendigen Klärungen beigetragen? Welcher Preis mußte dafür bezahlt werden? Wurde die christliche Botschaft durch die griechische Metaphysik verzeichnet? Kriterium der christlichen Botschaft ist dabei der gesamte neutestamentliche Kanon und die kirchliche Überlieferung, wie sie vor allem in den vornikainischen Symbola faßbar ist. Daß in diesen Quellen das christliche Kerygma sich unverfälscht darstellt, wird hier vorausgesetzt. Die Frage nach einer Hellenisierung innerhalb des NT wird also nicht gestellt.

Es sei noch ein kurzes Wort angefügt über die besondere Bedeutung, die Eusebios von Kaisareia für eine solche Untersuchung zukommt. Eusebios schreibt in seiner umfangreichen Apologie [10], der Praeparatio evangelica (PE), eine Fülle profaner Autoren aus. Sie ist u. a. eine wichtige Quelle für unsere Kenntnis des mittleren Platonismus. Durch die PE sind wir deshalb verhältnismäßig gut darüber unterrichtet, welche philosophischen und religionsgeschichtlichen Schriften Eusebios gekannt und als für das Christentum von Bedeutung angesehen hat. Er bezieht in der PE klare Stellung zu der Frage, welche der von ihm angeführten philosophischen Positionen mit dem Christentum vereinbar sind. Durch einen Vergleich läßt sich feststellen, in welchem Ausmaß die philosophischen Autoren, die er in der PE zur Verteidigung christlicher Lehren exzerpiert, in seiner eigenen Systematik zum Tragen kommen.

I

1. In Buch XI der PE stellt Eusebios sich die Aufgabe, in einigen Punkten die Übereinstimmung der griechischen Philosophen mit den Lehren der Hebräer (dieser Begriff aus der Geschichtstheologie des Eusebios wird unten zu erläutern sein) aufzuzeigen. Er möchte sich dabei auf den bedeutendsten unter ihnen, Platon, beschränken. Als Interpreten Platons sollen auch dessen Anhänger zur Sprache kommen [11]. Dem Vergleich liegt als Gliederung die Einteilung der platonischen Philosophie in Logik, Physik und Ethik zugrunde, für die Euse-

[10] Zu Eusebios als Apologet vgl. *J. Geffken*, Zwei griechische Apologeten (Leipzig 1907) 308–312.

[11] PE XI Prooem.

bios sich auf Attikos und Aristokles beruft [12]. Ich übergehe die Ausführungen zur Ethik und Logik [13], um mich sofort der Physik zuzuwenden. Eusebios entfaltet hier zunächst die Grundzüge einer dualistischen Ontologie: Das Seiende gliedert sich in das Intelligible und das Sichtbare. Das Intelligible ist seiner Natur nach unkörperlich, vernünftig, unvergänglich und unsterblich, das Sichtbare dagegen der Veränderung und Zerstörung unterworfen. Intelligibles und Sichtbares gipfeln in *einer* Ursache, dem allein ungewordenen und im eigentlichen Sinn und in Wahrheit Seienden. Für diesen Dualismus beruft Eusebios sich auf Tim. 27d–28a, wo Platon unterscheidet zwischen dem immer Seienden, das kein Entstehen und Werden kennt, immer dasselbe bleibt und durch das Denken mit Hilfe vernünftiger Überlegung erfaßt werden kann, und dem immer Werdenden, aber niemals Seienden, das lediglich aufgrund der Wahrnehmung vorgestellt werden kann. Indem Eusebios diesen Seinsbegriff zur Auslegung von Ex 3, 14 LXX heranzieht, entfaltet er seinen Gottesbegriff [14]. Anhand von Tim. 31a, 37e–38b, Ep. VII 341cd, Numenios [15] und Plutarch [16], die Eusebios mit Recht als Interpreten der Ontologie des Timaios anführt, zeigt er, daß Gott als der allein in Wahrheit Seiende, der Eine, Unveränderliche, Ungewordene, Einfache, Unaussprechliche, in jeder Hinsicht mit sich selbst Identische ist [17]. Besonders betont ist die Zeitlosigkeit: Von dem, was in Wahrheit ist, kann nicht ausgesagt werden, daß es war oder sein wird; es ist vielmehr im ewigen Jetzt zu denken [18]. Im Anschluß an die Ausführungen über Gott, der auch als „erste Ursache" bezeichnet wird, vergleicht Eusebios die Lehre der Hebräer und Platons über die „zweite Ursache". Was darunter zu verstehen ist, wird zunächst mit zwei Formulierungen des Symbolums angedeutet: Gemeint ist der „Logos Gottes", der „Gott aus Gott" ist [19]. Auf die Schriftgrundlage, die Eusebios für die zweite Ursache anführt [20], sei hier nur kurz hingewiesen. Das größte Gewicht kommt den Weisheitsbüchern (Prov. 3, 19; 8, 12.22–25.27; Sap. 6, 22; 7, 21–26; 8, 1), dem Johannes-Prolog (Joh. 1, 1–4.14) und dem Hymnus des Kolosserbriefes (Kol 1, 15–17) zu. Für Platon werden Epin.

---

[12] PE XI 1–3.
[13] PE XI 4–6.
[14] PE XI 9, 3–5.
[15] Fr. 14–17 Leemans.
[16] De E apud Delphos 391f–393b.
[17] PE XI 9, 7–13, 4.
[18] PE XI 9, 7 (= Tim. 37e–38b); 10, 1–2 (= Numenios, Fr. 14 Leemans); 11, 10–14 (= Plutarch, De E apud Delphos 392e–393b).
[19] PE XI 14, 1, vgl. das Symbolum Caesariense (Denzinger-Schönmetzer 40). Nach *H. v. Campenhausen,* Das Bekenntnis Eusebs von Caesarea (Nicaea 325), in: ZNW 67 (1976) 123–139 handelt es sich bei diesem Symbolum jedoch lediglich um ein persönliches Bekenntnis des Eusebios.
[20] PE XI 14.

986c, wo dem Logos die Ordnung des Kosmos zugeschrieben wird, Ep. II 312de und Ep. VI 323cd herangezogen [21]. Als Interpreten dieser Stellen zitiert Eusebios Plotin, „Über die drei ursprünglichen Wesenheiten" (V 1) und Numenios, „Über das Gute" [22]. In Ep. VI 323cd sind für ihn zunächst zwei verbale Anklänge an die Schrift wichtig: Es ist dort die Rede von einem Gott, der Ursache und Führer alles Seienden und Zukünftigen ist, und vom *Vater* und *Herrn* dieses Gottes. In den Platon-Zitaten ist folgende Hypostasenlehre angedeutet: Die gesamte Welt wird von einer göttlichen Ursache geordnet und gelenkt, die ihrerseits von einer übergeordneten Ursache abhängt. Die Stellen aus Plotin und Numenios lassen das ontologische und gnoseologische Anliegen dieser Hypostasenlehre deutlich werden: Sie dient der Überwindung des ontologischen Dualismus durch den platonischen Gedanken der Teilhabe. Dualismus und Teilhabe werden von Plotin und Numenios mit Hilfe folgender Analogien ausgedrückt: (1.) Urbild – Abbild: Die zweite Hypostase, der Nus, ist Archetyp der sichtbaren Welt, deren Größe, Schönheit und Ordnung den Aufstieg zur intelligiblen, der wahreren Welt ermöglichen [23]. (2.) Emanation: Die erste Hypostase verhält sich zum Nus wie die Sonne zu dem sie umgebenden Glanz. Plotin formuliert die ontologische Gesetzmäßigkeit, die hier vorliegt, folgendermaßen: „Alle seienden Dinge lassen ... solange sie Bestand haben, aus ihrem Wesen notwendig ein Existentes zur Wirklichkeit werden, welches außen um sie liegt und abhängt von der Gegenwart ihrer Kraft" [24]. (3.) Zeugendes – Gezeugtes: Alles Vollkommene zeugt; dabei ist das Erzeugte geringer als das Zeugende. Das Vollkommenste zeugt das Größte nach ihm, den Nus. Der Nus bedarf des Einen, aber das Eine bedarf in keiner Hinsicht des Nus [25]. (4.) Ruhe – Bewegung, Bei-sich-sein – Beim-anderen-sein: Der erste Gott des Numenios ist, nur sich selbst und d. h. dem unveränderlichen Intelligiblen zugewandt, ruhend; der zweite Gott, der das Intelligible mit dem Sinnlichen, der fließenden Materie, vermittelt, ist bewegt [26]. Numenios drückt sein Verhältnis zum ersten Gott durch folgende Bilder aus: Der erste Gott ist König, in dessen Auftrag der zweite als Heerführer durch den Himmel zieht; der zweite Gott ist Handwerker (Demiurg), der erste verrichtet keinerlei Arbeit [27]; der

---

[21] PE XI 16, 1–2; 20, 2.

[22] PE XI 17 f. (Plotin, Enn. V, 4–8; Numenios Fr. 20–24; 26 f. Leemans); vgl. PE XI 22 (Numenios Fr. 11; 25; 28 f. Leemans).

[23] Plotin, Enn. V 1, 4 (PE XI 17, 1); vgl. Numenios Fr. 25 Leemans (PE XI 22, 3).

[24] Enn. V 1, 6 (PE XI 17, 3–5).

[25] Enn. V 1, 6 (PE XI 17, 6 f.).

[26] Numenios Fr. 24 Leemans (PE XI 18, 20 f.); vgl. Fr. 27 Leemans (PE XI 18, 24).

[27] Fr. 21 Leemans (PE XI 18, 8).

zweite Gott orientiert sich am ersten wie der Steuermann an den Sternen [28].

2. Es kann keinen Zweifel daran geben, daß Eusebios in seiner eigenen Systematik die skizzierte platonische Ontologie und Hypostasenlehre in ihren Grundzügen übernommen hat. Eusebios' Sprache trägt ein unverkennbar platonisches Gepräge [29]. Das sei durch einige wenige Beispiele belegt. In verschiedener Weise ist der Dualismus von Tim. 27d–28c aufgegriffen. In der Syrischen Theophanie (II 46) wird in engem Anschluß an diesen Platon-Text gegen eine Vergötterung der Welt (durch Platon selbst) polemisiert: Das mit den Sinnen wahrgenommene Gewordene und das mit der Vernunft erkannte immer Seiende und niemals Werdende seien einander entgegengesetzt; nur letzteres sei in Wahrheit Gott. In De eccl. theol. II 9 [30] argumentiert Eusebios im Anschluß an Tim. 37e–38b, daß wir von dem zeitlosen, ungewordenen und unvergänglichen Wesen Gottes nur das „ist", niemals aber das „war" oder „wird sein" oder „ist geworden" aussagen dürfen. In vulgarisierter Form findet der Dualismus sich als Gegensatz zwischen dem Vernünftigen und der Materie, z. B. in Syr. Theoph. I 36, wo zugleich eine Abwertung des Materiellen ausgesprochen und die Materie mit den Worten von Tim. 27d beschrieben wird als das, was „mit unvernünftigem Sinn vorgestellt wird, ... wird und vergeht, aber durchaus niemals ist". Eine rhetorische Darstellung seiner Ontologie und Hypostasenlehre gibt Eusebios in Laus Const. 11, 11–13: Gott wird mit der weitverbreiteten Formulierung von Platon, Staat 509b als jenseits (und oberhalb) der Usia [31] und im Anschluß an Tim. 27d als ungeworden [32] bezeichnet. Von ihm sind die flüssige Usia der Körper und die Physis der aus dem Nichts gewordenen geistigen Wesen durch einen unermeßlichen Abstand getrennt. Das aus dem Nichts Gewordene kann sich dem Ungewordenen nicht nähern. Gott überbrückt diesen Abstand durch ein Mittelwesen, den Logos, der die Zügel des Alls in der Hand hat. Eusebios beschreibt ihn als Gestalt- und Ordnungsprinzip der formlosen Hyle. Wie bei Numenios wird der Logos als Heerführer und Steuermann bezeichnet [33]. Wie Numenios betont auch Eusebios die Untätigkeit des obersten Gottes: Ihm ist jeder Verwaltungsdienst fremd [34]. Im Anschluß an die vielzitierte Stelle Platon, Ep. II 312e vergleicht Eusebios in De eccl. theol.

---

[28] Fr. 27 Leemans (PE XI 18, 24).
[29] Vgl. *F. Ricken*, Die Logoslehre des Eusebios von Caesarea und der Mittelplatonismus, in: ThPh 42 (1967) 341–358.
[30] p. 108, 29–109, 2 Klostermann-Hansen.
[31] p. 227, 7 Heikel; vgl. PE XI 21, 5–7.
[32] p. 227, 12.15 Heikel.
[33] p. 227, 8 Heikel.
[34] Laus Const. 12, 1 p. 229, 26 f.; Syr. Theoph. I 21 p. 45, 13 f. Gressmann.

II 17 [35] Gott mit einem König, der überlegt, was zu tun sei, während der Logos die Beschlüsse ausführt. Daß Eusebios wie Plotin die Bild- und Lichtmetaphorik und die Begriffe Zeugendes – Gezeugtes gebraucht, um das Verhältnis der ersten zur zweiten Hypostase auszudrücken, bedarf kaum besonderer Erwähnung, denn diese Mittel waren ihm von der Schrift und dem Taufsymbol seiner Kirche her vorgegeben. Die Bedeutung des Bildbegriffs und der Lichtmetaphorik zeigt sich daran, daß Kol 1, 15, Hebr 1, 3 und 1 Tim. 6, 16 zu den loci classici seiner Theologie zählen [36].

3. Will man die Tatsache, daß Eusebios in seiner Systematik die Grundzüge einer platonischen Ontologie und Hypostasenlehre übernommen hat, gerecht beurteilen, so ist zunächst zu fragen, welches Anliegen hinter dieser Rezeption steht und was sie für die christliche Apologetik und Dogmatik geleistet hat. Gegen welche Positionen möchte Eusebios sich abgrenzen? Welche Lehren oder Voraussetzungen der christlichen Botschaft möchte er auf diese Weise sichern?

a) Die platonische Ontologie dient Eusebios zunächst dazu, einen scharfen Einschnitt gegenüber der antiken Religion zu markieren. Die PE setzt sich mit der antiken Religion vor allem in ihrer intellektualisierten Form, der allegorischen Interpretation der „physischen Theologie" auseinander, die in den Gestalten und Ereignissen der Mythen die Elemente, Kräfte und Prozesse des Naturgeschehens dargestellt sieht [37]. Einflußreichste Vertreter sind für Eusebios Plutarch und vor allem Porphyrios [38]. Die platonische Hypostasenlehre leistet für die Abgrenzung ein Zweifaches: Sie gibt begriffliche Mittel an die Hand, um die Andersartigkeit Gottes gegenüber dem Naturgeschehen herauszustellen, und erlaubt zugleich, das Naturgeschehen teleologisch zu verstehen, d. h. die Immanenz des *einen* Göttlichen im Kosmos auszusagen. Die physische Theologie, so polemisiert Eusebios, kenne

---

[35] p. 121, 2–25 Klostermann-Hansen.

[36] Vgl. z. B. das Stellenregister von Contra Marcellum und De eccl. theol. (ed. Klostermann-Hansen; GCS Eusebius IV). Zur Bedeutung von Kol. 1, 15 in Eusebios' Kontroverse mit Markellos von Ankyra vgl. *M. Tetz*, Zur Theologie des Markell von Ankyra III, in: ZKG 83 (1972) 145–194; 160.183 f.

[37] Mit der physischen Theologie setzen sich PE I–III auseinander; vgl. den Überblick über den Aufbau des Werkes in PE XV 1,1 f. Für die philosophische Kritik ist PE III am wichtigsten. Die (auf Varro zurückgehende?) theologia tripertita (genus mythicon, physicon, civile; Augustinus, De civ. dei VI 5) erwähnt Eusebios ausdrücklich in PE IV, 1, 2. Vgl. J. Pépin, La „théologie tripartite" de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources, in: REAug 2 (1956) 265–294; 282–285.

[38] Die Bedeutung des Porphyrios für Eusebios' Religionskritik ist gut herausgearbeitet bei *J. Sirinelli*, Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne (Dakar 1961) 164–170. Er urteilt: Toutes les questions importantes concernant la nature de la religion païenne y sont étudiées par référence à Porphyre ... Il cite ... Porphyre pour analyser la forme et la nature de la religion païenne; qu'il le prenne à témoin ou qu'il le prenne à partie, il fait de lui sa référence essentielle pour définir comme pour détruire l'hellénisme (165).

keine geistige, geschweige denn eine göttliche Wesenheit [39]; sie setze das Wesen des Vernünftigen und des Unvernünftigen in eins [40]. Wie der Dualismus dient auch der platonische Begriff des Demiurgen dazu, den Unterschied von Gott und Welt auszusagen: Der Verfertiger und Vater des Kosmos, wendet Eusebios gegen die Gleichsetzung von Zeus und Welt durch Porphyrios ein, ist verschieden von seinem Werk, denn andernfalls würde er sich selbst herstellen [41]. Eine Widerlegung des Polytheismus der physischen Theologie durch die Hypostasenlehre versucht Eusebios in Demonstratio evangelica (= DE) IV 5. Die Kapitel 1 bis 4 entwickeln die Lehre vom jenseitigen Gott und dem Schöpfungsmittler unter einer besonderen Rücksicht: Anhand verschiedener Gedankengänge wird gezeigt, daß der Logos nur einer sein könne. Die Kapitel weisen Anklänge an den Timaios auf: Wie in Tim. 29e wird das Gutsein Gottes als Schöpfungsmotiv genannt [42]. Ähnlich wie in Tim. 30a heißt es, nur das Wollen des Guten sei dem Guten naturgemäß [43]. In Anlehnung an Tim. 37a und 40d wird die zweite Hypostase als „gutes Geschöpf des guten Vaters" und „gewordener Gott" bezeichnet [44]. So ist auch anzunehmen, daß ein entscheidender Beweis für die Einzigkeit des Logos sich an den Timaios anlehnt: Das Bild des einen ungewordenen Lichtes könne nur eines sein, denn auch in der Zahl müsse das Abbild dem Urbild entsprechen. Ebenso argumentiert Tim. 31ab: Da das ideale Urbild nur eines sein könne, könne auch die sichtbare Welt nur eine sein, denn sie müsse dem Urbild auch in der Einzigkeit ähnlich sein [45]. Die polemische Absicht, die Eusebios veranlaßt, die Einzigkeit des Logos so sehr zu betonen, wird in Kap. 5 deutlich. Es geht ihm darum zu zeigen, daß es nicht mehrere, sondern nur eine weltschaffende Kraft Gottes geben kann. Leben, Schönheit, Harmonie, Mischung, Wesen, Qualität, Größe: das alles gehe auf den einen göttlichen Logos zurück. Wer wie die physische Theologie eine Vielzahl von göttlichen Kräften in der Welt annehme, begehe denselben Fehler wie der, welcher aus der Vielzahl der Tätigkeiten und Wissenschaften, die der Mensch betreibt, auf mehrere geistige Vermögen in dem einen menschlichen Leib schließe. Es sei die eine Vernunft, die den Menschen zu all dem befähigt. Durch den Vergleich mit dem einen Sonnenstrahl, der zugleich erleuchtet, wärmt, Wachstum spendet usw., zeigt Eusebios, wie die eine göttliche Kraft

---

[39] PE III 2, 3.
[40] PE III 5, 1.
[41] PE III 9, 6–11; 10, 1–9; 10, 4 ποιητὴν . . καὶ πατέρα spielt an auf Tim. 28c.
[42] DE IV 1, 4 p. 150, 19; 1, 6 p. 151, 15 Heikel.
[43] De IV 1, 6 p. 151, 16 Heikel.
[44] DE IV 2, 1 p. 152, 4; 2, 2 p. 152, 8; 3, 1 p. 152, 21 Heikel.
[45] DE IV 3, 7–9 p. 153, 15–25 Heikel. Tim. 31a ist ausgeschrieben in PE XI 13, 2.

die verschiedensten Wirkungen hervorbringen kann. Es ist kein Zufall, daß Eusebios im Unterschied zu Numenios [46] und Plotin [47] das Verhältnis der ersten zur zweiten Hypostase m. W. niemals mit Hilfe der Begriffe Einheit – Zweiheit verdeutlicht. Die Auseinandersetzung mit der antiken Religion machte es notwendig, Einheit und Einzigkeit der die Welt belebenden und lenkenden göttlichen Hypostase zu betonen.

Bevor ich weiter auf die Frage eingehe, was die platonische Hypostasenlehre für Eusebios zur Klärung des Gottesbegriffs und des Gott-Welt-Verhältnisses leistet, muß zunächst präziser als bisher dargestellt werden, in welcher Form der spätantike Platonismus sich bei Eusebios findet. Heinrich Dörrie [48] hat innerhalb des kaiserzeitlichen Platonismus zwei „Haltungen" unterschieden, die, wie er mit Recht hervorhebt, jedoch nur zwei Extreme darstellen, die niemals in einem Autor rein verwirklicht seien. Aus den Charakteristika, die er für sie anführt, seien hier nur die im vorliegenden Zusammenhang wichtigsten genannt: „Die eine Haltung ist dadurch gekennzeichnet, daß Analogie ihre hauptsächliche Methode ist ... Dieser Gott ist der Welt zugewandt, denn er ist ständig in der Welt, zum Guten wirkend aktiv. Diesem Gott kann man sich über viele Zwischenstufen nähern; umgekehrt entfaltet er sich über viele Zwischenstufen in diese Welt hinein ... Da Gott sich in dieser Welt durch den Logos, ja als Logos mitteilt, ist es für den, der diesen habitus einnimmt, ... wichtig, den Logos, wo immer er sich halb verborgen manifestiert, aufzufinden ... Es dominiert die Vorstellung vom gütigen Weltschöpfer, so wie ihn Platons Timaios zeichnet. Insbesondere wird dieser Schöpfer und Lenker der Welt als eine Gottheit gedacht, die ihrer Schöpfung in Fürsorge zugewandt ist" [49]. Die entgegengesetzte Haltung geht „vom erkenntnistheoretischen Dualismus Platons aus. So wie das Sein radikal verschieden ist vom Werden, so sind ἐπιστήμη und δόξα voneinander substantiell verschieden. Im einen wie im anderen Bereich kann weder Übergang noch Vermittlung stattfinden. Mithin kann die via analogiae nicht als Brücke dienen ... Man geht eine logisch determinierte, von Anschaulichkeit freie via negationis ... hier wird das höchste Wesen von aller Verantwortung für diese Welt entlastet; es nimmt sie gar nicht zur Kenntnis, denn es muß als Noûs von höchster Subtilität

---

[46] Fr. 20 Leemans (PE XI 18, 3); Fr. 25 Leemans (PE XI 22, 4).
[47] Enn. V 1, 5 (PE XI 17, 2).
[48] Logos – Religion? oder Nous – Theologie? Die hauptsächlichen Aspekte des kaiserzeitlichen Platonismus, in: J. Mansfeld – L. M. de Rijk (Hrsg.), Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its continuation offered to Professor C. J. de Vogel (Assen 1975) 115–136.
[49] Ebd. 123–125.

vorgestellt werden, d. h. als reines Denken, das stets sich selbst denkt ... Das Vorbild – Abbild-Schema wird nahezu ignoriert" [50].

Es bereitet keine Schwierigkeiten, Eusebios einer dieser beiden „Haltungen" zuzuordnen. Ihre Auseinandersetzung spiegelt sich in der PE wider, und Eusebios bezieht eindeutig Stellung. Ein erster Hinweis für seine Position, der freilich nur den Wert eines argumentum e silentio hat, läßt sich seiner Benutzung von Plotin, Enn. V 1 in PE XI 17 entnehmen. Plotin beginnt seine Darstellung des Entstehens der zweiten Hypostase damit, daß er zeigt, das Eine sei, während es den Geist hervorbringe, notwendig unverwandt auf sich selbst gerichtet. Der Geist müsse in die Existenz getreten sein, „während jenes unbewegt war, sich nicht zu ihm neigte oder einen Entschluß faßte (βουληθέντος) oder überhaupt sich irgend bewegte" (V 1, 6, 32 f.). Bezeichnenderweise läßt Eusebios sein Zitat erst nach dieser Stelle, die die Beziehungslosigkeit der ersten Hypostase hervorhebt, beginnen. Eine deutliche Gegenüberstellung beider Gottesbegriffe findet sich in einem Zitat aus Ps.-Plutarch (Aetios) [51], De plac. philos. in PE XIV 16, 2–5. Ps.-Plutarch referiert kurz die Lehre des Anaxagoras und Platons (Tim. 30a) von der ordnenden Tätigkeit des göttlichen Nus bzw. Demiurgen, um gegen sie einzuwenden: Es sei ein Irrtum anzunehmen, Gott kümmere sich um die Menschen und richte deshalb die Welt ein, „denn das selige und unvergängliche Lebewesen, erfüllt von allen Gütern und unfähig, ein Übel zu erleiden, ganz damit befaßt, sein eigenes Glück und seine Unvergänglichkeit zu bewahren, kümmert sich nicht um die menschlichen Dinge. Es wäre unglücklich, wollte es wie ein Arbeiter und Baumeister für den Kosmos Lasten tragen und sich Sorgen machen" [52]. Daß hier der Gottesbegriff von Metaphysik Lambda 7 und 9 verteidigt wird, geht auch aus dem folgenden Argument Ps.-Plutarchs gegen den weltordnenden Gott des Timaios hervor. Er fragt, wie es um Gott gestanden habe, bevor er die Elemente ordnete. Gott könne nicht, das ist der entscheidende Punkt des Gedankenganges, auf einmal mit einer Tätigkeit beginnen, die er vorher nicht ausgeübt hat, denn das würde bedeuten, daß vorher zu seinem Glück etwas gefehlt hätte. In seinem Kommentar zu diesem Auszug stellt Eusebios sich auf die Seite des Anaxagoras und Platon [53]. Zustimmend zitiert er in PE XV 5 die scharfe Polemik des Attikos gegen den von der Welt getrennten, sich selbst denkenden Gott des Lambda der Metaphysik: Aristoteles habe das Göttliche aus dem Kosmos vertrieben und uns keine Gemeinschaft mit ihm gelassen; Gott kümmere

---

[50] Ebd. 125 f.
[51] Siehe *H. Diels*, Doxographi Graeci (Berlin 1879) 45 ff.
[52] Pe XIV 16, 3.
[53] PE XIV 16, 11.

sich nach seiner Lehre nicht um die Menschen [54]; ihre Angelegenheiten würden von der Natur und nicht von der göttlichen Vernunft verwaltet [55]. Dem aristotelischen wird der platonische Gottesbegriff aus Nomoi 715e–716a und Tim. 29e–30a entgegengestellt: Gott hält Anfang, Mitte und Ende aller Seienden in seinen Händen. Weil er gut ist, hat er die Dinge aus der Unordnung in die Ordnung hinübergeführt. „Er kümmert sich um alles, ordnet alles nach seiner Macht und sorgt auch für die Menschen" [56].

Die eigene systematische Position des Eusebios ist dadurch gekennzeichnet, daß er versucht, die Transzendenz Gottes mit seiner Fürsorge für die Welt zu vereinbaren. Er bedient sich der sprachlichen Mittel der Platoniker, um die Transzendenz Gottes auszusagen: des ἐπέκεινα von Platon, Staat 509b und der negativen Prädikate. Gott ist unzugänglich (ἀπρόσιτος) [57], unaussprechlich (ἄρρητος, ἀνέκφραστος) [58], unbegreiflich (ἄληπτος, ἀπερινόητος) [59], für alle unfaßbar (ἀχώρητος τοῖς πᾶσιν) [60]. Eusebios beruft sich in diesem Zusammenhang auf 1. Tim. 6, 16, daß Gott in unzugänglichem Licht wohnt [61]. Diese Transzendenzaussagen dürfen jedoch nicht so verstanden werden, als könne Gott schlechthin nicht erkannt werden und als sei er wie der unbewegte Beweger von Metaphysik Lambda und das Eine Plotins ohne jede Beziehung zur Welt zu denken. Vielmehr ordnet und lenkt Gott die Welt; er kann vom Menschen erkannt werden. Diese Beziehungen sind mit seiner Transzendenz vereinbar, weil sie durch die Einzigkeit des Logos und dessen einzigartige Beziehung zu Gott vermittelt sind. Gott ist unerkennbar, weil nur der Logos an seinen Geheimnissen teilhat; er kann erkannt werden, weil der Logos die Gedanken und Entschlüsse des Vaters, die er allein kennt, ausführt [62]. Eusebios bedient sich verschiedener Analogien, um dieses vermittelte Gott-Welt-Verhältnis darzustellen. Wie Numenios vergleicht er den Logos mit einem Steuermann, der sein Schiff nach den Winken des Vaters lenkt, zu dem er aufschaut [63]. Er ist einziges und einzigartiges Bild des unbegreifbaren Gottes [64]. Gott wird mit dem Nus verglichen, dessen Wesen kein Mensch je erkannt hat, während der aus ihm hervorgehende Logos allen bekannt ist [65].

---

[54] PE XV 5, 8. [55] PE XV 5, 12. [56] PE XV 5, 2.
[57] De eccl. theol. II 17, 7 p. 121, 18 Klostermann-Hansen.
[58] Laus Const. 11, 12 p. 227, 12 Heikel; DE IV 1, 5 p. 151, 10 Heikel.
[59] De eccl. theol. II 17, 6 p. 121, 16 Klostermann-Hansen; DE IV 1, 5 p. 151, 10 Heikel.
[60] De eccl. theol. II 17, 6 p. 121, 16 Klostermann-Hansen.
[61] Z. B. De eccl. theol. II 17, 6 f. p. 121, 17 f. 22 Klostermann-Hansen.
[62] Laus Const. 11, 12 p. 227, 18–20; De eccl. theol. II 17, 4–7.
[63] De eccl. theol. I 13, 3; Laus Const. 12, 8 p. 231, 26 f. Heikel.
[64] DE IV 2, 2 p. 152, 8 f.; De eccl. theol. II 17, 3.
[65] De eccl. theol. II 17, 4–7.

Durch den Versuch, die Stellung des Eusebios innerhalb des kaiserzeitlichen Platonismus genauer zu bestimmen, ist die Frage, was die Hypostasenlehre für die Klärung des Gottesbegriffs und des Gott-Welt-Verhältnisses leistet, bereits im wesentlichen beantwortet. Die wichtigsten Punkte seien nochmals hervorgehoben: (1.) Die Hypostasenlehre erlaubte eine eindeutige Aussage über die Transzendenz Gottes. Der christliche Gottesbegriff konnte so deutlich gegenüber dem der physischen Theologie abgegrenzt werden. (2.) Dadurch, daß Eusebios sich der Richtung der Platoniker anschloß, die den Gottesbegriff von Metaphysik Lambda ablehnten, entging er der Gefahr des Deismus. Der aristotelische Gottesbegriff war für ihn mit den Aussagen der Schrift über die Schöpfung und das Handeln Gottes in der Welt unvereinbar. Außerdem dürfte auch für ihn das Argument des Attikos von Bedeutung gewesen sein, daß mit diesem Gottesbegriff der sittlichen Überzeugung eine wesentliche Grundlage entzogen wird [66]. (3.) Die Hypostasenlehre lieferte Eusebios die ontologische Grundlage für die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis in Sap. 13, 1–9 und Röm 1, 19 f. Die Lehre vom weltimmanenten Logos ist eine teleologische Naturdeutung, die Eusebios einer mechanistischen Auffassung entgegenstellt [67]. (4.) Der entscheidende Einwand des Attikos gegen den aristotelischen Gottesbegriff ist, daß er den Gedanken der Vorsehung ausschließt [68]. Auch für Eusebios kann die göttliche Vorsehung sich nur durch den weltimmanenten Logos verwirklichen. Damit aber gibt die Hypostasenlehre ihm die Möglichkeit, die Lehre vom Fatum (auch hier ist wieder Porphyrios der entscheidende Gegner) zu widerlegen, denn Vorsehung und Fatum schließen einander aus. Andererseits sind Fatum und menschliche Willensfreiheit miteinander unvereinbar. Eusebios sichert also durch die Logoslehre die sittliche Autonomie [69].

b) Die bisher dargestellte Begegnung von Platonismus und christlicher Botschaft bei Eusebios läßt sich vereinfachend als Prozeß gegenseitiger Auswahl und Beschränkung charakterisieren. Die Theologie

---

[66] Attikos Fr. 3 Baudry (PE XV 5, 2.4 f.).

[67] Zur Kritik des Eusebios an einer mechanistischen Weltentstehungslehre vgl. z. B. PE I 7, 16; I 8, 13 f.; Syr. Theoph. I 1.

[68] Fr. 3 Baudry (PE XV 5); in Fr. 4 Baudry (PE XV 6, 2) argumentiert Attikos, nur eine geschaffene Welt könne von einer Vorsehung gelenkt sein; Platon habe die Lehre, die Welt sei ungeschaffen (unentstanden) abgelehnt, um sie nicht der Vorsehung zu berauben. Fr. 8 Baudry (PE XV 12) zeigt, daß nur unter der Voraussetzung der platonischen Lehre von der Weltseele als einer Ursache, die alles Geschehen bestimmt (im Unterschied zu den verschiedenen Ursachen des Aristoteles), Vorsehung möglich ist.

[69] PE VI 6; zur Analyse dieses Kapitels siehe *D. Amand*, Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque (Louvain 1945) 368–381; *H. O. Schröder*, Fatum (Heimarmene), in: RAC VII (1969) 524–636; 593 f.; vgl. Syr. Theoph. II 19 p. 88, 6–14 Gressmann.

des Eusebios stellt den gemeinsamen Nenner von christlicher Botschaft und kaiserzeitlichem Platonismus dar. Aus dem Platonismus werden die Elemente ausgesucht, die sich mit Schriftstellen belegen lassen; aus der Schrift kommt nur zum Tragen, was sich in den Rahmen einer platonischen Ontologie einfügen läßt. Wesentlich ist, daß hier ein vor- oder außerchristliches Seinsverständnis übernommen wird, ohne durch die christliche Botschaft in Frage gestellt zu werden. In der Theologie des Eusebios ist das auf dem Timaios beruhende kosmologische Seinsverständnis des mittleren Platonismus dominierend. Das bedeutet jedoch nicht, daß die christliche Botschaft in diesem Prozeß keinerlei kritische Funktion ausübt. Sie beschränkt sich jedoch darauf, daß inkompatible Elemente des Vorverständnisses, seien sie religiöser oder philosophischer Art, ausgeschieden und Elemente des Vorverständnisses, die eine Voraussetzung der christlichen Botschaft darstellen, übernommen werden. Man kann diesen Prozeß der gegenseitigen Angleichung als Hellenisierung bezeichnen. Man wird zugeben müssen, daß die christliche Botschaft hier, um Harnacks Formulierung zu gebrauchen, „eingegliedert" wird „in eine Erkenntnis der Welt und des Weltgrundes, die bereits ohne Rücksicht auf sie gewonnen war" [70]. Damit ist jedoch für eine Beurteilung noch nicht viel gewonnen. Darauf, daß dieser Prozeß der Eingliederung, der bei Eusebios besonders deutlich zu greifen ist, eine lange Vorgeschichte hat – es seien nur die Weisheitsbücher des AT, die neutestamentlichen Aussagen über Christus als Schöpfungsmittler, die Logoslehre der Apologeten, des Klemens von Alexandrien und des Origenes, die Lehre vom Schöpfungsmittler im Symbol von Kaisareia genannt – soll hier nicht eingegangen werden, denn damit würde das Problem nur verschoben. Für eine theologische Beurteilung ist es zunächst wichtig festzustellen, daß eine solche Adaption für jede Theologie eine unumgängliche Notwendigkeit darstellt. Die christliche Botschaft muß, will sie verstanden werden, an ein Vorverständnis anknüpfen. Eine missionarische Verkündigung muß daher aus dem Ganzen der Botschaft zunächst das auswählen, was dem gegebenen Vorverständnis zugänglich ist; das ist ein erster, unumgänglicher Schritt. Erst dann kann sie dazu übergehen, dieses Vorverständnis aufzuheben. So gesehen ist Theologie immer „eklektische Theologie" (K. Rahner) [71]. Eusebios ist sich dabei in einem gewissen Ausmaß der theologischen Problematik seines Vorgehens bewußt gewesen. Ich möchte das an zwei Punkten zeigen.

(1.) Eusebios war sich bewußt, daß er dort, wo er die christliche Botschaft mit der platonischen Hypostasenlehre in Einklang zu brin-

---

[70] Lehrbuch der Dogmengeschichte I 19.

[71] Zur Geschichtlichkeit der Theologie, in: Schriften zur Theologie VIII (Einsiedeln 1967) 88–110; 99.

gen versuchte, eklektische Theologie betrieb. Das wird deutlich, wenn wir die bisherige Darstellung, die vor allem auf seinen apologetischen Werken beruht, mit seiner Position in De eccl. theol., seinem (wenn man einmal von Contra Marcellum absieht) einzigen dogmatischen Werk, vergleichen. Freilich darf man einen solchen Vergleich nicht überbewerten. De eccl. theol. ist eine Streitschrift gegen Markellos von Ankyra, der das Gesetz des Handelns vom Gegner vorgeschrieben wird. Von daher liegt es nahe, daß Eusebios zu den theologischen Mitteln greift, die ihm für die Widerlegung des Markellos die wirksamsten zu sein scheinen. Ebensowenig darf übersehen werden, daß auch in De eccl. theol. die Lehre vom Logos als Schöpfungsmittler einen breiten Raum einnimmt; hier dient sie Eusebios dazu, gegenüber Markellos zu beweisen, daß dem Logos bereits vor der Erschaffung der Welt eine eigene Subsistenz zukommt. Dennoch darf man behaupten, daß in De eccl. theol. sich Hinweise auf eine Differenz von Apologetik und Dogmatik finden. Den biblischen Prädikationen der zweiten Hypostase kommt hier ein erheblich größeres Gewicht zu als in den apologetischen Schriften. Eusebios wertet hier die Logos- zugunsten der Sohnesbezeichnung ab. Während Markellos nach der Darstellung des Eusebios, deren Richtigkeit hier nicht überprüft werden soll, behauptet, die eigentliche Prädikation sei „Logos" und die uneigentliche „Sohn", vertritt Eusebios das Gegenteil [72]. Aus der Korrelativität der Begriffe „Vater" und „Sohn" beweist er die ewige Subsistenz des Sohnes [73]. Er zeigt, daß Christus sich selbst (eingeborener) Sohn, aber niemals Logos genannt hat [74]. De eccl. theol. I 19 und 20 führen eine Fülle von Bezeichnungen an, die in der Schrift außer „Logos" von der zweiten Hypostase vor der Inkarnation ausgesagt werden. Unter Berufung auf die Taufformel von Mt 28, 19 stellt Eusebios deutlich heraus: Die Erkenntnis, daß Gott Vater seines eingeborenen Sohnes ist, ist allein der Kirche geschenkt [75]. Die Zeugung des Sohnes aus dem Vater ist für ihn ein Geheimnis, das jeder Spekulation entzogen ist [76]. Im Anschluß an Kol 1, 25–27 lehrt er eine Ökonomie der göttlichen Offenbarung: Wegen des Polytheismus der Griechen wurde den Juden nur der eine Gott geoffenbart; dabei wurde verschwiegen, wenn auch nicht geleugnet, daß er Vater ist [77]. Er nimmt diese Ökonomie auch für die christliche Verkündigung in Anspruch: Die Lehre von Christus werde den abergläubischen Griechen bis zum geeigneten Zeitpunkt vorenthalten; erste Aufgabe sei es, den Polytheismus zu widerlegen

[72] De eccl. theol. I 1, 2–4.
[73] De eccl. theol. I 4.
[74] De eccl. theol. I 16 p. 75, 23–26 Klostermann-Hansen.
[75] De eccl. theol. I 2 p. 63, 15–17 Klostermann-Hansen.
[76] De eccl. theol. I 12.
[77] C. Marcellum I 1, 11 f.; De eccl. theol. I 20, 88 f.; II 20, 13 f.

und die Existenz des einen Gottes zu beweisen [78]. Es sei in diesem Zusammenhang ein Hinweis angefügt, der über die Frage nach dem Verhältnis von Apologetik und Dogmatik hinaus für die gesamte Hellenisierungsproblematik von Bedeutung ist. Aus De eccl. theol. geht hervor, daß Eusebios ein deutliches Bewußtsein von der vielfachen Bedeutung von Wörtern hat. Um zunächst ein Beispiel aus der theologischen Sprache zu bringen, dem in den arianischen Streitigkeiten große Bedeutung zukommt: Er hebt hervor, daß der Begriff der Zeugung, auf Gott angewendet, analog zu verstehen ist. Zwischen der menschlichen Zeugung und der des Sohnes durch den Vater bestehe derselbe Unterschied wie zwischen der Natur des erdhaften Fleisches und der des jenseitigen Gottes [79]. Den reflektierten und zurückhaltenden Umgang mit der philosophischen Sprache zeigt seine Auseinandersetzung mit Markellos über den Begriff des Logos. Eusebios ist sich bewußt, daß wir uns einer Analogie bedienen, wenn wir diesen Begriff theologisch gebrauchen. Er bemüht sich, nicht einfach einen vorgegebenen Logos-Begriff zu übernehmen, sondern in Abgrenzung gegenüber anderen seinen theologischen Logos-Begriff herauszuarbeiten. Den verschiedenen Bedeutungen, die λόγος in der griechischen Sprache hat (Eusebios zählt sie in De eccl. theol. II 13 auf), sei gemeinsam, daß sie etwas bezeichnen, das nur in einer zugrunde liegenden Usia sein könne. Der absolute Gebrauch in Joh 1, 1 zeige dagegen, daß λόγος hier ein in sich subsistierendes Seiendes bezeichne [80]. Eusebios streitet mit Markellos darüber, worin die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen göttlichem und menschlichem Logos liegen. Das nach Eusebios' Referat für Markellos wichtige tertium comparationis, daß wie der Logos des Menschen so auch der Logos Gottes zuweilen in Gott ruhe und zuweilen aus ihm herausgehe (Eusebios bezieht sich auf die stoische Unterscheidung zwischen dem λόγος ἐνδιάθετος und dem λόγος προφορικός) [81], lehnt er ab. Nach seiner Auffassung bestehen folgende Entsprechungen zwischen menschlichem Logos und Nus auf der einen und den beiden göttlichen Hypostasen auf der anderen Seite: Wie Logos und Nus sind die beiden Hypostasen voneinander verschieden. Der jenseitige Gott ist wie der menschliche Nus unsichtbar, der Logos dagegen durch seine Gaben allen bekannt [82].

(2.) Die Hellenisierungsthese geht in ihren verschiedenen Ausformungen, wenn ich das einmal schematisierend behaupten darf, von Antithesen aus. So werden, um einige Beispiele herauszugreifen, einander entgegengesetzt: der Inhalt des Evangeliums und die begriff-

[78] De eccl. theol. II 22, 3.
[79] De eccl. theol. I 12, 8.
[80] De eccl. theol. II 14, 1 f.
[81] De eccl. theol. II 11, 1.
[82] De eccl. theol. II 17, 4–7.

lichen Mittel, mit deren Hilfe er verständlich gemacht werden soll; die christliche Religion, deren Zweck es sei, der Menschheit göttliches Leben zu bringen, und die griechische Philosophie, die danach strebe, die Welt zu erkennen [83]; das Seinsverständnis der Evangelien, das von der Frage „Was ereignete sich?", und das griechische Seinsverständnis der altkirchlichen Dogmen, das von der Frage „Was ist?" bestimmt sei [84]. Dagegen entwickelt Eusebios in der Tradition der Apologetik einen geschichtstheologischen Ansatz, dessen Ziel es ist, gerade diese Voraussetzung zu unterlaufen. Er sichert also sein Vorgehen als Apologet geschichtstheologisch ab. Damit macht er aber deutlich, daß die Frage der Hellenisierung letztlich keine historische, sondern eine geschichtstheologische Frage ist. Die historische Tatsache, daß die christliche Theologie Elemente der platonischen Ontologie rezipiert hat, besagt noch nichts darüber, ob diese Rezeption einen Verfremdungsprozeß darstellt. Entscheidend ist die Auseinandersetzung mit der Theologie, die diese Aufnahme rechtfertigt bzw. verurteilt.

Eusebios zieht in seinem geschichtstheologischen Ansatz zunächst einen scharfen Trennungsstrich zu den beiden beherrschenden Kulturen seiner Zeit. Das Christentum sei, so betont er am Anfang der DE, den alten apologetischen Topos von den Christen als dem dritten Geschlecht aufgreifend, weder ein Hellenismus noch ein Judaismus, sondern eine von beiden unterschiedene, eigene Religion. Zugleich zeigt er jedoch mit Hilfe einer historischen Konstruktion, daß das Christentum in einem bestimmten Sinn Hellenismus und Judaismus umfaßt: Es ist identisch mit der Religion der Hebräer, die vor Moses, mit dem er das Judentum beginnen läßt, und lange vor den Griechen gelebt haben [85]. Die Hebräer stehen ihrerseits in einer Tradition, denn sie haben „die wahre und gottesfürchtige Philosophie" bis zu den Anfängen der Menschheit hin erforscht [86]. Das Christentum ist deshalb die erste, ursprünglichste und älteste Religion [87]. Wichtig ist, daß Eusebios das Natur- und Vernunftgemäße der hebräischen Religion betont [88]. PE VII 2 und 3 stellt er ihm in einem eindrucksvollen Vergleich den Sensualismus der übrigen Menschen entgegen. Die Hebräer haben als erste und einzige seit Beginn des menschlichen Lebens aufgrund vernünftiger Einsicht aus der sichtbaren Welt deren Schöpfer erkannt. Ihre natürliche Erkenntnis wird durch die Offenbarung be-

---

[83] *A. v. Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte I 20.

[84] *B. Welte*, Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik, in: ders. (Hrsg.), Zur Frühgeschichte der Christologie (Freiburg 1970) 100–117; 113. – Vgl. die Antithesen bei *E. P. Meijering*, Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or Antithesis? (Leiden 1968) 132–147.

[85] DE I 2, 1; Hist. eccl. I 4; vgl. *J. Sirinelli*, a. a. O. (Anm. 38), 140–149.

[86] PE XIV 3, 1.

[87] Hist. eccl. I 4, 5.

[88] PE VII 6, 4; 8, 21; Hist. eccl. I 4, 4.

stätigt und ergänzt [89]. Die Wahrheit der Hebräer wird im Gesetz des Moses verschlüsselt weitergegeben und zum Teil von den Griechen übernommen [90].

Was diese Geschichtstheologie für die Apologetik – modern ausgedrückt: die Inkulturation des Christentums – leistet, braucht kaum eigens hervorgehoben zu werden. Die christliche Offenbarung transzendiert Kulturen und Religionen. Ihr kommt nicht nur eine zeitliche Priorität, sondern auch eine sachliche Überlegenheit zu, denn sie allein ist der Natur des Menschen, die Eusebios in der Vernunft sieht, entsprechend. Sie ist, wenn auch verschlüsselt oder nur in wenigen bruchstückhaften und analogen Elementen, zu allen Zeiten gegenwärtig. Apologetik ist daher niemals Anpassung. Sie sucht keine oberflächlichen Entsprechungen, sondern sie greift auf die eigene christliche Tradition zurück, die sich auch im außerchristlichen Bereich findet. Da das Christentum als das die anderen Religionen und Kulturen zeitlich und sachlich Umgreifende gedacht ist, kann dabei von der Übernahme eines fremden Seinsverständnisses nicht die Rede sein. Bekehrung zum Christentum bedeutet für den Juden oder Griechen nicht Aufgabe der eigenen Religion, sondern Rückkehr zu deren unverfälschtem Ursprung.

II

Ich habe versucht, am Beispiel des Eusebios zu zeigen, was die Rezeption der platonischen Ontologie für die christliche Apologetik geleistet hat. Ich möchte jetzt die Gegenrechnung aufmachen und nach dem Preis fragen, der dafür entrichtet werden mußte. Er wird deutlich, wenn wir die Entwicklung von Eusebios zu Areios verfolgen. Eusebios hat in den trinitarischen Streitigkeiten vor Nikaia dem Areios sehr nahegestanden [91]. Die Theologie des Areios ist *eine* mögliche Konsequenz aus der Rezeption der platonischen Ontologie. Das zentrale Wort der frühen arianischen Kontroverse ist ἀγέννητος [92]. Es bezeichnet im Timaios (52a) das unentstandene und unvergängliche, unsichtbare, intelligible Seiende. Die arianische Krise, das ist die These

---

[89] PE VII 5.

[90] PE VII 8, 38–40; XI Prooem. 1.

[91] Vgl. *M. Weis*, Die Stellung des Eusebius von Cäsarea im arianischen Streit (Trier 1919); *G. C. Stead*, ‚Eusebius' and the Council of Nicaea, in: JThS NS 24 (1973) 85–100; *A. Grillmeier*, Christ in Christian Tradition (London ²1975) 175 bis 177.

[92] Die strenge Unterscheidung zwischen ἀγέννητος (ungezeugt) und ἀγένητος (ungeworden) setzt sich erst mit Athanasios durch. Siehe *G. L. Prestige*, ἀγέν[ν]ητος and γεν[ν]ητός and kindred words, in Eusebius and the Early Arians, in: JThS 24 (1923) 486–496; *ders.*, God in Patristic thought (London 1956) 37–54; *J. Lebreton*, Histoire du dogme de la Trinité II (Paris 1927) 643–647; *P. Stiegele*, Der Agennesiebegriff in der griechischen Theologie des vierten Jahrhunderts (Freiburg 1913).

des folgenden, besteht darin, daß dieser Begriff der platonischen Ontologie in einseitiger Konsequenz entfaltet wird und dadurch in Konflikt mit der christlichen Botschaft gerät. Das erste Zeugnis der Kontroverse, der Brief des Areios an Eusebios von Nikomedien (ca. 318), läßt die beiden Positionen, die am Beginn des arianischen Streites einander gegenüberstehen, deutlich erkennen. Alexandros vertritt im Anschluß an Origenes die Lehre von der ewigen Zeugung des Sohnes: Ebenso wie Gott immer ist, ist der Sohn immer. Der Sohn existiert ungeworden zusammen mit dem Vater. Vater und Sohn sind in einem strikten Zugleich [93]. Der Begriff, von dem diese Position ausgeht, ist der des Vaters. Aus der Vollkommenheit Gottes folge, so argumentiert Alexandros in einem Brief aus dem Jahr 324, daß der Vater immer Vater sei; dann aber müsse der Sohn, dessentwegen er Vater heißt, immer bei ihm sein [94]. Dagegen behaupten die Arianer die Präexistenz Gottes gegenüber dem Sohn. Für ihre Argumentation ist der philosophische Begriff der ἀρχή grundlegend. Sie entwickeln einen ontologischen Dualismus, der zwischen dem ungewordenen (ἀγέννητος) Seienden, das keine Ursache und folglich keinen Anfang hat (ἄναρχος), und dem Seienden, das aus dem Nicht-Seienden entstanden ist und einen Anfang und eine Ursache hat, unterscheidet. Nur Gott ist ἀγέννητος und ἄναρχος. Der Sohn ist durch den Willen Gottes aus dem Nicht-Sein ins Sein getreten [95]. Beides, der ontologische Dualismus und der Wille Gottes als Ursache des Entstandenen, findet seine Entsprechung im Timaios [96].

Die Urkunden des arianischen Streites lassen deutlich erkennen, daß der zentrale Punkt des Arianismus, die Lehre von der Geschöpflichkeit des Sohnes, eine notwendige Folge dieses ontologischen Ansatzes ist. Alexandros faßt die Argumentation der Arianer folgendermaßen zusammen: Wenn man nicht zugibt, daß der Sohn aus dem Nicht-Seienden ist, ist man zu der Annahme gezwungen, daß es zwei Ungewordene gibt [97]. Der Gedankengang findet sich ausführlicher im Brief des Eusebios von Kaisareia an Euphration: Wenn man annehme, daß Vater und Sohn derselbe Rang und dieselbe Würde zukommen, müßten entweder beide geworden oder beide ungeworden sein. Keine dieser beiden Möglichkeiten treffe jedoch zu. Eusebios deutet nur an, weshalb die erste Möglichkeit ausgeschlossen ist: Das Gewordene brauche eine Ursache seines Seins [98]. Eine Überlegung, weshalb

---

[93] Opitz, Urk. 1, 2.
[94] Opitz, Urk. 14, 26.
[95] Opitz, Urk. 1, 4 f.
[96] 27d–28a; 29e–30a; 41ab. Zum Willen Gottes vgl. Albinos, Didask. X p. 165, 1 Hermann; Attikos, Fr. 5 Baudry (PE XV, 7).
[97] Opitz, Urk. 14, 44 p. 26, 24 f.
[98] Opitz, Urk. 3, 1.

es keine zwei Ungewordenen geben kann, findet sich im Glaubensbekenntnis der Arianer an Alexandros: „Wie die μονάς und die ἀρχή von allem, so ist Gott vor allem" [99]. Durch den Gedanken von zwei Ungewordenen würde der Gottesbegriff aufgehoben, für den die allumfassende Ursächlichkeit wesentlich ist [100]. In seinem Brief an Alexandros zeigt Eusebios von Kaisareia die Unausweichlichkeit der arianischen These, daß der Seiende den Seienden nicht hervorgebracht habe, anhand folgender ontologischer Überlegung: Entweder sei Gott allein der Seiende (ὁ ὤν). Dann sei alles aus ihm geworden. Oder er sei nicht allein der Seiende, sondern auch der Sohn sei der Seiende. Dann gebe es zwei Seiende. Das aber habe zur Folge, daß der Vater den Sohn nicht hervorgebracht haben könne; denn es sei unmöglich, daß der Seiende den Seienden hervorbringt [101]. Diese Folgerung aber widerspricht der Voraussetzung, von der auch Alexander ausgeht. Die Texte zeigen: Die Arianer interpretieren die Beziehung Vater – Sohn mit Hilfe der ontologischen Kategorie der Ursache. Was verursacht ist, ist geworden. Es gehört einer anderen ontologischen Ordnung an als die ungewordene Ursache. Wendet man diese Kategorie an, so ist ihre Argumentation schlüssig.

Die Einseitigkeit der Platon-Rezeption durch die Arianer läßt sich verdeutlichen anhand eines Vergleichs von DE IV 1–3 mit dem Brief des Eusebios von Nikomedeia an Paulinos von Tyros [102]. Die ontologischen Voraussetzungen des Arianismus sind am Anfang von DE IV klar ausgesprochen: der ontologische Dualismus zwischen Ungeworden und Geworden, wobei allein der Vater ungeworden, der Sohn dagegen geworden ist [103]; die Lehre, daß der Vater vor dem Sohn ist und der Sohn durch den Willen oder Entschluß des Vaters hervorgebracht wurde [104]. Ich habe oben darauf hingewiesen, daß diese Kapitel deutliche Anklänge an die Sprache des Timaios aufweisen. Entscheidend ist nun aber, daß in DE IV der ontologische Dualismus von Tim. 27d–28a nicht bis in seine letzten Konsequenzen durchgeführt, sondern durch das (von Origenes übernommene) platonische Teilhabedenken gebrochen ist. Zusammen mit den Begriffen Ungeworden –

---

[99] Opitz, Urk. 5, 4 p. 13, 12 f.

[100] Vgl. z. B. die indirekte Überlieferung über den Gottesbegriff des Xenophanes in Ps.-Aristoteles, De Melisso Xenophane Gorgia 977a 24–39; dazu *K. v. Fritz*, Xenophanes, in: RE 2. Reihe, 18. Halbband (1967) 1547–1556; Aristoteles, Met. XII 10, 1076a3 f.; Justin, Dial. V 6; Dionysios v. Alexandrien: „Die Vielherrschaft, bei der Gleichrangige miteinander im Streit liegen, bedeutet vielmehr Herrschaftslosigkeit und Aufruhr". *Ch. L. Feltoe*, The letters and other remains of Dionysios of Alexandria (Cambridge 1904) 185; übers. v. *W. A. Bienert*, Dionysios von Alexandrien. Das erhaltene Werk (Stuttgart 1972) 78 (2).

[101] Opitz, Urk. 7, 4.

[102] Opitz, Urk. 8.

[103] DE IV 3, 5 p. 153, 6–8; 3, 13 p. 154, 16 f.; 2, 2 p. 152, 8 Heikel.

[104] DE IV 3, 7 p. 153, 14 f. Heikel.

Geworden ist der des Bildes (εἰκών) in diesen Kapiteln bestimmend. Die zweite Hypostase ist das vollkommene, weise und gute Produkt des Vollkommenen, Weisen und Guten. Deshalb kann Eusebios sie mit Origines als den Nus selbst, den Logos selbst, die Weisheit selbst, das Schöne und Gute selbst, soweit ein solches im Bereich des Gewordenen sein kann, bezeichnen [105]. Der Teilhabe- und Bildgedanke erfordert auch, was diese Kapitel besonders betonen, daß der Sohn ein einziger ist. Die Spannung zwischen Dualismus und Teilhabedenken wird deutlich an der Weise, wie DE IV 3 die Lichtmetapher gebraucht und modifiziert. Das Verhältnis Vater–Sohn entspreche insofern dem Verhältnis Licht – Abglanz, als der Abglanz, der alles erfüllt, die einzig mögliche Zeugung des Lichtes sei. Allein im Sohn, der Abglanz des unaussprechlichen Lichtes ist, stelle der Vater sich dar. Während jedoch der Glanz des sichtbaren Lichtes von diesem nicht getrennt werden könne, habe der Sohn eine eigene Subsistenz. Während der Glanz mit dem Licht zusammen bestehe, dessen notwendige Ergänzung er sei, bestehe der Vater, der in sich vollkommen sei, vor dem Sohn; er bedürfe nicht des Sohnes zur Erfüllung seiner Gottheit. Der Glanz sei ein vom Wesen des Lichtes untrennbares Akzidens. Dagegen habe der Sohn durch einen Entschluß des Vaters seine Subsistenz als dessen Bild erhalten [106].

Der entscheidende Unterschied der ontologischen Position des Eusebios von Nikomedien gegenüber DE IV liegt darin, daß der Gedanke der Teilhabe zugunsten eines konsequenten Dualismus aufgegeben ist; das Gewordene ist seiner Natur und seinem Vermögen nach völlig vom Ungewordenen verschieden. An die Stelle des Bildbegriffs tritt der der vollkommenen Ähnlichkeit, die jedoch nicht mehr als ontologische Teilhabe, sondern nur noch als logisches Verhältnis verstanden ist [107]. Daß die zweite Hypostase durch den Willen hervorgebracht ist, erhält nun den Akzent des Voluntaristischen, das eine Teilhabe am Wesen des Ungewordenen völlig ausschließt. Damit ist zumindest grundsätzlich auch die Einzigkeit der zweiten Hypostase preisgegeben, denn für alles Geschaffene trifft zu, daß es aus dem Willen Gottes entstanden ist [108]. Aus der Ablehnung des Teilhabegedankens und der einseitigen Betonung der Tatsache, daß der Wille Gottes Ursache des Gewordenen ist, ergibt sich eine nominalistische und analogiefeindliche Tendenz des arianischen Denkens. Sie zeigt sich z. B. in der gut bezeugten Lehre vom doppelten Logos und der doppelten Weisheit Gottes: Die Arianer unterscheiden zwischen einem wahren

---

[105] DE IV 2, 1.
[106] DE IV 3, 4–7.
[107] Opitz, Urk. 8, 3; 8, 8 p. 17, 6.
[108] Opitz, Urk. 8, 6 f.

Logos und einer wahren Weisheit Gottes, die in Gott sind, und der zweiten Hypostase, von der sie hervorheben, sie werde nur aufgrund einer mißbräuchlichen Verwendung der Wörter als Logos und Weisheit Gottes bezeichnet [109]. Es weist in dieselbe Richtung, wenn das Glaubensbekenntnis an Alexandros mit einer Aufzählung von Prädikaten beginnt, bei denen emphatisch hervorgehoben wird, daß sie allein Gott zukommen: „Wir kennen einen Gott, der allein ungeworden, allein ewig, allein ohne Anfang, allein wahr, allein unsterblich, allein weise, allein gut ... ist" [110]. Daß die Arianer keinen Zugang zum analogen Denken haben, zeigt sich nicht zuletzt an der großen Reserve, mit der sie der Formulierung begegnen, der Sohn sei *aus* dem Vater oder aus dem Wesen des Vaters hervorgegangen. Diese Rede ist für sie, offensichtlich durch den Einfluß der Gnosis, mit körperlichen Vorstellungen belastet. So bedeutet z. B. für Eusebios von Nikomedien die Aussage, der Sohn sei aus Gott, er sei ein Teil Gottes oder ein Ausfluß seines Wesens [111]. Daß die Wendung „aus Gott" so verstanden wird, hat wiederum zur Folge, daß die Arianer auf der Entstehung des Sohnes aus dem Nicht-Seienden durch den Willen des Vaters insistieren, weil sie glauben, sie allein sei mit der Unkörperlichkeit Gottes vereinbar [112].

Wohl am ausgeprägtesten ist die arianische Ontologie in dem Thaleiafragment des Areios bei Athanasios, De synodis 15, faßbar. Es sei versucht, sie anhand dieses Textes etwas genauer in die platonische Tradition einzuordnen. Die beiden ersten Zeilen betonen die Transzendenz Gottes: „Gott selbst also ist bezüglich dessen, was er ist, für alle unaussprechlich (ἄρρητος). Er allein hat keinen, der ihm gleich (ἴσον) ist, noch einen, der ihm ähnlich (ὅμοιον) ist, noch einen, dem gleiche Ehre zukommt" [113]. Die Analogiefeindlichkeit ist gegenüber dem Brief des Eusebios von Nikomedien verschärft, denn hier wird auch die Ähnlichkeit zwischen Vater und Sohn geleugnet. Die folgenden Verse (3–5) greifen den ontologischen Dualismus von Tim. 27d ff. auf und zeigen zugleich, daß wir über Gott nur sprechen können, indem wir die Eigenschaften des Geschaffenen von ihm negieren: „Ungezeugt (ungeworden [ἀγέννητον]) aber nennen wir ihn dessentwegen, der der Natur nach gezeugt (geworden [γεννητόν]) ist. Ihn besingen wir als ursprungslos dessentwegen, der einen Ursprung

---

[109] Opitz, Urk. 4b, 7; Thaleia V. 23–25 p. 243, 5–7 Opitz; Athanasios, CA I 5; I 32; II 37.

[110] Opitz, Urk. 6, 2 p. 12, 4 f.

[111] Opitz, Urk. 8, 5; vgl. Urk. 6, 3.5; 9 p. 17, 6–18, 3; Athanasios, CA I 15.

[112] Opitz, Urk. 1, 5; 6, 3. – In der Thaleia findet sich die Wendung, der Sohn sei „aus Gott" bzw. „aus dem Vater" (V. 30.38 p. 243, 12.20 Opitz). Der Kontext zeigt, daß sie bedeutet „aus dem Willen Gottes" bzw. „des Vaters" (V. 29.37 p. 243, 11.19 Opitz).

[113] p. 242, 9 f. Opitz.

(ἀρχήν) hat. Als Ewigen aber verehren wir ihn dessentwegen, der in den Zeiten geworden ist" [114]. Die Transzendenz Gottes wird – hier liegt ein wesentlicher Unterschied gegenüber Eusebios von Kaisareia – vor allem dadurch unterstrichen, daß die Thaleia wiederholt hervorhebt, er sei auch für den Sohn unerkennbar [115]. Unter Anspielung auf Prov. 8, 22 behauptet Areios, der Sohn sei Schöpfungsmittler; er weist ihm eine Zwischenstellung zwischen Gott und Welt zu [116]. Diese Aussagen bleiben jedoch rein verbal; der Dualismus von Tim. 27d ff. läßt für eine mittelplatonische zweite Hypostase keinen Platz mehr. Daran, daß der Sohn geschaffen ist, lassen die oben zitierten Verse 3–5 keinen Zweifel. Es ist deshalb nur folgerichtig, wenn V. 27 [117] die Einzigkeit des Sohnes als nur faktisch ansieht und behauptet, Gott könne einen dem Sohn Gleichen hervorbringen. Wie sehr der ontologische Dualismus das bestimmende Motiv der Thaleia ist, geht aus den beiden letzten Versen des Fragments hervor. Dort wird die Tatsache, daß der Sohn den Vater nicht erkennen kann (sie ist in der Thaleia der entscheidende Ausdruck der unvermittelten Transzendenz Gottes), darauf zurückgeführt, daß beide einer verschiedenen ontologischen Ordnung angehören: „Denn es ist klar, daß das, was einen Anfang (Ursache [ἀχρήν]) hat, nicht imstande ist, den Unverursachten (Anfanglosen [ἄναρχον]), wie er ist, zu begreifen oder zu erfassen" [118].

Greifen wir nochmals die Unterscheidung auf, die H. Dörrie zwischen zwei Haltungen des kaiserzeitlichen Platonismus vorgenommen hat, so können wir feststellen, daß sich im Arianismus gegenüber Eusebios von Kaisareia eine Verschiebung in der Rezeption der platonischen Ontologie vollzogen hat. An die Stelle des der Welt zugewandten und in ihr wirkenden Gottes, dem der Mensch sich auf der via analogiae nähern kann, ist der Gott getreten, der nur auf der via negationis erreichbar ist. Eine mit aller Vorsicht zu interpretierende Andeutung, die es erlaubt, den Gott der Thaleia in die Nähe des sich selbst denkenden Nus von Metaphysik Lambda zu rücken, findet sich in V. 32 f: „Kurz gesagt: Für den Sohn ist der Gott unaussprechlich. (33) Denn er ist für sich selbst, was er ist, d. h. unsagbar" [119]. Wie ist V. 33 zu verstehen? Gegen die Interpretation, daß Gott für sich selbst unsagbar oder unerkennbar ist, spricht folgender Grund: Die Thaleia und die anderen Texte der Arianer betonen die Unerkennbarkeit und Unsagbarkeit Gottes für den Sohn; sie sprechen aber nirgends davon,

---

[114] p. 242, 11–13 Opitz.
[115] V. 12.32.34 f.39.41; p. 242, 20; 243, 14.16 f. 21.23 Opitz.
[116] V. 6.22 p. 242, 14; 243, 4 Opitz.
[117] p. 243, 9 Opitz.
[118] V. 40 f.; p. 243, 22 f. Opitz.
[119] p. 243, 14 f. Opitz.

daß Gott sich selbst nicht erkennen kann. Damit würde ja gerade die wesentliche Pointe, auf die die Lehre von der Unerkennbarkeit Gottes abzielt, den Abstand zwischen Vater und Sohn hervorzuheben, verfehlt. Deshalb ist eine andere Interpretation naheliegender: Gott ist das, was er ist, nur für sich selbst [120]. Er ist ausschließlich auf sich selbst bezogen, aristotelisch gesprochen: Er ist der Nus, der als die vollkommenste Tätigkeit nur sich selbst zum Gegenstand haben kann. Die Unsagbarkeit Gottes ist Folge seiner Selbstbezogenheit: Weil er sich der Welt nicht mitteilt, kann unsere Sprache ihn nicht erfassen [121].

Die Arianer versuchen, so läßt sich zusammenfassend feststellen, die jüdisch-christliche Unterscheidung zwischen ungeschaffenem und geschaffenem Sein mit Hilfe der platonischen Ontologie auszusagen. Um die Transzendenz des Schöpfers gegenüber der Schöpfung eindeutig herauszustellen, wird der Dualismus von Tim. 27d ff. übernommen, und das platonische Teilhabedenken, das für die damalige Zeit vor allem in der mittelplatonischen Hypostasenlehre seinen Ausdruck fand, abgelehnt. Diese einseitige Rezeption war einerseits klärend; sie gab andererseits jedoch ontologische Begriffe auf, die für die christliche Apologetik und Theologie unverzichtbar waren.

III

Versucht man, Athanasios in die bisher dargestellte Entwicklung einzuordnen, so darf man, stark vergröbernd, behaupten: Seine Platon-Rezeption stellt eine Synthese dar zwischen dem Analogie- und Teilhabedenken, das für Eusebios kennzeichnend ist, und dem Anliegen der Arianer, die Transzendenz des Schöpfers gegenüber dem Geschaffenen eindeutig auszusagen. Wie Eusebios sieht er in der mittelplatonischen Logoslehre eine gemeinsame Basis von Griechen und Christen. In De incarnatione (= DI) 41 bringt er sie ausdrücklich als solche zur Sprache, um von ihr ausgehend die Vernunftgemäßheit der Lehre von der Inkarnation zu zeigen: Der Logos sei der Lenker des Alls; in ihm habe der Vater die Schöpfung zustandegebracht; durch seine Vorsehung werde alles erleuchtet und belebt; er werde aus den Werken seiner Vorsehung erkannt und durch ihn der Vater. Die Stelle

---

[120] Vgl. V. 35 p. 243, 17 Opitz: „Denn es ist für ihn (sc. den Sohn) unmöglich, den Vater aufzuspüren, der in sich selbst (ἐφ' ἑαυτοῦ) ist."

[121] Das Thaleiafragment weist gewisse, allerdings sehr allgemeine Gemeinsamkeiten auf mit Albinos, Didask. 10, der ebenfalls in der Tradition von Metaphysik Lambda steht. Vgl. *F. Ricken*, Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus, in: ThPh 44 (1969) 321–341; 322 f. Außer den dort gegebenen Hinweisen vgl. Thaleia V 3 p. 242, 11 Opitz ἀγέννητον mit Didask. 10 p. 166, 12: Gott ist nicht γεννητός. Die bei Areios nur angedeutete Selbstbezogenheit Gottes ist in Didask. p. 166, 24–30 Hermann in deutlicher Abhängigkeit von Met. XII 9, 1074b17–35 ausgeführt.

läßt die theologischen Motive deutlich werden, aus denen Athanasios, der apologetischen Tradition folgend, die Logoslehre übernimmt: das Wirken Gottes in der Welt durch seine Vorsehung und die Erkenntnis Gottes aus der Teleologie der Natur. Diese Gedanken sind in Contra gentes (= CG) und DI unter Verwertung hellenistischen Materials breit ausgeführt [122]. Ich möchte nur kurz auf CG 41 hinweisen, das wohl die deutlichsten Anklänge an den Platonismus aufweist: Die Natur des Gewordenen wird in mittelplatonischer Terminologie als fließend, schwach, sterblich, sich auflösend bezeichnet. Gott ist, mit deutlichem Anklang an Tim. 29e, der Gute, dem als solchen jeder Neid fernliegt. Er will, daß alles sei. Deshalb überläßt er, so führt Athanasios mit Anspielung auf Platon, Politikos 273de und wohl auch in Anlehnung an Tim. 41ab aus, die gewordene Natur nicht der ihr innewohnenden Tendenz, wieder zum Nicht-Sein zurückzukehren, sondern er verleiht ihr durch die Teilhabe am Logos Bestand. Diese ins Auge fallenden Gemeinsamkeiten dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß in CG und DI eine von Eusebios grundlegend verschiedene Rezeption der platonischen Logoslehre vorliegt. Nach DE IV 2, 1 gibt Gott dem Logos als erstem von allem Seienden Bestand; der Logos ist Grundlage dessen, was nach ihm entstehen soll. Durchdenkt man diese Aussage von der christlichen Schöpfungslehre her, so kann man wohl kaum der Folgerung ausweichen, daß der Logos hier dem Geschaffenen zugerechnet wird. Für die Lösung der Transzendenz-Immanenz-Problematik leistet ein solcher Logosbegriff daher letztlich nichts. Dagegen ist in CG und DI die Frage reflektiert, wie der Dualismus der Schöpfungsontologie und der Logosbegriff sich zueinander verhalten; die Schriften entwickeln für die Lösung der Transzendenz-Immanenz-Problematik ein erheblich differenzierteres Instrumentarium. Ich greife drei Stellen heraus. CG 40 hebt deutlich hervor, daß der Logos, dessen kosmisches Wirken in diesem Kapitel an vielen Beispielen erörtert wird, von allem Gewordenen verschieden ist [123]. DI 43, 6 versucht, mit Hilfe der Kategorie der Teilhabe Immanenz und Transzendenz folgendermaßen zu fassen: „In der Schöpfung seiend nimmt er nichts von der Schöpfung an, vielmehr hat alles an seiner δύναμις teil". DI 17, 1 gebraucht die Unterscheidung zwischen οὐσία und δύναμις: Der Logos wird von nichts umschlossen, vielmehr ist er es, der alles umschließt. Er ist seiner οὐσία nach außerhalb des Alls; aber er ist in allem durch seine δυνάμεις. Er umfaßt das All, wird aber selbst nicht umfaßt, sondern allein in seinem Vater hat er sein ganzes, unvermindertes Sein.

---

[122] Vgl. *E. P. Meijering*, a. a. O. (Anm. 84) 5–58.
[123] p. 79, 7 f. Leone; PG 25, 81A.

Wenden wir uns nun nach diesem kurzen Blick auf die Apologien dem dogmatischen Hauptwerk des Athanasios, den drei Reden gegen die Arianer (CA), zu. In welcher Weise ist hier die platonische Ontologie rezipiert? Was leistet diese Rezeption und wo liegen ihre Grenzen? Die Voraussetzung, die Athanasios mit den Arianern teilt, ist der ontologische Dualismus. Er will bekanntlich zeigen, daß die Arianer innerhalb dieser Dichotomie dem Sohn den falschen Platz zugewiesen haben. Daß dieser Dualismus für Athanasios auf dem biblischen Schöpfungsglauben beruht, kann nicht bezweifelt werden. Ebenso gewiß ist aber, daß er ihn in der Sprache der platonischen Ontologie ausdrückt. Gott ist der zeitlos immer Seiende, er ist ungeworden, unvergänglich, unveränderlich; entsprechend dem Werdenden in Tim. 27d steht ihm das aus dem Nichts Gewordene gegenüber [124]. Athanasios vertritt diesen Dualismus insofern noch konsequenter als die Arianer, als er zeigt, daß die Vorstellung eines geschaffenen Schöpfungsmittlers, der bei ihnen an die Stelle der zweiten Hypostase des Mittelplatonismus getreten ist, unhaltbar ist. Wenn Gott nicht ohne Schöpfungsmittler schaffen kann, dann kann er auch den Schöpfungsmittler nicht ohne Schöpfungsmittler schaffen; das aber führt in einen unendlichen Regreß. Wenn er aber den Schöpfungsmittler ohne Schöpfungsmittler schaffen kann, braucht er keinen Schöpfungsmittler, denn dann kann er auch alles andere unmittelbar schaffen. Wenn aber alles durch den Schöpfungsmittler geschaffen ist, dann kann der Schöpfungsmittler nicht wiederum selbst geschaffen sein [125]. Dadurch, daß Athanasios die Dichotomie Schöpfer – Geschöpf bzw. ungewordenes – gewordenes Seiendes auf ihre Konsequenzen hin durchdenkt und den Versuch der Arianer, den Logos gegenüber anderen Geschöpfen auszuzeichnen, als rein verbale, ontologisch unhaltbare Lösung erweist, zeigt er endgültig, daß die kosmologischen Kategorien der Apologetik für das Vater-Sohn-Verhältnis, will man dieses vom Verhältnis Schöpfer – Geschöpf unterscheiden, unzureichend sind. Diese Folgerung wird in CA I 33 ausdrücklich gezogen: „Der Ausdruck ‚unentstanden' hat keine Beziehung zum Sohn . . ., sondern zum Entstandenen . . . Wie also der Ausdruck ‚unentstanden' auf das Entstandene hindeutet, so offenbart das Wort ‚Vater' den Sohn" [126]. Damit aber steht Athanasios vor der Aufgabe, eine neue Kategorie zu finden, mit deren Hilfe er innerhalb des platonischen Dualismus das Verhältnis Vater-Sohn denken kann. Wie kann er diese Aufgabe lösen, ohne auf die theologischen Leistungen des apologetischen Logos-

[124] CA I 11–13.25.36.58.62 f.; vgl. *E. P. Meijering*, a. a. O. (Anm. 84) 58–61.101.
[125] CA I 19; II 5.19 f.25.30.63; vgl. *L. Atzberger*, Die Logoslehre des hl. Athanasius (München 1880) 65–70.
[126] PG 26, 80AB.

Begriffs verzichten zu müssen? Kann er diese Kategorie der platonischen Tradition entnehmen oder überwindet er mit diesem Schritt den platonischen Seins- und Gottesbegriff?

An die Stelle der Hypostasenlehre tritt der letztlich auf Platons Lehre von der Ideengemeinschaft zurückgehende Gedanke des Wesenszusammenhangs [127]. Was damit gemeint ist, wird am besten deutlich, wenn wir den Gebrauch der Lichtmetaphorik bei Eusebios und Athanasios vergleichen. Nach Eusebios [128] unterscheidet das Verhältnis Vater – Sohn sich vom Verhältnis Licht – Abglanz u. a. in folgendem: (1.) Der Abglanz des sichtbaren Lichtes kann von diesem nicht getrennt werden; dagegen hat der Sohn eine eigene Subsistenz. (2.) Der Abglanz ist eine notwendige Ergänzung des Lichtes, denn es gibt kein Licht ohne Abglanz; dagegen ist der Vater in sich vollkommen; er empfängt nichts vom Sohn, wodurch seine Gottheit erst vollkommen würde. (3.) Der Abglanz leuchtet nicht auf, weil das Licht es will; er ist notwendiges Akzidens der Usia des Lichtes; dagegen ist der Sohn Abbild aufgrund der Willensentscheidung des Vaters. Dagegen sind für Athanasios gerade die Gemeinsamkeiten wesentlich, die Eusebios bestreitet: Ohne den Sohn ist das Wesen des Vaters nicht vollkommen. „Wenn aber die Zeugung nicht immer mit dem Vater existiert, so bedeutet dies eine Schmälerung der Vollkommenheit seines Wesens" [129]. Für ihn liegt das tertium comparationis in dem, wie wir es heute ausdrücken würden, analytischen Zusammenhang zwischen Licht und Abglanz: Ein Licht ohne Abglanz ist ein in sich widersprüchlicher Begriff, ebenso wie, um ein anderes von Athanasios gebrauchtes Beispiel anzuführen, eine Quelle ohne Fluß. Ebensowenig kann Gott ohne Vernunft (Logos), Weisheit, Wahrheit gedacht werden [130]. Im Unterschied zum Verhältnis Schöpfer – Geschöpf beruht das Verhältnis Vater – Sohn nicht auf dem Willen, sondern auf dem Wesen des Vaters [131].

Athanasios kann für seine Lehre vom Wesenszusammenhang an einen Allgemeinplatz der theologischen Tradition anknüpfen. Die Väter beweisen die ewige Zeugung des Sohnes häufig mit dem auf die aristotelische Kategorienschrift und letztlich auf Platon zurückgehenden Argument, daß Correlativa nur zusammen existieren können: Wenn der Vater ewig ist, ist notwendig auch der Sohn ewig, denn ohne Sohn ist der Vater nicht Vater [132]. Dieser Gedankengang wird über die

---

[127] Vgl. z. B. Platon, Symp. 199de; Phaidon 103e–105d; Soph. 218b–231c; Aristoteles, Cat. 7, 7b15–22; Met. V 15, 1021a23–25.

[128] DE IV 3, 4–7.

[129] CA I 29; PG 26, 73A.

[130] CA I 12.14.16.20.25; II 32 f., III 3.

[131] CA I 29.

[132] Vgl. *G. C. Stead,* The Platonism of Arius, in: JThS NS 15 (1964) 16–31; 28–30.

Korrelation Vater – Sohn hinaus auf andere Bezeichnungen der zweiten Hypostase ausgedehnt. So argumentiert z. B. Origenes: „Wer nämlich zu sagen wagt: Es war einmal, da der Sohn nicht war, der soll doch einsehen, daß er auch sagen wird: Die Weisheit war einmal nicht, und der Logos war (einmal) nicht, und das Leben war (einmal) nicht, während doch in ihnen allen das Wesen Gottes des Vaters vollkommen gegenwärtig ist. Sie können ja niemals von ihm losgerissen oder von seiner Substanz getrennt werden. Auch wenn sie im erkennenden Geist als Vielheit aufgefaßt werden, sind sie doch der Sache und dem Wesen nach eines; in ihnen besteht die ‚Fülle der Gottheit' (Kol. 2, 9)" [133]. Dennoch kann man bei Origenes nicht wie bei Athanasios von einem Wesenszusammenhang im eigentlichen Sinn sprechen, denn nach Origenes geht der Sohn aus dem Willen des Vaters hervor [134]. Eindeutig ausgesprochen ist die Lehre vom begrifflichen Zusammenhang in den durch Athanasios überlieferten Fragmenten des Dionysios von Alexandrien: „Bei den von mir genannten Begriffen ist jeder untrennbar und unlöslich von dem ihm benachbarten. Ich sprach vom Vater; und bevor ich den Sohn einführte, hatte ich in dem Vater diesen bereits mitgenannt. Ich führte den Sohn dazu ein; auch wenn ich den Vater vorher nicht genannt hätte, wäre er von vornherein ganz und gar in dem Sohn inbegriffen gewesen" [135]. „Denn wenn das Licht immer da ist, ist es klar, daß auch der Abglanz immer (vorhanden) ist ... Licht kann es nicht geben, ohne daß es leuchtet" [136].

Schwäche und Stärke dieser Argumentation liegen darin, daß sie letztlich den kategorialen Unterschied des Prädikates „Sohn" auf der einen und der Prädikate „Vernunft" (Logos), „Weisheit", Abglanz" auf der anderen Seite nicht beachtet. Geht man mit Athanasios von der Unveränderlichkeit Gottes und der Tatsache, daß Gott Vater ist, aus [137], so ergibt sich notwendig die Ewigkeit des Sohnes. Dadurch ist die Möglichkeit gegeben, die biblische Vater-Sohn-Beziehung innerhalb der platonischen Ontologie zu denken. Durch die notwendige Zeugung ist der Sohn ebenso ewig wie der Vater. Hier deutet sich ein Versuch an, den griechischen Gottesbegriff vom biblischen Denken her aufzuheben und Sein im eigentlichen Sinn nicht mehr als sich selbst denkendes Denken, sondern als personale Beziehung zu denken. Dieser Gedankengang ist jedoch dem arianischen Einwand ausgesetzt, daß es dann, was für griechisches Denken unvollziehbar ist, zwei ungewordene Prinzipien

---

[133] De princ. IV 4, 1 p. 350, 7–14 Koetschau; übers. von *H. Görgemanns – H. Karpp,* Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien (Darmstadt 1976) 787.

[134] De princ IV 4, 1 p. 349, 11 Koetschau.

[135] Athanasios, De sent. Dion. 17, 1; übers. von *W. A. Bienert,* a. a. O. (Anm. 100) 81.

[136] Athanasios, De sent. Dion. 15, 2; Bienert 78.

[137] CA I 28; PG 26, 72A.

gebe [138]. Ihm kann Athanasios dadurch entgehen, daß er den Sohn als Abglanz, Vernunft, Weisheit denkt, die wesensnotwendig zu Gott gehören. Damit ist aber die Gefahr gegeben, daß das Vater-Sohn-Verhältnis auf das griechische Gottesverständnis reduziert wird. Die Spannung läßt sich gut verdeutlichen an der Exegese Prov. 8, 30 „Ich war es, woran er sich erfreute, Tag um Tag war ich in Entzücken vor seinem Angesicht". Der Vater, so argumentiert Athanasios gegen die Arianer, sieht sich in seinem Bild und freut sich daran. Dieses Bild muß ungeschaffen sein, denn der Schöpfer kann sich nicht in einer geschaffenen und gewordenen Wesenheit sehen [139]. Es ist schwer zu beurteilen, was für diese Gottesvorstellung bestimmend ist: die biblische Aussage von der gegenseitigen und ausschließlichen Erkenntnis von Vater und Sohn (Mt 11, 27) oder der unveränderliche Nus des Aristoteles und Albinos, der in der vollkommenen Schau, deren er sich erfreut, einzig sich selbst zum Gegenstand haben kann. Daß sich dennoch bei Athanasios gegenüber Eusebios und den Arianern ein entscheidender Wandel des Gottesverständnisses anbahnt, wird deutlich, wenn man das theologische Motiv berücksichtigt, das hinter der Lehre vom Wesenszusammenhang steht: die Erlösungslehre. Geschöpfe haben von einem Geschöpf, so argumentieren die Arianerreden, keine Hilfe zu erwarten; wenn der Logos als Geschöpf Mensch geworden wäre, wäre der Mensch auch weiterhin ohne Verbindung mit Gott [140]. Der Versuch, das Vater-Sohn-Verhältnis ontologisch zu denken, ist kein spekulativer Selbstzweck; er steht vielmehr im Dienst der Verkündigung der biblischen Botschaft, daß in Jesus Christus Gott selbst Knechtsgestalt angenommen hat und für uns gestorben und auferstanden ist [141]. Harnack, der die Bedeutung der Soteriologie für die Trinitätslehre des Athanasios klar herausgestellt hat, hat behauptet, Athanasios denke Erlösung in griechischen Kategorien: Die Erlösung vom Tode werde „ganz realistisch als pharmakologischer Prozeß vorgestellt"; ewiges Leben und Vergottung würden identifiziert; dieser „reale Eingriff in die Konstitution der menschlichen Natur und ihre Vergottung" seien aber nur möglich, wenn der Erlöser selbst Gott sei und Mensch werde [142]. Zweifellos finden sich bei Athanasios Texte, auf die eine solche Interpretation sich berufen kann [143]. Aber man braucht nur einen flüchtigen Blick in die Arianerreden zu werfen, um zu sehen, welch bedeutenden Einfluß Paulus auf deren Erlösungslehre hat. Athanasios spricht keineswegs nur von Vergöttlichung, son-

[138] Opitz, Urk. 6 p. 13, 10–12.
[139] CA I 20; PG 26, 53C; II 82; PG 26, 320BC.
[140] CA II 41 f. 67.
[141] CA II 41.43.
[142] Das Wesen des Christentums 138.
[143] CA I 42; PG 26, 100A; II 70.

dern ebenso von Kenosis, Tod und Auferstehung [144]. Gott und das Vater-Sohn-Verhältnis werden auch von Athanasios mit Hilfe der platonischen Ontologie gedacht. Dennoch hat das Gottesbild gegenüber Eusebios, Areios und dem spätantiken Platonismus eine wesentliche Akzentverlagerung erfahren. Der „wirklich seiende (ὄντως ὄν) und wahre Gott" ist „der Vater unseres Herrn Jesus Christus" [145]. Im Mittelpunkt des Interesses steht nicht mehr die Beziehung Gottes zum Kosmos, sondern seine Nähe zum Menschen in Jesus Christus. Der Wechsel der ontologischen Kategorien – von der Hypostasenlehre zum Wesenszusammenhang – ist von diesem neutestamentlichen Gottesbegriff her bestimmt; er ergibt sich nicht als Konsequenz eines philosophischen Diskussionszusammenhangs.

Der soteriologische Ansatz des Athanasios darf jedoch nicht in einem ausschließenden Gegensatz zum kosmologischen Denken der apologetischen Tradition gesehen werden. Athanasios gibt den kosmologischen Logosbegriff und dessen theologische Leistungen nicht auf; er versucht vielmehr, ihn zu modifizieren und zu integrieren. Das wird, bei aller Polemik gegen den Begriff des geschaffenen Schöpfungsmittlers, auch in den Arianerreden deutlich. Wie bei Eusebios wirkt auch hier der Vater Vorsehung und Erhaltung im Logos [146]. Auch hier wird betont, daß die Geschöpfe nur durch den Logos entstehen konnten [147]. Auch hier zeigt sich der Einfluß des Timaios, wenn Athanasios ausführt, damit das Gewordene nicht nur existiere, sonden auch schön existiere, habe Gott seine Weisheit zu den Geschöpfen herabsteigen lassen, und wenn er die Welt mit *einem* in sich harmonischen Körper vergleicht [148]. Aber wie CG und DI betonen die Arianerreden die Transzendenz des Logos. Ihrem Wesen nach ist die schöpferische Weisheit mit dem Vater zusammen [149]. Eine wesentliche Relation des Logos zur Schöpfung, die seine Transzendenz beeinträchtigen würde, lehnt Athanasios ab. Der Logos ist nicht unsretwegen, vielmehr sind wir seinetwegen. Auch wenn es Gott gefallen hätte, die entstandenen Dinge nicht zu machen, wäre dennoch der Logos beim Vater und in ihm wäre der Vater. Daß alles durch den Logos geschaffen ist, wird von Athanasios nicht durch die Notwendigkeit eines Schöpfungsmittlers, sondern durch die Wesenseinheit von Vater und Sohn begründet: Im Logos ist der Vater, und der Logos ist im Vater. Wie das Licht nur durch seinen Glanz hell machen kann, kann der Vater nur

---

[144] CA I 41–43; II 29; vgl. *W. Schneemelcher*, Athanasius von Alexandrien als Theologe und Kirchenpolitiker, in: ZNW 43 (1950/51) 242–256; 248.
[145] CA II 43; PG 26, 237B.
[146] CA II 24; PG 26, 198C; vgl. II 25; PG 26, 201A.
[147] CA II 31; PG 26, 212B.
[148] CA II 78; PG 26, 312B; II 81; PG 26, 317B; vgl. Tim. 30ab.
[149] CA II 81; PG 26, 317B.

durch den Logos schaffen [150]. Transzendenz und Immanenz werden durch eine Differenzierung des Bildbegriffs vermittelt. Im Anschluß an Origenes unterscheidet Athanasios zwischen dem Bild, dem Logos, und dem, was nach dem Bild geworden ist, den Geschöpfen; der schöpferischen Weisheit selbst (αὐτοσοφία) und der ihr nachgebildeten geschaffenen Weisheit. Dadurch gelingt es ihm, den christlichen Schöpfungsdualismus mit dem platonischen Teilhabedenken zu vermitteln und eine ontologische Grundlage für Röm 1, 19 f. zu sichern [151].

IV

Was ergibt sich aus dem dargestellten Rezeptionsprozeß für die Frage nach der Hellenisierung des Christentums? Daß in der Theologie der drei behandelten Autoren der platonischen Ontologie größtes Gewicht zukommt, steht außer Zweifel. Sie alle denken Gott als den im eigentlichen Sinn Seienden, als immer seiend, ungeworden, unvergänglich, unveränderlich. Für die Deutung der Verhältnisse Gott – Welt und Vater – Sohn werden verschiedene Kategorien herangezogen, die aber alle letztlich der platonischen Ontologie entnommen sind. Insofern muß man von einer Hellenisierung der christlichen Botschaft sprechen. Diese Aussage ist jedoch einseitig und insofern falsch, wenn man nicht sofort hinzufügt, daß diese Rezeption zugleich eine kritische Funktion gegenüber dem antiken Seins- und Weltverständnis hat. So ist die Logoslehre des Eusebios als Kritik der antiken Religion zu sehen; Areios stellt der platonischen Hypostasenlehre die biblische Dichotomie zwischen ungeschaffenem und geschaffenem Seienden entgegen; Athanasios versucht schließlich, mit Mitteln der platonischen Ontologie den Gottesbegriff der platonisch-aristotelischen Tradition vom Christusereignis her aufzuheben. Die übernommenen Kategorien werden auf ihre Brauchbarkeit hin geprüft und ihre Grenzen aufgezeigt. Läßt sich ein gemeinsames Interesse aufzeigen, das für den dargestellten Rezeptionsprozeß leitend ist? Zweifellos ist die Notwendigkeit, in der Verkündigung der christlichen Botschaft an ein vorgegebenes Seins-, Selbst- und Weltverständnis anzuknüpfen, von großer Bedeutung. Darauf kommt es mir hier jedoch nicht an. Ich möchte vielmehr hinweisen auf eine spezifische Möglichkeit, die gerade in der griechischen Ontologie für die Entfaltung der christlichen Botschaft lag. Ich möchte sie als Radikalisierung bezeichnen und das Gemeinte an einigen Beispielen erläutern. Die ontologischen Eigenschaften der Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit Gottes sind für Athanasios

---

[150] CA II 31; PG 26, 212BC.

[151] CA II 78–81; vgl. *E. P. Meijering*, a. a. O. (Anm. 84) 118 f.; *R. Bernard*, L'image de Dieu d'après saint Athanase (Paris 1952).

Voraussetzung und Garantie seiner Treue. Die Götter der Heiden können schon allein deshalb nicht treu sein, weil sie nicht überall dieselben sind und zugrunde gehen; der im eigentlichen Sinn seiende (ὄντως ὤν) Gott dagegen ist treu, weil er immer derselbe ist [152]. Die äußerste Möglichkeit einer Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen besteht darin, daß der Mensch Jesus Gott *ist*. Deshalb sieht Athanasios den Skopos der Schrift in der doppelten Lehre, daß der Erlöser immer Gott war und unseretwegen Mensch geworden ist [153]. Das Transzendenzdenken des mittleren Platonismus ist für Areios ein Mittel, die radikale Verschiedenheit von Schöpfer und Geschöpf auszudrücken. Die ontologische Fassung der Schöpfungslehre als Schöpfung aus dem Nichts bringt für Athanasios zum Ausdruck, daß Gottes schöpferische Allmacht keiner Einschränkung unterliegt [154].

Was folgt aus diesen Überlegungen für die Forderung nach der Enthellenisierung des Christentums? Die entscheidende Frage der Enthellenisierungsdiskussion ist die nach dem Verhältnis von christlicher Botschaft und griechischer Ontologie. Die (spätestens) mit den Apologeten beginnende theologische Tradition hat sich in einem Prozeß ständiger Überprüfung des Instrumentariums der Ontologie bedient, um Gottes Transzendenz und seine uneingeschränkte Herrschaft über alles Seiende und zugleich seine unüberbietbare Hingabe an den Menschen zu denken. Die Frage ist, ob wir heute auf dieses Instrumentarium verzichten können, ohne diese Aussagen zu relativieren. Damit ist natürlich in keiner Weise behauptet, daß diese Begrifflichkeit adäquat ist. Aber es ist eine Frage, ob eine Begrifflichkeit in einem nie abgeschlossenen Prozeß weiterzuentwickeln ist, und eine andere, ob die mit ihrer Hilfe gewonnenen Unterscheidungen und Klärungen aufgegeben werden können, was bedeuten würde, daß eine Entwicklung hinter den einmal erreichten Reflexionsstand zurückfällt. Die Frage ist auch nicht, ob es ein anderes Instrumentarium, das dasselbe leistet, geben kann (das mag hier offen bleiben), sondern ob uns heute ein anderes zur Verfügung steht. Eine solche neue Begrifflichkeit müßte sich gegenüber den Leistungen der alten ausweisen können [155]. Von einer Enthellenisierung in diesem Sinn könnte aber nur bei einem *völlig* gewandelten Seinsverständnis die Rede sein. Das muß wegen der christologischen und trinitarischen Fragestellung nachdrücklich be-

---

[152] CA II 10; PG 26, 165C; vgl. *E. P. Meijering*, a. a. O. (Anm. 84) 124 f. 136.139.

[153] CA III 29; PG 26, 385A.

[154] DI 2, 3 f.

[155] Vgl. die ausgewogenen Stellungnahmen zur Frage Christentum und Metaphysik von *W. Pannenberg*, a. a. O. (Anm. 2) 345 f.; *K. Lehmann*, Transzendenz, in: SM (D) IV (Freiburg 1969) 992–1005; 1001–1004; *ders.*, Kirchliche Dogmatik und biblisches Gottesbild, in: J. Ratzinger (Hrsg.), Die Frage nach Gott (Freiburg ²1973) 116–140.

tont werden. Es ist nicht möglich, die christliche Schöpfungsmetaphysik beizubehalten und zugleich für die Christologie auf ontologische Aussagen verzichten zu wollen. Sobald man von der Unterscheidung zwischen geschaffenem und ungeschaffenem Sein ausgeht, ist die ontologische Frage nach dem Sein Christi unausweichlich. Beantwortet man sie anders als Athanasios und Nikaia und denkt die Gottesbeziehung Jesu ausschließlich mit Hilfe funktionaler Kategorien, so enthellenisiert man nicht; man steht vielmehr vor derselben Alternative wie die Väter des 4. Jahrhunderts, nur daß man sich innerhalb dieser Alternative anders entscheidet. Damit wird aber die Wandlung des griechischen in das christliche Gottesbild, die sich mit Athanasios endgültig durchzusetzen beginnt, letztlich wieder preisgegeben. Gott wird wieder gedacht als die, wenn auch mit biblischen Zügen ausgeschmückte Monade der Griechen und nicht als die sich ewig an ihr personales Gegenüber verschenkende Liebe.

Monophysitismus und Spiritualität nach dem Johanneskommentar des Philoxenus von Mabbug [1]

Von André de Halleux

Die Sektion „Christlicher Orient und Byzanz", die ich mit einigem Zögern vor Ihnen zu vertreten die Ehre habe, kann zum Leitthema dieses Kongresses „Probleme der gegenseitigen Berührung verschiedener Kulturen" ein besonderes Beispiel anbieten. Tatsächlich blieben die verschiedenen Gemeinschaften des altchristlichen Orients stärker wohl als alle anderen durchgehend in gegenseitiger Osmose, dies nicht nur aufgrund nachbarlicher oder verwandtschaftlicher Beziehungen, die sie trotz ihrer eventuellen Verschiedenheiten in Kultur und Konfession beibehielten, sondern auch und besonders aufgrund des gemeinsamen byzantinischen Erbes, endlich für viele unter ihnen aufgrund des Arabischen als Umgangssprache.

Einer der fundamentalen Bestandteile des vorislamischen christlichen Orients besteht in der weiten Gefolgschaftsbewegung gegenüber der monophysitischen Christologie, die besonders den Anfang des 6. Jahrhunderts kennzeichnet. Weder die Geschichte des byzantinischen Mittelalters noch die Eroberung durch den Islam wären ganz zu begreifen ohne Berücksichtigung der politisch-religiösen Kontroversen, welche die führenden nicht-hellenisierten christlichen Gemeinschaften des Mittleren Orients zur Bildung der „altorientalischen Kirchen" veranlaßten, jener Kirchen, die heute noch am Leben sind.

Man weiß, wie sehr die Publikation und das Studium der Quellen, nicht zuletzt jener der syrischen Literatur, seit einem Jahrhundert es ermöglicht haben, die byzantinische Historiographie und Patristik zu ergänzen und zu korrigieren, derart, daß wir nun eine viel bessere Kenntnis von der monophysitischen Bewegung haben. Das soll nicht heißen, daß es in dieser Materie nicht einen Bestand an fundamentalen Fragen gibt, die weiterhin zu Meinungsverschiedenheiten unter den Forschern führen.

Unter den schwebenden Fragestellungen hat die nach dem Anteil der Kirchenpolitik und dem eigentlich religiösen Faktor der monophysitischen Streitigkeiten einen besonderen Platz. Bändelang kann man sich auslassen über die Rivalitäten zwischen den großen Sitzen

[1] Dieser Vortrag wurde auf dem XX. Deutschen Orientalistentag am 5. X. 1977 in Erlangen gehalten. Die deutsche Übersetzung wurde von *A. Grillmeier* besorgt und vom Verfasser autorisiert.

von Alexandrien, Antiochien und Konstantinopel, über die persönlichen Ambitionen der Hauptfiguren, über die ethnischen und sozialen Gegensätze unter den betroffenen Parteien. Die monophysitische Bewegung jedoch allein auf diese Faktoren zurückzuführen, dagegen die sich als wesentlich darbietende Motivierung, d. h. den eigentlich theologischen Gegenstand der Kontroverse als zufällig, ja als illusorisch anzusehen, bedeutet sicher eine Verkehrung der Perspektiven. Man freut sich darum, daß der letzte Historiker der monophysitischen Bewegung, W. H. C. Frend in bezug auf ihre Entstehung zugibt, daß „there must be an attempt to understand the doctrinal issue if any senese is to be made of the history of the fifth and sixth centuries" [2].

Man muß aber sehr wohl beachten, daß die Aufgabe sich oft als entmutigend kompliziert darstellt. Der ursprüngliche Anspruch der *Formel* von „der einen Natur des fleischgewordenen Gott-Logos" oder – wenn man will – der religiöse Charakter der Opposition zum ökumenischen Konzil von Chalkedon, scheint sich sehr schnell in der Begriffsklitterei einer scholastischen Polemik verloren zu haben, wenn sie sich nicht gar auf das Niveau hagiographischer Legende herabdrücken ließ. Die ziemlich kümmerliche Vorstellung, die man sich bis jetzt oft von der beherrschenden Rolle monastischer Kreise in bezug auf Kultur und Theologie in diesen Kontroversen machte, hat nicht selten den Forschern den leichten Vorwand geliefert, um den unzureichend verstandenen Faktor der Lehre völlig abzuwerten. Versichert uns nicht Frend selbst, daß „in almost every village in Syria there would lie monks to keep discussion going, waxing the more fanatical as the issues became less intelligible" [3]!

Man wird leicht begreifen, daß derartige Urteile einer Institution wenig Ehre einbringen, aus der trotzdem die Blüte der Bischöfe und Theologen dieser Epoche hervorgegangen sind. Tatsächlich bedeutet die Beziehung zwischen monophysitischer Christologie und der monastischen Spiritualität für den Historiker ein weit ernsteres Problem. Um von dem großen Rätsel der christologischen Implikationen des Origenismus unter Kaiser Justinian zu schweigen, und um bei der Periode der Ursprünge des syrischen Monophysitismus zu bleiben, möchte ich versuchen, mein Vorhaben an der Person des Bischofs Philoxenus von Mabbug († 523) zu konkretisieren.

Philoxenus gilt als Vorkämpfer par excellence der monophysitischen Propaganda unter den syrischen Schichten der Diözese Oriens in den Jahren zwischen 480 und 520 und als Hauptförderer der Ok-

---

[2] *W. H. C. Frend*, The Rise of the Monophysite Movement, Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries (Cambridge 1972) S. VII.
[3] Ebd. S. XII.

kupation des antiochenischen Patriarchenstuhls durch Severus im Jahre 512. Dieser in der monophysitischen Christologie führende Theologe ist zu gleicher Zeit auch einer der größten geistlichen Autoren in syrischer Sprache. Das Studium von möglichen Interferenzen zwischen Monophysitismus und Spiritualität darf darum von vornherein seine Person als ein vorzügliches Anwendungsfeld betrachten.

Die Untersuchung jedoch, die etwa ausgeht von den geistlichen Werken des Philoxenus, seinen asketischen *Memrê* oder Briefen geistlicher Leitung, stellt sich als eine Enttäuschung heraus. Dort fehlt nicht nur jegliche Bezugnahme auf politisch-religiöse Aktualität; selbst die Überzeugung des Verfassers verrät sich kaum in den wenigen, beinahe unfreiwilligen Anspielungen. Es ist evident, daß in diesen Texten die Spiritualität keine Bedeutung für eine präzise Christologie hat.

Die gleiche Feststellung könnte auch erweitert werden auf andere syrisch-geistliche Autoren: man denke nur an die Schwierigkeit, die christologische Position eines Jakob von Sarug oder die eines Johannes von Apameia mit Sicherheit zu bestimmen; ebenso darf man nicht vergessen, daß ein Evagrius Ponticus ebensogut von Monophysiten wie von Nestorianern rezipiert werden konnte. Von diesem Standpunkt aus kann man also behaupten, daß es keine eigentliche, spezifisch monophysitische Spiritualität gegeben hat. Aber nur von diesem einen Standpunkt aus!

Ein anderes Bild ergibt sich nämlich – um auf den Fall des Philoxenus zurückzukommen –, wenn wir die Untersuchung von seinen dogmatischen Schriften aus führen. Tatsächlich werden hier regelmäßig die moralischen Bedingungen der theologischen Erkenntnis erwähnt. Man könnte versucht sein, diese gelegentlichen asketischen Überlegungen zurückzuführen auf ein einfaches Zugeständnis an die Einstellung monastischer Kreise, welche die normalen Adressaten der monophysitischen Propaganda des Philoxenus waren. Doch in einem Fall wenigstens sieht man sich veranlaßt, nach mehr Ausschau zu halten als nach einem alltäglichen Höflichkeitsakt einer *captatio benevolentiae*.

Ich möchte vom Kommentar zum Johannesprolog sprechen, dessen Ausgabe [4] ich eben abgeschlossen habe. Trotz des Titels handelt es sich weniger um biblische Exegese als um christologische Polemik. In diesem Traktat, verfaßt in den ersten Jahren des 6. Jahrhunderts, polemisiert Philoxenus gegen gewisse Gegner, die etwa Schüler des Theodor von Mopsuestia in der Schule von Nisibis oder anderswo in der Christenheit des Sassanidenreiches gewesen sein könnten. Nun kann man nur erstaunt sein über die schon rein umfangmäßig große

[4] CSCO 380. – In der Folge verweisen die Angaben auf den Übersetzungsband „Philoxène de Mabbog, Commentaire du prologue johannique (Ms. Br. Mus. Add. 14, 543)", CSCO 381 (Löwen 1977).

Bedeutung, die in diesem Kommentar den Erwägungen über die religiöse Erkenntnis zukommt. Sind diese Ausführungen der christologischen Substanz der polemischen Beweisführung nur künstlich aufgeklebt? Offenbaren sie nicht vielmehr die wesenhafte Verschränkung zwischen der monophysitischen Theologie und einer gewissen Spiritualität?

Letztere Hypothese möchte sich mir aufdrängen. Um Ihre Geduld nicht zu mißbrauchen, werde ich mich auf einen bewußt kursorischen und schematischen Nachweis beschränken. Ebenso werde ich darauf verzichten, andere philoxenische Schriften heranzuziehen. Wenn diese auch nützliche Bestätigungen oder Ergänzungen beibringen könnten, so würden sie keine merkliche Veränderung der bemerkenswert klaren und kohärenten Synthese bedeuten, die sich aus dem Johanneskommentar ergibt.

Das Verfahren, das zur Durchführung dieser Arbeit im Rahmen unseres Vorhabens anzuwenden ist, scheint mir in drei Etappen ablaufen zu müssen, deren Angabe ich in Frageform mache: (1) welchen Typ monastischer Spiritualität stellt der philoxenische Kommentar dar? (2) steht diese Spiritualität in Zusammenhang mit der Christologie? (3) ist diese Christologie monophysitisch? Die Überprüfung der Erkenntnistheorie wird uns den Zugang zum ersten dieser drei Punkte eröffnen.

I

Die implizite Gnoseologie des Philoxenus vereint aristotelisch-stoische und platonisch-evagrianische Voraussetzungen, wie sie in seiner Epoche verbreitet waren. Der Autor nimmt an, daß jede zusammengesetzte Rede – wir würden sagen: jeder in Sprache gefaßte Begriff – der Seele von den Sinnen her zukommt, besonders durch das Hören (p. 186 s., 190). Er verlegt den Sitz des Intellekts in das Gehirn und den der Gedanken in das Herz – dies aber wahrscheinlich aufgrund des Zeugnisses von Mt 15, 18.19 (p. 76 s.). Um diesen Übergang von der Information durch die Sinne zum Stand intelligibler Erkenntnis zu erklären, bringt er, ohne sie freilich festzuhalten, die Hypothese von den „Sinnen der Seele" zur Sprache, die „im Innern" symmetrisch zu denen des Leibes angeordnet seien (p. 74 s.). Die Auffassung von der geistigen Seele als einfacher Substanz scheint also hier noch nicht ganz befreit zu sein von einer gewissen Vorstellung vom Geist als einer subtilen Materie (p. 58.67).

Tatsächlich stellt sich bei Philoxenus alles so dar, als ob die physische und ontologische Ordnung sich stufenweise – je nach dem Grade der Verinnerlichung – in einer mehr und mehr verfeinerten Materialität aufbauten. Von daher z. B. die Schwierigkeit zu verstehen, wie die

Stimmen der Engel und der Dämonen sich in der Luft vernehmen lassen können, die doch dichter ist als sie selbst (p. 67); von daher auch die Charakterisierung der übernatürlichen Mysterien mit Ausdrücken wie „Subtilität", „Schnelligkeit", die jeder Bewegung vernünftiger Gedanken überlegen seien (p. 60). Diese Konzeption geht wohl definitiv auf den stoischen Materialismus zurück; wahrscheinlich muß man aber nicht so weit weg auf die Suche gehen, da einer der Meister, auf den sich der Autor mit Vorliebe beruft, Ephraem der Syrer, sich die Vergeistigung des Menschen durch das „engelgleiche Leben" gleichfalls auf höchst realistische Weise vorstellt.

Bei Philoxenus gehen diese Voraussetzungen einer aristotelisch-stoischen Ontologie und Epistemologie ohne merkliches Bedenken zusammen mit einem Intellektualismus platonischen Typs, der das geistige Verstehen dem reinen Intellekt vorbehält. Das Thema, schon verbreitet in der Spiritualität der griechischen Patristik, taucht in der syrischen Literatur mit dem Ausgang des 5. Jahrhunderts auf. Bezeichnenderweise ist aber die einzige im Johanneskommentar (p. 172) wörtlich angeführte Autorität die des Evagrius Ponticus, der im Prolog zum *Praktikos*, die Abfolge lehrt: Leidenschaftslosigkeit, geistliche Liebe, Kenntnis der Naturen, was das Wesen des inneren Aufstiegs des wahren Mönchs ausmacht.

Der Bereich, der dem von den Leidenschaften gereinigten Intellekt zugänglich ist, entspricht bei Philoxenus frei den drei evagrianischen Erkenntnisweisen. Es handelt sich, auf dem Gipfelpunkt, um „geistliche und göttliche Wirklichkeiten" und um „die ganze unkörperliche Natur und Ordnung", d. h. um die englischen Mächte und um Gott selbst (p. 187); es handelt sich auch, auf niedrigerer Ebene, um den „geistlichen Aspekt" (p. 189), der für jede Kreatur des sichtbaren Alls der „Weisheit" Gottes entspricht, die Gott darin niedergelegt hat, indem er ihr schon bei der Schöpfung den Namen gegeben hat (p. 81 s., 182) – wir würden es den letzten Sinn nennen, den jedes Ding von seinem Platz her, den es in der göttlichen Ökonomie einnimmt, in sich trägt, was eine spätere byzantinische Tradition die *Logoi* der Kreaturen nennen wird.

Dies ist nach Philoxenus der Typ der Erkenntnis, die der erste Mensch besaß; sie begründete seine Qualität als Bild und Gleichnis Gottes (p. 182), wahrscheinlich deshalb, weil sein geistlicher Charakter ihn der göttlichen Einfachheit annäherte. Die erste Sünde hatte zur Folge, daß in uns die „geistliche Schau" des Stammvaters herabsank auf das Niveau „psychischer Gedanken" (p. 162) und durch körperliche Leidenschaften verdunkelt wurde.

Philoxenus übernahm vielleicht von Johannes dem Einsiedler diese paulinische Trichotomie vom Pneumatischen, Psychischen und Somatischen, die noch klarer in seinen asketischen *Memrê* aufscheint. In die-

sem Falle bedeutet die Degradierung des Geistlichen zum Psychischen in seinen Augen ohne Zweifel die Herabwürdigung einer einfachen, nicht zusammengesetzten Erkenntnis zur Vielheit sich widersprechender Gedanken, welche das weltliche Wissen kennzeichnen (p. 184 s.). Tatsächlich ist, so versichert er uns, der Logos im Intellekt normalerweise eine „Wahrnehmung", eine „lebendige Bewegung", die jeder zusammengesetzten Sache überlegen ist (p. 220); ähnlich den Worten, die der Apostel Paulus als unaussprechliche qualifizierte (2 Kor 12, 2–4), da sie nicht der Zusammensetzung der Sinne und der Namen unterworfen sind (p. 179s., 185).

Diese ontologische Verfaßtheit der geistlichen Erkenntnis, die „innerlicher ist als das zusammengesetzte Wort" (p. 219), hat zur Folge, daß sie niemals der Seele von außen, durch die Sinne, zukommen kann, sondern ihr von innen her, durch den Heiligen Geist, geoffenbart werden muß (p. 174, 186). Man erkennt hier die stoisierende Idee von Spiritualität, begriffen als eine verfeinerte Materialität; dieses Verständnis scheint also mitzuschwingen in der Idee, die sich Philoxenus von der Notwendigkeit einer Offenbarung, über die Reinigung des Intellekts hinaus, macht, um die geistliche Weisheit zu erwerben (p. 113, 174, 176, 181, 187).

Ob „Wahrnehmung" oder „Schau" – wir würden von einer intuitiven, nicht diskursiven Erkenntnis sprechen – die geistliche Erkenntnis steht jedenfalls dem Johanneskommentar nach in ihrer Tatsächlichkeit im Gegensatz zu einem Wissenstyp, worin der einfache Hörer oder Zuschauer nicht zugleich auch wahrhaft Erkennender ist (p. 155, 161 s., 177), d. h. worin er nichts vernimmt als die Stimme, ohne den Sinn zu verstehen, worin er nur den oberflächlichen Schein der Dinge wahrnimmt. Philoxenus gebraucht gerne den klassischen Vergleich von der Schulerziehung, wobei das Kind mit dem Buchstabieren des Alphabets beginnt, bevor es die Texte lesen lernt, deren Bedeutung es erst durchdringt, wenn sein Geist zur Reife gelangt ist (p. 64, 80, 156).

In der geistlichen Ordnung hat jedenfalls der Übergang von der Kindheit zum Erwachsenenalter, den der Kommentar ausführlich nach dem paulinischen Bild von der Milch und der festen Nahrung beschreibt (1 Kor 3, 1–3), normalerweise zur Voraussetzung, daß der Verstand sich vom Bösen und vom Irrtum reinigt, die ihn im Gefolge der Sünde verdorben haben (p. 174, 181 s., 194 s.), d. h. er muß über die schlechten Leidenschaften des alten Menschen triumphieren durch die Beobachtung der Gebote und das Wachstum in den Tugenden (p. 155, 161, 185). Wir finden hier das evagrianische Programm wieder (p. 172), das wir schon oben hervorgehoben haben und auf dessen Einzelheiten wir nicht einzugehen brauchen, da ohne Nutzen für unser Vorhaben, nämlich die Hypothese von einer Verbindung von Spiritualität und Monophysitismus bei Philoxenus zu verifizieren.

II

Um diesem Ziel näherzukommen, müssen wir zunächst den Platz umschreiben, den der Johanneskommentar in der eben skizzierten Erkenntnislehre dem Glauben im Mysterium der Fleischwerdung des Wortes zuweist.

Die philoxenische Theologie vom Glauben, mit ihrer doppelten Dimension der natürlichen Einfachheit und des übernatürlichen Wunders, verdiente für sich selbst schon lange Ausführungen. Leider muß ich die breit ausgearbeiteten Erwägungen des Kommentars über die natürliche Gotteserkenntnis übergehen und begnüge mich hervorzuheben, daß Philoxenus hier einen Apophatismus fortsetzt, der in der griechischen Patristik seit den großen Bekämpfern des Eunomius traditionell ist, den er aber wahrscheinlich vor allem von Ephraem übernommen hat (p. 32, 85–90, 130); er scheint die Undurchdringlichkeit der göttlichen Natur soweit urgieren zu wollen, daß er jede Analogie zwischen Gott und seiner Kreatur leugnet, wäre es auch nur eine solche des Gegensatzes (p. 74, 84), was, genau dem Buchstaben nach genommen, selbst die *via negationis* ausschließen würde.

Der Glaube, der im Kommentar zur Frage steht, bezieht sich vor allem auf das christologische Geheimnis. Was hier überrascht, ist die radikale Art – man möchte versucht sein zu sagen, die „Dialektik" im lutherischen Sinne! – mit der dieser Glaube im Gegensatz steht zu den natürlichen Kräften der Vernunft. Die Inkarnation stellt die Glaubensprobe dar, bei Engeln wie bei Menschen (p. 118, 130, 147), eine Prüfung, die zur Belohnung notwendig ist; denn ein leichtgemachter Glaube würde sich zurückführen lassen auf ein natürliches Verlangen oder Bedürfnis (p. 98); so bedeutete auch der Glaube Abrahams die Rechtfertigung, weil er das Unbegreifliche glaubte (p. 135, 139). Nur glauben, nachdem man gesehen hat, glauben „auf Grund des Zwangs der Zeichen" und der Wunder dürfe nicht als wahrhafter Glaube betrachtet werden (p. 120, 218). Philoxenus verweigert auch dem Gläubigen, nachdem er sich für den Glauben engagiert hat, die Rückwende zur Suche von Beweisen für das Wort Gottes in der Natur. Wären diese Beweise doch in fataler Weise ihrem Gegenstand völlig unangemessen (p. 10 s., 21, 94)! Liegt nicht der beste aller Beweise darin, daß der, welcher in der Schrift spricht, der wahrhaftige und allmächtige Gott ist (p. 79, 84, 93 s., 117, 203, 230).

Dieser „Fideismus" ist gewiß ein mehr scheinbarer als ein realer; denn Philoxenus betrachtet das Wunder der Inkarnation nicht als eine Verkehrung der Natur (p. 62, 153 s., 135–138), und er findet dafür eine überreiche Typologie in der geschaffenen Welt und im Alten Testament (p. 110–115 etc.). Er erklärt sich aus der Art, nach der sich der Autor „die Ökonomie dem Fleische nach" in der Erziehungsweisheit Gottes gegenüber der Menschheit vorstellt. Es handelt sich um

das, was ich gerne das Thema von den zwei Wegen nennen möchte, das der Kommentar ausführlich entfaltet, dies als Glosse zum paulinischen Paradox von der Schwachheit und der Torheit des Kreuzes, das doch mächtiger und weiser ist als die Menschen (1 Kor 1, 18–25).

Soweit sich Gott in seiner Größe geoffenbart hat, erklärt Philoxenus, wandte er sich an „die, welche sich gewohnheitsmäßig nach außen wenden" (p. 240), offenbarte er sich dem natürlichen Wissen (p. 30). Tatsächlich konnten aber weder die Weisheit, die in den geschaffenen Werken verborgen liegt, noch die Wunder des Alten Bundes die Juden und die Heiden bekehren. So entschloß sich Gott, sich den Menschen in seiner Kleinheit zu zeigen, d. h. in der Schwäche der Inkarnation und im Skandalon des Kreuzes. Diese Manifestation ist gewiß unerträglich für die natürliche Erkenntnis; genügt aber, um die Verirrten zurückzuführen (p. 30 s., 120 s., 126–129, 219 s.). Klar also, warum das Christentum sich nach Philoxenus als eine wesenhaft paradoxe Religion darstellt: Gott wirkt dort seine Wunder durch den Gegensatz, er rettet durch Eigenschaften, die als gegensätzlich zu ihm erscheinen (p. 17, 25, 122 s., 152, 218–220, 237).

Weil diese neue Pädagogie übrigens eine Herausforderung an die Vernunft darstellt, so bliebe ihr Erfolg unverständlich, würde man nicht einen direkten Einfluß des Geheimnisses selbst auf seine Annahme zugeben. Bei der Erklärung der Anziehungskraft, welche der Gekreuzigte nach Joh 12, 32 ausübt, insistiert der Kommentar einerseits auf dem Ungenügen von Willen und Unterscheidungskraft des Menschen, anderseits auf der Notwendigkeit der Macht Gottes: da die sündige Menschennatur gealtert ist, muß der Mensch neu werden, um die Lehre Christi annehmen zu können (p. 122 s.). Neue Offenbarung, neuer Glaube, neuer Gehorsam finden sich so „niedergelegt in der zweiten Schöpfung des Menschen" (p. 218, 125 s., 129, 216).

Die Art und Weise, nach der sich Philoxenus diese Erneuerung vorstellt, reiht sich in die soteriologische Überlieferung ein, die nach A. von Harnack als „physische" qualifiziert wird. Viel mehr als um eine intellektuelle Offenbarung oder um ein moralisches Beispiel des Erlösers, geht es hier um eine ontologische Transformation, die durch die Menschwerdung selbst gewirkt wird. Im Anschluß an Joh 1, 16–17 unterstreicht der Kommentar dies: den Juden wurde das Gesetz durch die Mittlerschaft des Moses zuteil; die Christen erhalten Gnade und Wahrheit Christi nicht nur *durch ihn*, sondern auch *in ihm* (p. 244). Alles war durch ihn geschaffen, insofern er Logos und Sohn ist, alles aber wurde in ihm erneuert, sofern er Christus und Erstling, Haupt der Glieder ist (p. 198 s.). Mit anderen Worten: die Begründung der Inkarnation liegt darin, daß Christus „in sich als Mensch das angenommen hat, was durch ihn als Gott geworden war", so daß wir nun mit ihm und in ihm auch ihn annehmen können (p. 245).

Philoxenus nimmt zu diesem Zweck eine traditionelle Typologie auf, die er vielleicht von Ephraem bekommen hat, und entfaltet den ganzen Lebensweg des neuen Adam anhand einer Folge von heilsbedeutsamen Handlungen und Leidenserfahrungen (p. 124 s.). Unter dem Gesichtspunkt der relegiösen Erkenntnis, die uns hier besonders interessiert, ist das Wachstum Jesu in Weisheit und Gnade (Lk 2, 52) von Bedeutung. Der Johanneskommentar schreibt ihm, nicht ohne deutliche evagrianische Pointe, die Erneuerung des menschlichen Intellekts zu, da die „Weisheit" diesem seine natürliche Reinheit, wie sie der erste Adam vor dem Fall besaß, wiedergibt, die „Gnade" aber den Menschen mit dem Heiligen Geist erfüllt. So wird ihm „die Kenntnis der sichtbaren Körper und der unkörperlichen Mächte" wiedergegeben, ja auch das mitgeteilt, was Adam nicht hatte: der Stand des Sohnes, des Erben, des Bruders, des Gliedes (p. 182 s.). Diese einigermaßen künstliche Art von Exegese würde sich am Ende in ihrem Allegorismus verlieren; Philoxenus zeigt aber im allgemeinen eine größere Nüchternheit, indem er die Soteriologie auf die Hauptetappen des Lebens Christi konzentriert (p. 3, 158) und diese sehr oft auf das Grundmysterium zurückführt.

Es ergibt sich, daß die „reine Erkenntnis", worauf – wie wir bereits wissen – das philoxenische Ideal der monastischen Spiritualität beruht, von nun an als den Christen kraft ihrer Einpflanzung „in Christus" gegeben erscheint. Der Kommentar entwickelt die paulinische Idee von der Kirche als Leib und verdeutlicht dabei, daß die evangelische Offenbarung wie vom Haupt zu den Gliedern fließt (p. 123), die – zusammengeholt vom Heiligen Geist – von ihm nach Art der Seele belebt werden (p. 56, 188 s.). Wenn Philoxenus sonst die Gabe der Weisheit erklärt, zögert er nicht zu schreiben, daß das Wort seine der Gottheit natürlichen Eigenschaften (auch dem Fleische nach) annimmt, um sie den Menschen mitzuteilen (p. 182), derart, daß diese ihnen mehr zur Natur werden als die alten (p. 56).

Man ist also nicht überrascht, wenn man sieht, daß der Johanneskommentar die Erneuerung des Verstandes in die Taufe verlegt: die Taufe Christi begründet den kirchlichen Leib (p. 213), die Taufe der Christen pflanzt sie dort als Glieder ein (p. 123). Philoxenus unterstreicht aber, daß der Getaufte zunächst nur der Potenz nach erneuert ist (p. 16) und daß seine neue Wirklichkeit sich erst offenbart, wenn der neue Mensch das Vollalter erreicht hat (p. 183). Hier haben wir also noch einmal das Schema des evagrianischen *Praktikos*; von da ab jedoch geben sich der Kampf gegen die Leidenschaften und die Übung der Tugend als aus ihrem psychologischen und moralischen Kontext heraus transponiert in den einer authentischen sakramentalen Frömmigkeit.

Noch eines ist besonders hervorzuheben: das erkenntnismäßige Ziel

dieses Prozesses erscheint für jetzt als zusammenfallend mit dem Mysterium selbst: das Objekt der Kontemplation ist nichts anderes als unser Heil durch das fleischgewordene Wort. „Wir schauen noch nicht das, war wir werden", betont Philoxenus (p. 183); für ihn tendiert ja alles geistliche Wachstum auf das „Bewußtwerden" der in der Taufe gegebenen Umbildung. Der Gläubige beginnt damit, die traditionelle Katechese mitzumachen, welche er, ein Abcschüler wie ein Kind, lernt, ohne sie schon zu begreifen (p. 170, 220). Sobald er aber der geistlichen Gestalt nach erwachsen ist, entfalten die neuen in ihm seit der Taufe geschaffenen Sinne ihre normale Tätigkeit (p. 150 s.). Von da ab nimmt er durch diese Sinne, „die ihm innerlicher sind als sein Leib", in voller Aktualität die Offenbarung Christi wahr, der in ihm lebt (p. 166 s.).

So ist es also Philoxenus gelungen, im Rahmen seiner monophysitischen Polemik eine „mystische Theologie" oder vielmehr „eine Christusmystik" paulinischer Inspiration zu entfalten, die tatsächlich dem „Aktualismus" des *Liber Graduum* nähersteht als dem *„Eschatologismus"* eines Johannes von Apameia. Die Realisierung der in der Taufe gegebenen Anlagen fällt mit der Bewußtwerdung des Heilsgeheimnisses *in Christo* zusammen: wie konnte sich die monastische Spiritualität der Leser des Philoxenus nicht radikal betroffen fühlen von der christologischen Polemik der Stunde!

III

Bevor ich aber meine eingangs vorgelegte Hypothese für ganz begründet halten darf, bleibt noch zu prüfen, ob die unleugbar geistliche und monastische Dimension der philoxenischen Christologie sich als spezifisch monophysitische dartun läßt. So wie sich die Erwägungen des Johanneskommentars über das Hineinschreiten des reinen Intellekts in das Wissen und über die Taufeingliederung des Christen geben, wären sie auch für die radikalsten Dyophysiten annehmbar. Erweist sich nicht etwa Theodor von Mopsuestia in seinen Katechetischen Homilien als einer der größten Theologen der Kirche-Leib-Einheit in Christus? Und zählt nicht der „Nestorianer" Babaï der Große zu den hervorragendsten syrischen Kommentatoren des Evagrius Ponticus? Es ist darum von Bedeutung festzustellen, in welchem Maße die philoxenische Spiritualität auf eine privilegierte Weise die theologische Empfindungswelt der eigenen Konfession zum Ausdruck bringen kann, ohne notwendigerweise unversöhnlich zur Christologie ihrer Gegner zu stehen.

Um sich von der Sache zu überzeugen, genügt es, sich das in Erinnerung zu rufen, was das Herzstück der christologischen Vision des Philoxenus darstellt. Dies könnte definiert werden als eine wörtliche

Interpretation des ἐγένετο von Joh 1, 14. Die Fleischwerdung des Wortes besteht in einem wirklichen „Werden" Gottes: ein Werden, das gewiß keinerlei Veränderung in die göttliche Unveränderlichkeit hineinbringt, das aber trotzdem nicht weniger personal den „Einen aus der Trinität", Gott den Sohn, affiziert. Der ganze Johanneskommentar tut nichts anderes als diesen Gesichtspunkt gegen jene zu verteidigen, die des Nestorianismus beschuldigt werden. Wenn man so glauben darf, dann warfen diese „Häretiker" der philoxenischen Christologie vor, sie würde die Identität der fleischgewordenen Person zerstören: „Wenn das Wort Fleisch wird, so ist es von da ab Fleisch und nicht mehr Wort!" (p. 32 etc.). Konsequenterweise interpretierten sie den ersten Teil des johanneischen Verses durch den folgenden, d. h. sie reduzierten das „Werden" des Wortes auf ein einfaches Einwohnen in einem angenommenen Menschen. Darauf antwortet Philoxenus unablässig: wenn der Sohn wird, indem er bleibt, was er ist, d. h. ohne seine Gottheit zu verlieren, so könnte man nicht die Wirklichkeit seines persönlichen Werdens leugnen ohne der Schrift zu widersprechen und das Heil zu zerstören.

Was unser Vorhaben in dieser Frontalbegegnung zweier Christologien anbelangt, so stellt sich hier der Monophysitismus dem Nestorianismus entgegen wie eine fideistische Theologie einer rationalistischen. Diese Behauptung müßte nuanciert werden, ohne daß jedoch irgendeine Korrektur deren Grundbedeutung abschwächen dürfte. Das wirkliche Werden des unveränderlichen Gottes, oder noch konkreter, die Tatsache, daß Gott selbst geboren wird, leidet und stirbt: eben dies ist das große Skandalon der Vernunft. Werden, Leiden und Tod dagegen auf die menschliche Natur Christi einzuschränken, um davor die Gottheit zu bewahren, bedeutet dies nicht die Spitze des Geheimnisses stumpf machen, um den rationalen Forderungen des Denkens zu genügen? So erklärt sich doch wohl das „dialektische" Verständnis des Glaubens, das weiter oben herausgearbeitet worden ist, am besten in einer monophysitischen Perspektive: der zweite Weg, auf welchem Gott sich durch die Eigenschaften, die ihm entgegengesetzt sind, offenbaren wollte, ist gerade die Schwachheit der Inkarnation und die Torheit des Kreuzes (p. 177 s.); mit anderen Worten: gerade das Mysterium der Geburt, der Passion und des Todes Gottes ist das, worum es im christlichen Bekenntnis geht.

Man ist darum nicht überrascht zu sehen, daß Philoxenus die nestorianische Christologie – ja sogar die chalkedonische Zweinaturenlehre, die er auf einen Semi-Nestorianismus (p. 19) zurückführt – einer Leugnung des Glaubens gleichsetzt. Die, welche er als Häretiker bezeichnet, stellen in seinen Augen echte Ungläubige dar, auf denselben Titel hin wie Juden und Heiden, da sie ja dem „Menschen" Geburt und Tod Christi zuteilen und so wie diese zu Leugnern seiner Gott-

heit werden (p. 184). Gerade dadurch, daß sie versuchen ihn zu „ergreifen", wie seine Feinde von damals (Joh 7, 30), entzieht er sich ihnen, während der Glaube, der „sich auf Distanz hält" (Lk 22, 54), ihn wahrhaft erkennt (p. 164 s.). Unfähig das Geheimnis zu „buchstabieren", wie könnten sie zum das Ganze erfassenden Lesen gelangen (p. 64, 157 s.)!

Eine solche Wertung der Zweinaturenlehre entstellt ganz grob – man braucht es kaum zu sagen – die Absicht ihrer Anhänger, nicht nur der Chalkedoniker, sondern auch der „Nestorianer". Um von den letzteren nur einen herauszugreifen, Babaï den Großen, so ist seine Christologie, neuerdings analysiert von Luise Abramowski, gekennzeichnet durch eine „religiöse Grundeinstellung", die seltsamerweise der des Philoxenus ähnlich ist, sowohl in der Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Forschen im allgemeinen als auch in der Beschreibung der christologischen Einigung als eines unbegreiflichen Geheimnisses [5]. Droht diese Feststellung nicht die Hypothese einer bevorzugten Verwandtschaft zwischen Apophatismus und Monophysitismus zu zerstören? Um auf diesen letzten Einwand zu antworten, wird es genügen, den genauen Punkt, auf den Philoxenus das Geheimnis zuspitzt, noch besser zu umgrenzen.

Was der Johanneskommentar definitiv als eigentlich unbegreiflich in der „Ökonomie dem Fleisch nach" betrachtet, ist dies, daß ihr menschlicher Aspekt selbst eine göttliche Wirklichkeit in Erscheinung treten läßt. Das fleischgewordene Wort ist geheimnisvoll nicht nur in seiner Gottheit, sondern auch und vor allem in seiner Menschheit selbst (p. 58, 70). Man muß darauf den Finger legen: das wahrhaft Unbegreifliche, das Göttlichste in Christus, ruht nach Philoxenus in den anscheinend niedrigsten Akten der Ökonomie, „daß sie ihn von menschlicher Milch wachsen läßt, obwohl er doch der unkörperliche Gott ist; daß er in der Beschneidung sich etwas wegnehmen läßt, ohne daß man begreift, wohin das Stück gekommen ist; daß sein Wachstum alle Änderungen körperlichen Umfangs mitgemacht hat, obwohl er doch in einer jeden von ihnen die Vollendung hatte" (p. 70 s.).

Gerade hier verläuft die Trennungslinie und beginnt der Skandal des „Nestorianers". Denn, wenn Babaï die Vereinigung des unendlichen, ewigen und unsichtbaren Gott-Logos mit dem endlichen, zeitlichen und leidensfähigen Menschen zu einem einzigen Sohn Gottes und einem *Prosopon* [6] als ein unerforschliches Wunder betrachtet, so wird er doch niemals soweit gehen, daß er der göttlichen Person direkt

---

[5] *L. Abramowski*, Babaï der Große: Christologische Probleme und ihre Lösungen, in: OrChrP 41 (1975) 289–343.

[6] CSCO 79, 166.

die menschlichen Eigenschaften zuteilt. Im Gegensatz zur alexandrinischen Tradition, die den Logos spontan in seinem Fleische handeln sah, fühlte die antiochenische immer das größte Widerstreben dagegen, der *communicatio idiomatum* mehr als eine bloß metaphorische Bedeutung zuzuschreiben. Man wird sich also nicht wundern, wenn man feststellt, daß Babaï die „Blasphemien" des Philoxenus darin zusammengefaßt sieht, daß dieser die menschlichen Akte der Ökonomie (der Inkarnation) als die wahren Wunder Christi deutet [7].

Das ist jedoch genau die Deutung, welche der Johanneskommentar vom Geheimnis der Menschwerdung gibt; es ist der Gegenstand, den er dem christlichen Glauben und der christlichen Kontemplation zuweist. Das, was die neuen Sinne der Taufwiedergeburt gestatten (p. 151) und das, wohin die Reinigung des Intellekts wirksam führt, ist die Schau Christi, der da ist „erfüllt in der Entäußerung, reich in der Armut, Logos im Fleisch, (mit Gott) wesenseins im Werden, Gott im Menschsein, leidenslos im Erleiden, machtvoll am Kreuz" (p. 237). Die geistliche Weisheit, deren Kulminationspunkt wir in der „Wahrnehmung" des Geheimnisses der Inkarnation erkannt haben, läuft also nicht auf irgendwelchen theologischen Ausdruck dieses Mysteriums hinaus; sie fällt vielmehr bei Philoxenus genau mit seinem spezifisch monophysitischen Zugang dorthin zusammen.

So kann ich also ohne längeres Verweilen mit meinen Ausführungen zum Schluß kommen. Daß wir uns übrigens auf das eingelassen haben, was W. H. C. Frend als „doctrinal issue" bezeichnet, hat uns schon so weit geführt, daß ich mich etwas beschämt fühle, Ihnen so etwas zugemutet zu haben, was Ihnen als eine ziemlich nüchterne theologische Vorlesung vorkommen mußte. Für mein Verständnis jedenfalls handelte es sich einfach um die Aufgabe eines Historikers: diese nämlich, die Rolle des ideologischen Faktors in der Ausbildung der syrisch-monophysitischen Bewegung besser abgrenzen zu können, konkretisiert an einem ihrer Vorkämpfer, den die Festlegung auf eine Formel noch nicht blind gemacht hatte für die eigentlich religiöse Tragweite der Kontroverse.

Das Resultat der Untersuchung erlaubt eine Antwort auf die dreifache Frage, die zu Anfang gestellt worden ist, da wir für den Johanneskommentar des Philoxenus feststellen konnten (1) das Vorhandensein eines fideistischen Zugangs zum Mysterium und einer intellektualistischen Gnoseologie, (2) deren Entfaltung in eine christozentrische und sakramentale Mystik, (3) den grundlegend monophysitischen Charakter der darin gegebenen Schau der „Ökonomie dem Fleische nach". So bestätigt sich meine eingangs vorgelegte Hypothese von der Beziehung zwischen Monophysitismus und Spiritualität.

---

[7] CSCO 79, 76 f.

Entstanden aus Elementen, die aus verschiedenen Traditionen entnommen sind, verbindet der philoxenische Gedanke „paulinische Dialektik" und „physische Erlösungslehre", ephraemischen Apophatismus und evagrianischen Intellektualismus zu einer persönlichen Synthese von einer zu seiner Zeit sonst wohl nicht erreichten Fülle. Ein Urteil über die objektive Verwandtschaft dieser Synthese mit dem Monophysitismus zu fällen, überschreitet vielleicht die Kompetenz des Historikers. Dieser begnügt sich mit der Feststellung, daß Philoxenus selber zuinnerst von dieser Affinität überzeugt war, und hält sich zur Annahme berechtigt, daß diese Überzeugung ohne weiteres von seinem Publikum geteilt worden ist.

Auf diese Weise erklärt sich am leichtesten die einzigartige Anziehungskraft, die der Monophysitismus auf weite Kreise des syrischen Mönchtums ausgeübt hat. Die Propaganda konnte manchmal herabsinken auf die Ebene summarischer Slogans und sich der brutalen Gewalt von Massendemonstrationen überlassen. Die Lektüre des Philoxenus aber beweist, daß das konfessionelle Engagement eine Rechtfertigung höherer Art zu finden wußte und sich monastischen Kreisen höchster Intelligenz anbieten konnte als das, was allein mit einem echten geistlichen Leben vereinbar wäre. Nicht aus einem blinden Fanatismus heraus geschah es also, daß zahlreiche monophysitische Mönche nicht zögerten, in der Verfolgung alles zu opfern, um ein christologisches Bekenntnis zu schützen, das ihrer Meinung nach zuinnerst mit dem Sinn ihrer monastischen Berufung verknüpft war.

Erfahrung radikaler Fraglichkeit als Grundlage einer Philosophischen Theologie?

Von Günther Pöltner

I. Vorbemerkung

Die Frage nach Gott versteht sich heute zunehmend als diejenige nach der Möglichkeit, von Gott zu sprechen. Dieser Wandel im Selbstverständnis der Gottesfrage ist teilweise von der allgemeinen heutigen Bewußtseinslage mitbestimmt, in welcher sich diese Frage artikuliert, teilweise aber die Folge einer ganz bestimmten Richtung, in welcher sich die Gottesfrage im Laufe der Geschichte bewegt hat. Diese Richtung hat mit der Stellung zu tun, welche die Gottesfrage im theologischen Lehrbetrieb innehatte. Die Wirkungsgeschichte der Anfangspartien der Theologischen Summe des Thomas kann hier ein wenig zur Erhellung des Gemeinten beitragen. (Die folgenden Bemerkungen treffen damit keinesfalls die Intention des Thomas selbst.)

Die Gottesfrage bewegt sich in einer Unterscheidung, deren Sinn und Herkunft nicht mehr weiter thematisiert wird, in der des Fragens in die Was- und die Daß-Frage. Nach aristotelischer Tradition erfragt die Wissenschaft die Wesenseigenschaften ihres Gegenstandes. Sie kann dies nur, wenn das Daß ihres Gegenstandes als selbstverständlich vorausgesetzt werden kann. Die Frage nach dem Daß ist so gesehen eine vorwissenschaftliche Frage. Die theologische Wissenschaft, welche das Wesen und die Eigenschaften Gottes ermittelt, steht jedoch in der spezifischen Schwierigkeit, das Daß ihres Gegenstandes nicht als selbstverständlich voraussetzen zu können. Sie hat sich eigens um das Daß zu kümmern, das heißt zu fragen, ob Gott ist. Zwar ist sie sich dessen bewußt, daß die Daß-Frage selbst wiederum nur möglich ist unter einem Vorverständnis des Was – die quaestio an est setzt das Verständnis der significatio nominis voraus –, aber die Frage nach der Herkunft dieser significatio tritt in den Hintergrund. *Diese* Frage entzieht sich der Einteilung in Was- und Daß-Frage, weil sie nach dem Entscheidungsgrund beider fragt. Die Frage, wer denn Gott ist, wie er sich zu erfahren gibt, d. i. aus welcher Erfahrung die Bedeutung des Wortes Gott erwächst, und damit die Frage nach der Gegenwart, dem Da-sein Gottes bleibt im Hintergrund.

Einer der Gründe liegt darin, daß die Gottesfrage lehrmäßig gestellt wurde. Weil es um die wissenschaftliche Vermittlung des Wissens um

Gott ging, deshalb wurde die Daß-Frage nur im Rahmen einer theologischen Grundlagenproblematik abgehandelt und aufgrund dieser ihrer Stellung dann mit der Frage nach dem Da-sein Gottes verwechselt. Die wissenschaftliche Konzentration auf die Bestimmungen Gottes hatte zur Folge, daß die Frage nach dem Da-sein Gottes nicht verstanden wurde als diejenige nach der Gegenwart Gottes, dem Aufgang Gottes von ihm selbst her, sondern als Frage nach der Existenz Gottes, die sich ihrerseits zu den sogenannten Gottesbeweisen entfaltete. Mit der Frage danach, ob es Gott gibt – deren positive Beantwortung das weite Feld der Frage nach den Bestimmungen Gottes eröffnete, wurde freilich der Nihilismus in das Haus der Theologie eingelassen. Denn – mit Bonhoeffer gesprochen – einen Gott, den es gibt, gibt es nicht [1]. Ein Gott, der als etwas bewiesen wird, das es gibt, ist nicht Gott, sondern mit dem ist es – nichts. Der Nihilismus ist also, wie Biser [2] bemerkt hat, keineswegs ein Fremdling, sondern – ein freilich erst sehr spät bemerkter – Tischgenosse einer Theologie, welche die Gottesfrage vornehmlich als Frage nach der Existenz Gottes kennt. Demgegenüber gälte es, die Frage nach Gott nicht zu stellen als Frage nach Gottes Existenz, sondern als Frage nach Gottes Da-sein. Diese Frage versteht sich als Frage nach dem Aufgang, nach dem Da-sein jenes Geheimnisses, welches das Wort Gott nennt. Die Frage nach Gott ist heute dergestalt fragwürdig geworden, daß angesichts des Nihilismus zu erörtern ist, welches Geheimnis eigentlich gemeint ist, wenn Gott gesagt wird. Diese Bedeutung erörtern heißt aber, der Weisung dieses Wortes in die Erfahrung und Betroffenheit und deren Geschichte zu folgen, in welcher Gottes Gegenwart aufgeht. Die Gottesfrage darf – daran kann kein Zweifel bestehen – den Nihilismus nicht umgehen, sondern muß durch sein Feuer hindurch. Nur so kann sie sehender werden für das Geheimnis Gottes.

Hier setzt auch Weischedels Versuch an, die Gottesfrage neu in Gang zu bringen [3]. Er tut dies, indem er nach der Möglichkeit einer

---

[1] Zitiert bei *W. Kasper,* Die Gottesfrage als Problem der Verkündigung, in: Die Frage nach Gott, hg. v. J. Ratzinger (Freiburg–Basel–Wien 1973) 143–161, Zitat S. 145.

[2] *E. Biser,* Atheismus und Theologie, in: a. a. O. 89–115, Zitat S. 89.

[3] Vorliegendem Aufsatz liegen zwei Vorträge zu Grunde, welche der Verf. vor dem Philos. Arbeitskreis der Wiener Kath. Akademie im SS 1977 gehalten hat. Im Rahmen dieses Kreises wurde *Weischedels* Versuch einer Neubegründung der Philosophischen Theologie anhand seines Aufsatzes ‚Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus' (erschienen in dem gleichnamigen, von J. Salaquarda herausgegebenen Sammelband [Berlin 1971] 24–48 diskutiert. Seitenangaben im Text ohne weitere Nennung zitieren durchwegs diesen Aufsatz). Aus diesem Grunde beziehen sich die folgenden Ausführungen vorwiegend auf diese Schrift, an deren zentraler Argumentationsfigur W. auch in seinen beiden Bänden „Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus" (Darmstadt 1972) festgehalten hat. (Im Text zit. mit GPh I bzw. GPh II.)

Philosophischen Theologie im Schatten des Nihilismus fragt. Seine These lautet: Eine Philosophische Theologie ist nur auf der Basis des Grundentschlusses zum radikalen Fragen möglich (GPh II, 185). Denn im Zeitalter des Nihilismus ist der Ort des Aufgangs Gottes das radikale Fragen. Dieses wird kraft seiner Radikalität zur Frage nach sich, d. i. nach der Bedingung der Möglichkeit der radikalen Fraglichkeit getrieben. Es entdeckt auf diesem Weg, daß nicht die Subjektivität des Fragenden, sondern ein dieser Unverfügliches und sie Transzendierendes als das Woher der Fraglichkeit anzusprechen ist. Dieses Vonwoher der Fraglichkeit auch des nach sich selbst fragenden Fragens ist heute jenes, das Gott genannt werden kann. Wer Gott ist, das ist nicht der Auslegung des biblischen Gottesverständnisses als der Selbstoffenbarung Gottes zu entnehmen, sondern was Gott heute legitimerweise bedeuten kann, das hat einzig die Analyse dieses Vonwoher zutage zu bringen. Diese These bedarf zu ihrem Verständnis einer knappen Darstellung derjenigen Gedankenschritte, deren Ergebnis sie ist (Abschnitt II). In einem nächsten Abschnitt (III) soll sodann diese These einer kurzen Diskussion unterworfen werden. Dabei geht es uns nur um die im Titel ausgesprochene Frage, näherhin darum, ob die Erfahrung radikaler Fraglichkeit von Weischedel zu Recht als die für die Philosophische Theologie grundlegende, weil unüberholbare bezeichnet wird.

II. Die Exposition der Gottesfrage als Frage nach der Möglichkeit einer Philosophischen Theologie

Die Titelüberschrift dieses Abschnittes nennt das Spezifikum des Ansatzes Weischedels: er fragt nach Gott, indem er die Möglichkeit einer Philosophischen Theologie (im Schatten des Nihilismus) erörtert. Daß nach Gott gefragt wird, indem nach der Möglichkeit einer Philosophischen Theologie gesucht wird, ist keineswegs selbstverständlich. W. sieht denn auch sein Unterfangen von zwei Seiten her in die Frage gestellt: von der Seite einiger protestantischer Theologen (an ihrer Spitze Barth und Bultmann) und von der Seite der Philosophie in der Gestalt des Nihilismus. Die radikale Ablehnung der Philosophischen Theologie im Zeichen der protest. Offenbarungstheologie, für welche der einzige Zugang zu Gott der Glaube ist, und „alles menschliche Reden von Gott außerhalb des Glaubens nicht von Gott redet, sondern vom Teufel“ [4] ist jedoch angesichts derjenigen des Nihilismus minder bedrohlich. „Denn dessen Behauptung lautet, alles Reden von Gott, das philosophische wie das im eigentlichen Sinne theologische, sei sinnlos“ (25). Die Bemühung um die Möglichkeit einer Philosophi-

[4] Bei W. zitiert S. 25.

schen Theologie darf aber trotz ihrer nihilistischen Ablehnung im Zeichen der Philosophie gerade umwillen des philosophischen Eros nicht unterlassen werden. Und dies aus zwei Gründen. Erstens hat sich das Philosophieren in Auseinandersetzung mit seiner Tradition zu vollziehen, in der die Gottesfrage einen wesentlichen Platz einnimmt. Denn die Philosophie ist theologisch bestimmt, insofern sie das Seiende im Ganzen aus dessen Grund bedenkt. Zweitens ist die Gottesfrage nicht zu unterlassen, weil die Frage nach dem Seienden im Ganzen die Frage nach demjenigen Seienden impliziert, welches diese Frage stellen kann (und muß). Der fragende Mensch steht „in einer ausgezeichneten Weise auf dem Spiel" (GPh I, XVIII). Die Gottesfrage kann umwillen des Fragenden nicht beiseite geschoben werden. Es ist „für sein Selbstverständnis von entscheidender Bedeutung, ob ... unsere menschliche Situation unausweichlich die Gottesverlassenheit ist, ... oder ob auch heute noch das ‚De profundis' möglich ist" (GPh I, XVIII). Mit dem Nihilismus ist der Philosophischen Theologie freilich kein fremder Widerpart erwachsen. Sie hat vielmehr bislang gerade als *philosophische* den Nihilismus heraufgeführt. Denn die Philosophie ist in ihrem Wesen neben dem theologischen durch das nihilistische Moment bestimmt.

Das Philosophieren ist wesenhaft theologisch zunächst von seinem Thema her. Es fragt nach dem Seienden als solchen hinsichtlich seiner Gründe und seines Ursprungs und identifiziert diesen mit dem Göttlichen bzw. mit Gott. Damit ist aber das theologische Wesensmoment noch nicht zureichend gefaßt. Dieses liegt nicht so sehr im Thema als in einer Haltung und Gestimmtheit des Fragens. Es ist in diesem Zusammenhang wichtig zu beobachten, daß W. die Geschichte philosophischen Fragens völlig fraglos in den Kategorien der neuzeitlichen Subjektivitätsmetaphysik auslegt. Das Philosophieren erscheint so als der Wille zu einem zweifelsfrei Gewissen (GPh I, 26 f). Im Willen zur Gewißheit ist die Philosophie *theologisch*. Ihr geht es um „Gewißheit über das Seiende im Ganzen und über Gott als den Grund von allem und den Garanten aller Wahrheit" (33) [5].

Das Philosophieren ist wesenhaft *nihilistisch*, insofern es ihm um die zweifelsfreie Gewißheit geht, d. h. insofern es radikales Fragen ist. Fraglosigkeit ist gleichgesetzt mit Zweifelsfreiheit. Fragen heißt: in Zweifel ziehen, fraglich machen, das sich unmittelbar als selbstverständlich Gegebene in die Frage stellen, d. i. daraufhin untersuchen, ob das Subjekt des Objekts – und damit seiner selbst – sicher sein kann. Die Geschichte der Philosophie ist für W. der sich verschärfende

[5] Wo Gott zum Garanten aller Wahrheit funktionalisiert wird, ist freilich der Atheismus und Nihilismus bereits grundgelegt. Es bedarf dann nur mehr weniger Schritte, um diesen ‚Gott' als Gemächte des Denkens zu dechiffrieren. Ein ‚Gott', der gebraucht wird, ist von allem Anfang an ‚tot'.

Kampf der beiden einander ausschließenden Wesensmomente des Philosophierens dergestalt, daß das Moment der radikalen Fraglichkeit jeweils die Oberhand gewinnt. „Das radikale Fragen ist das eigentlich mächtige Element im Wesen der Philosophie, mächtiger als ihr theologisches Element" (33). In dem gegenwärtigen Nihilismus ist also nur das zum Vorschein gekommen, was von allem Anfang das treibende Moment des Philosophierens gewesen ist. Ist aber damit die Philosophie als Philosophische Theologie am Ende? Keineswegs. Denn das Moment des radikalen Infragestellens aller Gewißheit, welches für den nihilistischen Grundzug des Philosophierens verantwortlich ist, ist mit dem bisherigen Gang der Philosophiegeschichte noch nicht in sein Äußerstes gekommen. Der Nihilismus ist zwar die bislang schärfste Ausprägung des gegen-theologischen Wesensmoments der Philosophie, aber in ihm hat das Moment radikaler Infragestellung noch nicht seine wahre Radikalität erreicht. Nur wenn es gelingt, den Nihilismus mit seinen eigenen Waffen zu schlagen, ihn in seiner Radikalität zu übertreffen, kann die Philosophie auf eine völlig neue Weise theologisch werden und damit als Philosophie bestehen. Anderenfalls wäre sie am Ende. Es bliebe ihr als einzige Möglichkeit ein negatives Geschäft: alle künftig auftauchenden Gestalten theologischer Philosophie als bloße Ideologie zu dechiffrieren, ihre Wurzel als metaphysisches Bedürfnis zu entlarven und im übrigen sich einer Praxis zuzuwenden, welche jenes Bedürfnis im Zeichen eines atheistischen Humanismus ausrottet. Soll Philosophie weiterhin möglich sein, ohne in die eben genannte Entlarvungsstrategie zu verfallen, dann muß also die Vermeintlichkeit ihres Endes aufgezeigt werden. Wie soll jedoch eine Radikalisierung des Nihilismus möglich sein? Sie muß zeigen, daß die radikale, in den Nihilismus tendierende Infragestellung ihrerseits auf einer fraglosen Setzung aufruht. In diesem Sinn bedeutet die Radikalisierung eine Steigerung. Der Nihilismus ist deshalb zu überwinden, weil er gerade als radikales Infragestellen zur Rückfrage nach diesem nicht fähig ist: das radikale Infragestellen wird sich selbst nicht fraglich. Es entspricht somit nicht seinem Wesen als radikales Fragen, weil es sich selbst aus der Fraglichkeit heraushält. Das Fragen ist erst dann wahrhaft radikal, wenn es die „fraglichmachende Zukehr ... zu sich selber" (45) vollzieht. Der darin erreichte „Punkt der weitesten Ferne zu aller unfraglichen Gewißheit" (45) ist für W. der Ansatzpunkt für eine Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus. Das nihilistische Fragen entspringt einer Selbstauslegung des Subjekts, in der sich dieses als Woher der Fraglichkeit setzt. Deshalb wird das Fragen primär als eine Tätigkeit des Subjekts gesehen: Es geschieht als ein Infragestellen. Der Nihilismus zieht daraus, daß sich nichts seiner radikalen Infragestellung entziehen und vor ihr standhalten kann, den Schluß, daß es im Grunde mit allem nichts sei. Er zieht sich auf eine,

wenn auch negative Gewißheit zurück. Er stellt die radikalste Selbstverschließung des Subjekts dar. Die Gewilltheit des Subjekts zu zweifelsfreier Gewißheit und damit einzig zu sich selbst ist dafür verantwortlich, daß das in dieser Haltung voranschreitende Fragen zwar alles andere, nur nicht sich selbst infrage stellt. Es wird seiner eigenen Fraglichkeit nicht gewahr. Hier sieht W. den Ansatz für die Überwindung des Nihilismus. Denn dessen Grundhaltung ist der Erfahrung nicht angemessen, welche das Fragen auf den Weg bringt. Es wird nicht deshalb gefragt, weil ich etwas in die Frage stelle, vielmehr kann ich dies nur, weil mir etwas fraglich geworden ist. Das Fragen antwortet dergestalt auf die ihm unverfügliche Erfahrung der Fraglichkeit. An dieser Stelle läßt sich eine zweite wichtige Beobachtung machen. Sie betrifft die Wende, welche den Punkt der intendierten Überwindung des Nihilismus markiert. Das Fragen nach dem Fragen wird vollzogen als ein Infragestellen seiner selbst und dies wiederum dergestalt, daß die Tatsache der radikalen Fraglichkeit auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit hin befragt wird (GPh II, 207 f.). Die „durchgängige Fraglichkeit" (GPh II, 208) wirft nämlich die Frage nach ihrem Sinn auf: wie sie selbst noch – und der Mensch inmitten ihrer – zu verstehen ist. Eine Sache aber ist erst dann verstanden, wenn sie in ihrer Möglichkeit eingesehen ist (GPh II, 208). Deshalb wird „die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit unvermeidlich" (GPh II, 208). Die gesuchte Bedingung der Möglichkeit der durchgängigen Fraglichkeit liegt in einem Vonwoher, welches sich in dem die Fragerfahrung kennzeichnenden Moment der Unverfüglichkeit gemeldet hat.

Eine nähere Analyse dieses Vonwoher fördert Bestimmungen zutage, die es erlauben, es als Gott anzusprechen [6]. Das Vonwoher steht dort, wo „im traditionellen Sprachgebrauch Gott steht" (GPh II, 217). Auf die Frage nach der Berechtigung, das Vonwoher Gott zu nennen, antwortet W.: „Dafür läßt sich in der Tat kein durchschlagender Grund angeben, der eine Notwendigkeit ausdrückte. Es wäre durchaus möglich, auf das Wort ‚Gott' zu verzichten ..." (GPh II, 217). Diese Antwort legt sich allerdings nahe unter der Voraussetzung, daß bei der vorgenommenen Identifizierung des Vonwoher mit dem von allen Fraglosigkeiten gereinigten traditionellen Gottesverständnis, der Theologie keine philosophie-kritische Funktion zukommt – was wohl alles andere als fraglos ist. Nach einer genauen

[6] An solchen Bestimmungen, deren Auffindung wir hier nicht nachzeichnen können, nennt W. „Geheimnis" GPh II, 223; (alle folgenden Seitenangaben beziehen sich auf GPh II), „deus absconditus" (227), „Vorgehen" (228), „Mächtigkeit" (229), „Erschüttern" (230), „Im-Sein-Halten" (231), „Erwirken des Schwebens" (233), „Sein" (234), „Nichtigkeit" (235), „Schweben" (236), „unbedingte Sinnermöglichung und Sinnabgründigkeit" (238).

Prüfung derjenigen Ausdrücke, welche sich für die denkende Erfassung der Bedingung der Möglichkeit der durchgängigen Fraglichkeit anbieten, hält W. fest: „Das Wort ‚Vonwoher' trifft also in der einzigen heute noch möglichen Weise das, was in der ganzen Geschichte der Philosophie unter dem Ausdruck ‚Gott' gesucht worden ist. So kann man – in etwas verwegener Formulierung – sagen: Mit dem Wort ‚Vonwoher' ist die uns heute noch zugängliche Wahrheit des Ausdrucks ‚Gott' getroffen. Damit ist der im Zeitalter des Nihilismus einzig mögliche Begriff des Gottes der Philosophen ausgesprochen" (GPh II, 217). Gott stellt sich heute dar in der radikalen Fraglichkeit als deren Woher. In der Verweigerung zweifelsfreier Gewißheit zeigt sich die Göttlichkeit Gottes. Gott ist das, was das Streben nach Gewißheit in Gang hält und gleichzeitig jede Gewißheit zunichte macht.

Die Bestimmungen Gottes ergeben sich aus der Analyse des Woher des radikalen Fragens. Alle nicht auf diesem heute einzig zu verantwortenden Weg gewonnenen Bestimmungen verfallen der philosophischen Kritik. So ist die christliche Theologie „die Wahrheit in ihrer vorläufigen Gestalt", weil sie in Bildern das ausspricht, was die Philosophie auf den Begriff zu bringen trachtet (GPh II, 245). Der Gott der christlichen Theologie ist „nichts anderes als eine mythologische Fassung des reinen, nämlich des philosophischen Gottesbegriffs" (GPh II, 245). Das meint für W. nicht eine Aufhebung der Theologie in die Philosophie, vielmehr geschieht die philosophische Kritik von der „Armut ihres Wesens" (GPh II, 257) her. Die christliche Theologie sagt für sie zuviel von dem Woher, sie macht es „zu einem Zugänglichen, Säglichen und Vordenklichen" (GPh II, 245). In ihrer Bildersprache „entfernt sie sich von den ausweisbaren Grunderfahrungen, während die Philosophische Theologie bei der ursprünglichen Grunderfahrung bleibt" (GPh II, 245).

Wir sind damit beim Kernpunkt des Weischedelschen Ansatzes angelangt. Die Philosophie weiß sich zu ihrem Exklusivitätsanspruch berechtigt, weil sie nichts anderes tut, als die ursprüngliche Erfahrung mit der Wirklichkeit auf den Begriff zu bringen. Diese ursprüngliche Erfahrung ist die Erfahrung der radikalen Fraglichkeit. Was heißt nun Philosophieren, wenn Gott im Zeitalter des Nihilismus in ihm (dem Philosophieren) und als es zum Vorschein kommt, und sich von ihm her bestimmt, was heute legitimerweise von Gott gesagt werden kann? Philosophieren ist wesenhaft radikales Fragen (GPh I, 27). Diese Radikalität besagt erstens Totalität. Sie zeigt sich als Wille zur absoluten Voraussetzungslosigkeit. Das philosophische Fragen läßt nichts unbefragt stehen, „es muß alles in den Wirbel des Fraglichmachens hineinreißen" (29), und daher aber konsequenterweise sich selbst in die Frage stellen, d. i. bezweifeln („Selbstbezweiflung des radikalen Fragens" GPh I, 33). Es kann keine Voraussetzungen frag-

los hinnehmen, sondern muß „durch sie alle hindurch zum Nullpunkt vordringen" (GPh I, 32). Zwar ist eine absolute Voraussetzungslosigkeit faktisch niemals erreichbar, weil ja das Fragen jeweils von der ihm vorgegebenen Vorfraglichkeit mitbestimmt bleibt, aber dennoch fungiert sie als Ziel aller Infragestellung. Die Radikalität beruht so zunächst in einem Nicht-Wollen: mit einer Voraussetzung nicht anfangen wollen. „Wenn es also auch richtig ist, daß es kein voraussetzungsloses Philosophieren geben kann: es gibt doch Philosophieren aus dem Willen zur Zerstörung aller Voraussetzungen" (GPh I, 33). Es wird noch zu fragen sein, wovon dieser Wille motiviert ist. Indem es dem philosophischen Fragen um die Freiheit von allen Voraussetzungen geht, geht es ihm um die zweifelsfreie Gewißheit. Philosophieren „vollzieht sich als Wille zur Gewißheit" (GPh I, 27). Die Radikalität zeigt sich – zweitens – als „Dialektik von Frage und Antwort" (GPh I, 30). Als *Fragen* ist das Philosophieren auf Antwort aus. In dieser Intention liegt sein Ernst. W. betont ausdrücklich: „Das skeptische art-pour-art-Spiel ist nicht Philosophie" (29), und weiter, Philosophie meine nicht das „leichtfertige und leichtherzige Spiel der unverbindlichen Zertrümmerung aller Gewißheit" (GPh I, 30), vielmehr stellt sie infrage, „um ein Gewisses zu finden, das ihm (gemeint ist das Fragen) standhalten könnte (ibid.). Allein als *radikales* Fragen kann es keine Antwort stehen lassen, weil es sich sonst selbst verriete. Es muß „jede gefundene Antwort immer wieder in die Fraglichkeit hinein auflösen" (GPh I, 31), es kann „aus seinem fragenden Wesen heraus nirgends haltmachen, es fragt und fragt, ohne jemals in einer Antwort, die sich als standhaltende Wahrheit vor ihm bewähren könnte, zur Ruhe zu kommen" (ibid.). Die Frage-Antwort-Dialektik, dergemäß die Frage wesenhaft auf eine Antwort aus ist und ebenso wesenhaft keine Antwort hinnehmen kann umwillen seiner Selbstbehauptung, beschwört die „Gefahr des Absturzes in den leeren Skeptizismus" (GPh I, 30) herauf und führt den Philosophierenden gleichzeitig in die Versuchung einer doppelten Flucht: sich entweder in eine unbefragte Gewißheit zu bergen oder auf dem Weg des Selbstmords – er ist „die tapferste aller Arten von Flucht" (38) – der radikalen Fraglichkeit zu entkommen. Allein dieser Versuchung ist gerade um der Treue zur Erfahrung der radikalen Fraglichkeit willen zu widerstehen. Es kommt darauf an, in einem Grundentschluß die radikale Fraglichkeit von allem existentiell zu übernehmen, im Philosophieren auszuharren, die radikale Fraglichkeit zu leben – „entgegen aller Verlokkung zur Flucht in den Selbstmord oder in irgendeinen Glauben, auf den sich das radikale Fragen nur stellen könnte, wenn es sich seiner Radikalität entschlüge" (38).

Einerseits, so zeigen diese Überlegungen W.s, wird die radikale Fraglichkeit zum fraglos bleibenden Sinn des Lebens. Vom Philoso-

phierenden ist gefordert, „sich tapfer ins Ungesicherte und Bodenlose zu begeben, zu jeglicher Erschütterung bereit zu sein, dem dauernden Zusammenbruch alles Sinnes ins Auge zu schauen und gleichwohl das Dasein weiterzuführen, und zwar philosophierend, also unablässig im Fragen verharrend, auch wenn die Antworten immer wieder zerbrechen, ja, wenn sich zuletzt jede Antwort versagt" (38). Andererseits darf sich das Fragen der Möglichkeit einer Antwort nicht verschließen. Diese Offenheit unterscheidet das radikale Fragen von den Dogmatismen des radikalen Skeptizismus, des Atheismus und des Nihilismus. All diese dogmatischen (Flucht)-Positionen – zu denen konsequenterweise auch der religiöse Glaube gezählt werden muß – werden nämlich der Grunderfahrung der radikalen Fraglichkeit nicht gerecht. Diese Erfahrung geht dem Fragevollzug als dessen Anlaß voraus. Wer philosophiert, tut dies nicht aus launischer Willkür. Insofern hat das Philosophieren sehr wohl eine Voraussetzung. Da diese aber nur der – freilich unverfügbare und unumgängliche – Anlaß für das Fragen, nicht aber schon dieses selbst ist, so widerspricht das nicht dem Postulat der Voraussetzungslosigkeit der Philosophie. Denn die Erfahrung der radikalen Fraglichkeit beinhaltet nicht nur keine sachhaltige Behauptung, sondern ernötigt auch nicht eine bestimmte Weise, sich auf sie einzulassen. Daß es zum Philosophieren kommt, ist nur eine – freilich die einzig adäquate – der Weisen, ihr nachzugehen. Nur eine sachhaltige Voraussetzung verfiele dem Verdikt der radikalen Infragestellung (GPh II, 187). W. betont hier völlig zu recht das in der Erfahrung liegende Moment des Betroffenseins, des Versetztseins in die Fraglichkeit. Nicht der Vollzug des Fragens ist das erste, sondern die Erfahrung der Fraglichkeit. Diese geht jenem voraus und liegt ihm zugrunde, so daß der Fragevollzug der ihn veranlassenden Erfahrung antwortet. Fragen heißt: sich auf die Erfahrung der Fraglichkeit (die Frage-erfahrung) einlassen. Es ist „Antwort auf eine Herausforderung" (GPh II, 186) und in diesem Sinn ernötigt. Das Fragen ist ein Fragen-müssen. Angesichts dieser am Phänomen gewonnenen Einsicht ist die Subjektivität des Fragens nicht länger als das „absolute Prius" (GPh II, 187, Anm. 1) aufrechtzuerhalten [7]. Das Fragen wird vielmehr von einem Woher in Gang gebracht, das den Fragenden übertrifft und übersteigt und sich phänomenal als ein Nicht

[7] Gegen W. meinen wir allerdings, daß die Rede von einem Infragestellen nicht ganz angemessen ist, weil die Vorgängigkeit der Frageerfahrung und somit der Antwortcharakter des Fragens in ihr unterschlagen wird (GPh II, 186), und sie das Mißverständnis begünstigt, als ob das Fragen ein rein vom Subjekt bestimmter Vollzug sei. Nicht der Fragende liegt dem Fragen zugrunde, sondern die Erfahrung der Fraglichkeit, in welcher der Fragende nur ein wenn auch unerläßliches Moment darstellt. So gesehen ist auch um der Strenge der Phänomenanalyse willen der Fragende nicht als Fragesubjekt (sub-iectum!) zu bezeichnen.

(ein Nicht-Verfügbares) zeigt. Nun ist aber – wie gesagt – die Erfahrung der Fraglichkeit noch nicht mit dem Fragen identisch. Damit es zu diesem kommt, muß der in die Fraglichkeit Versetzte sich auf diese einlassen. Das Fragen ist so gesehen ein Fragenkönnen, es ist Sache der Freiheit des Fragenden. Es liegt an ihm, ob er zu philosophieren gewillt ist. Das Fragen entspringt einem „Grundentschluß" (39). Die Frage-erfahrung ist „Herausforderung an unsere Freiheit: Aufruf nämlich, das Fragen in seiner ganzen Radikalität ausdrücklich zu ergreifen" (39). Im Philosophieren geht es darum, die Grunderfahrung in das radikale Fragen (GPh II, 188) zu verwandeln. Allein warum sollen wir überhaupt den Grundentschluß zur „Existenz im radikalen Fragen" (GPh II, 178) fassen und aus ihm existieren? Deshalb, weil die Erfahrung der radikalen Fraglichkeit dazu auffordert, sie eigens zu ergreifen. Sie ist als Erfahrung „ein bestimmter Anspruch an die Freiheit" (GPh II, 189). Das radikale Fragen entspricht diesem Anspruch auf die höchstmögliche Weise. Seine Antwort bildet die „genuine Erfüllung" der „innersten Tendenz der Grunderfahrung" (ibid.). Das in der radikalen Fraglichkeit verharrende und aus ihr sich vollziehende Leben ist keine beliebige, sondern „die ausgezeichnete Existenzmöglichkeit" des Menschen (GPh II, 189). Deshalb gilt umgekehrt: „Alle anderen Antworten aber – die Gleichgültigkeit, der extreme Nihilismus, der Glaube – werden dem Wesen der Grunderfahrung als einer Erfahrung der radikalen Fraglichkeit nicht gerecht" (GPh II, 189). Die genannte Erfahrung ist „die einzige wahrhaft philosophische Grunderfahrung (GPh II, 200), weil sie die Wirklichkeitserfahrung schlechthin ist. Alle anderen Erfahrungen mit dem, was ist, bleiben im Vorläufigen stecken. Sie ist als die Grunderfahrung die Wahrheit der Wirklichkeit: Die Wirklichkeit hat ihr Wesen in der Fraglichkeit. Das bedeutet, daß sich vom Seienden weder sagen läßt, daß es ist, noch daß es nicht ist. Jede Setzung – ob positiv oder negativ – ist unmöglich. „Eigentlich wirklich ist dies, daß nichts gewiß, nichts beständig ist: die Hinfälligkeit, die Unheimlichkeit, das nicht Geheure, der Schleier der Ferne, der über allem liegt. Das Sein des Seienden ist das Schweben in der Fraglichkeit, in der nie festzuhaltenden, sondern immer wieder sich selbst aufhebenden Mitte zwischen Sein und Nichtsein" (39 f.). Ebenso wird weder Sinn noch Sinnlosigkeit rein für sich erfahren, sondern „das Hin und Her zwischen beiden" (GPh II, 203). Es gibt keine Gewißheit über Sinn oder Sinnlosigkeit des Ganzen.

In diesem Zusammenhang ist es wichtig festzuhalten, wie W. das ‚Wirkliche' versteht. „Einen Stein nenne ich dann wirklich, wenn er mir so im Wege liegt, daß ich an ihn stoße und so meine Ohnmacht ihm gegenüber erfahre. Wirklich ist also, was uns als von sich selber her widerständig begegnet, und zwar so, daß wir nicht dawider kön-

nen" (40). Wirklich ist das, demgegenüber das Subjekt ohnmächtig ist. Die Fraglichkeit ist deshalb die eigentliche Wirklichkeit, weil sie dem Subjekt schlechthin unverfüglich ist, das Subjekt ist „der aufbrechenden Fraglichkeit zur Ohnmacht verurteilt" (40). Der Sinn von Wirklichkeit bestimmt sich als das Nicht-Verfügbare, nicht zu Bemächtigende negativ vom Verfügenwollen des Subjekts her. Der Zugriff des Subjekts ist das Primäre, von dem her Wirklichkeit verstanden wird: Der Bemächtigungswille des Subjekts bildet den nicht weiter auf seine Rechtmäßigkeit hin befragten Horizont des Wirklichkeitsverständnisses. Die Erfahrung radikaler Fraglichkeit ist die grundlegende Wirklichkeitserfahrung in einem dreifachen Sinn. Sie ist erstens unüberholbar, weil jede Gewißheit über eine letztgültige Sinnhaftigkeit oder Sinnlosigkeit immer wieder in den Wirbel der Fraglichkeit hineingerät. Die Fraglichkeit „überholt alles nächstgegebene Wirkliche und ist doch selbst unüberholbar" (40), sie ist „von ihrem Wesen her nicht überholbar durch andere, unmittelbarere und grundlegendere Erfahrungen" (GPh II, 198). Damit wird die Fraglosigkeit in all ihren Formen zu etwas grundsätzlich Vorläufigem, dem nicht dieselbe Dignität wie der Fraglichkeit zugesprochen werden kann. Sie ist grundlegend zweitens, weil sie „das menschliche Dasein vom Grunde her" (GPh II, 198) bestimmt. Die vielen negativen Erfahrungen – Mißlingen, Verrat, Tod, Vergänglichkeit, Ferne zum Mitmenschen – lassen es nicht zu, eine Welt, in der solches möglich, trotzdem grundsätzlich zu bejahen. Vielmehr erhebt sich angesichts ihrer die Frage, „ob nicht gerade das Mißtrauen gegenüber der Wirklichkeit in ihrer Rätselhaftigkeit und gegenüber einem Grunde dieser unbegreiflichen Wirklichkeit die wahre menschliche Situation und vielleicht sogar die wahre menschliche Aufgabe ist" (GPh II, 78). Das unbestreitbare Unheil in dieser Welt ist Indiz dafür, daß sie „in sich selber höchst fraglich" (GPh II, 199) ist. Sie ist grundlegend drittens in dem schon genannten Sinn insofern, als sie in ihrer Unüberholbarkeit die einzig philosophisch legitime Basis für das Philosophieren bildet. „Sie allein ist es, die das Philosophieren seinem Wesen nach, nämlich als radikales Fragen hervortreibt" (GPh II, 200).

III. Das radikale Fragen und die ursprüngliche Erfahrung der Fraglichkeit

Die alles entscheidende Frage lautet offenkundig, ob die ursprüngliche Erfahrung diejenige der radikalen Fraglichkeit ist und ob jene nicht noch anderes zu erfahren gibt, was ernstzunehmen und als gleichursprünglich anzuerkennen ist. Diese Frage ist nicht nur deshalb zu stellen, weil Weischedel der Erfahrung radikaler Fraglichkeit die zentrale Stellung im Ganzen seines Versuchs zuschreibt, sondern auch

deshalb, weil weder die radikale Fraglichkeit der Wirklichkeit noch der Charakter des Grundlegenden dieser Erfahrung ein unmittelbares Erfahrungsdatum ist, sondern eine Auslegung darstellt, die ihrerseits im Zeichen eines ganz bestimmten Selbstverständnisses von dem, was Fragen heißt, gewonnen worden ist. Unser Einwand gegen W. geht allgemein dahin, daß er sich diese Frage nicht stellt. Seine Darstellung des Aufstiegs und des Verfalls der Philosophischen Theologie, die die heutige Aufgabenstellung vermitteln soll, und sein Versuch der Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus operiert mit einem fraglos bleibenden Verständnis von dem, was Fragen heißt. Sein Vorverständnis des Fragens bewegt sich noch in den Kategorien, welche der nihilistischen Grundstellung entstammen. Nun betont freilich W. selbst, daß die radikale Fraglichkeit keineswegs ein unmittelbares Erfahrungsdatum, sondern eine Einsicht ist, welche auf dem Weg einer Besinnung auf einzelne Erfahrungen von Fraglichem zustande kommt (GPh II, 191). Die konstitutive Rolle der Besinnung ist dabei letztlich von der Intensität und dem Inhalt der sie veranlassenden Ausgangserfahrung nicht berührt. Sie kann hervorgerufen werden entweder durch die schon genannten negativen Erfahrungen von Mißlingen, Verrat, Vergänglichkeit, Tod oder durch die Grundbestimmtheit der Langeweile oder durch die Seltsamkeit, daß ein Ding ist, obwohl es auch nicht sein könnte. Immer aber steht am Ende solch einer Besinnung die Einsicht in die radikale Fraglichkeit von allem.

Dieser Hinweis ist insofern wichtig, als es zur Erfahrung wesenhaft dazugehört, daß der von ihr Betroffene sich auf sie einläßt, sie ins Wort bringt und dergestalt allererst ‚macht'. Was eine Erfahrung zu erfahren gibt, zeigt sich erst im Vorgang ihrer Auslegung, die niemals schlechthin mit der sie hervorrufenden Erfahrung identisch ist, obwohl oder vielmehr gerade weil diese (die Erfahrung) jener bedarf. Die Auslegung bringt die Erfahrung zur Sprache, indem sie diese deutet, d. h. aber, indem sie nach dem zu Erfahrenden der Erfahrung *fragt*, so zwar, daß dabei die Erfahrung die bleibende Frage an die Auslegung darstellt. Genauer besehen gilt hier dasselbe, was W. hinsichtlich des philosophischen Fragens in bezug auf dessen Grunderfahrung angemerkt hat. Die Auslegung ist primär von der Erfahrung infrage gestellt, ob sie ihr entspricht. Das aktive Moment der Auslegung liegt in ihrem Antwortenkönnen auf die Erfahrung. Sie fragt nach dem zu Erfahrenden, indem sie der Erfahrung antwortet. Diese bleibt fundierend. Zur Auslegung gehört weiterhin das Hören auf andere Auslegungen derselben Erfahrung, um für die eigene ‚hörender' zu werden. Der Charakter der Jemeinigkeit und unverwechselbaren und unaustauschbaren Einmaligkeit der Erfahrung hindert ja nicht, daß wir in unseren Erfahrungen von einem Selben betroffen werden, sich uns ein Selbes zu denken gibt. Worin dieses liegt, das muß im wechsel-

seitigen Befragen der Auslegungen und im Hören auf die eigene Erfahrung zu ermitteln versucht werden. Dergestalt ereignet sich Mitteilung. Wenn das richtig gesehen ist, dann liegt die Sache nicht ganz so, wie W. das ‚Machen' der grundlegenden Erfahrung beschreibt, nämlich als eine bloße Ausweitung (GPh II, 191) einer einzelnen Fraglichkeitserfahrung in die Einsicht radikaler Fraglichkeit von allem. Die Fraglichkeit des Ganzen ist nach ihm in jeder Erfahrung partialer Fraglichkeit unausdrücklich enthalten, und es kommt nur darauf an, diese Erfahrung ausschwingen zu lassen. Sie radikalisiert sich gewissermaßen im Denken von selbst zur Fraglichkeit des Ganzen. „Ein einzelnes Geschehen von Mißlingen oder Verrat, wenn man es sich ausschwingen läßt, kann die ganze Wirklichkeit als fraglich erscheinen lassen" (GPh II, 198). Und weiter: „Überall ist in der Anwesenheit des einzelnen Geschehens die Fraglichkeit von allem so präsent, daß sie sich nur noch für den Gedanken entfalten muß" (ibid.). Diese Radikalisierung ist nichts anderes als die Erfüllung der in jeder negativen Einzelerfahrung angelegten Tendenz. Jede dieser Erfahrungen tendiert auf die Einsicht in die radikale Fraglichkeit. Zwar ist das genannte Ausschwingenlassen wiederum Sache des Erfahrenden – keiner muß dieser Radikalisierungstendenz folgen, sondern kann aus vielfältigen Motiven heraus sich ihr verschließen und die Erfahrungen auf sich beruhen lassen –, aber wenn er sich auf sie einläßt, dann überläßt er sich bloß der immanenten Erfahrungsdynamik, die ihn unweigerlich in die radikale Fraglichkeit treibt. Deshalb ist die Einsicht in die radikale Fraglichkeit „nicht auf dem Wege eines Schlusses gewonnen" (GPh II, 198). „Die Erfahrungen von einzelnem Fraglichen weisen über sich hinaus, und zwar, wie sich gezeigt hat, bis hin zu der äußersten Erfahrung, der der radikalen Fraglichkeit. Erst darin erfüllt sich ihre eigenste Intention. Erst damit werden sie wahrhaft zu philosophischen Grunderfahrungen" (GPh II, 194 f.).

Allein was W. das Sich-Überlassen dem „in der jeweiligen Erfahrung liegenden Richtungssinn" (GPh II, 194) nennt, das ist in Wahrheit keineswegs das, als was es sich ausgibt, sondern *bereits die philosophische*, sich im nihilistischen Vorverständnis von Wirklichkeit bewegende *Auslegung* dieser negativen Erfahrungen, wobei der Sinn von ‚philosophisch' bereits feststeht und nicht mehr weiter auf seine Rechtmäßigkeit hin befragt wird. Diese Deutung geschieht in einer ganz bestimmten Grundhaltung, nämlich aus dem Willen zur absoluten Voraussetzungslosigkeit. Weil es darum geht, die Wirklichkeit auf die Weise der zweifelsfreien Gewißheit zu erkennen, wird die Erfahrung in den genannten Richtungssinn gedrängt, der nur deshalb als erfahrungsimmanent erscheint, weil diese Grundhaltung in ihrer Selbstverschließung nicht mehr sich selbst fraglich wird. Die ‚immanente' Erfahrungsdynamik ist hervorgerufen von dem Willen des Subjekts

zu sich selbst. Die Einsicht in die radikale Fraglichkeit liegt keineswegs dem philosophischen Fragen als dessen Anlaß voraus und zugrunde, vielmehr ist sie durch die philosophische Auslegung zur philosophischen Grunderfahrung gemacht worden. Die Ausweitung der Einzelerfahrung geschieht selbst bereits als philosophisches, d. h. absolute Voraussetzungslosigkeit postulierendes Fragen und im Lichte von diesem. Wir stimmen Gollwitzer [8] zu, der in der Entfaltung der Einzelerfahrung zur Fraglichkeit des Ganzen nicht die Erfüllung eines Richtungssinns, sondern die Bestätigung der von woanders her bereits feststehenden nihilistischen Grundüberzeugung sieht (a. a. O. 395). Wir möchten unseren Einwand anhand zweier Beobachtungen verdeutlichen. Die erste knüpft an W.s auffällige Orientierung an den negativen Erfahrungen an. Diese ist aber von der Sache her keineswegs gefordert, sondern von der Stellung bestimmt, die W. dem Nihilismus im Rahmen seines Grundlegungsversuchs zuweist. So ist für W. die Erfahrung des Sterbens und der Vergänglichkeit eine „genuine Erfahrung ... der Fraglichkeit als radikaler" (GPh II, 191). Denn welchen Sinn, so fragt er (ibid.), soll eine Welt haben, „in der Ende und Abbruch das zuletzt Triumphierende sind?" (ibid.). Ende und Abbruch sind Indiz der radikalen Fraglichkeit. Damit sie aber dieses sein können, ist freilich bereits als ausgemacht vorausgesetzt, daß sie zuletzt triumphieren. Die Erfahrung des Sterbens und der Vergänglichkeit deckt eine solche Behauptung nicht. Weiter fällt auf, daß für W. die Frag-würdigkeit dessen, was ist, zur Rätselhaftigkeit und Zweifelhaftigkeit darüber wird, ob etwas ist oder nicht ist (GPh II, 193). Ist damit aber die ursprüngliche Dimension des ‚ist' erreicht? Kann sie überhaupt vom Zweifel erreicht werden? Dieser richtet sich auf das Vorgegebene, ohne daß ihm die Vorgegebenheit und damit die Differenz von Denken und Sein in ihrer Unselbstverständlichkeit aufgeht. Dem Zweifel wird das Vorgegebene als Vorgegebenes nicht denkwürdig, vielmehr versucht er es sicherzustellen, indem er es daraufhin befragt, ob es ist oder nicht ist, d. h. ob es das Nicht-Nicht-zusetzende ist oder nicht ist. Das Wundersame und Staunenswerte der Vorgegebenheit hat der Zweifel von Anfang an übersprungen. Wie, wenn aber darin die Wurzel des Nihilismus läge? Warum sollte heute im Zeitalter des Nihilismus das Staunen und Verwundern über die Vorgegebenheit des Vorgegebenen nicht möglich sein? Für W. stellt sich diese Frage nicht, weil er das philosophische Fragen von vornherein in den Kategorien der neuzeitlichen Subjektivitätsmetaphysik und damit das Staunen als Ungewißheit auslegt. Dies ist aber allem zuvor nicht nur der Frage nach dem Fragen, mit der für W. die Möglichkeit einer Philoso-

[8] *H. Gollwitzer*, ‚Der Gott der Philosophen' und die Theologie, in: Denken im Schatten des Nihilismus, hg. v. A. Schwan (Darmstadt 1975) 375–401.

phischen Theologie eröffnet ist, unangemessen – davon wird gleich noch zu sprechen sein –, sondern die Nivellierung des Fragens auf das Zweifeln wird der Fülle des Fragephänomens nicht gerecht. Fraglichkeit ist nicht einfachhin Ungewißheit, wie W. dies unterstellt. Denn wenn ich z. B. staune und darüber ergriffen bin, daß mir das Geschenk der Liebe zuteil geworden ist und ich frage, wie denn das zu verstehen sei, so würde diese Frage ihren ‚Gegenstand' völlig verfehlen, wenn sie in die Haltung des Zweifelns fiele und Gewißheit über die entgegengebrachte Liebe haben wollte. Die Liebe ist bleibende Anfrage an den Beschenkten, ob er sie als Geschenk anzunehmen und zu erwidern bereit ist. Diese ihre Fraglichkeit stellt niemals eine Ungewißheit dar.

Die Verneinung der Möglichkeit staunenden Fragens nach dem Wunder der Vor-Gegebenheit des Vorgegebenen unter dem Hinweis, es gäbe heute im Zeitalter des Nihilismus nichts zu staunen, weil es mit allem nichts auf sich habe, wäre freilich eine bloße Behauptung, die nichts wahrnimmt, weil sie nichts wahrhaben will oder vielmehr in ihrer Resignation nicht mehr kann, weil sie sich mit ihrem Willen zur absoluten Voraussetzungslosigkeit die Möglichkeit dazu ständig verbaut. Ist nicht der Nihilismus Frucht jenes metaphysischen Egoismus des sich zum ausgezeichneten Subjekt aufspreizenden Geistes, für den alles Gegebene das bloß andere seiner selbst ist, und der im anderen seiner selbst nur sich sucht und am Ende auch findet – aber gerade deshalb alles verliert? An der ontologischen ‚Tatsache' der Vorgegebenheit hat sich auch im Zeitalter des Nihilismus nichts geändert [9]. Vermutlich wird es darauf ankommen, die Dinge nicht von vornherein unter der allein maßgeblichen Hinsicht ihrer Beherrschbarkeit zu betrachten (unter der stillschweigenden Gleichsetzung von eigentlicher Wirklichkeit mit technischer Verfügbarkeit) und zum bloßen Material menschlicher Selbstbehauptung zu degradieren, sondern jenem Moment nachzudenken, welches das bleibende Fundament ihrer Beherrschbarkeit bildet: eben ihre Vor-Gegebenheit. Denn *daß* wir z. B. eine technische Rationalität entwickeln und die Dinge beherrschen können, ist ja alles andere als selbstverständlich. W. mißt den negativen Erfahrungen, so sahen wir, ein weit größeres Gewicht bei als den positiven Erfahrungen. Man gewinnt den Eindruck, als ob die Tendenz zur Ausweitung ins Ganze nur den negativen, nicht aber den positiven Erfahrungen zukommt. Diese bilden gewissermaßen nur das retardierende Moment in dem unaufhaltsamen Gang in die radikale Fraglichkeit und mildern nur zeitweise die Trostlosigkeit des Ganzen. Allein was W. die Ausweitung nennt, kommt der Erfahrung als sol-

[9] Vgl. die ähnliche Fragestellung bei *H. U. v. Balthasar,* Gott begegnen in der heutigen Welt, in: Weltverständnis im Glauben, hg. v. J. B. Metz (Mainz 1965) 11–23, hier 13.

cher zu, also auch den positiven und nicht nur den negativen Erfahrungen. Eine einzelne positive Erfahrung kann das Bedeutungsganze der Welt verwandeln, so daß nun alles in einem neuen und beglückenden Licht erscheint. Eine Erfahrung von unbedingtem Sinn kann für das Daseinsganze bleibende Bestimmtheit erlangen trotz aller nicht weggeleugneten Fraglichkeiten, Brüchigkeiten und Bedrohungen [10]. Wenn W. die Radikalität der Fraglichkeit als eine unausweichliche Einsicht darzulegen versucht – unausweichlich unter der Voraussetzung des Sich-Überlassens – mit dem Hinweis auf die Generalisierungstendenz der Erfahrung partialer Fraglichkeit, so gibt dieser Hinweis nichts her. Immer sind wir in der Erfahrung von einzelnem vom Bedeutungsganzen der Welt mitbetroffen, und dieses Ganze weist dem einzelnen seinen Wesensort zu, wie umgekehrt dieses das Ganze mitbestimmt. Dieses Verhältnis gilt für die negativen wie für die positiven Erfahrungen [11]. Von daher ist Zurückhaltung gegenüber der Feststellung geboten, die Erfahrung radikaler Fraglichkeit sei die einzige, die einer weiteren Infragestellung standhält und deshalb die einzige, welche die als radikales Fragen sich verstehende Philosophie als Basis anerkennen könne. Dazu wäre noch zu überlegen, daß eine positive Erfahrung als positive keineswegs fraglich wird dadurch, daß sie einer negativen weichen muß. Was W. meint, nur der Erfahrung radikaler Fraglichkeit vorbehalten zu dürfen, nämlich ihre Unzurückführbarkeit auf andere Erfahrungen (GPh II, 198), das gilt wiederum für alle Erfahrungen. Es macht ja das Eigentümliche der Erfahrung aus, daß in ihr Neues aufbricht. Erlittenes Leid, das Sterben unschuldiger Kinder, entzieht sich jedem Verständnis, läßt sich nicht verrechnen als Negativposten im sonst positiven Lebenshaushalt, und widersetzt sich jedwedem Aufhebungsversuch in ein höheres Sinnganzes, – sei dieses idealistisch der absolute Geist oder materialistisch die künftige klassenlose Gesellschaft, – von woher es dann angeblich als nicht zu vermeidender Tribut bejahbar wird. Allein es gilt dennoch – und dies verschärft ja das Ganze noch und wirft von einer anderen Seite her Licht auf die von keinem Systemwillen aufzubrechende Unmittelbarkeit – daß das Leid andererseits z. B. erfahrene Liebe als Liebe nicht fraglich machen kann. Und deshalb ist nicht nur zu fragen, was das denn für eine Welt sei, in der Verrat, Mord, Leid etc. möglich ist, sondern

---

[10] Siehe dazu *M. Müller*, Erfahrung und Geschichte (Freiburg–München 1971) 132.

[11] Streng genommen darf in diesem Zusammenhang von einer Verallgemeinerung nicht gesprochen werden, weil das einzelne ja immer schon vom Ganzen mitbestimmt ist, weshalb dieses in jedem einzelnen ungegenständlich mit-gegeben ist. Die Mit-Gegebenheit des Ganzen ist aber nicht zu verwechseln mit einem auf dem Wege des Vergleichs gewonnenen Abstraktionsprodukt i. S. einer empiristischen Abstraktionstheorie.

ebenso, was das für eine Welt ist, in der das Geschenk der Liebe, in der Freude, in der ein Fest möglich ist. Das sieht freilich nach einer unentscheidbaren Gleichgewichtigkeit aus und führt allem Anschein nach zu der Einsicht in die radikale Fraglichkeit des Ganzen. Denn das Ganze ist ja für W. eben deshalb in sich fraglich, weil in ihm beides – Seinsollendes und Nichtseinsollendes – möglich ist, das Ganze sich einmal so und einmal anders mitzuerfahren gibt. Allein solch ein Schluß ist auf der Stufe, auf der sich unsere Anfragen an W.s Versuch bewegen, noch gar nicht zulässig. Denn es ist noch offen, ob Sinn überhaupt sicherzustellen ist, d. h. ob die Frage nach dem Sinn überhaupt im Willen zu zweifelsfreier Gewißheit zureichend gestellt werden kann. Im folgenden kann es freilich nicht um die Exposition der Sinnfrage gehen. Vielmehr konzentrieren wir uns auf die bisher bereits mehrmals als Problem aufgetauchte Auslegung des Fragens bei W. Es ist dies das Zweite, das wir an seinem Grundlegungsversuch zu beobachten haben.

Wir nehmen unsere Beobachtung thesenartig vorweg: W.s Versuch der Überwindung des Nihilismus ist nicht zielführend, weil seine Philosophische Theologie derselben Fragehaltung verhaftet bleibt, in der sich der Nihilismus bewegt. Dies wird an der Art und Weise deutlich, wie für W. das nihilistische Wesensmoment des philosophischen Fragens fraglich wird. Die „fraglichmachende Zukehr des radikalen Fragens zu sich selber" ist, wie wir gehört haben, „der Punkt des möglichen Neubeginns" für eine Philosophische Theologie (45). Allein das radikale Fragen wird sich selbst als Fragen keineswegs fraglich: *Es wandelt sich nicht zum Fragen nach dem Fragen,* vielmehr fragt es nach den Bedingungen der Möglichkeit radikaler Fraglichkeit. Dieser Schritt zur quaestio iuris ist aber nur möglich, weil die quaestio facti als bereits beantwortet gilt – was Fragen, und damit Vorfraglichkeit, Fraglichkeit, Fraglosigkeit heißt, das steht fraglos fest [12]. Fraglich sind nur noch die Möglichkeitsbedingungen der radikalen Fraglichkeit.

Aber gerade hier, bei der Erfahrung der radikalen Fraglichkeit, ihrer Unüberholbarkeit und ihrem Charakter als der ursprünglichen Erfahrung von Wirklichkeit, setzen die Probleme ein. Wie verträgt sich

---

[12] Bevor die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen und dem Ursprung des Fragens sinnvoll gestellt werden kann, hat sie zu prüfen, ob sie das zu Befragende in seiner unverkürzten Phänomenfülle in den Blick bekommen hat. Anderenfalls erleidet die beanspruchte Radikalität der quaestio iuris Schaden. In unserem Fall heißt das: die quaestio facti nicht als beantwortet voraussetzen und so überspringen, sondern diese voll ausarbeiten, d. h. die Selbstauslegung des Fragens auf ihre Angemessenheit hin untersuchen. Ist es denn ausgemacht, daß Fragen so viel heißt wie Zweifeln? Ist nicht vielmehr diese Deutung zutiefst fragwürdig? Sicher kann die quaestio facti (das Fragen nach dem Fragen) nicht ohne inneren Zusammenhang mit der quaestio iuris (der Frage nach den Möglichkeitsbedingungen und dem Ursprung des Fragens) gestellt werden. Die Bedingungen und der Ursprung

die behauptete Radikalität der Fraglichkeit mit dem Ernst des philosophischen Fragens? Dieses soll kein skeptisches art-pour-art-Spiel sein, weil es als Fragen wesenhaft auf eine Antwort hin offen ist. Aber ist die Offenheit, wie sie W. versteht, echt? Die Offenheit des radikalen Fragens bewegt sich in einer nicht weiter diskutierten Vorentscheidung: sie beschränkt sich auf das ‚rein' Philosophische. Die Grundentscheidung zum radikalen Fragen ist in sich die Entscheidung zum Nicht-Glauben. Wer es zu philosophieren unternimmt, der hat sich der Möglichkeit des Glaubens zu verschließen (GPh II, 58). Der Glaube ist für W. von vornherein ein *grundsätzlich vorläufiges,* weil in der *Fraglosigkeit (= Gewißheit)* sich haltendes Verhältnis zur Wirklichkeit. Der Glaube ist so entweder naiv oder ideologisch. In beiden Fällen ist er vom Philosophieren im Grunde schon überholt. Was Glauben heißt (Unfähigkeit zur Existenz in radikaler Fraglichkeit, Flucht in eine unhaltbare Sinngewißheit oder ängstlicher Aufenthalt in ihr; die Inkompatibilität von Glauben und Philosophieren; Unreinheit des Gottesbegriffs der Theologie), das wird ganz selbstverständlich von der Philosophie her bestimmt, die es ihrer Offenheit meint schuldig sein zu müssen, ihr eigenes Glaubensverständnis umgekehrt vom Glauben und der ihn auslegenden Theologie her *nicht* befragen lassen zu müssen oder zu dürfen [13]. Die Meinung, Philosophie sei durch die theologische Kritik im Grunde unangreifbar, ist eine Behauptung, die aus der von der Philosophie beanspruchten Offenheit für die Wahrheit methodisch nicht nur nicht zu rechtfertigen

---

des Fragens zeigen sich ja nur *in* diesem – freilich als dessen Zuvor. Das Fragen nach dem Fragen vollzieht sich immer schon im Licht der Ursprungsfrage (Das Fragen nach dem Fragen ist also nicht ohne weiters die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen des Fragens!). Aber wenngleich zwischen der quaestio facti und iuris ein Fundierungszusammenhang besteht dergestalt, daß der Aufweis des zu Befragenden bereits geleitet ist von einem unthematischen Wissen um dessen Möglichkeitsbedingungen, so darf dennoch die Eigenständigkeit der quaestio facti gegenüber der quaestio iuris nicht übersehen werden: diese fragt nach den mitgesetzten Bedingungen, jene fragt nach dem Sinn. Das unthematische Wissen um die Bedingungen besitzt noch keine Eindeutigkeit, diese muß ja (im Zuge der quaestio iuris) erst ermittelt werden. Deshalb behält die quaestio facti eine irreduzible Bedeutung: Wie sie vollzogen wird ist mitbestimmend dafür, was die quaestio iuris zu Gesicht bekommt. Die Radikalität der quaestio iuris ist so gesehen abhängig von der Radikalität der quaestio facti. Beide Fragen erhellen sich gegenseitig. – Der Verf. hat eine Analyse des Fragephänomens vorgenommen in seiner Schrift ‚Zu einer Phänomenologie des Fragens. Ein fragend-fraglicher Versuch' (Freiburg–München 1972).

[13] Schon vor der theologischen Kritik an der Philosophie hätte sich diese zu fragen, ob sie selbst bei der Bestimmung ihres ‚reinen Gottesbegriffs' ohne diejenige Sprache auskommt, die sie von ihrem Anspruch auf ‚reine Begrifflichkeit' her als bloße ‚Bildersprache' qualifiziert, in der sich vermeintlich nur die Theologie bewegt – abgesehen davon, daß die Theologie sehr wohl von der Unbegreiflichkeit Gottes weiß und daher niemals einen Gottes*begriff* intendiert, weshalb der Hinweis ins Leere gehen muß, sie hätte keinen ‚reinen'.

ist, sondern dem philosophischen Eros geradezu widerstreitet. Das Philosophische der Offenheit liegt ja darin, sich nicht auf das ‚rein Philosophische' zu beschränken, sondern bedingungslos für die Wahrheit offen zu sein. Offenheit besagt Bereitschaft zur Entgegennahme, zum Empfangen von ... Sie impliziert die Anerkenntnis eines Gegebenen als eines Gegebenen, d. h. anders gewendet, sie macht das Gegebensein nicht zum negativen Kriterium der Inakzeptabilität. Das hat nichts zu tun mit einem Ausliefern der Vernunft an bloße Gefühle, denen bestenfalls die Rolle eines Anlasses für das Philosophieren zukommt. Es handelt sich hier nicht um Gefühle als Beiwerk der Vernunft, sondern um eine einzunehmende Haltung der Vernunft, die als Verwirklichung ihres Wesens mitkonstitutiv dafür ist, wie Seiendes in seinem Sein sich zu erfahren geben kann. Vernunft ist niemals ohne Gestimmtheit – die vermeintliche Stimmungslosigkeit ist selbst noch eine Gestimmtheit, die der neutral sich gebenden Distanz des Beobachtens. Wenn es dem Philosophieren – im Unterschied zum dogmatischen Nihilismus (GPh II, 162) – wirklich um Wahrheit geht, dann verträgt es sich mit der Offenheit für die Wahrheit, d. i. für das Sichzeigen von Wirklichkeit, *nicht, Vorentscheidungen* über die Art und Weise zu treffen, wie die Wahrheit zuteil zu werden hat, etwa so, daß nur das als wahr anerkannt wird, was auf dem Wege einer bestimmten Methode gewonnen worden ist, der Modus des Wissens über die Wahrheit des Gewußten entscheidet, und in diesem Sinne die Methodizität des Wissens die Wahrheit sicherstellt. Um der Liebe zur Wahrheit willen dürfen keine Bedingungen ihres Offenbarwerdens an sie herangetragen, die Methode darf nicht zum Kriterium der Wahrheit erhoben werden. Das Standhaltenkönnen der radikalen Infragestellung bedeutet nun eine solche Bedingung, der von vornherein keine Antwort Genüge leisten kann. Wenn dies zutrifft, dann gleitet das radikale Fragen genau dorthin ab, wohin W. es nicht haben will: in das skeptische art-pour-art-Spiel, dann ist – gegen W.s Selbstverständnis – die Radikalität der Fraglichkeit nicht Ausdruck tiefsten Ernstes des Philosophierens, sondern nur ein anderer Titel für seine Abdankung. Es wäre dann nicht mehr einzusehen, wie ‚Wahrheit' in etwas anderem als in dem Recht des Stärkeren liegen könnte, – eine Folge von ungeahnter Reichweite gerade im Hinblick auf W.s Forderung nach einer Existenz in radikaler Fraglichkeit, ohne Stolz und Anmaßung, in Gelassenheit und Stille (48). Indem das radikale Fragen umwillen der Gewißheit fragt, macht es in der Tat von vornherein jede Antwort unmöglich, setzt sich absolut und verkehrt sich gegen seinen Ernst ins Unwesen. (Es wird so ernst, daß es nur mehr sich ernstnehmen kann und hebt sich damit selbst auf in die Beliebigkeit des Spielerischen.) Weil es keine Gewißheit über das Ganze der Wirklichkeit gibt – „kein sicherer Besitz" einer Antwort möglich ist (29) –

da jede Gewißheit auf kurz oder lang zerbricht, deshalb – so folgert W. – ist die Wirklichkeit *in sich* fraglich. Die Fraglichkeit der Wirklichkeit bildet aber deren Antwort auf den Willen des Fragesubjekts zur Gewißheit über sie. Weil an die Wirklichkeit die Forderung nach Gewißheit über sie herangetragen wird, deshalb erscheint sie in sich fraglich im Sinne W.s. Allein was impliziert diese Forderung? Wie müßte denn eine Antwort ausschauen, damit sie der radikalen Infragestellung standhalten könnte? Das Subjekt müßte im Wissen um die Wirklichkeit seiner selbst sicher sein, nichts dürfte sich ihm entziehen. Selbstsicherheit aber besagt Freisein, d. i. Unabhängigkeit von jeglicher Voraussetzung. Denn jede Voraus-setzung stellt als *Voraus*setzung die Selbstsicherheit infrage. Deshalb ist auch das radikale Fragen vom Willen zur absoluten Voraussetzungslosigkeit beherrscht. Fraglichkeit ist hier mit Vor-Gegebenheit, Voraus-Gesetztheit, Fraglosigkeit mit Voraussetzungs-losigkeit identisch. Die Wirklichkeit würde der radikalen Infragestellung durch das Subjekt standhalten, d. i. ihre Fraglichkeit verlieren, wenn sie aufhörte, die bleibende Voraussetzung für das Subjekt zu sein. Selbstsicherheit würde als absolute Voraussetzungslosigkeit die Absolutsetzung des Subjekts besagen, die ihrerseits freilich mit dessen Selbstvernichtung zusammenfiele. Denn die schlechthin unüberspringbare Voraussetzung des Subjekts ist die Vorgegebenheit seiner für sich selbst. Nicht ist das Subjekt, weil es fragt, sondern weil es ist, kann es fragen. Weil das Denken ist, kann es denken, weshalb das Sein das Unvordenkliche des Denkens bleibt. Hinter seine Vorgegebenheit kann das Subjekt nicht zurück. Es hat sie in all seiner Erkenntnis anzuerkennen. Der Wille zur Fraglosigkeit (= zweifelsfreien Gewißheit = absoluten Voraussetzungslosigkeit) kämpft ständig gegen das, was ihn selbst noch ermöglicht. Es liegt auf der Hand, daß unter dieser Bedingung keine Antwort dem radikalen Infragestellen genügen kann, weil jede Antwort – in welcher Weise auch immer – auf die Vorgegebenheit der Wirklichkeit Bezug nimmt, und die Wirklichkeit diesen ihren Charakter der Vorgegebenheit nicht ablegen kann. Die spezifische ‚Offenheit' des radikalen Fragens auf eine mögliche Antwort ist in sich deren Unmöglichkeit. Die ‚Offenheit' entpuppt sich aber dann als eine unangemessene dogmatische Verschließung im Zeichen absolut gesetzten Fragens i. S. des Infragestellens, das seinerseits Wahrheit mit Fraglosigkeit und diese mit zweifelsfreier Gewißheit identifiziert. Mit dieser Vorentscheidung (als der Grundentscheidung zum radikalen Fragen) macht sich das ‚Fragen' zwar unangreifbar, aber gleichzeitig verfängt es sich um so tragischer in die „bloße Subjektivität", aus der auszubrechen W.s großes Anliegen ist (195).

Der Wille zur absoluten Voraussetzungslosigkeit muß gerade als der Wille des Subjekts zu sich selbst zu dessen Willen zum Nichtsein wer-

den. Diese Perversion des Willens ist unter den gegebenen Prämissen konsequent. Denn der Wille zur zweifelsfreien Gewißheit ist der Wille, sich selbst als das absolute Prius zu setzen und sich nur als absolutes Prius – oder gar nicht zu wollen. Denn Posteriorität würde bereits dem Zweifel unterliegen. Nun ist die Selbstbejahung als absolutes Prius unmöglich. Denn angesichts der faktischen Voraussetzung bleibt die absolute Voraussetzungslosigkeit ein bloßes Postulat (GPh I, 32) ohne Aussicht auf Erfüllung. Also muß der Wille zu sich in den Willen zum Nichtsein sich verkehren [14]. Wenn aber damit das Fragen seiner wesenhaften Offenheit für das Sichzeigen von Wirklichkeit widerstreitet, dann muß dies zu denken geben: – freilich in einer anderen, fundamentaleren Weise als es bei W. geschieht. Das Fragen dürfte an dieser Wegstelle noch nicht zur quaestio iuris nach seinen Möglichkeitsbedingungen werden, sondern hätte zuvor die wahrhaft radikale Umkehr zu vollziehen, nämlich von seinem Willen zur Gewißheit als einem Selbstbetrug abzulassen und in dieser Ent-täuschung nicht nur nach seinem Vorverständnis von Fragen zu fragen, das Fraglichkeit mit Ungewißheit, Wahrheit mit Fraglosigkeit und diese mit Voraussetzungslosigkeit identifiziert, sondern auch danach, ob das philosophische Fragen zureichend ausgelegt ist, wenn an es ein Frage-Antwort-Schema herangetragen wird, das aus dem Bereich des ontisch-kategorialen Fragens stammt. Dann hätte sich das Philosophieren das Unzureichende seiner Deutung der anfänglichen, es auf den Weg bringen-

---

[14] An dieser Stelle könnte folgender Einwand gemacht werden. Die angestellten Überlegungen sind verfehlt, weil sie nicht genügend zwischen der Seins- und Erkenntnisordnung unterscheiden. Eine Vorgegebenheit in der Seinsordnung schließe die Forderung nach Voraussetzungslosigkeit in der Erkenntnisordnung nicht aus. – Diesem Einwand ist stattzugeben, wenn er meint, man dürfe keine inhaltlichen Thesen in den Frageansatz einfließen lassen, die etwas an der zu erfragenden Sache als ausgemacht vorwegnehmen, man habe möglichst unvoreingenommen an die Dinge heranzugehen, sie nicht mit unbefragt gelassenen Urteilen zu überfallen, sondern sie möglichst unverstellt in den Blick zu bekommen, was nicht heißt, solche Urteile für rundweg falsch zu erklären, wohl aber, sie zu suspendieren. Dergestalt heißt Voraussetzungslosigkeit in der Erkenntnisordnung fordern, sich nach der Vorgegebenheit in der Seinsordnung richten. Die Forderung nach Voraussetzungslosigkeit in der Erkenntnisordnung kann aber nicht heißen, jede inhaltliche Voraussetzung total abbauen, oder anders gesagt, sie kann nicht das Freisein *der* Erkenntnisordnung von inhaltlichen Voraussetzungen intendieren. Diese inhaltlichen Voraussetzungen sind sowohl kategorial-ontische als auch transzendentale. In beiden Fällen fiele die Erfüllung der Forderung mit der Unmöglichkeit der Erkenntnis zusammen. Im ersten Fall macht die Forderung nach dem Freisein von jedwedem Vorverständnis nicht nur das Fragen unmöglich (ich muß um das Gefragte in irgendeiner Weise schon wissen, sonst könnte ich nicht sinnvoll fragen), sondern sie stellt abgesehen davon vielleicht das Vorurteil dar, das sich hartnäckig aus jeder Infragestellung heraushalten möchte: das Vorurteil der Vorurteilslosigkeit. Vorurteile (i. S. von Vorverständnis!) sind unvermeidlich und keineswegs verstellend, solange wir bereit sind, auf sie einzugehen, d. h. sie zu befragen. Von daher erscheint uns die Forderung nach Voraussetzungslosigkeit in der Erkenntnisordnung auch dann noch für unangemessen, wenn sie – wie im Falle W.s – zum bloßen

den Fraglichkeitserfahrung als einer Ungewißheit einzugestehen. Die anfängliche Fraglichkeit liegt nicht in der Motivierung des Willens zur zweifelsfreien Gewißheit, und die Wirklichkeit ist nicht deshalb fraglich, weil sie eben diesen von ihr hervorgetriebenen Willen nie restlos stillt. Das Philosophieren hätte davon abzulassen, die Fraglichkeit der Wirklichkeit von der Zugangsart des Subjekts und damit von diesem her und auf dieses hin zu verstehen. Eine solche im Horizont der Subjektivität verbleibende Auslegung faßt die Fraglichkeit gar nicht radikal. Das Philosophieren hätte die Fraglichkeit wahrhaft radikal als die der Wirklichkeit selbst zu verstehen, d. h. als die Anfrage der Wirklichkeit, als die Frage, als welche die Wirklichkeit selbst geschieht und welche noch vor all ihrer Infragestellung durch das Subjekt an den Fragenden gerichtet bleibt. Hier hätte bereits die Umkehr einzusetzen. Diese Umkehr liegt noch vor der fraglichen Zukehr des Fragens zu sich im Sinne W.s. Denn diese verlängert im Grunde die Fragehaltung nihilistischen Infragestellens. Für W. wird die in den Nihilismus treibende Grundhaltung des Philosophierens keineswegs fraglich. Denn seine Philosophische Theologie sucht den Nihilismus dadurch zu überwinden, daß sie nach dessen Bedingung der Möglichkeit fragt. Läßt sich aber die vorhin genannte Alternative aufrechterhalten? Ist denn Freiheit einfachhin Unabhängigkeit, so daß eine durch Abhängigkeit vermittelte Freiheit bereits zur Unfreiheit des Zwangs herabsinkt? Besagt denn Abhängigkeit und damit Selbst-

---

Postulat abgeschwächt wird, das um seine Unerfüllbarkeit weiß. Verkennt nicht solch ein Postulat immer noch die konstitutive Rolle des Vorverständnisses? Betrachtet es dieses nicht als etwas leider Unvermeidliches, aber ‚an sich' Nichtsein-Sollendes, von dem es sich zu reinigen gilt? Damit kommen wir zum zweiten Punkt. Die Forderung des Freiseins von der Vorgegebenheit des Seins an die Erkenntnis richten, heißt sie vernichten, denn diese Vorgegebenheit konstituiert als Seinsverständnis das Erkennen als solches. Hier greift die den Einwand leitende Unterscheidung von Seinsordnung und Erkenntnisordnung zu kurz (Welcher Ordnung gehört der Unterschied beider Ordnungen an?). Hier ist die Vorgegebenheit in der Seinsordnung (richtig: des Seins bzw. der Seinsordnung) eine Voraussetzung in der Erkenntnisordnung (richtig: die Voraussetzung der Erkenntnis selber). Diese Voraussetzung ist jedoch keineswegs eine bloß formale. (Nur wenn sie das wäre, könnte unter Anerkennung eines Vorgegebenseins der Seinsordnung die Forderung nach Voraussetzungslosigkeit in der Erkenntnisordnung erhoben werden. Alle Inhaltlichkeit fiele zusammen mit der ontisch-kategorialen Bedeutung, die unüberspringbaren Voraussestzungen der Erkenntnis wären transzendental-logischer Natur, sie erschöpften sich in den mitgesetzten Unentbehrlichkeiten der Erkenntnis, die ihrerseits die Gegenständlichkeit des Erkenntnisgegenstands konstituierten.) Allein das ‚ist' stellt nicht eine Leerformel dar, deren Inhalt funktional abhängig ist von den durch sie verbundenen Subjekts- bzw. Prädikatstermen, vielmehr hat es von allem Anfang an eine eigenständige (freilich nicht einsinnige) Bedeutung. Das ‚ist' besagt die Vorgegebenheit, das Zugänglichsein von allem und die darin von dem Vorgegebenen vermittelte Erfüllung des Erkennens und des Strebens. Die Analyse dieser Inhaltlichkeit ergäbe die transzendentalen Seinsbestimmungen. (Das Erkennen kann zwar diese Inhaltlichkeit ausdrücklich mißdeuten, sie aber nie loswerden, weil es als Seinsverständnis die Lichtung der transzendentalen Seinsbestimmungen ist.)

Vorgegebenheit bereits Zwang? Ist das Fragen wirklich radikal im Willen zur Voraussetzungslosigkeit, oder liegt dessen radix nicht in der sublimierten Weigerung, die Vor-Gegebenheit der Wirklichkeit als Gabe anzuerkennen und sich mit sich selbst beschenken zu lassen? Mit einer solchen Anerkenntnis wäre das Fragen keineswegs erledigt, vielmehr hätte es erst angefangen, wesenhaft zu sein. Nach alldem legt sich der Selbstmord sehr wohl als legitime Konsequenz radikalen Fragens dar, weil mit ihm alle Ungewißheit ausgeschaltet, das Fragesubjekt nicht mehr der ihm unverfüglichen Wirklichkeit und vor allem nicht mehr sich selbst in seiner Geschichtlichkeit ausgesetzt wäre [15]. W.s Argument gegen den Selbstmord im Zeichen radikalen Fragensollens als einer Verunmöglichung desselben überzeugt nicht – gerade im Zeichen der radikalen Fraglichkeit. Denn wenn alles radikal fraglich ist, dann auch noch dies, ob es gut ist, sich auf die Erfahrung der radikalen Fraglichkeit noch einzulassen, bzw. ist dann die Einsicht in die radikale Fraglichkeit selbst noch fraglich. Dabei würde nicht – was W. allein befürchtet – eine durch die doppelte Negation vermittelte Gewißheit herausspringen, wohl aber die schon genannte Willkür des Weltverhaltens, für das alles und nichts verbindlich ist, bzw. nur das, was nützt. Wie verträgt sich die radikale Fraglichkeit mit der selbst fraglosen Feststellung eines Richtungssinns, einer Aufforderung, die Erfahrung der radikalen Fraglichkeit – die ihrerseits eine fraglose Gewißheit darstellt – auf ihre Bedingungen der Möglichkeit hin zu befragen? Inwiefern kann die Erfahrung der radikalen Fraglichkeit der Anfang des Philosophierens sein? Ist es mit diesem Anfang nicht bereits am Ende? Und wenn es nach W. nicht am Ende sein soll, was ist dann jenes Moment, welches es bei dieser Einsicht nicht bewenden läßt, sondern zum Weiterfragen treibt? W. gibt selbst einen wichtigen Hinweis, ohne ihm freilich zu folgen. Deshalb muß nach den Bedingungen der Möglichkeit der radikalen Fraglichkeit gefragt werden, weil es darum geht, diese *zu verstehen*. Der Sinn der radikalen Fraglichkeit ist fraglich. Und diese Fraglichkeit besitzt höchste Relevanz für die Praxis der Lebensgestaltung, die nach W. im existentiellen Aushalten der radikalen Fraglichkeit liegt. Ist aber eine Existenz in radikaler Fraglichkeit überhaupt vollziehbar? Wie steht es mit der Unüberholbarkeit der Erfahrung radikaler Fraglichkeit, welche Unüberholbarkeit Index ihrer Ursprünglichkeit ist, so daß sich von daher die philosophische Existenz als *die* Lebenshaltung rechtfertigt (48), die ihrerseits auf genuine Weise der radikalen Fraglichkeit als der eigentlichen Wirklichkeit entspricht?

Wie wir bereits betont haben, hebt W. zu recht an der Erfahrung das Moment der Widerfahrnis, des Betreffens und Überkommens, der

[15] Das setzt allerdings wiederum voraus, daß mit dem Tod nicht ‚alles aus' ist.

Richtung des Auf-uns-zu hervor. Allein heißt eine Erfahrung machen mit ... *primär* der eigenen *Ohnmacht* dem Erfahrenen gegenüber innewerden? Rechtfertigt dieses Moment an der Erfahrung die Auslegung der *Wirklichkeit als Widerständigkeit* (40)? Doch wohl nicht. Denn solch eine Auslegung macht das Verfügen-wollen zum Maßstab der Vorfraglichkeit. Solange etwas sich dem Bemächtigungsstreben fügt, ist es nicht fraglich, das wird es erst, wenn es unserem Dawiderwollen (40) widersteht, uns also unverfüglich wird. Mit welchem Recht wird aber die technische Rationalität zum maßgeblichen Interpretationshorizont der Vorfraglichkeit und damit der Fraglichkeit? Jede Erfahrung bedarf eines Horizonts, eines Entwurfs, in den hinein sie fährt, den sie als Erfahrung betrifft und verwandelt. Aber es ist eben die Frage, ob dieser Entwurf getroffen ist, wenn er im Bemächtigen-wollen, Dawider-wollen liegen soll. Wenn ich jemanden um etwas frage, so hege ich ja kein grundsätzliches Mißtrauen, sondern vertraue darauf, daß der andere mir eine richtige Auskunft gibt. Würde ich dies nicht tun, so könnte ich gar nicht in dieser Weise fragen. Auch der gebrauchende Umgang mit den Dingen stellt noch kein Bemächtigenwollen dar, schon gar nicht gilt die genannte Richtschnur, wenn wir uns an den Dingen der Welt freuen und von etwas angesprochen sind. Die fraglos bleibende Freude an den Dingen rührt nicht daher, weil wir über sie verfügen, sondern weil wir sie mögen können. Dieses Mögen ist die Antwort auf die ihnen innewohnende Kostbarkeit. Wir mögen etwas, weil es in seiner Kostbarkeit zugänglich ist und offensteht. Und wenn diese zunächst fraglose Freude fraglich wird, weil sie davon betroffen ist, daß solches zunächst ganz selbstverständlich Hingenommene keineswegs selbstverständlich ist, und aus der Verwunderung über sich selbst sich zu fragen beginnt, dann ist solch ein Fragen wiederum nicht getroffen, wenn es als Zweifeln, als Habenwollen von Gewißheit, begriffen wird [16]. Wiederum stoßen wir auf die Frag-würdigkeit der Vorgegebenheit des Vorgegebenen, das in seiner Zugänglichkeit allererst ein Verfügen und Habenwollen von Gewißheit ermöglicht. Dann kann aber – nochmals – der Wille zur zweifelsfreien Gewißheit nicht die ursprüngliche Fragehaltung sein. Und dann wäre das ursprüngliche Phänomen der Fraglichkeit nicht die Unverfügbarkeit, sondern die allem Verfügen vorausliegende Zugänglichkeit, die Vorgegebenheit des Vorgegebenen. Dazu kommt noch, daß die Erfahrung radikaler

[16] Wir möchten in unserer Intention nicht mißverstanden werden. Es geht uns keineswegs darum, W. das Faktum der genannten Frageweisen oder eines fraglos bleibenden – weil nicht philosophierenden – Weltverhältnisses vor Augen zu führen. Solches hätte W. ja nie abgestritten, und solch einen Hinweis hätte ein Denker wie W. nicht nötig. Uns geht es nur um den Stellenwert, den er a) den nicht in der Zweifelshaltung sich bewegenden Frageweisen und b) der Vorfraglichkeit (bzw. Fraglosigkeit) für die Deutung des philosophischen Fragens beimißt.

Fraglichkeit keineswegs unüberholbar ist. Wenn dies zutrifft, dann kann sie nicht den Anspruch auf die grundlegende philosophische Erfahrung erheben. Die Erfahrung der radikalen Fraglichkeit stellt eine Deutung der Wirklichkeit dar, vollzogen auf dem Standpunkt der Reflexion, die sich absolut setzen muß, weil es ihr um zweifelsfreie Gewißheit geht. Sie begreift sich als unüberholbar, weil die in ihr und als sie aufscheinende Zweideutigkeit der Wirklichkeit nicht entscheidbar und aufhebbar ist. Von diesem Reflexionsstandpunkt aus muß dann alle Fraglosigkeit zu etwas grundsätzlich Vorläufigem werden mit einer ebenso vorläufigen Bedeutung für die Reflexion, nämlich dieser als Selbstbestätigung zu dienen. Die behauptete Unüberholbarkeit ist aber nur für die Reflexion gültig. Solange dieser Standpunkt eingenommen werden kann, solange ist er unüberholbar – was einer Tautologie gleichkommt. Die Unüberholbarkeit ist eine Aussage über die Reflexion, sie ist nur ein anderer Titel für ihre Absolutsetzung im Willen zur Zweifelsfreiheit. (Und nur in seinem Licht erscheint die Wirklichkeit, wie wir gesehen haben, als in sich fraglich, d. i. zweideutig.)

Nun ist aber die Absolutsetzung der Reflexion nicht nur ein bloßer Anspruch deshalb, weil sich ihr Wille zur Gewißheit bereits als eine abkünftige Haltung zur Wirklichkeit erwiesen hat, sondern auch deshalb, weil die Reflexion (d. i. die Erfahrung radikaler Fraglichkeit) ständig überholt wird. Diese Notwendigkeit, welcher die Reflexionshaltung unterworfen ist, gilt es näherhin zu bedenken. In ihrem Lichte stellt sich auch das Verhältnis von Vorfraglichkeit und Fraglichkeit anders dar als bei W. Die Vorfraglichkeit darf in ihrer Vorgänglichkeit nicht mehr als bloße Vorläufigkeit genommen werden, sondern ist als ein gleichursprüngliches Moment der Fraglichkeit anzuerkennen. Vorgängigkeit ist nicht ident mit Vorläufigkeit. Die Vorfraglichkeit geht zwar der Fraglichkeit zeitlich voraus, aber diese folgt nicht jener, indem sie sie einfach hinter sich läßt. Die Fraglichkeit ist die gewesene Fraglosigkeit. Sie ist von der Fraglosigkeit mitbestimmt und durchdrungen. Denn die Fraglichkeit verwandelt nicht nur die Fraglosigkeit, sondern wird umgekehrt von dieser mitbestimmt. Die Fraglichkeit ist nur auf dem Boden der Fraglosigkeit möglich und ist von daher gesehen etwas grundsätzlich Nachträgliches, was für ihre behauptete Unüberholbarkeit nicht ohne Belang ist. Die Fraglosigkeit ist die bleibende und notwendige Voraussetzung der Fraglichkeit. Sie ist dergestalt nicht nur das zeitlich, sondern auch das sachlich Erste. Wenn aber die Fraglosigkeit in ihrem Gewesensein die Fraglichkeit ermöglicht, dann ist es unzulässig, dieses mitkonstituierende Moment der Fraglichkeit als etwas bloß Vorläufiges anzusetzen. Die Erfahrung radikaler Fraglichkeit ist demnach keineswegs radikal. Denn sie stellt sich nicht mehr der Frage nach ihrem Verhältnis zu der ihr vorauslie-

genden Fraglosigkeit. Ist denn nicht gerade dies zuhöchst der Frage würdig, daß die Fraglichkeit nicht das Erste ist? Muß nicht allem zuvor dies zu denken geben, daß die Welt sich zunächst einmal nicht fraglich zeigt, sondern sich einfachhin darbietet, und weiter, daß ihr Entzug im Sinne ihres Fraglichwerdens innerhalb der sich nicht entziehenden Offenbarkeit geschieht, insofern als dieser Entzug noch einen Modus von Offenbarkeit darstellt? [17] Von der aufgebrochenen Fraglichkeit her gefragt: wie ist denn dieses Nicht (der Fraglosigkeit als einer Nicht-Fraglichkeit) zu verstehen? Die Absolutsetzung der radikalen Fraglichkeit lebt davon, daß sie diesen Fragen nicht nachgeht.

Wenn mit Recht auf die Unableitbarkeit der Erfahrung der Fraglichkeit hingewiesen wird (GPh II, 198), dann gilt dies ebenso für die Vorfraglichkeit. Auch diese ist nicht auf andere Erfahrungen zurückzuführen oder gar aus Einflüssen (Sicherheitsbedürfnis, gesellschaftliche Interessenslage, psychologische Konstitution) zu erklären. Und trotzdem ist sie keineswegs fraglos in ihrer Fraglosigkeit: vielmehr wird in der Fraglichkeit ihre Unselbstverständlichkeit, ihre durch nichts zu begründende Gewähr offenbar [18]. Und dies wiederum wäre einzubringen, wenn nach dem Woher der Fraglichkeit gefragt wird – welche Frage wir keineswegs in ihrer Notwendigkeit bestreiten, sondern die wir bei W. nur um eine Stufe zu früh angesetzt finden. Die Frage nach dem Ursprung des Fragens kann nur im Horizont der Frage nach dem Fragen vollzogen werden, was die radikale Umkehr ihrer Fragehaltung im Sinne des Ablassens vom Willen zu zweifelsfreier Gewißheit voraussetzt. Die Fraglosigkeit geht aber der Fraglichkeit nicht nur in dem eben genannten Sinn voraus, sondern sie überholt und umgreift sie in der Form des zu lebenden Lebens. Ein Existieren in radikaler Fraglichkeit ist nicht möglich. Die Reflexion kann sich nicht halten – nicht etwa aus psychologischen Gründen –, sondern weil sie in ihrer intendierten Geschichtslosigkeit gegen die Geschicht-

---

[17] Es legt sich nahe zu sagen, im Entzug werde die Unselbstverständlichkeit des Selbstverständlichen offenbar. Allein bei einem solch sorglosen Gebrauch der Denkfigur ‚offenbar im Entzug' ist Vorsicht geboten. Die Unselbstverständlichkeit des vermeintlich Selbstverständlichen geht weder nur im Entzug auf, noch ist dies die primäre Form ihres Aufgangs. Denn was z. B. Liebe, Freundschaft und ihre unselbstverständliche Gewähr ist, das erfahren wir ja nicht dann, wenn sie uns verweigert und entzogen wird, sondern gerade in ihrer Zuwendung. Sie wird nicht offenbar im Entzug, sondern offenbar in der Gewähr, ja diese selbst ist ihre Offenbarkeit. Offenbarkeit ist in ihrer radikalen Unselbstverständlichkeit in sich Gewähr.

[18] Zwar mag die neu aufgebrochene Situation der Fraglichkeit zunächst so bedrängend sein, daß die fragende Zuwendung zur gewesenen Fraglosigkeit in ihrer Unselbstverständlichkeit (im Sinne des Wundersamen, daß die Dinge überhaupt zugänglich sind, sich zu erkennen geben, sich dem Fragen nach ihnen nicht verschließen) nicht hochkommt, allein das spricht nicht gegen das mögliche Aufbrechen der eben genannten ursprünglicheren Frage.

lichkeit des Daseins nicht aufkommen kann: In der Auf-Gegebenheit des Daseins meldet sich ein der Reflexionshaltung gegenüber ursprünglicheres Nicht, das phänomenal dieselben Züge wie das Woher der Fraglichkeit trägt. Es ist dasselbe Nicht, welches nicht nur die uns unverfügbare Vorfraglichkeit gewährt und uns in die Fraglichkeit versetzt, sondern uns in das vor-philosophische Leben mit all seinen Implikaten nötigt und dieses gewährt. Nicht die reflexiv gewonnene Einsicht in die radikale Fraglichkeit (d. i. unentscheidbare Zweideutigkeit) der Wirklichkeit ist unüberholbar, vielmehr kommt die *Unüberholbarkeit* dem gelebten Leben und seiner mit ihm gegebenen Seinsbejahung, d. i. dem *gelebten Seinsverständnis* zu. Wenn die radikale Fraglichkeit sich nicht halten kann und der Notwendigkeit unterliegt, den Übergang zum gelebten Leben zu vollziehen, dann muß das in diesem Übergehenmüssen sich meldende Nicht philosophisch ernstgenommen werden. Das meint keine Rückkehr zu einer naiven Unmittelbarkeit, was ohnehin nicht möglich ist, wohl aber dies, den Absolutheitsanspruch der Reflexion zu brechen und sie nicht länger zum Maß der Weltauslegung zu machen. Die Reflexion ist jeweils in die praktische Daseinsgestaltung und deren nicht zu unterlassende Seinsbejahung genötigt, welche Bejahung die je und je geleistete Antwort auf die Positivität des Seins darstellt. Die Wirklichkeit läßt sich gar nicht radikal infrage stellen, denn die (einzig sich der abkünftigen Reflexionshaltung sich darbietende) ‚radikale' Fraglichkeit gibt jedesmal von sich her – in der Nötigung in das zu vollbringende Dasein – den Blick frei in die Tiefendimension der Positivität (Bejahbarkeit) des Seins, die freilich dem absolute Voraussetzungslosigkeit postulierenden Infragestellen verborgen bleibt. Was für die Reflexion eine unentscheidbare Zweideutigkeit besagt, das ist im gelebten Seinsverständnis immer schon entschieden. Indem wir unser Dasein vollbringen, *bekunden* wir, daß es gut ist zu sein. Diese Bekundung kennt keine Zweideutigkeit. Die Vor-Gegegebenheit wird darin keineswegs als Ungewißheit, sondern – im Modus der Bekundung – als reine Positivität verstanden, sie wird daseiend bejaht. Das Dasein bekundet eindeutig die Sinnhaftigkeit des Seins, wenn anders Sinn der Ausdruck für die vom Sein hervorgerufene Affirmation ist. Nur weil Sein im letzten durch und durch positiv ist, ruft es in der Form der daseienden Bekundung – die nicht mit ihrer ausdrücklichen Thematisierung verwechselt werden darf – unüberholbar und somit notwendig seine Bejahung hervor [19].

Es muß demnach die Notwendigkeit (die ja für W. selbst qua Widerfahrnis Zeichen der Wirklichkeit ist), aus der reflexiven Frag-

[19] Bei dem Hinweis auf das gelebte Seinsverständnis handelt es sich, wie aus dem Bisherigen deutlich geworden sein dürfte, nicht um ein ‚Aussteigen' aus dem bzw. um ein ‚Ausweichen' vor dem Fragen oder um einen außerfraglichen ‚Rück-

lichkeit jedesmal in die Bekundung der Positivität des Seins übergehen zu müssen, in die Besinnung auf die Erfahrung von Wirklichkeit eingebracht werden. Dies ist keine von W. verbotene Hinzufügung, kein Überschreiten des ‚rein' Philosophischen, sondern dies geschieht umwillen des philosophischen Eros, dem es in seiner Offenheit geboten ist, nichts auszulassen. Auch für Weischedel gehört die Besinnung zur Erfahrung. Diese ist nicht einfach der Stoß, die bloße Betroffenheit, sondern zu ihr gehört das Nachgehen und Nach-fragen. Dann aber muß dieses Nach-fragen selbst ursprünglich ansetzen, d. h. das Ganze der Erfahrung in all ihren Momenten im Auge haben. Zu dem vollen Phänomen der Fraglichkeit der Wirklichkeit – wie sie in den negativen Erfahrungen aufbricht – gehört aber der Übergang in das gelebte Leben, d. i. das gelebte Seinsverständnis, das als die Bekundung der Seinspositivität geschieht. Diese Bekundung ist notwendig und ursprünglich, weil sie daseiend gar nicht unterlassen werden kann. Diesem Übergang eignet aber der Charakter der Widerfahrnis. Denn der Erfahrende erfährt nicht nur den Aufbruch der Fraglichkeit der Welt, sondern ihm widerfährt auch noch, daß er sich in ihr gar nicht halten kann. Die Reflexion ist erst dann wahrhaft sie selbst, wenn sie ihr Verhältnis zum gelebten Leben reflektiert. Wenn aber nun die gelebte Seinsbejahung sich dergestalt als unüberholbar dartut und diese Bejahung nicht Sache freier Willensentscheidung ist, weil sie gar nicht unterlassen werden kann, vielmehr den Grund aller Entscheidung bildet, dann zeigt sich die Positivität des Seins, auf welche wir daseiend immer schon antworten, als selbst unüberholbar, dann ist die Wirklichkeit in sich, radikal, im letzten Grunde positiv. Diese radikale Positivität ist ersichtlicherweise niemals in Form der Gewißheit ausdrücklich zu ergreifen. Denn sie ergeht ja immer als Anfrage an uns, ihre Radikalität liegt darin, daß sie den Grund ihrer notwendigen Bekundung durch uns bildet. Deshalb ist Sinn ausdrücklich ergreifbar und immer nur in der Entscheidung zu ihm, nie jedoch reflexiv

griff' auf eine vom Fragen ausgeklammerte dogmatische Position. Dogmatisch wäre solch ein ‚Rückgriff' nur dann, wenn das gelebte Seinsverständnis fertige Einsichten über es selbst lieferte, welche das Philosophieren einfach zu übernehmen hätte, bzw. welche gegen das Philosophieren ausgespielt werden könnten. Allein die Einsicht in die Bekundung der Seinspositivität, welche Bekundung das gelebte Seinsverständnis ist, ist ja bereits philosophisch erreicht, indem nach der Notwendigkeit gefragt wird, welche die in der Reflexion festgestellte radikale Fraglichkeit (i. S. W.s) in das gelebte Seinsverständnis zurückführt. Dieses gelebte, d. i. bekundete Seinsverständnis, welches die Fraglichkeit der Wirklichkeit (i. S. der inneren Brüchigkeit und unaufhebbaren Zweideutigkeit) nicht kennt, setzt sich immer wieder trotz aller Reflexion, welche die unaufhebbare Zweideutigkeit der Wirklichkeit glaubt feststellen zu müssen, gegen diese durch und erweist sich darin als ursprünglicher und umfassender. Im Bedenken dieser Notwendigkeit – von der wir meinen, sie sei bei W. nicht entsprechend eingebracht – wird also nicht auf das gelebte Seinsverständnis ausgewichen, sondern in solcher Besinnung erreicht das philosophische Fragen seine äußerste Radikalität.

sicherzustellen. Für die Frage nach dem Ursprung des Fragens ergibt das: Der Ursprung des Fragens ist nicht nur das, was uns jeweils ins Fragen ruft und dieses ernötigt, sondern auch das, was uns vor aller Fraglichkeit in das fraglose Weltverhältnis einläßt und uns aus der Fraglichkeit jeweils in die fraglose Bekundung der Seinspositivität herausruft. Dann aber sieht die philosophische Grundentscheidung allerdings anders aus, weil die Fraglichkeit einen anderen Sinn gewonnen hat.

Zur Entscheidung steht nicht die Übernahme der Existenz in radikaler Fraglichkeit – *solch* eine philosophische Existenz ist ohnehin nicht durchführbar –, sondern der Bezug zu jener Notwendigkeit, die uns aus der Fraglichkeit herausführt und in das gelebte, die Fraglichkeit überholende und umfangende Seinsverständnis ruft [20]. Die Wirklichkeit ist dergestalt sehr wohl eine Frage – aber in einem völlig anderen Sinn als bei W. Diese Frage meint *nicht* eine Fraglichkeit i. S. einer *unentscheidbaren Zweideutigkeit* hinsichtlich der Positivität des Seins. (Für W. ist ja die in sich fragliche Wirklichkeit doch wiederum nicht *so* zweideutig, daß sie nicht die eindeutige Aufforderung enthielte, sie auszuhalten.) Vielmehr stellt die Wirklichkeit in ihrer radikalen Positivität eine einzige Anfrage dar: Sie meint den an unsere Freiheit ergehenden Aufruf, die Positivität des Seins nachzuvollziehen, sie darin anzuerkennen und zu bestätigen. Dieser Fragebezug sprengt das geläufige Frage-Antwort-Schema, weil hier kein Fragesubjekt mehr angegeben werden kann. Er ist im Subjekt-Objekt-Verhältnis zureichend nicht auszulegen. Hier gilt es mit der Einsicht Ws. gründlich ernstzumachen: nicht wir stellen primär infrage, sondern wir, die vermeintlich Fragenden, sind in Wahrheit die, welche in die Anfrage der Wirklichkeit hineingenommen sind. Wir sind daraufhin befragt, ob wir sie in ihrer Vorgegebenheit – und damit uns selbst – als Gegebenheit, d. i. als Gabe ausdrücklich annehmen wollen. *Diese* Frage ist die Wahrheit der Wirklichkeit und die Basis einer Philosophischen Theologie. *Radikal* ist diese Frage, weil die Seins-Gabe das

[20] Hier könnte W. einwenden, dieser Wechsel von Fraglichkeit und Fraglosigkeit sei eben als die unentscheidbare Schwebe zwischen beiden die radikale Fraglichkeit, diese liege eben in der Nicht-Fraglosigkeit der Welt. Dagegen wäre erstens zu wiederholen, daß die ‚Tendenz zur Ausweitung' nicht nur den Erfahrungen der Fraglichkeit, sondern auch denen der Fraglosigkeit innewohnt. Und wenn – zweitens – die Radikalität in der Unüberholbarkeit liegt, dann ist eben die Fraglichkeit im Sinne W.s nicht radikal, weil sie von der Fraglosigkeit in der Form der daseiend bekundeten Seinsbejahung umgriffen und überholt wird. Diese bildet den bleibenden Boden und den Horizont der Fraglichkeit. Und wenn dieser Bekundung die Unüberholbarkeit eignet, dann ist von daher die reflexive Zweideutigkeit des Seins immer schon entschieden – freilich, wie wir betonen, nicht auf ausdrücklich ergriffene Weise. Dann wäre es aber eine erneute, durch nichts gerechtfertigte Absolutsetzung der Reflexion, wenn sie auf ihrem Anspruch beharrte, alleiniges Entscheidungsrecht zu besitzen. Ihre Grundhaltung legitimiert sie dazu nicht.

ständige Angebot und die *unüberholbare Anfrage* an den Beschenkten ist, sie anzunehmen. Auch dort, wo diese Anfrage negativ entschieden wird – und wo der sich so Entscheidende freilich in einen tragischen Widerstreit mit sich selbst gerät, weil seine gelebte Seinsbejahung gegen seine getroffene Entscheidung steht –, bleibt sie in der Entscheidung vorausgesetzt als deren ständiges Wogegen, kann sie von dieser nicht zum Verstummen gebracht werden. Sie bleibt lebendig als die Frag-würdigkeit der Entscheidung. Denn keine einzige – weder die positive noch die negative – ist ein für allemal getan. Die Frage nach ihrer Entsprechung bleibt. Radikales Fragen heißt nicht: radikales Infragestellen, sondern heißt: danach fragen, ob der Seins-Gabe entsprochen wird – theoretisch und praktisch. Es ist ein ursprüngliches Fragen, wenn es nach dem Woher der Seins-Gabe fragt, und damit zur Philosophischen Theologie wird.

Ist Einleitung in Philosophie möglich?

Materialien zu einer Antwort

Von Alexius J. Bucher

Für den Physikstudenten ist eine Einleitung in Theoretische Physik so selbstverständlich notwendig wie für den stud. theol. eine Einleitung in Exegese. Braucht es aber die Skrupulosität eines Philosophen, um die vermutlich selbstverständliche Notwendigkeit einer Einleitung in Philosophie zu bezweifeln? Ist der Argwohn gegenüber angeblicher Notwendigkeit einer Einleitung in Philosophie selbst vielleicht nur Ausdruck eines naiven, unkritischen Philosophiebegriffes? Vorausgesetzt, es gehörte zur Praxis von Philosophie, einen differenzierten Argwohn gegen ‚sogenannte' Selbstverständlichkeiten zu pflegen, darf sich dann Philosophie dispensieren von der, einen Prozeß einleitenden Frage: Ist Einleitung in Philosophie möglich? Einleitung in Philosophie begegnet dem „thaumazein" des Philosophen. Ziel meiner Darlegung ist daher nicht, didaktische oder curriculare Probleme einer Einleitung in Philosophie zu entwerfen[1]. Ziel vorgelegter Überlegungen ist vielmehr:

–: Einleitung in Philosophie soll als Problem der Philosophie selbst vorgestellt werden.

–: Der Sinngehalt eines allgemeinen Philosophiebegriffes als problematische Zielbestimmung einer Einleitung in Philosophie soll aufgezeigt werden.

–: Am Beispiel des eigenen Philosophiebegriffes sollen Konsequenzen für Möglichkeiten einer Einleitung gezogen werden.

–: Außerdem soll ein kritisch-philosophischer Dialog oder Plurilog pro-voziert werden. Provozieren als Her-vor-rufen-wollen bedeutet hervor-rufen wollen einer kritischen Reaktion, die als notwendige Ergänzung eines jeglichen Beitrages zum Denkprozeß der Wissenschaft verstanden wird. Wenn es der Philosophie um ein Verstehen aus Gründen geht, dann ist Einführung in Philosophie ein Einführen in das Verstehen aus Gründen. Wenn zudem ‚einführen' bedeuten sollte, ‚ein Verstehen hervorrufen', dann ist Einführen in Philosophie das Provozieren eines Verstehens von Philosophie, Einführung in Philosophie ließe sich dann vorläufig umschreiben als ein Provozieren eines Verständnisses für das Verstehen aus Gründen. Dieses provozierte Verstehen kann selbst nur als ein Wissen um Begründungszusammenhänge vollzogen werden. Einführung in Philosophie bedeutet dann: Provozieren eines Wissens um Begründungszusammenhänge in bezug auf Verstehen, als Wissen um Begründungszusammenhänge. Wird Einführung in Philosophie selbst als Problem aufgegriffen, schiebt sich der Zugang zu einem Verstehen-wollen aus Gründen selbst unter die Bedingtheit, wie denn eine solche Provokation des gründlichen Verstehens verstanden werden kann. Der Reflexionscharakter der gestellten Aufgabe, Provokation eines Verständnisses für eine Provokation eines Verstehens, charakterisiert die angestellten Untersuchungen als Teil einer kritischen Philosophie, die ihr Wissen-Wollen und Verstehen-Wollen als eine intentio obliqua auf ihr Wissen und Verstehen selbst ausrichtet.

---

[1] Dazu siehe Veröffentlichungen wie: Aufgaben und Wege des Philosophieunterrichts, Ffm. NF, hrsg. von *Friedrich Borden,* insb. H. 6, Didaktische Möglichkeiten der Philosophie (1973), mit Beiträgen von G. Schmidt, R. Dölle, D. Kantorek, R. Wisser u. W. Deppe.

Die ersten drei Zielangaben bestimmen den Aufbau der Erörterung materialiter, die vierte formaliter.

I. Einleitung als Problem der Philosophie

Vorausgestellt werden drei Forschungsergebnisse in bezug auf vorliegende Arten der literarischen Gattung ‚Einleitung in Philosophie'[2]. Erstens: ‚Einleitungen in Philosophie' als besondere literarische Gattung finden sich auffallend gehäuft und auflagenprogressiv erst ab Mitte des vergangenen Jahrhunderts[3]. Zweitens: Die untersuchten Einleitungen lassen sich auf zwei Grundmuster reduzieren. Systematische oder historisierende Gesichtspunkte prägen den Aufbau der Einleitungen. Mannigfache Querverbindungen beider Grundmuster variieren den Angebotsfächer[4].

---

[2] Vgl. *Martin Lipenius,* Bibliotheca Realis Philosophica omnium materiarium rerum et titulorum, Francofurti ad moenum (Anno M DC LXXXII) p. 1334 ss ibidem: Philosophicae introductiones, Itinerarium Philosophorum, dazu: Bibliographisches Handbuch der philosophischen Literatur der Deutschen von der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bis auf die neueste Zeit (hier: 1850), nach Johannes Samuel Ersch in systematischer Ordnung bearbeitet und mit den nötigen Registern versehen von Dr. Christian Anton Geissler (Leipzig 1850); hier insbes. die Nrn. 241–352 u. 353–388; dazu: Bochenski (Hrsg.) Bibliographische Einführung in das Studium der Philosophie (Bern) seit 1948. GA de Brie, Bibliographia philosophica 1934–1945; Répertoire bibliographique der Revue philosophique de Louvain (seit 1948).

[3] Vgl. *Johannes Friedrich Herbart,* Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie (Aufl. 1813, 1821, 1834, 1837, 1850); *Martin v. Deutinger,* Grundlinien einer positiven Philosophie (1843); *Jakob Frohschammer,* Einleitung in die Philosophie und Grundriß der Metaphysik (1858); *Friedrich Paulsen,* Einleitung in die Philosophie (1892, 1894: 3. Auflage; 1896: 6. Auflage; 1929: 42. Auflage); *O. Külpe,* Einleitung in die Philosophie (1895, 1928: 12. Aufl.). – Damit verbunden ist die aus unterschiedlichster Position in diesem Zeitabschnitt häufig gestellte Frage nach dem, ‚was Philosophie eigentlich sei'. Z. B.: *B. Bolzano,* Was ist Philosophie? (1849); *A. Riehl,* Über Begriff und Form der Philosophie (1872); *W. Windelband,* Was ist Philosophie? – Über Begriff und Geschichte der Philosophie, Präludien I (1884); *W. Dilthey,* Das Wesen der Philosophie (1907); *J. Rehmke,* Philosophie als Grundwissenschaft (1910); *W. Illemann,* Wesen und Begriff der Philosophie (1910); *P. Natorp,* Philosophie – ihr Problem und ihre Probleme (1911); *B. Russell,* The Problems of Philosophy (1912); *K. Joel,* Die philosophische Krisis der Gegenwart (1914); *H. Rickert,* Vom Begriff der Philosophie: Logos (1920).

[4] Vgl. *Alwin Diemer,* Grundriß der Philosophie (1962), eine systematisch-enzyklopädische Information über den Gesamtkomplex Philosophie; *J. Fr. Herbart,* Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, empfiehlt im Vorwort seiner 2. Aufl. 1821 den Anfängern in der Philosophie, bei den ‚Anfängern' der Philosophie, den zeitlich ersten Philosophen, aber auch den systematisch grundlegenden Philosophen, mit ihrem Studium zu beginnen. – Noacks Allgemeine Einführung in die Philosophie (1972) stellt die wichtigsten Philosophen in ihrer historischen Reihenfolge und Situation dar. Daneben zeigt er aber auch den Wandel der Philosophie an einem systematischen Problembeispiel, dem der Metaphysik, im Verlauf der Geschichte auf. – Wenn *Julian Marias* in seiner Einführung in Philosophie (Meisenheim/Glan 1965) zu den genannten Einführungstypen noch eine exemplarisch-problematische und eine situative Einführung vorstellt, dann verändert er das ursprüngliche Einteilungsschema möglicher Einleitungen. Den Einführungstypen a parte obiecti werden solche a parte subiecti (exemplarisch, situativ) zugeordnet. – *K.-H. Volkmann-Schluck,* Einführung in das philosophische Denken (Ffm. 1965), „nimmt auf einige philosophische Werke Bezug oder gibt doch auf sie einen Hinweis" (S. 9), doch geschieht diese Einführung im systematischen Aufzeigen überlieferter Bestimmungen der Philosophie, die bereits „im geschichtlichen Beginn des Denkens von den Grie-

Drittens: Sämtlichen Einleitungen gemeinsam ist, daß in ihnen das Problem einer Einführung undiskutiert bleibt. Daß Einleitung in Philosophie möglich ist, bildet den Selbstverständlichkeitshorizont dieser Literatur. Eine theoretische Rechtfertigung einer Einleitung in Philosophie wird nicht vorgelegt. Ebenso ist noch keine Theorie über die Praxis vorliegender Einführungen in Philosophie geschrieben worden. Die drei berichteten Ergebnisse lassen sich auf einen kritischen Nenner bringen. Die These lautet: Die verfügbaren Einleitungen in Philosophie sind zutiefst unphilosophisch. Das soll nicht heißen, daß in vorhandenen Einleitungen nicht reichlich philosophiegeschichtliche oder systematische Information gegeben wird [5]. Die These soll auch nicht bedeuten, daß bestimmte Einleitungen nicht Produkte einer dezidierten Philosophie seien [6]. Auch soll mit der These nicht bestritten werden, daß bestimmte Einleitungen bewußt oder in effectu zum Philosophieren anregen. Doch kann dies nicht allein theoretische Rechtfertigung einer eigenen literarischen Gattung bedeuten. Zum Philosophieren kann auch ein Theaterbesuch, eine persönliche Begegnung oder ein zufälliges Ereignis anregen und führen [7]. Unphilosophisch werden die

---

chen aufgestellt worden" (S. 14) sind. – *Michael Landmann,* Was ist Philosophie? (Bonn 1977; 3. Aufl.) will ausdrücklich eine Einführung in Philosophie sein, aber keine Geschichte der Philosophie. Doch führt L. in die ‚bleibenden und aktuellen Hauptprobleme' (Umschlagtext) der Philosophie ein durch Information ‚früherer Positionen der Philosophie', die ‚nie ganz überholt' sind.

[5] Angefangen von Lud. Carbonis Introductio in universam Philosophiam (Venetia 1599) bis zu A. Diemers Grundriß der Philosophie, in 3 Bänden 1962–1965.

[6] Vgl. *Jakob Frohschammer,* Einleitung in die Philosophie und Grundriß der Metaphysik und zur Reform der Philosophie (1858). Auf der Theorie einer Metaphysik als schöpferischer Weltphantasie soll Metaphysik zur Fundamentalphilosophie einer historischen Vernunft gegen sogen. ‚reine' Vernunft eingesetzt werden. – In *Nicolai Hartmann,* Einführung in die Philosophie, Vorlesung im SS 1949 (Göttingen-Osnabrück 1954, 3. Aufl.) – gilt: „Die wichtigsten Fragen der Philosophie, die im Kern vorwiegend metaphysische Fragen sind, sind im wesentlichen solche, die von Anfang an bis heute die gleichen geblieben sind, aber immer wieder neue Lösungen gefordert haben. Die Unlösbarkeit ihrer Probleme ist ein wesentliches, charakteristisches Moment der Philosophie" (S. 7). – Vor allem auch *K. Jaspers* Einführung in die Philosophie, zwölf Radiovorträge (München 1971). Hier wird ausdrücklich Einführung in die Philosophie als eine Einführung in die Philosophie Jaspers verstanden, wennn J. sich auch nicht nur mit sich selbst, sondern auch mit der Geschichte der Philosophie auseinandersetzt. J. streitet die Existenz allgemeingültiger Kriterien für eine einführende Schilderung der Philosophie ab und will zu eigenem Philosophieren anregen und einführen. Ebenso bringt *Ernst Blochs* Tübinger Einleitung in die Philosophie (Ffm. 1963/4), zwar philosophiegeschichtliches Material in reicher Fülle, doch nur unter dem Aspekt einer Darlegung seiner eigenen, eigenwilligen Position. Vgl. auch *Martin Heidegger,* Was ist das – die Philosophie? (Pfullingen 1956). Wenn H. mit einem Vortrag in Cerisy-la-Salle die Frage stellt ‚Was ist das – die Philosophie?', dann stellt er diese Frage in den Sinnhorizont seiner eigenen Position: „Die Frage: Was ist Philosophie: ist keine Frage, die eine Art von Erkenntnis an sich selbst richtet (Philosophie der Philosophie). Die Frage ist auch keine historische Frage, die sich dafür interessiert auszumachen, wie das, was man ‚Philosophie' nennt, begonnen und sich entwickelt hat. Die Frage ist eine geschichtliche, d. h. geschick-liche Frage. Mehr noch: sie ist nicht ‚eine', sie ist *die* geschichtliche Frage unseres abendländisch-europäischen Daseins" (S. 10). – *K.-H. Volkmann-Schluck's* ‚Einführung ...' bekennt im Vorwort: „Es sei deshalb vorweg ausgesprochen, daß der hier vorgelegte Versuch vor allem auch zeigen möchte, inwiefern die Philosophie nur dann ihren gegenwärtigen Aufgaben gemäß sein kann, wenn sie in den Fragen Fuß zu fassen vermag, die durch Heideggers Denken aufgeworfen sind." (S. 8.9).

[7] Aus der Fülle philosophiegeschichtlicher Beispiele sei nur hingewiesen auf Aurelius Augustinus, Confessiones III, 4: „Im Verlauf der gewohnten Studienordnung stieß ich auf das Buch eines gewissen Cicero, dessen Sprache mehr als seinen

gängigen Einleitungen in Philosophie genannt, weil sie die Bedingungen der Möglichkeit einer Einleitung in Philosophie nicht thematisieren. Die aufgestellte These impliziert Forderungen, die an eine Einleitung in Philosophie gestellt werden müssen, die ‚als eine philosophische will auftreten können'. Eine philosophische Einführung muß die Möglichkeit einer Einleitung in Philosophie undogmatisch rechtfertigen. Als philosophische Einführung ist es fundamental apriorisch nicht zunächst ihre Aufgabe, in Philosophie einzuführen, sondern eine aus Gründen gerechtfertigte Theorie über die Möglichkeit ihrer eigenen Theorieexplikation vorzulegen. Diese Forderungen sind Forderungen der Philosophie selbst, denn sie umfaßt eine Problematik, derzufolge nicht nur die zu bedenkende Sache selbst, sondern auch das Denken über diese Sache ‚zur Sache', und ihre inneren Beziehungen zwischen Sache und ihrem Gedachtsein zur thematischen Erörterung gehören. Die naive Unschuld, mit der Thales von Milet den Weg in die Philosophie ging, bleibt uns verwehrt. Uns liegt Philosophie geschichtlich vor. Thales konnte erst, als er sich bereits auf dem Weg der Philosophie befand – als er philosophisch ‚in' war, sei dies nun marcusisch oder heideggerisch verfremdet gebraucht – reflexiv seinen Zugang zur Philosophie als eine Einleitung erkennen. Uns ist die Möglichkeit gegeben, das geschichtlich vorliegende tradierte Material an Philosophie für eine Einführung in Philosophie zu nutzen. Das Ziel, wohin eine Einführung führen soll, scheint klar geschichtlich-situativ vorzuliegen. Ebenso dürfte die Ausgangsposition des Subjekts, das in Philosophie eingeführt werden soll, konkret benennbar sein. Doch darf die hier gestellte Frage nicht eingeengt werden auf die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen einer Einleitung in Philosophie ‚in specie', sei es nun vorsokratische oder wahlweise marxistische, scholastische oder kantische Philosophie. Eine philosophische Einleitung in Philosophie, die sich als marxistisch-philosophisch, oder scholastisch-, kantisch-philosophisch verstünde [8], käme immanent logisch immer ‚nur' zu jener Philosophie als Ziel ihrer Einleitung, die dem Philosophiebegriff ihres Selbstverständnisses von ‚philosophischer Einleitung' entspräche. Die Untersuchung will die Frage stellen, nach

---

Geist, fast jedermann bewunderte. Das Buch trägt den Titel Hortensius, und sein Inhalt ist eine Aufforderung, sich der Philosophie zu widmen. Und dieses Buch vollzog in meinem Herzen eine Wandlung ..." Vgl. dazu auch *M. Testard*, St. Augustin et Cicéron, (2. Bd. 1958).

[8] Einleitungen in ‚scholastisches' Philosophieverständnis: z. B. *J. de Vries*, Logica cui praemittitur introductio in phil. (1952); *H. Pfeil*, Einführung in die Philosophie (1960); *Louis de Raeymaeker*, Einführung in die Philosophie, dtsch. von *E. Wetzel*, Philosophia Lovaniensis, Bd. 1 (Einsiedeln-Zürich-Köln 1949); *J. Pieper*, Was heißt philosophieren? (1948). Einleitungen in ‚kantisches' Philosophieverständnis: z. B. *C. L. Reinhold*, Briefe über die Kantische Philosophie, in: Der Teutsche Merkur (1786/87, 1. Aufl.), dazu erläuternd: *W. Teichner*, Rekonstruktion oder Reproduktion des Grundes (Bonn 1976), insbes. S. 188 ff., 217 ff.; *W. Windelband*, Was ist Philosophie? – Über Begriff und Geschichte der Philosophie, Präludien I (1884). Einleitungen in ‚marxistisches' Philosophieverständnis: Tb-Reihe ‚Unser Weltbild' VEB, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin; Artikel ‚Philosophie' in: Philosophisches Wörterbuch, Hrsg.: *G. Klaus/M. Buhr*, VEB Bibliographisches Institut (Leipzig 1971) (8); *Rudolph Berlinger's* Traktat ‚Vom Anfang des Philosophierens' (Frankfurt 1965) erweckt in seinem Titel zunächst den Eindruck, als sollte ‚in genere' ans philosophische Denken herangeführt werden. Der Traktat-Titel im Buch selbst ist bezeichnend abgewandelt zu ‚Vom Anfang als Prinzip des Philosophierens' (S. 9). Die Abhandlung ist kein Anfangen mit dem Philosophieren, sondern ein Philosophieren mit dem Anfang. „Geht im Philosophieren der Anfang als Prinzip des Philosophierens hervor, so erfährt das Denken, daß ihm weder die Anfänglichkeit noch die Entsprungenheit als Ziel vorweg gegeben sind ...: Anfänglich durch den Anfang und entsprungen aus dem Ursprung, gegründet im Grund des Seins" (S. 13).

den Möglichkeitsbedingungen einer Einleitung in Philosophie überhaupt. Welcher intentional vorweggenommene Finalbegriff von Philosophie macht eine Einleitung in Philosophie – verstanden als Philosophie in genere – möglich?

II. Sinngehalt eines allgemeinen Philosophiebegriffes

Zwei Schwierigkeiten stellen sich der aufgeworfenen Frage sofort in den Weg: eine historisch-faktische und eine etymologisch-terminologische. Wenn R. Reininger recht hat, dann gibt es fast ebensoviel Definitionen von Philosophie, als Philosophen [9]. Epikurs Philosophie als Lebenskunst, mittelalterliche Ancillafunktion der Philosophie, Philosophie als Weltweisheit aus dem natürlichen Licht der Vernunft bis hin zur ‚it's my philosophy' spannen einen weiten Verstehensbogen vom Sinngehalt der Bezeichnung Philosophie. Die Bevorzugung eines bestimmten Philosophiebegriffes erscheint willkürlich, rational nicht gerechtfertigt [10]. Was zwischen Herodot und Heidegger, Platon und Wittgenstein als Philosophie verstanden wurde, scheint sich kaum auf einen Nenner bringen zu lassen. Als Grundverunsicherung einer Einleitung in Philosophie dokumentiert sich die Pluralität und damit oft genug verknüpft die gegenseitige Intoleranz geschichtlich nachgewiesener Philosophiebegriffe. Zudem verstehen die Philosophiebegriffe sich nicht als mögliche gleichberechtigte oder zugeordnete Arten eines bestimmbaren Genusbegriffes von Philosophie, sondern als jeweils eigentliche und damit exklusive Interpretation von dem, was Philosophie eigentlich sei. Aus historischen Vergleichen allein läßt sich deshalb kein allgemeiner Begriff von Philosophie gewinnen [11]. Aber auch ein Versuch via Etymologie, zu einem generellen Philosophiebegriff zu gelangen, zeigt sich als problematisch. Denn aus sich heraus ist keineswegs gesichert, ob die griechischen oder lateinischen Wortelemente das Etymon, das Wahre-Wesen der von ihnen bezeichneten Bedeutungseinheiten enthüllen; das zum Ausdruck bringen, was Philosophie heute ist oder praktisch je war. Schließlich läßt sich das, was ein Biologe heute ist, nicht durch etymologische Untersuchung von biologos ergründen; es sei denn, daß unter Biologe ein Schauspieler verstanden werden soll, denn die griechische Wortwurzel deutet etymologisch auf diesen Arena-Bühnenberuf. Andererseits kann ein altgriechischer Biologos nicht aus dem heutigen Verständnis von Biologe als ‚Wissenschaftler in bezug auf Leben' verstanden werden [12].

Weder eine rein historisch-vergleichende, noch eine rein etymologisch-erschließende Methode kann angewandt werden, soll der Sinngehalt eines generellen Philosophiebegriffes aufgedeckt werden. Eine etymologische Interpretation muß korrigierend ergänzt werden durch die jeweilige Hermeneutik des Wortsinnes von Philosophie in den verschiedenen philosophie-geschichtlichen Epochen. Ein historischer Vergleich muß sich korrigierend orientieren durch den Vergleich je unterschiedlich epochaler

---

[9] *R. Reininger*, Metaphysik der Wirklichkeit (Wien 1932) 1.

[10] Vgl. *R. Lauth*, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie (1967) 11–48.

[11] Da eine vollständige historische Induktion nicht möglich ist, scheitert die Erstellung eines allgemeinen Philosophiebegriffes aus philosophiegeschichtlichem Vergleich. Die verschiedenen faktischen Philosophien lassen sich nicht auf eine Einheit zurückführen. – Vgl. *A. v. Muralt*, Die Einheit der heutigen Philosophie (1966) 13. Dennoch wird vor allem in Einführungen zur Geschichte der Philosophie immer wieder versucht, einen Genusbegriff von Philosophie zu konstruieren, der als Finalbegriff einer Einleitung in Philosophie notwendig an der Philosophie, wie sie wirklich ist, vorbeiführt (vgl. Phil. Gesch. von Erdmann, Überweg, Zeller und deren Einleitungskapitel).

[12] Vgl. *J. E. Heyde*, PHILOSOPHIE (griech.) bzw. lat. philosophia = dtsch. Philosophie? in: Fortschritt und Forschung 35 (1961).

Philosophiebegriffe an ihrem Bezug zum dennoch durch die Geschichte gleichbleibenden gemeinsamen Namen Philosophie. So unterschiedlich und gegensätzlich epochale Philosophiebegriffe auch sind, so stimmen sie doch darin überein, Interpretationen von Philosophie zu sein. Beide Methoden, zu einem generellen Philosophiebegriff zu kommen, müssen sich gegenseitig ergänzen und korrigieren. Die Kombination beider Methoden zu einer etymologisch erschließenden Interpretation, die sich am historisch tatsächlichen Philosophieren verifiziert, soll im folgenden angewendet werden. Durch die ursprüngliche Tat, eine bestimmte Aktion menschlichen Verhaltens als Philosophie zu bezeichnen, war jeder späteren Titelaneignung die ursprüngliche Freiheit und Willkür der Bezeichnung genommen. Die Übernahme des schon benutzten Bezeichnungstitels bedeutete, wie unterschiedlich interpretiert auch immer, das Sicheinbinden in eine Tradition. Diese traditionelle, geschichtlich aufzeigbar gewordene Bindung aufzudecken hieße, den Wortsinn von Philosophie in seiner größtmöglichen Allgemeinheit, sofern sie historisch faktisch wurde, aufzudecken.

Die schon bei Herodot [13] und Thukydides [14] bekannt gewordene Benutzung des Verbes philosophein wird in der Regel übersetzt mit ‚Liebe zu ...' oder ‚Streben nach ...' Weisheit [15]. Aus der Perspektive, wie philein und philosophein sich in der Philosophiegeschichte operationalisiert hatte, erscheint diese interpretierende Übersetzung so allgemein wie einseitig mißverständlich, sie überbetont einen aktivistischen Habitus, ein Ausholen und ein Zu-erreichen-suchen. Für ‚Streben nach' ... und ‚Liebe zu ...' wäre den Griechen das Verb erotao parat gelegen; eine entsprechende Wortschöpfung Erosophie denkbar.

Andererseits ist Philosophie, so wie sie sich konkret geschichtlich manifestiert hat, auch nicht eine völlig a-pathische, subjekt-distanzierte, objektiv-neutrale Weisheitslehre. Philosophie wurde konkret nie ausschließlich als Sophologie oder Sophistik verstanden. Ein mehr objektiv-cognitives Moment zeigt sich im Wortelement ‚sophia', ein mehr subjektiv-voluntatives Moment in ‚philein'. Philosophie steht seinem konkreten, geschichtlich verifizierbaren Wortverständnis nach zwischen Erosophie und Sophologie. Die beiden etymologisch orientierten Sinnmomente erlauben in ihrer Verifikation am philosophiegeschichtlichen Material als Sinngehalt eines generellen Philosophiebegriffes die Formel zu bestimmen: Philosophie ist Erkennen-Wollen in grundsätzlicher Absicht. Eine formale Klammer für all das, was Philosophie historisch konkret je war, ist damit gefunden. Das cognitive und das voluntative Sinnmoment des allgemeinen Philosophiebegriffes als Zielbestimmung einer Einleitung können als Handlungsanweisung für eine Einleitung in Philosophie verstanden werden. Zumindest die Transmission des subjektiv-voluntativen Momentes liegt nahe. Es erfordert eine Entscheidung von dem, der die Einleitung in Philosophie gehen will, für grundsätzliches Erkennen. Wie aber soll aus dem objektiv-cognitiven Moment eine konkrete Handlungsanweisung für eine Einleitung in Philosophie eruiert werden können? Zu allgemein sieht sich der Wille an ein grundsätzliches Erkennen verwiesen, so daß es schwer fällt, nicht jegliches auf Verstehen gerichtete Erkennen unter Philosophie zu subsumieren. Ein Philosophiebegriff solch formaler Allgemein-

---

[13] Herodot I, 30.50.

[14] Thukydides II, 40.

[15] Platon Apolog. 29; Lysis 218a; keineswegs soll die Kritik an der traditionellen interpretierenden deutschen Übersetzung von ‚philosophein' eine Kritik am Wort ‚philosophia' für die gemeinte Sache bedeuten. Kein ‚hier irrt Plato' soll am Rande vermerkt werden. Wohl aber soll entschieden gegen die leichtfertig oberflächliche wörterbuchübliche Übersetzung von philosophein Stellung genommen werden. Zumindest unser modernes Verständnis von ‚Liebe zu' und ‚Streben nach' deckt keinesfalls das von Plato und in der Philosophiegeschichte wirksam gezeigte Verständnis von philosophein. Nicht das Wort ‚philosophein' ist für die gemeinte Sache ungeeignet, sondern unsere Übersetzung dieses fundamentalen Ausdrucks!

heit umfaßt schließlich alle Erkenntnistätigkeit des Menschen. Philosophie als solch umfassende Erkenntnistätigkeit des Menschen zu begreifen, scheint den generellen Philosophiebegriff dem epochalen Philosophiebegriff der platon-aristotelischen Zeit näherzurücken als den geschichtlich-konkreten Philosophiebegriffen der Neuzeit. Denn als die methodische Arbeit des Denkens, durch welche das Seiende und seine Prinzipien erkannt werden sollen, umfaßt Philosophie jener Ursprungsepoche auch jene Einzelwissenschaften, die je besondere Gebiete des Seienden aus Gründen erkennen wollen [16]. – Nun gibt es keinen Zweifel, daß der Globalbegriff von Philosophie durch eine progressive Emanzipation der Einzelwissenschaften im Fortlauf der Geschichte eher zu einem Restbegriff sich gewandelt hat. Nachdem im 19. Jahrhundert Psychologie und Pädagogik aus dem gemeinsam bewohnten Haus der Philosophie evakuierten und schließlich im 20. Jahrhundert Soziologie und Politikwissenschaft sich verselbständigten, stellt sich heute die Frage, welcher Rest an Wirklichkeitserfassung und Ergründung noch bleibt, der in Philosophie grundsätzlich erkannt werden kann und soll. Damit verschärft sich erneut die Problemkonstellation dieser Erörterung. Wenn antiker Globalbegriff durch die umfassende Fülle der Gegenstände keine unterscheidbare gezielte Handlungsanweisung für eine Einleitung in Philosophie sein konnte, so dürfte der neuzeitliche Restbegriff für eine Einleitung nur ein Vakuum als Zielobjekt anbieten. Ist das Nichts der Gegenstand moderner Philosophie und Einführung in Philosophie eine Provokation von Erkennen-Wollen dessen was ‚ist', wenn ein Nichts an Gegenständen ‚ist'? [17] Muß ohnehin nicht jeder Versuch, der Auszehrung des Gegenstandsbereiches von Philosophie entgegenzuarbeiten, jämmerlich scheitern, weil jede Benennung eines gegenständlichen Restbereiches identisch wäre mit der Kreierung neuer Einzelwissenschaften; siehe dazu die Versuche, Logistik, Kybernetik oder Wissenschaftswissenschaft auf den Thron der regina scientiarum zu hieven [18]. Führt damit eine Philosophie der Einleitung zur These vom Scheitern jeglicher Einleitung in Philosophie mangels Philosophie, insofern innerhalb bestimmter Erfahrungshorizonte kein Gegenstandsbereich für Philosophie übrig bleibt? Kann eine Einleitung in Philosophie nur noch geschehen als Dokumentation ihrer eigenen Ziel- und damit Sinnlosigkeit? Würden meine Darlegungen mit diesem Lemma provokatorischer Fragen schließen, verfielen die Überlegungen jedoch selbst dem Verdikt meiner Eingangsthese: Sie blieben zutiefst unphilosophisch! Sollen diese Darlegungen nicht nur von der Philosophie handeln und über sie berichten, sondern selbst als eine philosophische Erörterung gelten, dann bleibt noch die Aufgabe, den speziellen Philosophiebegriff dieser Rede vom Global- und Restbegriff eines grundsätzlichen Erkennen-Wollens selbst aufzudecken. Die Möglichkeitsbedingung einer philosophischen Erörterung über Einleitung in Philosophie muß kritisch aufgedeckt werden und darf selbst nicht unbefragt dogmatisch statuiert werden.

---

[16] Platon Rep. 480 b; Aristoteles Meta. VI, 1, 1026 a 18.

[17] Das Nichts als die Negation seiender Gegenständlichkeit zum neuen ‚Gegenstand' der Philosophie zu bestimmen – verbirgt sich diese Forderung hinter Heideggers Nihilismusstreit in den Nietzsche-Büchern? Vgl. *M. Heidegger*, Nietzsche I. II. (121, 353); auch *ders.*, Was ist Metaphysik (1929) 39. – Ist der neue Gegenstand eines Denkens ‚nach der Metaphysik' das Seyn in ontologischer Differenz? Vgl. *A. J. Bucher*, Martin Heidegger, Metaphysikkritik als Begriffsproblematik (1972) 209, 211 ff.

[18] Vgl. *E. W. Beth*, Mathematische Logik und Grundlegung der exakten Wissenschaften (1948); *G. Jacoby*, Der Anspruch der Logistiker auf die Logik und ihre Geschichtsschreibung (1962); *A. Tarski*, Einführung in die math. Logik (dt. 1966, 2. Aufl.); *H. Frank*, Kybernetik und Philosophie (1966); *G. Klaus*, Kybernetik und Erkenntnistheorie (1966).

III. Der Philosophiebegriff der Erörterung

Konsequenzen für eine Möglichkeit einer Einleitung in Philosophie werden aus einer kritischen Erörterung des diese Untersuchung leitenden Philosophiebegriffes erwartet. Der leitende Philosophiebegriff wird vorgestellt durch Bezeichnung des Gegenstandes jener Philosophie, welche die Erörterung einer philosophischen Einleitung in Philosophie selbst zu einer philosophischen Erörterung qualifiziert. Das Aufdecken des Gegenstandes dieser Philosophie ist ihr Vollzug. Jede Einzelwissenschaft hat als Gegenstand einen an bestimmte Voraussetzungen gebundenen definiten Bereich von Gegebenheiten. So stellt Funke in seiner Rektoratsrede 1966 fest: „Eine Einzelwissenschaft geht von bestimmten Voraussetzungen aus, die ihr als Grundlagen dienen und die selbst gerade von ihr nicht diskutiert werden“ [19]. Gibt es aber einen Gegenstand, der als Gegenstand nie Gegenstand bestehender oder möglicher Einzelwissenschaften werden kann? Sicher nicht zum Gegenstandsbereich möglicher Einzelwissenschaften gehört, daß die Möglichkeitsbedingungen einzelwissenschaftlicher Grundlegung Gegenstand von einer Einzelwissenschaft werden können. Einzelwissenschaften diskutieren als Einzelwissenschaften nicht die Möglichkeitsbedingungen ihrer Grundlegung. Sie setzen diese Grundlegung in ihrem Vollzug immer schon voraus. Die unbewiesen von den jeweiligen Einzelwissenschaften gesetzten einzelwissenschaftlichen Grundlagen sind zu ergründender Gegenstand einer Nicht-Einzelwissenschaft. Diese Nicht-Einzelwissenschaft ist Philosophie. Der Bereich ihres grundsätzlichen Erkennen-Wollens ist eröffnet durch die transzendental iterierende Frage nach der Möglichkeitsbedingung von einzelwissenschaftlicher Gegenständlichkeit überhaupt. Nulla scientia probat sua principia. Das ‚non probat‘ markiert die Grenze einzelwissenschaftlichen Erkennen-Wollens. Die Philosophie überschreitet diesen Grundlagenbereich, sie ist insofern Grundlagenforschung als transzendentale Wissenschaft. Die iterierende Bemühung, diese Grenze zurückzuschieben – dem voluntativen Moment nach unendlich, dem cognitiven Moment nach immer nur vorläufig – ist das Ziel der Philosophie als Prinzipienforschung. Philosophie ist iterierende Prinzipienforschung. Der Philosophiebegriff stellt sich dann nicht mehr als schließlich verschwindender Restbegriff dar, sondern als prinzipiell perennierend. Philosophia perennis könnte so aus einer philosophia transcendentalis neu interpretiert werden. Als Philosophie der Aufdeckung transzendentaler Möglichkeitsbedingungen konkreter Einzelwissenschaften kann sie Transzendentalphilosophie genannt werden. Da dieses transzendentale Wissen-Wollen in prinzipieller Hinsicht auch nicht die Prinzipien ihres eigenen Vollzugs ungefragt positionell akzeptieren darf, sondern prinzipiell unbegrenzt auf deren Möglichkeitsbedingungen hin aufdecken muß, kann diese Philosophie universal transzendentale philosophia perennis heißen.

Wenn die Philosophie ihren Gegenstand nicht erfindet, sondern transzendental findet im Ausgang von den Einzelwissenschaften, dann ist durch diese Besonderheit des transzendentalen Gegenstandes die Besonderheit seiner Erschließung vorgezeigt. Soll Einleitung in Philosophie ein wissenschaftlicher Zugang sein, dann kann grundsätzliches Erkennen-Wollen des transzendentalen Bedingungsbereiches nicht durch einen Ur-Sprung in meta ta physica geschehen, sondern nur dort, wo Wissenschaft geschieht und so wie Wissenschaft sich vollzieht. Ein unter Umständen langer Marsch durch Einzelwissenschaft ist dem In-der-Philosophie-sein vorgeschaltet. Doch ein retardierendes Bedenken stellt den Erfolg und Nutzen dieses Marsches wieder in Frage. Der Erkenntniswille einer Einzelwissenschaft stellt sich so dar: Auf der Basis definierter Prinzipien und erreichtem Forschungsniveau sollen neue Erkenntnisse

---

[19] G. *Funke*, Beantwortung der Frage, welchen Gegenstand die Philosophie habe oder ob sie gegenstandslos sei: Mainzer Universitätsreden, Nr. 26 (1965) S. 9.

über den speziellen einzelwissenschaftlichen Gegenstandsbereich gewonnen werden. Einzelwissenschaftliche Erkenntnis ist konsekutiv-progressiv auf Erfahrungsgegebenheit bezogen. Im Gegensatz dazu sieht die Philosophie das faktisch Gegebene, die gewußte Sache nicht primär als Bedingung für noch neu zu erreichendes Wissen, sondern als selbst Bedingtes und fragt regressiv transzendental auf dessen Bedingtheit. Beiden Forschungsrichtungen gemeinsam ist zunächst lediglich deren Ansatzpunkt, nämlich ein irgendwie geartetes Sinnvermeintes. Die Forschungsrichtungen entwickeln sich jedoch dann gegenläufig. Die Einzelwissenschaft will in einer intentio recta zur Erfahrungswelt ihr Wissen vom Sinnvermeinten kontinuierlich ergänzen und erweitern. Die Philosophie will in einer intentio obliqua die Bedingungen des bereits Gewußten kontinuierlich aufdecken und benennen. Führt dann aber ein Weg durch die Einzelwissenschaften nicht um 180 Grad von der philosophischen Fragerichtung weg? Einleitung zur Philosophie via Einzelwissenschaften muß sich so betrachtet als Wegleitung von Philosophie vorkommen. Die aufgeworfene Problematisierung verkennt und übersieht noch eine logisch der registrierten Gegenläufigkeit vorgeordnete Gleichgerichtetheit einzelwissenschaftlicher und philosophischer Forschung. Damit eine Einzelwissenschaft ihren Weg disziplinierten Erkenntnisfortschrittes gehen kann, braucht sie nicht nur Information über den erreichten Forschungsstand, sondern sie muß aus den gewußten Gründen des schon Erkannten, aus seinem Verstehen also, in Erfahrung bringen, unter welcher Rücksicht – rücksehend auf die Prinzipien der Einzelwissenschaft – der Prozeß ihres Erkennen-Wollens weiterschreiten soll. Progressive Erkenntnisrichtung auf Vermehrung einzelwissenschaftlichen Wissens wird erst durch eine regressive Denkbemühung, durch ein Wissen um die den Progreß leitenden Grundprinzipien ermöglicht. Ein Gewußtes muß zunächst selbst als Bedingtes und Folge erfaßt werden, um als Basis neuer einzelwissenschaftlicher Erkenntniserweiterung dienen zu können. Die Möglichkeit, neue einzelwissenschaftliche Erkenntnisse zu gewinnen, den konkreten Wissensstand zu bereichern, setzt ein Verstehen des schon Gewußten voraus. Ein Verstehen innerhalb der Einzelwissenschaft ist dann im höchsten Grad erreicht, wenn konkret Gewußtes bis in seine Gründungsbedingungen in den Prinzipien einer Einzelwissenschaft eingesehen wird.

Eine Einführung in eine bestimmte Einzelwissenschaft, die sich als Ziel setzt, das Subjekt ihrer Einführung an der progressiven Erkenntnisrichtung zu beteiligen, muß logisch vorgeordnet ein Verstehen des konkreten Wissensbestandes der Einzelwissenschaft provozieren. Die Erkenntnisrichtung auch einer Einführung in Einzelwissenschaft ist daher regressiv auf die Grundlagen dieser Einzelwissenschaften gerichtet. Die Einleitung in eine Einzelwissenschaft ist somit gegenläufig zur intentio recta der Einzelwissenschaft selbst. Die einzelwissenschaftliche immanente Gegenläufigkeit von intentio recta einzelwissenschaftlicher Forschung und einer Einführung in dieses einzelwissenschaftliche Forschungsgebiet bedeutet zugleich die Gleichgerichtetheit einzelwissenschaftlicher Einführung und philosophischer Forschungsrichtung.

Damit ist der Weg zum Gegenstand der Philosophie – Einleitung in Philosophie – materialidentisch mit dem Weg einer Einleitung in Einzelwissenschaft. Aktueller Wissensbestand, aus welcher einzelwissenschaftlichen Disziplin auch immer, wird auf seine Gründe hin erfragt, will grundsätzlich und prinzipiell verstanden werden. Doch einzelwissenschaftliche Einführungsintention will nur bis zu den Prinzipien ihrer einzelwissenschaftlichen Grundlegung zurückfragen. Erst das Transzendieren-Wollen in den Meta-Bereich einzelwissenschaftlicher Prinzipieneinleitung wendet einzelwissenschaftliche Einleitung zu einer wissenschaftlichen Einleitung in Philosophie. Formal also unterscheiden sich Einleitung in Philsophie und Einleitung in eine beliebige Einzelwissenschaft durch die Radikalisierungsabsicht, mit der einzelwissenschaftliches Einleiten durchlaufen wird. Die Epoche

eines prinzipiellen ‚off limit', wie es in einzelwissenschaftlichen Einleitungen noch gegenüber deren Prinzipien aufrecht gehalten wird, gibt es dann nicht, wenn Einleitung in eine Einzelwissenschaft zu einer Einleitung in Philosophie werden soll. Damit soll nicht gesagt werden, daß zuerst eine vollständige Einführung in eine Einzelwissenschaft eine Einführung in Philosophie ermöglicht, sondern daß ein einzelwissenschaftlicher Zugang zur prinzipiellen Basis einzelwissenschaftlicher Erkenntnis – bei möglicher Vernachlässigung der Fülle bereits erreichter Konsequenzen – vorausgesetzt werden muß, um aus einem Verstehen von Einzelwissenschaften den besonderen Gegenstand der Philosophie in den Blick zu bekommen. Das Transcendere in den Fundamentalbereich jeglicher Einzelwissenschaft ist bereits Philosophie. Sie ist die Wissenschaft von den Wurzeln, dem Radikalen, jeglicher möglicher Einzelwissenschaft [20].

Schlußbemerkung

Selbstverständlich könnten auch Gründe für ein excessives Verständnis einer Einleitung in Philosophie gefunden werden. So könnte bereits der Weg vom Transzendieren einzelwissenschaftlicher Prinzipien bis hin zu den vorläufig letzt erreichbaren Radices als spezielle Einleitung in Philosophie gelten. Eigentliche Philosophie, „hē kyrioteron philosophia", begänne dann, wenn auf diesem Weg jene Wegmarke erreicht ist, von der aus jedes weitere Transzendieren in Neuland der Begründung stößt. „Im wahren Sinn Anfänger der Philosophie ist derjenige, der die Erste Philosophie von ihrem Anfang an in vollkommener Einsicht gestaltet. Solange das nicht gelungen ist, gibt es noch keinen Anfänger der Philosophie, wie keine Erste Philosophie. Ist sie aber einmal gelungen, dann kann es auch Anfänger der Philosophie in dem gemeinüblichen anderen Wortsinn geben, nämlich als Lehrlinge, die die von anderen vorgedachten Wahrheiten im eigenen einsichtigen Denken nacherzeugen und damit in sich selbst einen Anfänger der Ersten Philosophie nachgestalten" [21].

Einleitung in Philosophie ist Anfangen eines radikal grundsätzlichen Erkennen-Wollens mit der Konsequenz, letztlich als Anfänger dazustehen. Wer will diesen Punkt schon erreicht haben?

---

[20] *E. Husserl*, Philosophie als strenge Wissenschaft, 341.
[21] *E. Husserl*, Erste Philosophie, Husserliana VII, 5.

Die ursprüngliche nikänische Form des ersten Glaubenssymbols im Ankyrōtos des Epiphanios von Salamis

Ein Beitrag zur Diskussion um die Entstehung des konstantinopolitanischen Glaubenssymbols im Lichte neuester äthiopistischer Forschungen

Von Bernd Manuel Weischer

Spätestens seit den Tagen des Konzils von Chalkedon im Jahre 451 haben wir die unmißverständliche Aussage, daß die 150 Väter des ersten Konzils von Konstantinopel im Jahre 381 eine ‚Ekthesis', d. i. das konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis (= C), aufgestellt hätten, um das kürzere Glaubenssymbol des ersten Konzils von Nikaia (325) zu bestätigen und zu erweitern und um den inzwischen aufgetretenen Irrtümern des Apollinarios und Makedonios zu begegnen und die wahre Menschwerdung des göttlichen Logos aus der jungfräulichen Gottesgebärerin und die Gottheit des Heiligen Geistes erläuternd zu bekräftigen[1]. Auch die späteren Konzilien äußerten sich in ähnlicher Weise über dieses Symbol, selbst in den sogenannten monophysitischen Kirchen fand es Anerkennung[2] und gelangte seit der dritten Synode von Toledo im Jahre 589[3] als Meßcredo der lateinischen Messe auch im Westen in liturgischen Gebrauch und verdrängte das ältere nikänische Symbol (= N) bald völlig. Bis zum vorigen Jahrhundert blieb die Theorie über die Entstehung dieses Symbols auf dem Konzil von Konstantinopel als antihäretisch ergänztem N in Geltung. Im Jahre 1876 versuchte der Patrist F. J. A. Hort aus Cambridge in der zweiten seiner ‚Two Dissertations' diese Meinung über C zu erschüttern. A. v. Harnack verbreitete in brillanter Form im deutschen Sprachraum die Hortschen Thesen, besonders durch seinen Artikel in der Realenzyklopädie[4]: C sei älter als das Konzil von Konstantinopel und sei ein lokales Taufsymbol gewesen, das zwischen 362 und 381 verfaßt worden sei, da es nicht das hohe Niveau der Pneumatologie von 381 habe und von jedem Makedonianer hätte unterschrieben werden können, da das ὁμοούσιος, d. h. die Aussage über die Wesensgleichheit des Heiligen Geistes mit Vater und Sohn, im dritten Artikel fehle. Außerdem werde es als Symbol von Konstantinopel vor 451 als solches nicht erwähnt. Auf weitere flankierende Argumente seiner These soll hier nicht eingegangen werden. Den Hauptbeweis aber dafür, daß das Symbol älter als das Konzil sei, entnahm man der Tatsache, daß C in dem sicher im Jahre 374[5] von Epiphanios von Salamis verfaßten theologischen Traktat ‚Ankyrōtos' (= der Festverankerte) vorkommt, d. h. in seinem uns heute vorliegenden griechischen Text. Entweder ist es dort später eingefügt worden oder es ist ursprünglich und kann nicht sieben Jahre später vom Konzil verfaßt worden sein. Eine Interpolation im Ankyrōtos anzunehmen, lehnten Hort und Harnack ab.

---

[1] Vgl. *E. Schwartz*, ACO II, 1, 2, 127.129. – Ich folge hier zunächst den umfassenden Ausführungen von *A. M. Ritter*, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol (Göttingen 1965) 133–162. Vgl. auch *J. N. D. Kelly*, Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie (Göttingen 1972) 294–361.

[2] *J. N. D. Kelly* (vgl. Anm. 1) 340 und 344 f.

[3] Ebd. 346.

[4] *J. J. Herzog* und *A. Hauck* (Hrsg.), Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (Leipzig 1902) 21–28, Art.: Konstantinopolitanisches Symbol.

[5] Ankyrōtos 119, 1 f. [Hrsg. von K. Holl = GCS Bd. 25 (Leipzig 1915)].

Dieses erste Symbol im Ankyrōtos stamme auch nicht von Epiphanios, erklärten sie, vielmehr habe dieser mit geringen Änderungen das Jerusalemer Taufsymbol übernommen, wie es uns in den um 350 gehaltenen mystagogischen Katechesen des Kyrillos von Jerusalem entgegentritt. Diese Thesen fanden Zustimmung in der protestantischen und zum Teil auch in der katholischen Theologie, wo man allerdings versuchte, die Tradition in der Weise mit den neuen Thesen zu verknüpfen, daß das Konzil von Konstantinopel das Symbol von Epiphanios übernommen und dann als sein eigenes Symbol proklamiert habe [6]. Dazu ist zu sagen, daß Epiphanios nicht am Konzil teilgenommen hat; außerdem ist es unwahrscheinlich, daß ausgerechnet sein Gegner Meletios, der erste Präsident des Konzils, den Symboltext aus der Hand der in Konstantinopel anwesenden zypriotischen Bischöfe entgegengenommen hat.

Der profilierteste Verteidiger der Tradition gegenüber diesen Thesen war E. Schwartz, der Herausgeber der Acta Conciliorum Oecumenicorum, der in seinem Aufsatz „Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalcedon“ [7] aufgrund der Akten des Konzils von Chalkedon C kompromißlos dem Konzil von Konstantinopel zuschrieb. Denn obwohl die Akten des Constantinopolitanums zum größten Teil verlorengegangen waren, muß das Symbol als ‚Glaube der 150 Väter‘ bis zu einem gewissen Grade bekannt gewesen sein, denn bei der Verlesung desselben auf der zweiten Sitzung des Konzils von Chalkedon am 10. Oktober 451 nach der Verlesung von N regte sich kein Widerspruch, sondern alle Bischöfe riefen: „Das ist der Glaube der Orthodoxen. So glauben wir alle.“ [8]

Auch auf weiteren Sitzungen am 22. und 25. Oktober wurde das Symbol unter Zustimmung der Konzilsteilnehmer erwähnt. Ob die Verlesung von C zusammen mit N bedeutet, daß C nicht nur als ein erweitertes N angesehen werden darf, sondern damit beide Symbole rechtlich gleichgestellt wurden [9], wie es später mit der chalkedonischen Formel geschah, bleibt zu bezweifeln, obwohl E. Schwartz von dieser Meinung ausgeht, wenn er erklärt: „Das war die Norm, die in Zukunft gelten sollte und auch gegolten hat. Hält man diesen Rechtssatz als Rechtssatz fest, so lösen sich alle Schwierigkeiten auf, die man in den Erwähnungen und Nichterwähnungen von C in der Zeit zwischen 381 und 451 hat finden wollen.“ [10] Wie J. N. D. Kelly auch neuerdings gezeigt hat [11], braucht unter ‚nikänischem Glauben‘ nicht N in seinem genauen Wortlaut verstanden zu werden, sondern kann bei vielen Theologen des 4./5. Jahrhunderts jedes Bekenntnis sein, das N inhaltlich wiedergibt und keine konträren Aussagen enthält. Auch herrschte zwischen dem zweiten und vierten allgemeinen Konzil kein absolutes Schweigen über C, obwohl sich die Ökumenizität des konstantinopolitanischen Konzils erst allmählich durchgesetzt hat. So z. B. hat Theodoretos den Synodalbrief einer weiteren Synode von Konstantinopel des Jahres 382 in seine Kirchengeschichte aufgenommen [12]; in diesem Brief wird auf „das im vorigen Jahr in Konstantinopel von der ökumenischen Synode Aufgestellte“ verwiesen. Eine weitere, noch klarere Erwähnung des Symbols findet sich bei Theodor von Mopsuestia (seit 392 Bischof, gest. 428), der auch am Konzil teilgenommen hatte. Er erläuterte in seinen um 400 gehaltenen katechetischen Homilien

---

[6] Vgl. z. B. *C. J. von Hefele*, Conciliengeschichte II (Freiburg i. Br. ²1875) 10 ff. und zuletzt *I. Ortiz de Urbina*, Nizäa und Konstantinopel = G. Dumeige und H. Bacht (Hrsg.), Geschichte der ökumenischen Konzilien Bd. I (Mainz 1964) 212 f.

[7] In: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 25 (1926) 38–88.

[8] Vgl. ACO II, 1, 2, 80.

[9] Vgl. E. Schwartz (vgl. Anm. 7) 39.

[10] Ebd. 82.

[11] J. N. D. Kelly (vgl. Anm. 1) 319–21.

[12] Hist. eccl. V 9, 13.

das Symbol, das für ihn als erweitertes N galt, wobei er explizit erklärt, daß das Konzil von 381 den nikänischen Glauben bezüglich der Lehre vom Heiligen Geist durch die Hinzufügung kurzer Worte ergänzte. Diese Ergänzungen werden von ihm zitiert und ausgelegt [13]. Ein weiterer Hinweis auf die Erweiterung von N in Konstantinopel ist möglicherweise einem autobiographischen Gedicht des Gregor von Nazianz [14], der ja nach dem Tode des Meletios zeitweilig dem Konzil präsidiert hatte, zu entnehmen. Er schreibt: „Die süße, schöne Quelle unseres alten Glaubens, der die zur Einheit der Dreifaltigkeit verehrungswürdige Natur zusammengeschlossen hat, wie er einst in Nicäa das Ergebnis des Nachdenkens gewesen war, sie mußte ich durch salzige Zuflüsse unselig getrübt sehen, da nun Leute schwankenden Glaubens hinzukamen, die das meinen, was der Staatsgewalt genehm ist, immer unentschieden –." [15] Der vorliegende Satz könnte trotz der gegenteiligen Meinung von Ch. Jungck [16] auf die erläuternden Zusätze zu N bezogen werden, die Gregor wegen des fehlenden ὁμοούσιος, wegen der fehlenden Aussage über die Wesensgleichheit des Heiligen Geistes, als zu wässrig und den Makedonianern gegenüber als zu kompromißwillig erschienen.

Kommen wir zurück zu dem wichtigsten Argument gegen die Authentizität von C: Sein Vorkommen im Text des Ankyrōtos des Epiphanios, der sieben Jahre vor dem Konzil verfaßt wurde. Entweder muß man das Symbol der Synode von Konstantinopel oder Epiphanios absprechen. Eine dritte Möglichkeit gibt es nicht. Schon in der Zeit unmittelbar nach dem Konzil finden wir die eben erwähnte, von Theodor von Mopsuestia festgehaltene Überlieferung, daß in Konstantinopel N in bezug auf die Lehre vom Heiligen Geist erweitert wurde. Auch wurde es später als antihäretisch ergänztes N der 150 Väter von Konstantinopel auf der Synode von Chalkedon offiziell akzeptiert. Die Idee der einfachen Rezeption eines anderen Symbols durch das Konzil ist also mit dieser Überlieferung nicht vereinbar, wohl aber ist an der handschriftlichen Überlieferung des Ankyrōtos zu zweifeln, wie im folgenden gezeigt wird:

In den Schlußkapiteln des Ankyrōtos bietet Epiphanios zwei Glaubenssymbole, ein kürzeres und ein längeres. Das erste kürzere Symbol (= Ep. I) ist in seinem uns heute vorliegenden griechischen Text C mit geringfügigen Varianten, das zweite längere Symbol (= Ep. II) stammt aus der Feder des Epiphanios, wie alle Symbolforscher einmütig feststellen, war als Taufsymbol für Häretiker gedacht und ist eine subjektive Erweiterung und Erläuterung des nikänischen – nicht des konstantinopolitanischen! – Symbols. Daß Ep. I in der heutigen Form nicht ursprünglich sei, wurde bereits von dem katholischen Polemiker A. Vincenzi [17] vermutet und von Ch. Papadopoulos, F. J. Badcock [18] und vor allem von E. Schwartz [19] mit verschiedenen

---

[13] *R. Tonneau-R. Devreesse* (Hrsg.), Les Homélies Catéchétiques de Théodore de Mopsueste = StT 145 Città del Vaticano 1949) 215.235.237–9.

[14] *Ch. Jungck* (Hrsg.), Gregor von Nazianz: De Vita Sua (Heidelberg 1974).

[15] Ebd. 137, Verse 1703–1710.

[16] Ebd. 220–224. – Wenn auch nach Meinung Ch. Jungcks die Argumentation von A. M. Ritter bezüglich der Verse 1753–61 des Carmen historicum nicht ganz stichhaltig ist, so bleibt doch die klare Aussage der Verse 1704–10 über den nikänischen Glauben, der „in Nicäa das Ergebnis des Nachdenkens gewesen war" d. h. der in Nikaia formuliert wurde, und der auf dem Konzil von Konstantinopel durch „salzige Zuflüsse" (= Zusätze) getrübt wurde. Es handelt sich eindeutig um dogmatische Aussagen.

[17] De processione Spiritus Sancti ex Patre Filioque adversus Graecos (Roma 1878) 104 ff.

[18] *Ch. Papadopoulos*, Das Symbol der zweiten ökumenischen Synode (griech.), (Athen 1924) 16 ff.; *F. J. Badcock*, The History of the Creeds (London 1930) 159 ff.

[19] F. Schwartz (vgl. Anm. 7) 87.

Begründungen behauptet. Die gesamte Frage wurde zuletzt nochmals von V. Palachkovsky [20] und eingehend von A. M. Ritter dargestellt [21]. Die These besagt, daß Ep. I nicht C, sondern ursprünglich N gewesen sei. Durch Interpolation sei N später von einem Abschreiber durch C ersetzt worden. Das vorliegende Symbol ist im Ankyrōtos nämlich von den nikänischen Anathematismen gefolgt, ein in der Symbolgeschichte einzigartiges Faktum. Weiterhin ist Ep. II nach den Worten seines Verfassers [22] als Erklärung und Erweiterung des voraufgehenden apostolisch-nikänischen Glaubens mit seinen Anathematismen abgefaßt, setzt also in Ep. I N mit Anhang voraus. Besonders aufschlußreich in diesem Zusammenhang ist der abschließende Satz nach den Anathematismen zu Ep. I, bei dem eine Textlücke anzunehmen ist, wie auch von K. Holl, dem Herausgeber der Werke des Epiphanios, angezeigt ist: „Dieser Glaube wurde von den heiligen Aposteln überliefert und in der Kirche, der heiligen Stadt, von allen versammelten heiligen Bischöfen, über 310 an der Zahl, [bestätigt]“ [23]. H. Lietzmann ergänzte hier ἐβεβαιώθη und bezog ἁγίᾳ πόλει mit Recht auf Nikaia: „ἁγία πόλει (? lies καὶ ἐβεβαιώθη ἐν Νικαίᾳ τῇ πόλει oder so ähnlich) ἀπὸ πάντων ...“ [24] K. Holls Erklärung [25], die Kirche sei die ἁγία πόλις, ist theologisch interessant, trifft aber den Textbefund nicht. Denn wie weiter unten gezeigt wird, besteht die hier anzunehmende Textlücke nicht aus einem Wort, sondern mindestens aus sechs oder sieben Wörtern. Aber selbst der vorliegende verstümmelte Text kann meines Erachtens nur auf das Konzil von Nikaia bezogen werden. Trotz dieser Gründe hatten bekannte Symbolforscher wie Dom B. Capelle und F. Kattenbusch [26] im Gefolge Horts und Harnacks erstaunlicherweise immer wieder behauptet, der Ankyrōtostext brauche nicht beanstandet zu werden. Gegen die Annahme einer Interpolation polemisierte jüngst noch I. Ortiz de Urbina mit den Worten: „Schwartz hat seinerseits dem Zeugnis der chalcedonensischen Väter Glauben geschenkt und das umstrittene Symbolum dem ersten Konzil von Konstantinopel zugeschrieben. Allerdings hat er sich nicht mit der Behauptung zufriedengegeben, es sei hier veröffentlicht worden, er hat es vielmehr für notwendig angesehen, darüber hinaus zu erklären, hier sei es auch abgefaßt worden. Da ihm bei dieser Hypothese aber die Tatsache hinderlich war, daß nach allen vorhandenen Manuskripten der Ancoratus des Epiphanius den Text im wesentlichen bereits sieben Jahre vor dem Konzil brachte, entschied er sich für die Annahme, daß die Schrift des Epiphanius in ihrer ursprünglichen Fassung nicht das Symbolum von Konstantinopel enthalten habe, sondern das von Nizäa, da der betreffende Schlußabsatz auf die Lehre der nizänischen Väter Bezug nimmt. Wir sind der Meinung, daß eine solche Vergewaltigung der Textüberlieferung wenig mit wissenschaftlicher Kritik gemein hat und überdies unnütz ist ...“ [27] Wenn der Autor hier von ‚allen vorhandenen Manuskripten des Ancoratus‘ spricht, ist das insofern irreführend, als fast alle Epiphanios-Handschriften auf eine einzige Version des neunten Jahrhunderts zurückzuführen sind, neben der nur noch eine Schwesterform existiert,

---

[20] *V. Palachkovsky*, Une interpolation dans l'Ancoratus de S. Epiphane = F. L. Cross (Hrsg.), StPatr VII = TU 92 (Berlin 1966) 265–273.

[21] A. M. Ritter (vgl. Anm. 1) 162–69. Ähnlich argumentiert auch V. Palachkovsky (S. 267 f.), der allerdings den Artikel von E. Schwartz (vgl. Anm. 7) nicht kennt.

[22] Ankyrōtos 119,2.

[23] Ankyrōtos 118,14.

[24] *H. Lietzmann*, Symbole der alten Kirche = H. Lietzmann (Hrsg.), Kleine Texte für Theologische Vorlesungen und Übungen 17.18 (Bonn 1906) 16.

[25] K. Holl (vgl. Anm. 5) 147.

[26] *Dom B. Capelle*, Le symbole de la Messe est-il celui de Constantinople? = Les questions liturgiques et paroissiales XIII (Louvain 1928) 69; *F. Kattenbusch*, Das Apostolische Symbol I (Leipzig 1894) 233, Anm. 1.

[27] I. Ortiz de Urbina (vgl. Anm. 6) 211 f.

was bedeutet, daß eine frühere Textinterpolation in die gesamte vorliegende handschriftliche Überlieferung eindringen konnte. Außerdem stammen die beiden ältesten Handschriften, die diesen Text des Ankyrōtos bieten, erst aus dem beginnenden 14. Jahrhundert[28].

Kommen wir nun zu den äthiopischen Versionen des Ankyrōtos bzw. der beiden Symbole in ihm: Wir besitzen eine vollständige äthiopische Version des Ankyrōtos, die zwar erst im 15. Jahrhundert aus einer arabischen Version übersetzt sein soll[29]; diese Version aber, die ziemlich genau den griechischen Text wiedergibt, geht sicher auf einen älteren (7./8. Jh.?) und besseren griechischen Text zurück, als wir ihn heute besitzen. Für das zweite Symbol (= Ep. II) ist die handschriftliche Überlieferung noch besser. Im Qērellos, dem nach Kyrillos von Alexandrien benannten patristischen Sammelwerk aus dem 5./6. Jahrhundert, das direkt aus dem Griechischen ins Äthiopische übersetzt wurde[30], finden sich auch zwei Werke des Epiphanios, ein Auszug aus dem Traktat ‚De fide' und das zweite Symbol (= Ep. II) des Ankyrōtos. Diese Version beruht auf einer griechischen Handschrift des fünften Jahrhunderts (!), die also knapp 100 Jahre nach der Abfassung des Ankyrōtos entstand und 700 Jahre älter ist als die uns heute zur Verfügung stehenden griechischen Handschriften, die den Ankyrōtos beinhalten. Diese Version kann also höchste Autorität beanspruchen und ist nicht nur für die Rekonstruktion des ursprünglichen griechischen Textes, sondern auch für den Vergleich mit der anderen äthiopischen Ankyrōtos-Version, der – wie bereits erwähnt – eine andere, etwas jüngere griechische Textform zugrunde liegt, von Bedeutung. Eine dritte äthiopische Version dieses zweiten Symbols in dem patristischen Florilegium ‚Häymänota abaw' (= Glaube der Väter), das im 16. Jahrhundert aus dem um das Jahr 1078 arabischen Iᶜtiräf al-abā' (= Bekenntnis der Väter) übersetzt wurde[31], kann hier außer acht bleiben, da das Symbol am Anfang verkürzt, auch sonst nicht wörtlich, mit einigen seltsamen Lesarten und ohne die abschließenden Anathematismen ist, was sicher auf eine schlechte griechische Vorlage und den apokryphen Charakter des Florilegs zurückzuführen ist.

Für die folgenden Überlegungen werden also für Ep. II der äthiopische Ankyrōtostext (= A) und der Qērellostext (= Q), für Ep. I der Ankyrōtostext, als der einzigen uns zur Verfügung stehenden Version, herangezogen, wobei die Textversionen von Ep. II auch in mancher Hinsicht für Ep. I von Bedeutung sind. Obwohl A jünger als Q ist, gibt er trotz des arabischen Umweges fast wörtlich den griechischen Text wieder, was bei dem viel älteren Q nicht immer der Fall ist, da er aus einer Periode (5./6. Jh.) stammt, in der sich das Äthiopische gerade anschickte, eine Literatursprache zu werden und somit nicht immer alle griechischen Feinheiten exakt wiedergab. Außerdem hat Q einige haplographische Auslassungen, die aber nicht den nikänischen Grundstock von Ep. II berühren, sondern sich auf die Erweiterungen durch Epiphanios beziehen. Dieses Symbol (Ep. II) soll nach Q und mit Vergleich von A und dem griechischen Text in meinem Qērellosband IV 2 veröffentlicht werden. Q ist dabei aus 12 alten Handschriften kritisch erstellt, für A habe ich die fünf ältesten, mir bekannten Handschriften ausgewählt.

---

[28] *K. Holl,* Die handschriftliche Überlieferung des Epiphanius (Ancoratus und Panarion) = TU 36,2 (Leipzig 1910) 75–85. Vgl. auch die kürzere Darstellung des Sachverhalts in K. Holl (Hrsg.), Epiphanius (Ancoratus und Panarion) III = GCS Bd. 37 (Leipzig 1933) VIII–XI, besonders IX.

[29] *I. Guidi,* Storia della letteratura etiopica (Roma 1932) 69.

[30] *B. M. Weischer,* Qērellos I: Der Prosphonetikos ‚Über den rechten Glauben' des Kyrillos von Alexandrien an Theodosios II. = J. Lukas (Hrsg.), Afrikanistische Forschungen VII (Glückstadt 1973) 13 und die dort angeg. Literatur.

[31] I. Guidi (vgl. Anm. 29) 72.

Wie schon C. P. Caspari[32] und F. Kattenbusch[33], die im übrigen mit den Auffassungen A. Harnacks konform gingen, klar darstellten, handelt es sich bei Ep. II um ein Symbol aus der Feder des Epiphanios, das das reine N und nicht C (!) kommentiert. Die erläuternden Einschübe des Epiphanios wurden von F. Kattenbusch in einer detaillierten Untersuchung besonders zusammengestellt und erklärt[34]. Der Grundstock von Ep. II ist also das reine nikänische Symbol, wie es Epiphanios vorlag, in strikter Reihenfolge. Darin fehlt das τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ nach ἀναστάντα. Es fehlt übrigens auch in Ep. I. Somit handelt es sich nicht um eine Auslassung des Epiphanios aus philologischen bzw. theologischen Gründen, wie noch C. P. Caspari annahm[35], sondern es fehlte in der Epiphanios vorliegenden Form von N. Diese Auslassung wie die übrigen, eigentlich bedeutungslosen Unterschiede zum nikänischen Symbol wurden nochmals von A. M. Ritter zusammengestellt[36]: πάντων ἀοράτων τε καὶ ὁρατῶν (ποιητήν) statt πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων und (γεννηθέντα) ἐκ θεοῦ πατρός statt ἐκ τοῦ πατρός und τά τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς statt τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ. Diese Unterschiede sind allesamt dem schlechten, uns erhaltenen griechischen Text zuzuschreiben: Sie haben in dem griechischen Urtext des nikänischen Grundstocks von Ep. II, der völlig mit N übereinstimmt, nicht gestanden, wie sich aus den äthiopischen Versionen ergibt. Schon von hier aus könnte man mit E. Schwartz folgern, daß Ep. II nur das reine N in Ep. I voraussetzt, da Epiphanios ausdrücklich erklärt, daß er es (= Ep. II) zum Schutz gegen seit dem Konzil von Nikaia neu entstandene Irrlehren verfaßt habe[37]. Außerdem hätte Epiphanios seine inkarnatorischen und pneumatologischen Aussagen sicherlich anders abgefaßt, wenn er C gekannt hätte. Davon ist aber im ganzen Ankyrōtos und auch in seinen anderen Werken (z. B. dem Panarion) keine Spur. A, der, wie bereits erwähnt, im Vergleich mit Q und den anderen äthiopischen Versionen am klarsten den griechischen Text wiedergibt und auf einem besseren griechischen Text beruht als dem der uns heute erhaltenen griechischen Handschriften, gibt hier den endgültigen Beweis für die hypothetisch formulierte Annahme einer Textinterpolation durch E. Schwartz, A. M. Ritter, Palachkovsky und anderer Autoren[38], d. h. einer späteren Ersetzung von N durch das seit Justinian I. als Tauf- und Meßsymbol gebräuchliche C: Das erste Symbol des Epiphanios im Ankyrōtos (= Ep. I) war ursprünglich im griechischen Urtext das reine nikänische Symbol mit zwei kleinen Unterschieden: Es fehlt – wie auch in Ep. II – das τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ nach ἀναστάντα, und es fügt nach παθόντα hinzu: καὶ ἀποθανόντα (= und er starb). Diese Hinzufügung fehlt in Ep. II. Ich kann nicht entscheiden, ob es sich um eine bewußte Erweiterung oder nur um eine dittographische Verschreibung handelt. Weitere Beobachtungen, die nicht die griechische Vorlage betreffen, sind: das πάντων (ὁρατῶν) wird nicht auf das folgende ποιητήν, sondern auf das vorangehende παντοκράτορα bezogen und singularisch mit ‚Kosmos, Welt' (äth. ᶜālam) übersetzt. Außerdem wird einige Male nach semitischer Manier ein ‚wa' (= und) eingesetzt, wo heute im griechischen Text Kommata stehen.

Im folgenden Anathematismus werden die beiden Begriffe ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας mit ‚em-kāl'et hayl wa-feṭrat' (= aus einer anderen Kraft und Natur)

---

[32] *C. P. Caspari*, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel I Christiania 1866; fotomechan. Nachdruck: Bruxelles 1964) 8 ff.

[33] F. Kattenbusch (vgl. Anm. 26) 290.

[34] Ebd. 290–99.

[35] C. P. Caspari (vgl. Anm. 32) 32 und 53.

[36] A. M. Ritter (vgl. Anm. 1) 168.

[37] Ankyrōtos 119, 1.

[38] A. M. Ritter (vgl. Anm. 1) 162–69 mit der dort angeg. Literatur und V. Palachkovsky (vgl. Anm. 20).

wiedergegeben, als wenn im griechischen Text ἐξ ἑτέρας δυνάμεως ἢ οὐσίας gestanden hätte. Dieselbe Formulierung hat auch Ep. II. Möglicherweise war es aber die damalige Übersetzung für diese theologischen Begriffe. ‚Feṭrat' als Übersetzung für φύσις bzw. οὐσία taucht schon im Qērellos auf. Das folgende ἢ κτίστον ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν ist in Ep. I ausgefallen, ist aber an derselben Stelle in Ep. II vorhanden. Im äthiopischen Text steht vor ‚Kirche' noch das Wort ‚heilig', das im griechischen Text fehlt und möglicherweise dort gestanden hat.

Noch interessanter ist der abschließende Satz, in dem K. Holl und andere Autoren mit Recht eine Textlücke annahmen [39]. Die oben angeführte Lesung H. Lietzmanns kommt dem wirklichen Textbefund am nächsten [40]. Der ursprüngliche griechische Text dieses Satzes, der im Zusammenhang mit der Interpolation, dem Einsatz von C sinngemäß, wenn auch stümperhaft gekürzt wurde, lautete hier: „Diesen Glauben aber hat sie (= die Kirche) von den heiligen Aposteln empfangen (bzw. er wurde ihr überliefert) und er ist in der heiligen Kirche verblieben (bzw. enthalten). Und wegen Areios wurde er aufgeschrieben im Buch von Nikaia, der Stadt, von den damals anwesenden 318 Bischöfen." [41] Der uns bisher vorliegende Text „Dieser Glaube aber wurde von den heiligen Aposteln überliefert und in der Kirche, der heiligen Stadt, von allen damals versammelten heiligen Bischöfen, über 310 an der Zahl, [bestätigt/aufgestellt]" [42] ist also eine grobe Entstellung, die aber von der Intention des Interpolators her zu verstehen ist. Die Zeile „verblieben – Nikaia" ist ausgefallen und damit auch die sinngebende Verbform ‚aufgeschrieben'. Die Textlücke ist also gegen K. Holl erst zwischen ἁγίᾳ und πόλει anzunehmen [43], auch ist der dann folgende griechische Text ungenauer als der durch den äthiopischen Text repräsentierte griechische Text.

Aus dem Gesagten ergibt sich nun, daß Epiphanios C nicht verfaßt, ja möglicherweise nicht einmal gekannt hat, denn nirgendwo in seinen Schriften findet sich ein Anklang daran. Es ist durch Interpolation in den Text des Ankyrōtos gekommen. Nur der äthiopische Text gibt den ursprünglichen griechischen Text des ersten Symbols im Ankyrōtos wieder: Es war das nikänische Glaubenssymbol. Daraus ergibt sich weiter, daß hiermit der bisherige Hauptgrund gegen die Authentizität von C wegfällt und der Weg freigemacht wird für eine umfassende Anerkennung der alten Tradition, die die Entstehung des konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses auch wirklich dem Konzil von Konstantinopel zuschreibt. Diese Tradition wurde hauptsächlich durch die Arbeiten von E. Schwartz und A. M. Ritter [44] erneut begründet. Ich kann mich nur der Meinung von A. M. Ritter anschließen, wenn er zum Abschluß seiner Ausführungen schreibt: „C dürfte an seinen überlieferten Platz zurückzustellen sein in dem Sinne, daß es als das von den ‚150 Vätern' von Konstantinopel ‚bestätigte' und ‚erläuterte' ‚Symbol der 318 Väter' von Nikaia zu gelten hat, als welches es wohl ursprünglich die Verhandlungsgrundlage für die vom Kaiser gewünschten und durchgesetzten Einigungsbemühungen mit den ‚Makedonianern' bildete, und – so gesehen – seinen Namen ‚Nicaeno-Constantinopolitanum' zu Recht trage." [45]

---

[39] Ankyrōtos 118,14.

[40] Vgl. Anm. 24.

[41] Die Übersetzung erfolgt nach fünf alten Handschriften aus dem Britischen Museum und vom Ṭānāsee. Eine kritische Ausgabe des äthiopischen Textes von Ankyrōtos 118–119 mit deutscher Übersetzung und Rekonstruktion des ursprünglichen griechischen Textes ist für den Qērellosband IV 2 vorgesehen, der u. a. Homilien und Glaubenssymbole des Epiphanios und des Proklos von Konstantinopel enthält.

[42] Ankyrōtos 118,4.

[43] Vgl. K. Holl (vgl. Anm. 5) 147, Anmerkungsapparat.

[44] Vgl. Anm. 1 und 7.

[45] A. M. Ritter (vgl. Anm. 1) 208.

Eine weitere Bemerkung mag aber noch erlaubt sein: O. Bardenhewer, der Altmeister der altkirchlichen, patristischen Literatur hatte unrecht, als er im Zusammenhang mit den Werken des Kyrillos von Alexandrien allgemein über einen Zweig der Literaturen des Christlichen Orients schrieb: „Den koptischen, arabischen und äthiopischen Übersetzungen kann nur geringe Bedeutung zugestanden werden." [46] Schon in meiner Habilitationsschrift über eine Sammlung äthiopischer Homilien und Briefe zum Konzil von Ephesos konnte ich zeigen [47], daß selbst die ausgezeichneten Ausgaben der griechischen Konzilsakten von E. Schwartz noch durch die, wenn auch nicht immer genaue, äthiopische Übersetzung in manchen Lesarten verbessert werden könnten. Außerdem konnte der Fundus der auf diesem Konzil gehaltenen Homilien und geschriebenen Briefe durch Stücke erweitert werden, die nur noch im äthiopischen Gewand existieren und jetzt erst bekanntgemacht werden konnten.

Auch an dem obigen Beitrag mag klar geworden sein, wieviele Entdeckungen noch auf dem sehr vernachlässigten Gebiet des Christlichen Orients zu machen sind, die für die Dogmengeschichte und Patristik, ja für die Kenntnis der Tradition des christlichen Morgen- und Abendlandes im allgemeinen, von der allergrößten Bedeutung sind.

[46] O. *Bardenhewer*, Geschichte der altkirchlichen Literatur IV (Freiburg i. Br. 1924; fotomechan. Nachdruck: Darmstadt 1962) 30.

[47] Qērellos IV 1: Homilien und Briefe zum Konzil von Ephesos = *E. Hammerschmidt* (Hrsg.), Äthiopistische Forschungen 4 (Wiesbaden 1978).

Besprechungen

Suárez, Francisco, *Über die Individualität und das Individualitätsprinzip.* Fünfte metaphysische Disputation. Hrsg., übers. und mit Erläuterungen versehen von *Rainer Specht* (Philos. Bibl. 294 a u. b). 1. Bd.: Text u. Übersetzung (LXXIV u. 359 S.); 2. Bd.: Anmerkungen (X u. 402 S.). Je 8°, Hamburg 1976, Meiner.

Diese zweisprachige Ausgabe ist die erste, die einen Teil des philosophischen Hauptwerkes des Suárez, der Disputationes metaphysicae, in deutscher Übersetzung zugänglich macht. Es ist allerdings von insgesamt 54 Disputationen nur eine, die in der Vivès-Ausgabe 47 von insgesamt etwa 2000 Seiten füllt. Man kann fragen, warum gerade diese Disputation für die Übersetzung gewählt wurde. Gewiß behandelt sie nicht irgendeine Randfrage, aber man wird doch auch kaum sagen können, eine der zentralsten Fragen im System des Suárez. Sp. weist darauf hin, daß sie philosophiegeschichtlich bedeutsam ist, insofern sie einerseits die meisten Exkurse in das Gebiet der frühneuzeitlichen Physik enthalte, anderseits Tendenzen zeige, die bei Leibniz zu klassischer Entfaltung gelangt sind. Jedenfalls sind die Fragen, um die es sich hier handelt, mit die dunkelsten der Metaphysik und haben dem Scharfsinn der scholastischen Denker reichlich Gelegenheit gegeben zu recht tüfteligen Lösungsversuchen, die einen Einblick vermitteln in „jene Art von Philosophie, gegen die Autoren wie Descartes sich wandten" (XI). Es macht dem gesunden Menschenverstand des Suárez Ehre, daß er von solchen zur Rettung nicht der Phänomene, sondern einer These ausgeklügelten, aber kaum mehr faßbaren „Lösungen" bemerken kann: „Man redet einfach daher" – übrigens eine treffliche Übersetzung des „gratis asseritur" bzw. „gratis loquuntur" (vgl. z. B. 148 f.). Aber auch, wo es sich um die Erarbeitung der eigenen Antworten handelt, ist diese Disputation wegen der besonderen Schwierigkeit der Fragen mehr als andere geeignet, die Vorzüge der Denkweise des Suárez sichtbar zu machen – allerdings auch ihre Schwächen.

Der 1. Bd. enthält außer einem kurzen Vorwort, einer längeren Einleitung (XV–XL) und einem Verzeichnis der abweichenden Lesarten der Madrider Studienausgabe von 1960 den Text der Vivès-Ausgabe, jeweils links, und die Übersetzung, jeweils rechts (2–329), sodann ein deutsch-lateinisches und lateinisch-deutsches Verzeichnis der Fachausdrücke (331–336), sodann Anmerkungen zu den Zitaten des Autors, die – wohl meist durch Druckfehler in den alten Drucken – oft falsch oder ungenau sind; der Hrsg. hat sie nicht nur, soweit es ihm möglich war, verifiziert, sondern z. T. auch den lateinischen Text ausgedruckt, wo Suárez selbst nur die Fundstelle angibt (337–356); wie mühsam das Auffinden der zitierten Stellen ist, kann ich aus eigener Erfahrung bei der von mir herausgegebenen Übersetzung der „Ausgewählten Texte zum Völkerrecht" des Suárez bestätigen; den Abschluß des 1. Bd. bildet ein Autorenregister. – Der 2. Bd. enthält die Anmerkungen zum Text selbst. Zu jeder der 9 „sectiones" der Disputation gibt der Hrsg. eine ausführliche Gliederung, die einen schnellen Überblick ermöglicht. Die Gliederungen folgen keinem festen Schema, aber man erkennt doch den wesentlichen Aufbau der „Artikel" des Thomas von Aquin wieder: Darlegung der verschiedenen Auffassungen mit ihren Begründungen („Videtur quod"), Klärung und Entscheidung der Frage (corpus articuli) und Lösung der gegnerischen Einwände („Ad primum" usw.). Auf die Gliederung folgen Erläuterungen und Paraphrasen zu den einzelnen Nummern (Paragraphen) der betreffenden Sektion bzw. zu den „Sinnabschnitten" (a, b, c ...), in die der Hrsg. die zuweilen noch recht langen Paragraphen weiter geteilt hat. Am Schluß des 2. Bd. folgt ein sehr dankenswertes „Repertorium", d. h. alphabetisches Sachverzeichnis zu den Erläuterungen (386–402). Durch alle diese Hilfen wird auch dem in der scholastischen Denk- und Sprechweise nicht geschulten Leser ein Verständnis ermöglicht.

Erläuterungen sind gewiß für den „Nichtfachmann" unentbehrlich. Man kann aber fragen, ob dasselbe auch von der Paraphrase der ganzen Übersetzung (in numerierten Sätzen) hätte gelten müssen, wenn die Übersetzung sich nicht so eng an den

lateinischen Wortlaut hielte und darum lesbarer wäre. Sp. erklärt diese Art der Übersetzung dadurch, daß anfangs nicht an eine zweisprachige Ausgabe gedacht war (XI). Man kann dagegen einwenden: Wer durch Rückübersetzung ins Lateinische den ursprünglichen Text (mehr oder weniger) wiederherstellen kann, bedarf keiner Übersetzung; wer aber auf die Übersetzung angewiesen ist, dem ist wenig geholfen durch eine Übersetzung, die nur der ganz versteht, dem die Rückübersetzung möglich ist. Zugegeben: datur tertium, nämlich die große Zahl derer, die den lateinischen Text zur Not einigermaßen verstehen, aber nicht mühelos lesen können. Aber ist nicht auch solchen Lesern besser mit einer Übersetzung gedient, die den Gedanken (oft besser als eine „wortwörtliche" Übersetzung) wiedergibt und zugleich den Sprachcharakter der Übersetzungssprache berücksichtigt? Eine solche Übersetzung muß aber meist eine „freie" Übersetzung sein.

Einige Beispiele dafür, daß auch in einer „wörtlichen" Übersetzung unnötige Verständnisschwierigkeiten vermieden werden könnten: Immer wieder übersetzt Sp. das logisch verstandene superius und inferius mit ‚übergeordnet', ‚höher' bzw. ‚unterstellt', ‚untergeordnet', ‚niedriger'; durch den Zusatz ‚logisch' übergeordnet bzw. untergeordnet, würde es verständlicher, noch mehr durch die Übersetzung ‚allgemeiner' bzw. ‚weniger allgemein'. Ähnlich bereitet die Übersetzung von ‚maior' und ‚minor' durch ‚größere (Prämisse)' und ‚kleinere (Prämisse)' unnötige Verständnisschwierigkeit, da wir in der gängigen Sprache der Logik die Fachausdrücke ‚Obersatz' und ‚Untersatz' haben. (Eine Verwechslung ist nicht zu befürchten, da Suárez nach alter Regel die ‚maior' stets an die erste Stelle setzt, so daß sie auch in diesem Sinn ‚Obersatz' ist.) S. 35, 2. Abs., Z. 2 f. kann ‚in re praecisum' nicht mit ‚real *abgetrennt*' wiedergegeben werden, sondern nur mit ‚real unterschieden'; daß nach der Auffassung des Scotus die Natur von der Individuation ‚real abgetrennt' ist, will Suárez gewiß nicht behaupten. Ähnlich ist ‚abgeschiedene Form' für ‚forma separata' (185 Z. 14–13 v. u.) mißverständlich; gemeint ist jede ‚immaterielle' Form. S. 149, Z. 5 v. u.: commode explicari potest: kann zwanglos erklärt werden (Grundbedeutung von commodus: angemessen, passend [so 174, Z. 18], auch: was zweckmäßig erscheint, sich empfiehlt). – Aber genug davon! Den Text selbst, der oft große Schwierigkeiten bietet, hat Sp. kaum je mißverstanden, nur die allzu wörtliche Übersetzung ist schwer lesbar und zuweilen mißverständlich. Nur eine Stelle habe ich gefunden, wo der Text mißverstanden ist: Das ‚ut' in ‚ut talis forma *est*' (220, Z. 7) kann nicht ut consecutivum (so daß) sein, sondern ist das ‚ut' = wie, so daß etwa zu übersetzen wäre: Die Form ... kann individuiert werden aufgrund dieser Materie, auf die sie (d. h. die Form), *insofern sie eine solche* (nämlich eine zur Aktuierung dieser Materie bestimmte) *Form ist*, als auf ihr Beziehungsziel (terminus relationis) hingeordnet ist.

Inhaltlich unterscheidet Suárez zwischen der Individuation (differentia individualis) selbst und Individuations*prinzipien*. Letztere werden in dem Sinn abgelehnt, daß ein konkreter Wesensteil, sei es die Materie oder die Form, sozusagen die Individuation des ganzen Seienden wäre. Denn jeder dieser Teile muß in sich selbst individuell sein. Jedoch kann die Individuation des Ganzen irgendwie in den Wesensteilen ihr „Fundament und Prinzip" haben, ähnlich wie man sagt, die Gattung werde von der Materie her, die Differenz von der Form her genommen (100 f.). So kann unter verschiedener Rücksicht sowohl die Form (Scotus) wie auch die Materie (Thomas) als Individuationsprinzip gelten, wobei Suárez den Anteil der Form für den bedeutenderen hält. Schlechthin abgelehnt wird die Quantität bzw. die Hinordnung auf die Quantität als Individuationsprinzip, weil die Substanz nicht durch ein zu ihr erst hinzutretendes Akzidens individuiert werden könne. *Für uns* ist allerdings „die mit sinnlich wahrnehmbarer Quantität gezeichnete Materie" Prinzip der Individuation, insofern wir durch sie die verschiedenen Individuen als solche *erkennen* (171).

In der Einleitung stellt Sp. die Frage, ob Suárez wegen seiner Individuationslehre als Konzeptualist gelten müsse. Dies wird zwar nicht „schlechthin" behauptet, aber insofern sei es doch zweifellos, als er lehre, daß a) das Individum durch sich selbst individuell sei, und b) das Allgemeine (universale) ein abstrakter Begriff (conceptus) sei, dem in der Realität nicht etwas unmittelbar Existentes, sondern lediglich eine Ähnlichkeit zwischen Individuen entspricht (XXXII). Doch hier ist einiges zu unterscheiden. Wenn die These, das Allgemeine als solches (universale reflexum) oder das

Allgemeine als abstraktes sei kein für sich bestehendes Seiendes und auch kein von andern real unterschiedener Teil eines Seienden, Konzeptualismus genannt wird, dann wäre auch Thomas von Aquin Konzeptualist zu nennen, da er unzweideutig sagt: „Universalia non habent esse in rerum natura ut universalia, sed solum, secundum quod sunt individuata" (De anima a. 1 ad 2). Dann gäbe es aber kein Mittleres mehr zwischen Begriffsrealismus und Konzeptualismus, und ein solcher „Konzeptualismus" wäre anzunehmen. Aber die eigentliche Frage bliebe ungelöst. Eine befriedigende Lösung kann wohl nur lauten: Obwohl das im Allgemeinbegriff abstrakt gedachte „Wesen" *als abstra-ktes* ebensowenig wie die Individuation ein für sich bestehendes Seiendes (oder ein konkreter Teil eines solchen) sein kann, so ist doch der Wesensgehalt des Begriffes (etwa das Menschsein) in konkreter Einheit mit der Individuation im Seienden verwirklicht. Das versteht sich für Suárez von selbst. Wenn er sogar von der Individuation sagt, sie sei „etwas Positives" im Seienden, so erst recht die „reale Natur" (31). Natur und Individuation sind allerdings nicht real unterschiedene „Entitäten", sondern nur begrifflich *unterschieden*. Aber „nur begrifflich unterschieden sein" ist keineswegs gleichbedeutend mit „nur Begriff sein" (49).

Und doch ist zuzugeben, daß bei Suárez eine letzte Klärung fehlt. Er lehnt zwar mit vollem Recht eine „reale Unterscheidung", d. h. bei ihm: eine Unterscheidung zweier „res" oder Seienden ab. Gemeinsames Wesen und Individuation sind zusammen nur ein Seiendes, in dem begrifflich zweierlei unterschieden wird. Diese „Zusammensetzung" wird gelegentlich „metaphysisch" genannt (49 51); aber ob und wie diese ‚metaphysische' Unterscheidung etwas anderes ist als etwa die Unterscheidung zwischen dem allgemeinsten Seienden und seinen ersten Unterschieden (a se – ab alio), scheint – zumindest in dieser Disputation – nirgends erklärt zu werden. D. h. es fehlt bei Suárez der Begriff der „metaphysischen Prinzipien des Seienden", die selbst nicht wieder aus Sein, Wesen und Individuation zusammengesetzte ‚Seiende' sind, sondern unselbständige Seinsinhalte, von denen der eine (hier: das Wesen) *nicht notwendig* zugleich der andere (diese Individuation) ist, sondern als gleichartiger indifferent zu verschiedenen Individuationen ist. Hiermit hängt auch zusammen, ob die Ähnlichkeit im Wesen eine „vollständige und vollkommene Ähnlichkeit" ist, wie Suárez gelegentlich sagt (89), oder nur eine unvollkommene, analoge Ähnlichkeit. Die erstere wäre „Gleich*artigkeit*", aber keineswegs „Gleichheit" schlechthin oder „Identität". J. de Vries S. J.

Hönigswald, Richard, *Die Systematik der Philosophie.* Aus individueller Problemgestaltung entwickelt (Bd. IX u. X d. Schriften aus dem Nachlaß). Je Gr. 8° (328 S.) (XII u. 651 S.), Bonn 1976/1977, Bouvier/Grundmann.

Philosophie meint die „Beziehungsfülle eines einzigen Gedankens, desjenigen nämlich der Bestimmtheit überhaupt, oder, terminologisch pointierter, den der *Gegenständlichkeit*" (I. 19). Philosophie bestimmt letztlich und einheitssetzend sämtliche exakt- wie erfahrungswissenschaftlichen Analysen des Problemfelds des Gegenstandes, indem sie diese transzendental begründet, das Feld aller bestimmbarer Erscheinungskomplexe auf seine erkenntnistheoretischen Bedingungen bezieht. In der Analyse von Gegenständlichkeit betreibt sie Analyse ihrer selbst, steht doch auch sie, als an die Rationalität des wissenschaftlichen Verfahrens gebundene Wissenschaft, unter dem strengen Begründungsanspruch, der mit dem Bestimmtheitsgedanken gesetzt ist, welcher alles Gegenständliche, und damit auch sie als sprachliches, normiertes Verständigungsgefüge (-system) über Sinn (vgl. II. 625 f.) kennzeichnet. – Das Gegenständliche bedenken heißt die Beziehungsfülle der *Bedingungen* von Gegenständlichkeit untersuchen, die Idee der Gegenständlichkeit als *Struktur* der Bedingungen der Möglichkeit für Gegenstände überhaupt entfalten und diese Bedingungen darin über das subjektive Erkenntnisproblem hinaus in objektive und intersubjektive Dimensionen als *theoretisches System* formulieren.

Nach der den umfangreichen Nachlaß, aber auch das Gesamtwerk H.s abschließenden Herausgabe liegt mit der „Systematik der Philosophie" ein solches theoretisches System vor. In ihm ist das Ganze der philosophischen Analysen des im „dritten Reich" mit Publikationsverbot belegten und exilierten, heute, obschon gedanken- und perspektivenreich, wenig populären Philosophen H. als solches thematisch. In der „Systematik der Philosophie" synthetisiert H. alle Analysemomente, die für ihn

den Begriff der Philosophie biographisch-problemgeschichtlich bestimmt haben, zu *einem* Begriff von Philosophie, der zwar schon in früheren Werken – z. B. in „Grundfragen der Erkenntnistheorie" (Tübingen 1931) – als präzise bewältigt vorliegt, jetzt jedoch *wissenschaftlich-kunstvoll* in einer Weise ausgeformt ist, die sich nur noch mit dem vorangehenden Nachlaßwerk („Die Grundlagen der Methodenlehre" [Bonn 1969/1970]) vergleichen läßt. Jedoch steht die Durchführung dort unter anderem, nämlich methodischem Interesse, weshalb der *methodische* Grundbegriff von Philosophie eine unüberbietbare Inhalts- und Gliederungsfülle erhält, während hier der *systematische* Grundbegriff von Philosophie zur Synthese gebracht wird. Es kann hier nicht inhaltlich auf die einzelnen von Philosophie konstruierten Bedingungen, Relationen, Korrelationsbewegungen oder gar deren systematische Einheit eingegangen werden, die alle zusammen den systematischen Grundbegriff von Philosophie ausmachen; auch nicht auf die „Drehpunkte" (G. Wolandt), von denen aus H. seine „Systemtheorie" (ders.) entwickelt: 1. Bestimmtheit, 2. Tatsache, 3. Geltung, 4. Wissenschaft (vgl. dafür und als Einführung in die komplizierte Materie, *G. Wolandt, R. Hönigswald,* Philosophie als Theorie der Bestimmtheit, in: J. Speck [Hrsg.], Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II [Göttingen 1973, 43–101]).

Indes soll auf *den* Punkt hingewiesen werden, der in der „Systematik der Philosophie" dominant zum tragen kommt: H.s Kernmotiv, das der Gegenständlichkeit, oder das seiner Werkentwicklung entsprechendere, alle subjektivistischen aber auch objektivistischen Mißverständnisse ausschließende „Motiv der Bestimmtheit" entläßt ein Systemprogramm, das in der „Systematik der Philosophie" seine abgerundete Gestalt erhält. H. führt ein Programm aus, das entlang des Gegenstandsgedankens eine Vielzahl bestimmter, vereinzelter Grundsachverhalte von Problemgebieten und wissenschaftlich bearbeitbarer Gegenstandskomplexe (z. B. Wissenschaft, Sittlichkeit, Recht, Kunst) systematisiert. Die Systematisierung, eine Theorie der Einheit von verschiedenen, vielfältigen wissenschaftlichen Problembeständen, kann nur als Theorie der Bedingungen der Sinneinheit dieser Bestände durchgeführt werden, und zwar als selbst schon prinzipiengeleitete Philosophie. Philosophie systematisiert die im Problemfeld des Gegenstandes durch einzelne Gegenstände jeweils vorgegebenen und ihnen jeweils adäquaten Fragen und Antworten (I. 143); das Problemfeld des Gegenstandes ist konsequenterweise nach Methoden und entsprechenden Einzelwissenschaften differenziert. Wenn Philosophie als Gesamtsystematik die Bedingungen der Sinneinheit des Problemfelds des Gegenstandes, insofern es Methodenpluralismus produziert, bedenkt, dann läuft das Problem einer Systematik der Philosophie auf „das Problem einer universellen Wissenschaft von der Methode" (II. 639) oder von der Gliederung der Methoden *als* Bestimmung des Gegenstandes (I. 291) hinaus.

Die Systematik der Philosophie, die universelle Wissenschaft von der Methode, hat ihren Möglichkeitsgrund dabei letztlich in dem einheitlichen, allgemeinen, ideellen System, das nach der transzendental-logisch-konstruktivistischen Entfaltung des Bestimmtheitsgedankens entlang der Prinzipien (z. B. Relationalität, Monadizität) und der „Drehpunkte" (s. o.) von Philosophie vorliegt: Gegenständlichkeit, oder die „Bedeutungsstruktur" von Gegenständen, meint letztdefiniert, daß jeder als ein solcher prädizierbare Gegenstand exakt als ein *Funktionssystem* begriffen werden kann, welches aus den Elementen Subjekt und Objekt und den sie verbindenden Geltungsfunktionen (Theorie, Praxis, Ästhetik, Religion) materialiter besteht und durch die transzendentale „Norm der Bedeutung" seinen Systemcharakter bzw. seine Abgeschlossenheit erhält. Die „Norm der Bedeutung" formuliert das erste und oberste Gesetz des Funktionssystems: Gemeintes (Objektives), Meinendes (Subjektives) und Meinen (Geltungsfunktionales) sind unaufhebbar *korreliert* (I. 237; II. 634).

H. entfaltet den Gedanken der funktionssystematischen Bestimmtheit des Gegenstandes, der offentsichlich eine systematische Einung oder Letztbestimmung des methodisch differenzierten Gegenstandsfeldes ermöglicht, durch die gesamte „Systematik der Philosophie", und zwar transzendental-analytisch als Philosophie der Mathematik und der Psychologie, die als „kritische Denkpsychologie" sein Lebens- und hier ein Hauptthema ausmacht, als Philosophie der Wissenschaften vom Organismus: Medizin, Biologie, Physik, als Philosophie der Sprach- wie Geschichtstheorie, denen er sich intensiv zuwendet, ferner als Philosophie der Pädagogik, der

Ökonomie, der Staats- und Rechtstheorie und auch als Philosophie des Wertes, der Kunst sowie der Schrift. Die praktisch-reale Analyse der Grundsachverhalte der oben angedeuteten Gegenstandsbereiche (z. B. materiale Analyse von Wissenschaften und Erkennen, Handeln, Interagieren, Sprechen, Gestalten, Glauben) erfüllt H.s Systematik aber nur insofern, als sie prinzipientheoretisch solche konkrete Analyse grundlegt. Somit ist Hs. Philosophie als konstruktive, „mathematisch" organisierte und, obschon nicht logistisch so doch prinzipientheoretisch, formalisierte Systemtheorie im grunde nur theorientheoretisch (metatheoretisch) von Relevanz. Das entspricht dem von ihm vorgefundenen kritizistischen Programm, über das er zwar, was das konkrete Subjekt in der es thematisierenden sogenannten Monadologie, aber auch was die Wissenschaftstheorie betrifft, hinausgeht, was jedoch die sein Werk durchscheinende, prinzipientheoretische *Reduktion von Wirklichkeit* genausowenig aufhebt, wie sein Rückgriff auf Hegelsche und auch voridealistische Theorie in bezug auf die Freiheit des Objekts, der Philosophie sich als „Theorie des *Objekts*", also als Theorie des Vollzugs der Erkenntnis an dem ihr frei Widerstrebenden, gleichsam Atheoretischen oder Irrationalen, zuwenden muß. H. liefert über den Gedanken der Bestimmtheit einen formalen, nicht das Empirische rekonstruierenden, sondern logische Ordnung sowie Ortung der Bedingungen für definierbare empirische Sachverhalte konstruierenden Systembegriff, der für die Analyse von Real- oder Handlungssystemen nur formal, abstrakt gilt. Philosophie ist bei H., trotz hochdialektischer Korrelationsversuche von Theorie und Praxis, Theorientheorie, aber nicht zugleich Praxistheorie. Der vom ihm gemachte und durchgeführte Anfang von Philosophie bei der Erkenntnistheorie bedeutet handlungsentlasteten *Konstruktivismus*. Ob Handeln, jedwede *personale wie prozessuale* Handlungswirklichkeit jedoch mit konstruktivistischen Mitteln, also nach dem *sachhaften*, letztlich *statischen* Modell von klar definierbaren Gegenständen, zureichend begriffen werden kann, darf angezweifelt werden. Ein problemgeschichtlich aktuelles, diese Zweifel lösendes Vorgehen scheint dagegen wohl nicht zu Unrecht gesichert zu sein, wenn Philosophie bei Sozialtheorie oder bei praktischer Philosophie (im mehr als ethischen Sinne), mithin als *Handlungstheorie* ansetzt und somit als *Rekonstruktion* aller Implikate von Handlung aus Realprozessen operiert (vgl. die Arbeiten von *J. Heinrichs*).

Philosophie als systematisch-rekonstruktive Handlungstheorie, die sich als Weiterentwicklung der Transzendentalphilosophie versteht, beschließt dabei auch die erkenntnistheoretische „Bedeutungsstruktur", die Theorie ideeller Systeme, die H. entscheidend vorangetrieben hat, praktisch ein. H. darf dann philosophiegeschichtlich als ein wirklich fruchtbarer Gestalter deutscher systematischer Philosophie angesehen werden, der die zu seiner Zeit anstehenden Denkprobleme, die eben spezifisch theorientheoretisch waren, einer Lösung nahegebracht hat, die als solche auch heute für die Theorie ideeller Systeme bedeutsam ist. Auf den Wert seiner Arbeit, der in der „Systematik der Philosophie" eine Konzentration ohnegleichen zeitigt, deutet nicht zuletzt die wirkungsgeschichtliche Tatsache, daß sich eine Reihe der Transzendentalphilosophie verpflichteter, neuerer Systemtheoretiker H.s Denken und der von ihm geprägten Begrifflichkeit verbunden wissen. F. T. Gottwald

Kaulbach, Friedrich, *Ethik und Metaethik, Darstellung und Kritik metaethischer Argumente* (Impulse der Forschung, 14). 8° (XIV u. 233 S.) Darmstadt 1974, Wissenschaftl. Buchgesellschaft.

Daß es dieser Arbeit weniger um eine Darstellung als um eine grundsätzliche Kritik der sprachanalytischen Ethik geht, zeigt sich bereits im äußeren Aufbau. Bevor der Verf. wichtige metaethische Positionen darstellt, entfaltet er in Kap. 1 (1–49) sein eigenes Verständnis von philosophischer Ethik, von dem aus dann die in den folgenden Kapiteln dargestellten Autoren kritisiert werden. Dieses Vorgehen hat zur Folge, daß beim Leser, unbeschadet aller wichtigen Gesichtspunkte, die zur Sprache kommen, manchmal der Eindruck einer etwas pauschalen und dogmatischen Kritik entsteht. – K. unterscheidet zwei Dimensionen praktischer Rationalität. Eine praktische Überlegung führe zunächst zu einem Willensentschluß oder einer Entscheidung. Durch sie werde ein Zweck festgesetzt. Aufgabe der zweiten Dimension sei es, die zu dessen Verwirklichung erforderlichen Mittel zu wählen. Durch den Willensentschluß erreiche der Handelnde einen „Stand"; durch ihn gebe er sich eine „Perspek-

tive", in der die spezifisch praktischen Objekte sich ihm zeigen. Diesen beiden Dimensionen entsprechen zwei verschiedene Logiken der praktischen Überlegung. Die Erkenntnis der Mittel sei eine Leistung des schlußfolgernden, zweckrationalen Denkens. Die Logik, die eine Veränderung des „Standes" und der „Perspektive" bewirkt, bezeichnet K. als „dialektisch". „Die dabei maßgebende Konzeption von Dialektik orientiert sich an der Struktur des Dialogs" (7). Der Dialog sei ein wechselseitiges Aufeinandereinwirken der Partner mit dem Ziel, die Standpunkte zu verändern. Dabei stehen die Repräsentanten der verschiedenen Standpunkte auf einem gemeinsamen „Boden", dem der praktischen Vernunft. Von diesem Ansatz her kritisiert K. die Trennung von Ethik und Metaethik und die sprachanalytische These von der „Neutralität" der Metaethik. Der Ethiker könne „seiner Aufgabe, Quellen und Eigenarten der praktischen Prinzipien zu erkennen, nur dann gerecht werden . . ., wenn er selbst einen praktischen Stand behauptet, dessen Perspektive es ihm ermöglicht, die praktischen Positionen seiner Dialogpartner zu überschauen und zu beurteilen". Dagegen fordere der Metaethiker die „Enthaltung von jeglichem Engagement, da es ihm primär nicht um die philosophische Interpretation der praktischen Prinzipien, sondern um die Analyse des Aufbaus und der Funktion der praktischen Sprache" gehe (11). Die Metaethik behaupte eine „ausschließende Disjunktion zwischen deskriptiven und feststellenden Bedeutungen, welche dem Felde der Rationalität, des Begründens und Rechtfertigens angehören, und dem irrationalen ‚Ausdruck', in welchem sich ein seelischer Zustand unmittelbar ausspricht" (17). Gegen diese Disjunktion wendet K. sich mit Recht. Der metaethische Ansatz berücksichtige nicht eine dritte Möglichkeit, die Verbindung von Stellungnehmen (Werten) und rationalem Begründen bzw. Rechtfertigen. „Entscheidendes Standnehmen" und praktisches Begründen, darin kann man K. nur zustimmen, gehören zusammen. Es ist jedoch zu fragen, ob man die sprachanalytische Ethik in dieser undifferenzierten Weise des Wertirrationalismus bezichtigen kann. Hares Metaethik ist z. B. durchaus als Versuch einer rationalen Normenbegründung anzusehen, wenn Hare auch der Auffassung ist, daß einer solchen rationalen Begründung Grenzen gesetzt sind und sie ohne den Rekurs auf Bedürfnisse, Neigungen oder Entscheidungen nicht auskommt. Nach K. ist die ethische Reflexion als Moment des praktischen Dialogs notwendig auf das Handeln bezogen. „Auf dem Wege ethischer Reflexion will es sich das praktische Bewußtsein möglich machen, seine eigenen Grundsätze und Prinzipien, auf deren Boden es steht, wissenschaftlich zu verstehen" (38). Für den Ethiker sei die praktische Sprache „Ausdruck der Normen, an denen er selbst engagiert ist" (44), während der Metaethiker sich aus jeder Interessensphäre heraushalte. Dagegen macht K. geltend, daß auch die Sprachanalyse sich im Rahmen eines „dialektischen Denkens" vollziehe; in der praktischen Sprache komme die praktische Vernunft des Sprechenden selbst zu Wort (46; vgl. 161–163). – Man wird K. zustimmen müssen, daß jede Untersuchung der praktischen Sprache notwendig von Wertvoraussetzungen geleitet ist. Das gilt zunächst in dem allgemeinen Sinn, daß eine solche Untersuchung einen Diskurs darstellt und deshalb die Werte akzeptieren muß, die transzendentale Bedingungen eines jeden Diskurses sind. Auch der Metaethiker muß, worauf K. mit Recht hinweist, zwischen einer guten und schlechten praktischen Rechtfertigung (oder Analyse) unterscheiden (47). Fragt man darüberhinaus nach dem spezifischen Interesse der metaethischen Untersuchung, so dürfte es wohl schwer möglich sein, die Analyse der Sprache der Moral von der Frage nach der Begründbarkeit moralischer Normen zu trennen. Diese Frage aber ist, ob sie nun positiv oder negativ beantwortet wird, letztlich vom Interesse am richtigen Handeln bestimmt, das transzendentale Voraussetzung eines jeden praktischen Diskurses ist. Der Trennung von Ethik und Metaethik käme dann nur eine methodische Bedeutung zu. Die Klärung des Gebrauchs moralischer Prädikate wäre Voraussetzung, um die Frage nach der Begründbarkeit moralischer Normen beantworten zu können.

K. beginnt seine Darstellung der sprachanalytischen Ethik mit dem Neohegelianer *F. H. Bradley* (50–65). Das ist einmal historisch berechtigt, weil die Anfänge der sprachanalytischen Philosophie bei G. E. Moore und B. Russell sich bekanntlich aus der Opposition gegen den englischen Neohegelianismus entwickelt haben. K. geht es jedoch weniger um diesen historischen als um einen sachlichen Zusammenhang. Es kommt ihm darauf an, „den Reflexionsstand zu gewinnen und auszubauen, von dem aus die Position des metaethischen Denkens hinterfragt werden kann" (64). Er

weist auf Gemeinsamkeiten zwischen seinem eigenen Ansatz und Bradley hin: die Berufung auf eine gemeinsame apriorische Vernunft, auf deren dialektische Struktur (wenn auch in der Konzeption der Dialektik „tiefgreifende Unterschiede" bestehen), den Begriff des „Standes" (station) (64). Von Bradley her kritisiert K. den metaethischen Ansatz. Nach Bradley bin ich einerseits Sprecher meiner individuellen Zwecke, andererseits kommt durch mich der universale Wille zur Sprache. „Bradley sieht die Sprache in der Wirklichkeit des Allgemeinen, Überindividuellen, fundiert und erkennt in ihr die Bewegung, in welcher sich der einzelne Sprechende in der Wirklichkeit der allgemeinen Sprachgeschichte aufhebt" (57). Mit Recht hebt K. hervor, das Interesse am Allgemeinen müsse als Basis des Sprechens, Denkens und Handelns anerkannt werden. Er wirft der Metaethik vor, sie wolle und könne „von einem Begründetsein meines Sprechens und Handelns im allgemeinen, gemeinsamen Fundament" nichts wissen (58). Denkt man an die metaethische Diskussion über die Universalisierung bzw. Generalisierung, z. B. bei Hare oder Singer, so bedarf dieser Vorwurf zumindest der Differenzierung. Daß die Metaethik das Allgemeine als Übereinstimmung zufällig sich zusammenfindender Subjekte verstehe (50; 63), wird man K. jedoch zugeben müssen. – Beachtung verdient, was K. im Anschluß an Bradley über die Vermittlung des Besonderen mit dem Allgemeinen in der sittlichen Erkenntnis ausführt (58–65). Sie geschehe durch eine „intuitive Subsumtion". Der die Entscheidung ausdrückende Satz werde nicht durch Anwendung einer Regel gewonnen. Dennoch plädiere Bradley nicht für den Intuitionismus. Die intuitive Subsumtion setze vielmehr die Arbeit des Verstandes voraus und fungiere zugleich als neuer Anfang rationalen Begründens.

K.s Kritik am Intuitionismus *G. E. Moores* (65–84) geht aus von der Frage, was denn eigentlich unter dem Objekt der praktischen Erkenntnis zu verstehen sei. Den grundlegenden Fehler Moores sieht K. darin, daß „die Dimension des Verhältnisses zwischen erkennend-handelndem Subjekt und praktischem ‚Objekt'" ausgeblendet werde. „Praktisches Subjekt und Objekt werden in ihrer einseitigen, abstrakten Isolation festgehalten" (68). Dagegen sieht K. das Sollen im „Stand" des Subjekts gegenüber dem Objekt begründet. – Man kann K. nur zustimmen, wenn er gegenüber dem Intuitionismus die Notwendigkeit einer diskursiven Vermittlung von Werturteilen betont. Hier greift er im Wesentlichen auf Bradleys Begriff der intuitiven Subsumtion zurück. – Mit Recht weist K. darauf hin, daß Moore selbst dem von ihm gebrandmarkten naturalistischen Fehlschluß erlegen ist, „weil er im Guten einen ‚Inhalt' sieht, der intuitiv erkannt werden und auf die objektive Sprache der Beschreibung gebracht werden kann" (72). Wenig überzeugend ist, wenn K. Moores Kritik am naturalistischen Fehlschluß mit folgender Überlegung in Frage stellt: Es sei durchaus legitim, aus dem Satz, im Gefängnis von A würden die Insassen gequält, die Forderung herzuleiten, die Zustände in A sollten verändert werden. Moore bedenke nicht, „daß es Beschreibungen *geschichtlicher* Ereignisse gibt, deren ‚Wirklichkeit' selbst schon eine Sollens- bzw. Verbotssituation repräsentiert" (78; Hervorh. des Originals). Die naheliegendste Antwort dürfte doch wohl sein, daß „quälen" kein rein beschreibendes Prädikat ist. Eine ähnliche Kritik an der Unterscheidung von Werten und Beschreiben findet sich an verschiedenen Stellen (94 f.; 116 f.; 152 f.). Man kann durchaus zugeben, daß Beschreibungen oft unter dem Einfluß wertender Perspektiven stehen und daß wertende und beschreibende Bedeutung sich oft durchdringen, so daß ein Wort zugleich in wertender und beschreibender Bedeutung gebraucht wird. Das ändert aber nichts daran, daß die Unterscheidung als solche sinnvoll und notwendig ist. – Für den Emotivismus von *A. J. Ayer* und *C. L. Stevenson* (85–125) trifft K.s Vorwurf der ausschließenden Disjunktion zwischen deskriptiven Bedeutungen, die der Rationalität zugehören, und dem irrationalen Ausdruck von Gefühlen und „Attitüden" voll zu. Beiden Autoren, so lautet K.s zentrale Kritik, fehle der Begriff der praktischen Rationalität. Der Emotivismus zeige „die Unfähigkeit einer einseitig und abstrakt rationalistischen Mentalität, einer anderen, von der exakt wissenschaftlichen verschiedenen Dimension der Vernunft gerecht zu werden, so daß die Folge ein Umschlag in Irrationalismus ist" (86). Das führt bei Stevenson zu dem Mißverständnis der praktischen Sprache als eines Instrumentariums kausaler psychischer Beeinflussung. „Der Rückgriff auf Kausalität fungiert als naturalistischer Versuch eines Ersatzes für den Verzicht auf die Verbindlichkeitskraft der gemeinsamen praktischen Vernunft" (104 f.). Stevenson übersehe

den Unterschied zwischen einer kausalen Einwirkung auf den Hörer und der Möglichkeit, „durch dialogische Argumentation den Partner in eine Geschichte des Dialogs hineinzuziehen, in welcher er sich und seine Attitüde in freier Entscheidung verändert" (105).

Auch bei der Kritik an *R. M. Hares* universellem Präskriptivismus (126–155) greift K. auf den Begriff der praktischen Vernunft zurück. Wie für Kant besteht auch für Hare das Kriterium der Sittlichkeit einer Handlungsregel in deren Universalisierbarkeit. Um zu prüfen, ob eine Handlungsregel universalisierbar ist, muß ich mich nach Hare in die Lage aller von ihr Betroffenen versetzen. Hare fordert also ebenso wie Kant, daß der Handelnde „über den eigenen egoistischen Interessenhorizont hinausdenkt, um sich in den Zusammenhang des Allgemeinen ‚zu versetzen'". Im Unterschied zu Hare sei aber dieses Allgemeine bei Kant „nicht mit der Gemeinsamkeit identisch, die für eine Anzahl empirisch vorfindlicher und in eine Handlungssituation verstrickter Personen und ihre empirischen Interessen besteht". Bei Kant komme es nicht auf das Sich-Versetzen in die Rolle des anderen, „sondern in den Zusammenhang der praktischen Vernunft selbst an" (136). Das Allgemeine, das so erreicht werden solle, dürfe nicht im Sinne empirischer Gemeinschaft faktisch vorhandener Personen verstanden, sondern müsse „als die ihr Zusammensein a priori begründende und ermöglichende praktische Vernunft erkannt werden" (137). Es ist hier nicht der Ort, auf das Für und Wider der Position Hares einzugehen (vgl. dazu *F. Ricken*, Die Begründung moralischer Urteile nach R. M. Hare, in: TheolPhil 51 [1976] 344–358). Wie immer es damit steht: in K.s Kritik an Hare wird das Unausgewiesene seiner eigenen Position besonders deutlich. Die Forderung, daß praktische Vernunft sich als „Wirklichkeit einer Geschichte des Handelns bewähren und begreifen" müsse und daß sie „als Bewegung der Willensentscheidung des Repräsentierens der apriorischen Allgemeinheit, auf deren Boden Stand genommen wird", zu begreifen sei (139), bleibt leer, solange keine Kriterien dafür angegeben werden, wann der Handelnde auf dem Boden der Allgemeinheit steht. Hier hilft auch der immer wiederkehrende Hinweis auf die „praktische Vernunft als Wirklichkeit einer geschichtlichen Bewegung des praktischen Dialogs" (140) nicht weiter. Welchen Regeln unterliegt ein solcher Dialog? Nach welchen Gesichtspunkten werden die Gründe in einem solchen Dialog bewertet? – Das abschließende 5. Kapitel „Freiheit, Gewissen, Handeln" (161–222) ist als Darstellung der sprachanalytischen Diskussion über diese Begriffe wenig befriedigend; es gibt allenfalls einen Einblick in die Positionen des Verf. Wenn behauptet wird, nach Nowell-Smith sei „Wahl ... ein ‚kreativer Akt' des ‚Selbst' und nicht nur unbeeinflußt durch äußere Kräfte, sondern auch durch innere Fakten, wie z. B. Neigung oder Charakter" (109), so ist das aus dem Zusammenhang gerissen und keine korrekte Wiedergabe. Die Auseinandersetzung mit der sprachanalytischen Handlungstheorie, vor allem mit der kausalen Theorie der Handlung, dürfte dieser differenzierten Diskussion kaum gerecht werden. Die Diskussion des Begriffs des Gewissens bei C. G. Broad weist auf eine Unklarheit in der Methode der Sprachanalyse hin. Einerseits müsse die Metaethik die in den sprachlichen Bedeutungen niedergelegten praktischen Standards voraussetzen und anerkennen; andererseits aber müsse diese Sprache einer Kritik unterworfen werden, da der gewöhnliche Gebrauch der Wörter verworren und inkonsequent sei (180). Broads Vorgehen läßt deutlich werden, wie wenig sich das, was Analyse der Umgangssprache zu sein vorgibt, sich oft von einer am Leitfaden einer Theorie entwickelten Definition eines Begriffs unterscheidet. F. Ricken, S. J.

Olsson, Birger, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel.* A Text-Linguistic Analysis of John 2:1–11 and 4:1–42 (Coniectanea Biblica, New Testament Series 6). 8° (328 S.) Lund 1974, Gleerup.

Die hier vorgelegte Arbeit des Schweden O. verdient aus zwei Gründen besonderes Interesse: wegen der behandelten Texte, die in der Johannesforschung eine sehr unterschiedliche Interpretation finden, und wegen der angewendeten Methode der Interpretation, die hier einen Fortschritt in der Forschung verheißt und auch erbracht hat. Gerade zur Geschichte vom Weinwunder Jesu auf der Hochzeit zu Kana gibt es eine Fülle von Interpretationsvorschlägen, nicht zuletzt aus der katholischen Exegese. Aber auch das Gespräch Jesu mit der Samariterin gehört auch heute noch,

trotz seiner scheinbaren Einfachheit und psychologischen Folgerichtigkeit, zu den rätselhafteren Texten im Vierten Evangelium. Ein „fresh approach" ist also sehr erwünscht. O. benutzt ihn zur Erprobung einer stärker an der Linguistik orientierten Exegese neutestamentlicher Texte. Es geht dabei nicht nur um Satz-, sondern auch um Textlinguistik, wie sie außerhalb der Theologie längst von verschiedenen Zweigen der Literaturwissenschaft betrieben wird. Die beiden Texte aus dem Johannesevangelium werden von O. deswegen ausgewählt, weil es sich im einen Falle um einen erzählenden, im andern um einen dialogischen Text handelt. Seine Methode verdankt sich dabei dreierlei Einflüssen: der französischen Schule der „Strukturalisten", die freilich in die Analyse auch nichtsprachliche Vergleichsobjekte wie Filme, Tänze, Träume einbezieht, der deutschen Schule der Textlinguistik von *E. Güttgemanns, P. Hartmann, W. Dressler* u. a., die stärker beim Text bleibt und ihn auf seine „Grammatik", „Semantik", „Syntax" und „Pragmatik" (Beziehung zu seinen Erzeugern, Verwendern und Empfängern) befragt, und der amerikanischen von *Eugene A. Nida, Charles R. Taber* (vgl. ihr Werk: The Theory and Practice of Translation, Leiden 1969) u. a., der O. vor allem folgt. Erwähnt sei noch die römische Schule des Päpstlichen Bibelinstituts, die zur Sturkturanalyse vor allem typisch biblische bzw. semitische Gliederungselemente wie Parallelismen, Chiasmen, Inklusionen usw. benutzt. Im Anschluß an Nida und Taber führt O. acht Kriterien auf, nach denen er seine Texte analysiert: 1. Bezeichnung von Beginn und Ende des Textes („Rahmen"); 2. Übergänge innerhalb des Textes; 3. zeitliche, 4. räumliche, 5. logische Beziehungen zwischen Ereignissen; 6. Identifikation von Teilnehmern (durch Pronomina, deiktische Hinweise usw.); 7. Vorder- und Hintergrund als Darstellungsmittel („focus", „point of view"); 8. die Beteiligung des Verfassers an dem von ihm berichteten Geschehen (vgl. 14). Freilich muß die Interpretation zeitlich weit entfernt liegender Texte auch andere, historische Gesichtspunkte stärker einbeziehen (ebd.). Auf jeden Fall formuliert O. als sein methodisches Programm: Orientierung der Auslegung am Text, und zwar ausgehend von einer internen Analyse des Textes; Schwerpunkt der Analyse bei der Semantik, im Sinne heutiger Linguistik; auf dieser Grundlage Erarbeitung der „Textkonstitution", der „Textrezeption" und schließlich des „Texttyps" (15–17). – Die bisherige Uneinigkeit der Autoren bezüglich der Interpretation der Geschichte von der *Hochzeit von Kana* (Joh. 2, 1–11) rechtfertigt nach O. einen neuen Versuch, ja ruft nach ihm (18–20). In Analogie zur Methode des französischen Strukturalismus zerlegt O. den Text zunächst in 31 „statement units", d. h. Aussageeinheiten, gleichsam Atomen des Erzählungstextes. Diese 31 Einheiten werden dann je für sich interpretiert. Dabei fällt auf, daß in die Interpretation nicht nur Erkenntnisse aus dem Text selbst, sondern auch aus dem übrigen Johannesevangelium und seiner literarischen Umwelt, namentlich dem Alten und Neuen Testament, einfließen. Erst jetzt kann die Struktur des Textes erarbeitet werden. O. benutzt dabei den erwähnten Raster von *Nida-Taber*. Als Rahmen der Erzählung ergeben sich die Verse 1 f und 11. Räumliche Angaben stehen nicht im Vordergrund, um so mehr zeitliche, wobei ein Gefälle von „vorher" und „nachher" die Erzählung beherrscht: in der Mitte steht das Zeichen; in ihm werden aus leeren Krügen volle, aus Wasser Wein, aus wenig Wein viel; zu den logischen Bezügen gehört das Problem des Dialogs zwischen Jesus und seiner Mutter in V. 3 und 4, das O. nur beschreibt, aber nicht zu lösen versucht; die Identifizierung der Teilnehmer ist von dem zeitlichen Gefälle mitbetroffen und dient der Herausarbeitung des Zeichengeschehens; entsprechend ist der Informationsfluß am materiellen Geschehen der Geschichte interessiert: im Vordergrund steht das zu Wein gewordene Wasser, und die Personen nur insofern, als sie an diesem Geschehen mitwirken; der Standpunkt des Berichterstatters schließlich kommt vor allem darin zum Ausdruck, daß er von dem Geschehen aus zeitlichem Abstand, wie von hoher Warte aus, nämlich jenseits der „Stunde Jesu" berichtet (vgl. 21–94). Nach dieser Analyse der Einzelzüge des Textes kann O. nach seiner Gesamtbotschaft fragen (94–114): Formal ist der Text als ein erzählender, und zwar als ein symbolisch-narrativer Text anzusehen. Ereignisse und Situationen werden berichtet und durch den Dialog, durch Einzelrede und Parenthese sowie Schlußkommentar gedeutet. Dabei steht die „besprochene", nicht die „gehandelte" Welt im Vordergrund. Die berichteten Dinge haben eine tiefere Bedeutung. Besondere Emphase liegt auf den sechs steinernen Wasserkrügen für die Reinigung der Juden in V. 6 und auf dem Wort des

Bräutigams in V. 9 von der Umkehr der Abfolge: guter Wein – schlechter Wein. Ferner auf dem deutenden Vers 11 sowie der Beziehung des Geschehens zur „Stunde" Jesu. Damit ist eine Gesamtinterpretation erlaubt: Der Evangelist sieht in diesem „Beginn der Zeichen Jesu" eine Deutung der Sendung und des Werkes Jesu überhaupt. Jesus löst die alte Ordnung Israels ab und ersetzt sie durch eine neue, die durch messianische Fülle und Freude gekennzeichnet ist und bei der sich Gott mit seinem (neuen, erweiterten) Volk verbindet. Darum auch die Nähe von Joh. 1, 19–2, 11 zur Sinaiperikope von Ex 19–24 (vgl. 102–109). Die Verbindung geschieht freilich in der Bindung an die „Stunde" der Kreuzigung und Auferstehung Jesu, d. h. seiner „Erhöhung", die auch in joh. Sicht erst eigentlich die Stunde seiner „Verherrlichung" ist. Der Leserkreis muß im Umkreis des Evangelisten angenommen werden. Nur einem solchen Leserkreis konnte die Symbolsprache des Textes verständlich sein.

Analog zu der Auslegung des Kanawunders strukturiert O. seine Interpretation vom *Aufenthalt Jesu in Samaria* Joh 4, 1–42. Viele Autoren zweifeln an der ursprünglichen Einheitlichkeit des Textes. Selbst wenn sie vorausgesetzt wird, schwanken doch die Meinungen über die Gesamtinterpretation: ist der Text historisch-biographisch zu verstehen, allegorisch, heilsgeschichtlich oder vor allem christologisch, wie die neuesten Kommentare *(Bultmann, Schnackenburg, Brown, Lindars)* meinen? O. isoliert zunächst wieder die „Ereignisstruktur", d. h. 32 „event units" (124 f.), die dann nach dem bekannten Raster von *Nida-Taber* untersucht werden. Räumliche Kategorien stehen hier stärker im Vordergrund. Die ganze Geschichte spielt, wie später das Pilatus-Verhör, auf zwei Bühnen, mit dem Brunnen und Jesus im Vordergrund. Auf Samaria und seine religiösen Traditionen bezügliche Ortsangaben haben ein starkes Gewicht (der Brunnen, das Feld, der Berg usw.). Schon von daher ergeben sich Konsequenzen für das Gesamtverständnis. Wichtig ist auch die Begegnung mit den Samaritern auf der Reise Jesu von Judäa nach Galiläa, die sowohl V. 1–4 als auch 43–45 beschrieben wird. Nach 1–3 flieht Jesus offenbar vor den Judäern, während er in Samaria und Galiläa (vgl. auch V. 46–54) Aufnahme findet. Diese Beobachtungen bestätigen O. in der Annahme (die bereits *Willemse* neuerdings getroffen hatte), in der „Heimat" Jesu V. 44 Judäa und nicht Galiläa und Nazaret zu sehen – eine Annahme, die vieles für sich hat. Bei der zeitlichen Beziehung der Ereignisse aufeinander fällt vor allem die Verzahnung von Szenen mit Jesus am Brunnen mit solchen in der Stadt oder auf dem Wege von ihr oder zu ihr auf: zwischen dem Weg der Samariterin und der Samariter zu Jesus und dem Jüngergespräch über die „Ernte" und Jesu „Speise" soll offenbar ein Zusammenhang zum Ausdruck gebracht werden. Das bestätigt auch die Analyse der beiden großen Dialoge von V. 7–26 und 31–38, die bei O. anschließt. Im ersten Dialog zeigt sich eine formale Entsprechung zwischen V. 7–15 und 16–26: in beiden Fällen beginnt der Dialog mit einer scheinbar banalen Feststellung, die aber von Jesus aufgegriffen und vertieft wird. Dabei wird der Trank, um den Jesus bittet, zum Bild für das von ihm geschenkte Leben (im Herzen Samariens!), die fünf Männer der Frau und ihr jetziges nichteheliches Verhältnis zum Bild für die religiöse Vorgeschichte Samariens, die im folgenden über sich selbst hinausgeführt wird. Daß dieser Zug nicht biographisch, sondern zumindest auch symbolisch zu deuten ist, legt der dritte Dialog von V. 31–38 nahe, in dem abermals eine „irdische" Aufforderung („Rabbi, iß!") nur Ausgangspunkt für eine Offenbarungsrede Jesu über sein „Werk" in Samarien bildet. In dem, der sät, von V. 36 f. sieht O. hier zunächst den Vater, im erntenden Jesus selber; freilich schlägt der Gedanke dann um in eine Aussage über Boten Gottes in Samarien vor den Aposteln, nämlich Johannes den Täufer, die Samariterin (als Symbolfigur) und andere frühchristliche Missionare, etwa aus dem Kreis der „Hellenisten" *(O. Cullmann)*. Auch in Joh 4 haben wir es also nach O. mit einem symbolisch-narrativen Text zu tun, der auf zwei Ebenen spielt, nämlich der berichtenden und der symbolischen. Im Mittelpunkt steht Jesus Christus und sein Werk bei den Samaritanern (256 f.). Charakteristisch ist für den Text noch, daß er zahlreiche anspielende Elemente enthält, so vor allem das Motiv des Brunnens mit seinem ganzen alt- und zwischentestamentlichen Hintergrund, und das Motiv der Sammlung des Gottesvolkes aus Nord- und Südreich. Hier fragt sich O., ob nicht *Jes 11, 11–13* hinter der Struktur von Joh 1, 19–4, 54 steckt: das „zweite" Ausstrecken der Hand des Herrn, um sein Volk zu „erwerben" (q a n a') und die

Eifersucht zwischen Ephraim und Juda zu beseitigen ... *pie licet meditari* (vgl. ebd.). Zwei abschließende kurze Kapitel fragen nach dem „interpretativen Charakter des Textes und dem Parakleten" (259–274), mit einem Abschnitt auch über den Lieblingsjünger als Darstellungselement der Vergegenwärtigung (272–274), und dem Gesamtergebnis (275–290). Wir können hier nur darauf verweisen. – Die Arbeit O.s, deren Reichtum wir hier nur ganz verkürzt skizzieren konnten, wird sicher ihren Platz in der Forschung zu Joh 2 und 4 behaupten. Besonders begrüßenswert ist der neue methodische Ansatz. Namentlich zu Kap. 4 scheint mir die Arbeit O.s auch in den Ergebnissen weiterzuführen. Für die symbolische Deutung der Verse 16–18 werden neue, überzeugende Gründe geliefert. Das Interesse des Kapitels an Samaria wird methodisch unanfechtbar aufgewiesen. Auch die zeitliche Verzahnung der Szenen führt zur Erkenntnis einer größeren auch inhaltlichen Geschlossenheit des Kapitels. Auf den schwierigen Vers 44 fällt neues Licht. Formal gesehen wird der „Texttyp", sei es von 2, 1–11, sei es von 4, 1–42, genauer umschrieben. Natürlich bleiben Fragen offen. Drei seien vor allem genannt: 1. Wird die textlinguistische Methode hier auch wirklich konsequent durchgeführt? Bei der Erarbeitung der einzelnen „statement" oder „event units" bzw. „speeches" fließt so viel an historischer Information ein, daß sich der Leser fragt, ob hier noch das Postulat der Einleitung aufrechterhalten wird, den Text wirklich (wenigstens zunächst) aus sich heraus zu interpretieren. 2. Lassen sich johanneische Texte rein synchron, d. h. ohne „Literarkritik" auch im klassischen Sinne, im Sinne der Frage nach schriftlichen Vorlagen auslegen? Methodenbücher etwa zur alttestamentlichen Exegese (wie die von *G. Fohrer* oder *W. Richter)* fordern unter den ersten Schritten der Exegese die Frage nach der Einheitlichkeit des Textes, und zwar als eine Frage, die *der Text selber* aufgibt, die ich also nicht erst an den Text herantrage. Im Falle von Joh 2, 1–11 etwa dürfte der Exeget nicht einfach dabei stehenbleiben, zwischen den Versen 3 bis 4 und ihrem Kontext eine Spannung festzustellen, die ein Problem biete, wenn sich aus der bisherigen Johannesforschung doch eine Lösung dieser Frage anbietet, nämlich die, hier eben die Reinterpretation einer vorjoh. Vorlage durch den Evangelisten anzunehmen, der die Offenbarung der δόξα Jesu, von der der Vers 11 redet, an die „Stunde" Jesu bindet. Auch in Kap. 4 wäre die Erarbeitung einer vorjoh. Vorlage, wie sie *R. Bultmann, L. Schottroff, H.-M. Schenke* u. a. annehmen, doch vielleicht nicht so aussichtslos gewesen, wie es bei O. scheinen will. 3. Wie lassen sich die von O. hier exemplifizierten textlinguistischen Methoden so vereinheitlichen und vereinfachen, daß sie zum nützlichen Werkzeug jedes Exegeten werden können? Die bisherige Scheu vieler Exegeten vor der Anwendung textlinguistischer Methoden liegt wohl an diesem doppelten Grunde, daß einerseits noch keine allgemein akzeptierte Methode literaturwissenschaftlicher Arbeit auch außerhalb der Exegese gefunden wurde, und daß anderseits die vorliegenden Arbeiten einen solchen Grad von Kompliziertheit und so zahlreiche Wiederholungen enthalten, daß schon die Mühe ihrer Lektüre gescheut wird, ganz zu schweigen von der Mühe der Überprüfung oder der Erarbeitung einer methodisch gleich anspruchsvollen Alternative. Doch ist damit eine Frage angeschnitten, die nicht nur O. angeht, sondern die der heutigen Generation der Exegeten Alten und Neuen Testaments gestellt ist. J. Beutler, S. J.

Faux, Jean-Marie, *La Foi du Nouveau Testament.* 8° (404 S.) Bruxelles 1977, Institut d'Etudes Théologiques – Editions.

Der klassische fundamentaltheologische Traktat war vom menschlichen Subjekt her aufgebaut. Man abstrahierte vom Inhalt der christlichen Botschaft und beschränkte sich auf den Versuch, trotzdem ihre Glaubwürdigkeit nachzuweisen. Die dabei entstehenden unlösbaren Probleme haben den Verfasser zu einer intensiven Rückfrage nach den biblischen Grundlagen der Lehre vom Glauben geführt. Im ersten, analytischen Teil der Arbeit geht er dem Gebrauch des Glaubensbegriffs im Neuen Testament nach. In allen neutestamentlichen Schriften erscheint der Glaube als die in der Zustimmung zur Verkündigung geschehende Annahme des Heils (12). Diese gemeinchristliche Bestimmung von Glauben wird in den einzelnen Schichten des NT in verschiedener Richtung entfaltet. In der Apostelgeschichte als dem Reflex der frühesten Verkündigung wird als der Glaubensinhalt die Auferweckung Christi bestimmt, die in der Verkündigung gegenwärtig bleibt und den Glauben als die neue

göttliche Wirklichkeit des geretteten Menschen bewirkt (42). Die Paulusbriefe erläutern den Glauben als die Hineinnahme des eigenen Lebens in das Leben Gottes durch die Angleichung an den gekreuzigten und Auferstandenen Jesus (86). Die übrigen neutestamentlichen Briefe entfalten mehr die Notwendigkeit, den Glauben zu bewahren: 1 Petr und Hebr betonen dabei besonders die Gegenwart Gottes im Glauben; dem Jakobusbrief geht es um die Thematik von Glaube und Gerechtigkeit; die Pastoralbriefe und die nachapostolischen Schriften insistieren auf der Treue gegenüber dem Glaubensgut und darauf, daß sich der Glaube in den guten Werken und in der Bewährung in Verfolgungen (Geheime Offenbarung) auswirken muß (129). Eine neue Fragestellung kommt bei den synoptischen Evangelien hinzu: Wie verhält sich der nachösterliche Glaube zum vorösterlichen? Die innere Dynamik des Glaubens an den Auferstandenen läßt zurückfragen nach dem historischen Jesus und dem in ihm geoffenbarten Geheimnis. Sein Leiden und Kreuz erfordern ein solches Verständnis von der Auferstehung, daß sie die Inkraftsetzung des Kreuzes ist. Nach den Synoptikern ist der Glaube die unbedingte Bindung an Jesus in der Anerkennung seiner unüberbietbaren Autorität (149). Bei Lukas haben die dafür gebrauchten Begriffe bereits ihre nachösterliche Bedeutung. Für Mattäus ist der sich an Jesus anschließende Glaube die Teilhabe an der Allmacht Gottes. Markus versteht Nachfolge als das Aufgeben aller Selbstmächtigkeit (176). Das vierte Evangelium vertieft den Glaubensbegriff in einzigartiger Weise: Es erläutert die Wirklichkeit des Auferstandenen, indem es Jesus in seinem Sohnesverhältnis zum Vater verkündet und das Heil als das ewige Leben in der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn bezeichnet (233). Nach dieser auch im einzelnen außerordentlich detaillierten historisch-philologischen Analyse des Gebrauchs des Glaubensbegriffs *im* Neuen Testament bietet der zweite Hauptteil des Werkes eine synthetische Darstellung des Glaubens *des* Neuen Testaments als unseres heutigen Glaubens. In der traditionellen Terminologie von den „vier Schriftsinnen" entsprach der erste Hauptteil dem „sensus historicus". Nunmehr werden der „allegorische", der „tropologische" und der „anagogische" Sinn entfaltet: Glaubensinhalt (das trinitarische Gottesverständnis), Glaubensakt (Teilhabe am Gehorsam Jesu) und Vollendung des Glaubens (seine eschatologische Struktur als bereits geschehene Selbstmitteilung Gottes). Der Glaube ist das Aufgenommenwerden des Menschen in die Beziehung Gottes des Vaters zu seinem Sohn (274 f.). Die Liebe der Glaubenden untereinander wird von der Liebe getragen, die als der Heilige Geist den Vater und den Sohn miteinander verbindet. So ist der Glaube nicht nur von seinem Gegenstand hervorgerufen, sondern innerlich durchdrungen. Das Geheimnis des Glaubens besteht darin, durch den Sohn im Heiligen Geist Zugang zum Vater zu haben, und er ist so die Gemeinschaft des Menschen mit Gott (287). Als das Anteilhaben am Gehorsam Jesu bedeutet das neutestamentliche „Tun des Willens Gottes" im voraus zu aller Moral den Glauben selbst als dasjenige Vertrauen auf Gottes Liebe zu uns, dessen Frucht die guten Werke dann sind. Die Brüder zu lieben, „wie" Christus uns geliebt hat, bedeutet nicht nur eine Nachahmung Christi, sondern eine Identität der Liebe: daß Menschen einander mit der Liebe lieben, in der sie selbst von Gott angenommen sind (318). Solcher Glaube ist die bereits geschenkte Gegenwart einer Gnadenfülle, die gleichwohl den Glauben stets übersteigt (348). In diesem Zusammenhang deutet der Verf. in überzeugender Weise die Naherwartung und die synoptischen Apokalypsen in der Richtung auf den Tod und die Auferstehung Jesu (360 ff.). Christliche Hoffnung hat nicht die Struktur utopischer Zukunftsvorstellungen, sei es einer christozentrischen Kosmogenese oder eines evangelischen Sozialismus; in solchen Vorstellungen würde man den Traum vom Reich Gottes an die Stelle des im Glauben bereits geschenkten Reiches Gottes setzen, von dem her jedem irdischen Messianismus der Totalitätsanspruch bestritten wird (381). Wichtig sind auch die Überlegungen des Verf. zum Problem der „Apokatastasis". Innerhalb des Glaubens lebt der Christ in der Hoffnung für alle Menschen und vertraut darauf, daß Gottes Barmherzigkeit das letzte Wort haben wird. Diese Hoffnung ist aber dadurch, daß sie nur innerhalb des Glaubens bestehen kann, das gerade Gegenteil einer Vermessenheit, in der man außerhalb des Glaubens sich selbst lebt und sich einredet, am Schluß werde doch alles gut. Eine „Apokatastasis" im Sinn einer den Menschen nicht ernst nehmenden allgemeinen Amnestie kennt die christliche Botschaft nicht (305, 332).

Das vorliegende Werk erweist, daß eine Verantwortung des Glaubens nur von ihm selbst her, von seinem Gegenstand her möglich ist. Dann aber zeigt sich, daß die vielen Glaubensaussagen nicht in einem additiven Verhältnis zueinander stehen, sondern alle nur das einzige Grundgeheimnis unseres Anteilhabens am Gottesverhältnis Jesu entfalten. Diese neutestamentliche Glaubenstheologie ist aus einer tiefen Vertrautheit mit der Schrift entstanden und macht ihre innere Einheit einsichtig. Auch in der Einzelexegese bietet der Verf. eine Fülle wertvoller Hinweise. Wir haben im deutschen Sprachraum gegenwärtig meines Wissens keine vergleichbare bibeltheologische Darstellung des neutestamentlichen Glaubensbegriffs. Für künftige Ausgaben oder eine eventuelle Übersetzung, die ich für sehr wünschenswert halte, wäre ein Schriftstellen- und Sachverzeichnis hilfreich. P. Knauer, S. J.

Ladaria, Luis F., *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers* (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Ser. I, Est. 8, Teologia I, 5). 8° (359 S.) Madrid 1977, Eapsa.

Athanasius und Hilarius haben nicht zuletzt deswegen für die dogmengeschichtliche Betrachtung einen besonderen Reiz, weil beide sehr bald von der theologischen Entwicklung, die sie selber in erster Linie zu verantworten haben, überrollt wurden. In gewisser Hinsicht waren sie die „Neuerer" ihres Jahrhunderts, doch haftete ihrer Theologie schon zwei Generationen später etwas Archaisches an, H. übrigens mehr als Athanasius. Denn dieser erlebte zwar auch nicht mehr Konstantinopel I, zog aber doch noch in seinen Briefen an Serapion für den Heiligen Geist (= G.) die Konsequenz aus Nicaea. H. hatte hierzu die Veranlassung, die Widerlegung der ‚Pneumatomachen', gefehlt. So liegt er mit seiner Pneumatologie nach 381 im Abseits der Entwicklung, was ihn dogmengeschichtlich gerade interessant macht. Nicht als ob er im Sinne des Vincentius von L. ein unverdächtiger Zeuge dessen wäre, *quod antea* (d. i. vor dem Konzil) *simpliciter credebatur*. Die kritische Dogmengeschichte hat nicht den Traditionsbeweis vorzulegen, ihr geht es vielmehr um Differenzierung. Sie fragt: wo steht Hilarius in dem vorkonziliaren weitgefächerten Spektrum der Meinungen? Ist seine Pneumatologie so „archaisch", daß sich Verbindungslinien zum Binitarismus eines Lactantius oder anderer früher Theologen ziehen lassen? Sein Vokabular jedenfalls scheint in diese Richtung zu deuten. „Geist" bezeichnet bei H., wie schon bei Tertullian, im Anschluß an Joh 4, 24 das Wesen Gottes als solches. Wenn nicht ‚Binitarist', ist er dann (schon) ‚Trinitarist' im Sinne Augustins? Der Bischof von Hippo greift in seinem De Trin. die für H. zentrale Geistbezeichnung ‚donum' auf. Warum? Weil er hier eine der eigenen verwandte Pneumatologie antrifft, gemäß der der G. innertrinitarische Gabe zwischen dem Vater und dem Sohn ist? Oder weil er den *non mediocris auctoritatis vir* durch Interpretation gerade seiner Geistlehre ‚retten' will? Andererseits: wie deutlich ist die Pneumatologie des H. von der der durch Athanasius bekämpften „Pneumatomachen" abgesetzt?

Der Aufbau vorliegender Studie ergibt sich aus zwei Grundeinsichten: Anders als für Augustinus ist der G. für H. zunächst, man ist versucht zu sagen ausschließlich, ein heilsgeschichtliches ‚Phänomen'. Entsprechend hat die Untersuchung zwei ungleich lange Hauptteile, einen heilsgeschichtlichen und einen innertrinitarischen (45–271 u. 277–324). Die, zweitens, bei H. zu beobachtende strenge Bindung des G. an den Menschgewordenen als solchen gibt dem ersten, heilsgeschichtlichen Teil seine Gliederung: 1. das Wirken des G. vor der Menschwerdung, 2. der G. im irdischen Leben des Menschgewordenen, 3. der G. nach der Auferstehung des Menschgewordenen. Welches ist nun die genauere heilsgeschichtliche Rolle des G.? Die Durchmusterung der einschlägigen Stellen führt zu folgendem eindeutigen Befund: H. kennt zwar auch ein ‚kosmisches' Wirken des G. in Weltschöpfung und vor allem Erschaffung des Menschen, dieser G. ist aber nichts anderes als eine unpersönliche, allgemeine Kraft Gottes. Dort hingegen, wo vom G. im Gegenüber zum Vater und dem Sohne die Rede ist, ist er immer ausdrücklich auf den inkarnierten Sohn als solchen bezogen. Dies gilt nicht erst für das Neue Testament und für die Zeit der Kirche. Dies gilt auch schon für das Alte Testament: Inhalt der prophetischen Verkündigung ist in erster Linie das fleischgewordene Wort. Zum gleichen Zweck, nämlich zu dessen Verkündigung, ist der G. den Aposteln gegeben. Auch die Geisterfüllung am Ende der Zeit steht in Bindung zu Christus, insofern seine Gottheit, sein „Geist" die

Menschheit völlig durchdrungen hat. „Die Beziehung Christus – Geist ist für H. nicht äußerlich und nicht künstlich, sie entspricht vielmehr einer ganz bestimmten Konzeption der Gottheit Jesu Christi und der zentralen Rolle, die seine Inkarnation und seine Auferstehung in der Erlösung der Menschen spielt" (158/9). Das der Christusgeschichte wesentlich zugeordnete und ihr entsprechende Wirken des Geistes wird dabei von Phase zu Phase der Heilsgeschichte universeller, machtvoller und den Menschen innerlicher. Für H. verdichtet sich diese Geisttheologie in dem einen Wort: der G. ist *donum in omnibus.*

Wie ist der G. näherhin *die* Gabe Jesu? Dadurch daß ihn zunächst der Mensch Jesus empfängt und dann weitergibt? So konzipiert es die Mehrzahl der damaligen Theologen. Für sie wäre Geistgabe, rein hypothetisch gesehen, auch ohne Inkarnation möglich. Für H. ist das undenkbar. Hier empfängt nicht der Mensch Jesus den Geist, um ihn dann weiterzugeben, hier wird vielmehr dieser Mensch Geist und ist als solcher der unverzichtbare Quell des G. für die andern. Und zwar ist dies nicht nur faktisch, sondern von innerer Notwendigkeit so.

Was der Verf. im ersten Teil über das heilsgeschichtliche Wirken des G., jeweils abgesichert durch vorsichtige, nuancierte Detailanalysen, ausführt, stellt die eigentliche Entdeckung dieser unter seinem Landsmann P. Orbe SJ in Rom durchgeführten Doktordissertation dar. Der erste Teil gräbt einen bisher nahezu unbekannten Hilarius aus, Hilarius, den Vertreter einer ökonomischen, erstaunlich schriftnahen Pneumatologie; der zweite Teil dagegen rehabilitiert bis zu einem gewissen Grade einen verkannten. In der Tat, H. gilt in den Handbüchern, sofern sie ihn hinsichtlich seiner Lehre vom G. überhaupt erwähnen – der Artikel „Geist" im RAC nennt ihn mit keinem Sterbenswörtchen – als konfus. Entsprechend geht es im 2. Tl. der Untersuchung wesentlich um Klärung und Präzisierung: In der Heilsgeschichte offenbart sich der G., wie im 1. Tl. ausgeführt, nicht als allgemein göttliche Kraft, sondern als ein ‚dritter', von Vater und Sohn verschieden. Die Frage ist aber, ob diesem außertrinitarischen ‚Erscheinen' ein innertrinitarisches Sein entspricht. Kurz: ist der G. für H. dritte Person der Dreifaltigkeit wie für die spätere Theologie? Der Verf. geht bei der Beantwortung dieser Frage streng chronologisch vor. Das Ergebnis der Analyse zunächst der einschlägigen Stellen des Mattäuskommentars lautet: Es finden sich zwar eindeutige Aussagen über die Gottheit des G., aber so gut wie nichts über seine innertrinitarischen „Beziehungen". – De Trin. führt dann die für H. zentrale Geistprädikation ‚donum' ein. Interessanterweise bezeichnet dieser Terminus den G. nun auch innertrinitarisch, wenn also die Beziehung zu den Menschen gar nicht im Blick sein „sollte", sondern seine Eigenart dem Vater und dem Sohn gegenüber charakterisiert wird. Selbst hier kennt H. keinen anderen Terminus als ‚donum', wohlgemerkt, ‚donum' für die Menschen! M. a. W., H. sieht keine dem für die Menschen Gabe-Sein vorgängige und davon unabhängige Existenz des G., ein eigentliches Personsein des G. ist ihm unbekannt. – Neu im Vergleich zu den Geistpassagen der vorausgegangenen Bücher von De Trin. ist vor allem eine Stelle im Buch 8, wo der G. als *res naturae* bezeichnet wird, während die beiden anderen Personen als *natura* gekennzeichnet sind. Es handelt sich dabei um eine Gegenüberstellung von Vater und Sohn auf der einen und dem G. auf der andern Seite, die auf die frühere Unterscheidung, nämlich die von *Spiritus Dei* und *Spiritus Deus,* hinausläuft. Sowohl *Spiritus Dei* als auch *res naturae* dürften dabei die Beziehung ad extra, den donum-Charakter des G. evozieren. – Ganz am Ende von De Trin. schließlich, einer Paraphrase von 1 Kor 2, 10, sieht L. die eindeutigste Anspielung auf die innertrinitarische Rolle des G.: Weil der G. im Gegensatz zum Menschen wesentlich göttlich ist, vermag er die Tiefen Gottes zu erkennen. „Es ist schwierig, diese Stelle zu interpretieren, es sei denn, man schreibt dem Hl. G. im Schoß der immanenten Trinität einen bestimmten persönlichen Charakter zu. Gerade seine Funktion ad extra, nämlich die Erleuchtung unseres Geistes, scheint auf der Erkenntnis des Mysteriums Gottes zu beruhen, das er kraft seines göttlichen Seins besitzt. Wir müssen jedoch hinzufügen, daß dies die einzigste Stelle in De Trin. ist, an der anscheinend auf direkte Weise das immanente Leben des Geistes im Blick ist" (308).

Einige interessante Ergänzungen bringt schließlich noch De Synodis. Hier wird an einer Stelle der G. einerseits zum einzigen Male, wenn auch in etwas indirekter Weise, ausdrücklich als *persona* bezeichnet. Andererseits wird doch auch gerade hier deutlich, wie weit H. noch von der klassischen, augustinischen Geistlehre

entfernt ist: „Hilarius schließt hier den Heiligen Geist, und zwar auf hinreichend ausdrückliche Weise, von der Wesens- und Natureinheit, die der Vater und der Sohn bildet, aus" (317). Es scheint, daß für H. Göttlichkeit und volles Personsein des G. unvereinbar sind. Deswegen negiert er das eine, wenn er das andere behauptet. Der Grund dieser Denkschwierigkeit scheint darin zu liegen, daß auf den G. der Begriff der Zeugung nicht anwendbar ist, H. aber keinen anderen Begriff sieht, der die Natureinheit gewährleistet.

Der Schlußabschnitt bringt eine Gesamtwertung der hilarianischen Pneumatologie. Neben den Verdiensten nennt L. hier – in etwas überraschender Schärfe – auch die Grenzen seines Autors. Obwohl im Werk des H. eine fortschreitende Klärung der innertrinitarischen Rolle des G. stattfindet, bleiben zutiefst Ungewißheit und Zweifel. Im Bekenntnis zur Gottheit des G. feststehend, fehlen H. doch die Begriffe zu einer theologischen Klärung derselben. Die beiden Grundaspekte seiner Pneumatologie, der heilsgeschichtlich soteriologische und immanent-trinitarische, sind nicht genügend aufeinander abgestimmt.

Schon Hieronymus hat dem Kirchenlehrer aus Poitiers das Etikett *a lectione simpliciorum fratrum procul est* angehängt; zu Recht, denn H. ist ein schwieriger Autor. Seine gelegentlichen, also in obliquo vorliegenden Äußerungen über den G. in eine kohärente Lehre einzusammeln, ist deswegen alles andere als ein leichtes Unternehmen! Daß es dem Verf. gelungen ist, Klarheit in diesen dunklen Autor in einer dunklen Frage zu bringen, verdient also volle Bewunderung, und zwar vor allem deswegen, weil die Klarheit nicht an den Texten vorbei konstruiert ist. L. zieht H. nicht in die eine und nicht in die andere Richtung, nicht auf die ‚klassische' Position zu und nicht in Richtung der „Pneumatomachen", er läßt ihn stehen, wo er steht, nämlich auf seinem eigenen Standpunkt. Den zu ermitteln setzt der Verf. freilich seinen ganzen Scharfsinn und seine ganze Energie ein. Was uns am meisten an dieser schönen Arbeit gefällt, ist diese radikale Redlichkeit und Zurückhaltung, die Kennzeichen des echten Historikers. – Zum Schluß seien auch noch einige Desiderate des Rez. genannt! Stärker als geschehen hätte u. E. H. in die dogmengeschichtliche Entwicklung eingebunden werden können. Den Vergleich mit Augustinus vor allem hätte man gern über die Ausführungen zum ‚donum' hinausgeführt gesehen. Hier hätte der Verf. ja sogar auf eine sehr brauchbare eigene Vorarbeit zurückgreifen können, die er in seiner Bibliographie übrigens nicht genannt hat (*L. Ladaria*, Persona y Relación en le De Trinitate de San Agustín, in: Misc. Comillas 30 [1972] 245–291). Auch was zum griechischen Einfluß auf die Geistlehre des H. gesagt wird, ist, so will uns scheinen, etwas knapp ausgefallen. Weiter: L. charakterisiert folgendermaßen die Geistlehre des H.: „Der Vater ist Geist, der Sohn ist Geist, ein und derselbe Geist wie der Vater. Was er den Menschen gibt, die Gabe des Heiligen Geistes, ist nicht etwas anderes als was er selber ist, sondern einfach sein ‚Heiliger Geist', seine mitgeteilte Gottheit". Tatsächlich ist es keineswegs abwegig, wie L. richtig schreibt, zur Bezeichnung dieser zuinnerst aufeinander bezogenen Wirklichkeiten das gleiche Wort zu verwenden. „Vater und Sohn sind ein Geist und der Heilige Geist ist dieser selbe Geist des Vaters und des Sohnes, der den Menschen durch die Vermittlung der Menschheit des Christus geschenkt ist" (329). Warum ließ sich der Verf. hier nicht ein wenig von den Texten und der Geschichte weg zu einem kurzen Ausflug in das Reich der Spekulation verleiten? Was wäre aus der kirchlichen Geist- und Trinitätslehre geworden, wenn auf diese konkrete Weise des H. weitergedacht worden wäre? M. a. W., einige grundsätzliche Bemerkungen über den letztlich kontingenten Charakter der Dogmenentwicklung wären durchaus am Platze gewesen und hätten damit auch, so will uns scheinen, die aktuelle Bedeutung dieser Studie sichtbarer werden lassen: Die Theologie kann zwar nicht an Augustinus vorbeidenken, aber vielleicht stärker als bisher Hilarius mitbedenken.

H.-J. Sieben, S. J.

Metz, Johann Baptist, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft.* Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. 8° (XII u. 224 S.) Mainz 1977, Grünewald.

Auf einer Banderole um den Umschlag wird von Karl Rahner das vorliegende Buch angezeigt als „Endlich die fundamentale Theologie, in der die wirklichen geistigen und gesellschaftlichen Herausforderungen unserer Zeit aufgegriffen und

verwandelt werden in eine neue Praxis von Christentum und Theologie". So greift man mit hohen Erwartungen zu diesen Studien. Es handelt sich etwa zur Hälfte um bereits anderweitig veröffentlichte Aufsätze des Verf., die für das Gesamtkonzept überarbeitet und angepaßt wurden. – Der erste Teil (1–74) legt das „Konzept" einer praktischen Fundamentaltheologie dar. Für M. besteht das eigentliche hermeneutische Problem nicht im Verhältnis von systematischer und historischer Theologie, sondern in dem von Glaubensverständnis und gesellschaftlicher Praxis. Er hält alle Versuche für unkritisch, die die Theologie in reiner Theorie oder in absoluter Reflexion zu begründen suchen; solche Theologie wäre für ihn nur Exponent eines bürgerlichen Subjektseins. Mit der Forderung gesellschaftlicher Praxis ist der Kampf gegen eine Unmündigkeit, eine Ohnmacht und ein unterdrücktes Leben gemeint, „das sich nicht bloß der sittlichen Schwäche derer verdankt, die da unmündig, ohnmächtig und unterdrückt sind", sondern das gesellschaftlich bedingt ist (51). Die christliche Forderung nach Umkehr hat gesellschaftliche Bedeutung nicht nur für das eigene Subjektsein, sondern für das Subjektwerden anderer. So werden „Praxis" und „Subjekt" zu Leitbegriffen der Fundamentaltheologie. „Praxis" bedeutet nicht nur Handeln, sondern auch die Bereitschaft zum Leiden; und „Subjekt" meint nicht das eingeschränkte bürgerliche Subjekt in einer Tauschgesellschaft, sondern das Subjektwerden aller vor Gott. M. entwickelt seine Auffassung am Gegensatz zu den pauschal von ihm so bezeichneten „Paradoxtheologien, Existenztheologien und Personaltheologien", die seiner Auffasung nach darin übereinkommen, den Glauben als Sprung zu interpretieren (36); „nahezu alle theologischen Ansätze heute" seien auf eine abstrakte, geschichtslose Subjekttheologie vereidigt (61). M.s eigener Versuch einer Definition des christlichen Glaubens lautet: „Der Glaube der Christen ist eine Praxis in Geschichte und Gesellschaft, die sich versteht als solidarische Hoffnung auf den Gott Jesu als den Gott der Lebenden und der Toten, der alle ins Subjektsein vor seinem Angesicht ruft" (70). – Der zweite Hauptteil, „Themen", (75–158) will die Kirche als Tradentin einer gefährlichen Freiheitserinnerung verstanden wissen, die den Kanon der herrschenden Plausibilitätsstrukturen durchbricht. „Heilsgeschichte ist jene Weltgeschichte, in der den besiegten und vergessenen Möglichkeiten menschlichen Daseins, die wir ‚Tod' nennen, ein Sinn in Aussicht gestellt wird, der durch den Ablauf künftiger Geschichte nicht widerrufen oder aufgehoben wird" (100). Das zentrale Problem gegenwärtiger Theologie wäre dann die Vermittlung von Erlösung und Leidensgeschichte. „Leidensgeschichte" soll dabei nicht auf soziale Unterdrükkungsgeschichte und politische Gewaltgeschichte eingeengt werden, als welche sie auch in der emanzipatorischen Befreiungsgeschichte thematisiert wird; vielmehr umfaßt sie auch und untrennbar Schuldgeschichte und Geschick der Endlichkeit und des Todes (109). Das Ärgernis des Christentums bestehe darin, daß ein und dieselbe Kirche Unglückliche und bloße Zuschauer des Unglücks in sich vereine (128). Die geschichtliche Krise des Christentums sei deshalb nicht eine Krise der Botschaft und ihrer Inhalte, sondern eine Krise seiner Subjekte und Institutionen, die sich dem praktischen Sinn der Inhalte entziehen (149). So plädiert M. für ein neues „apokalyptisches" Verständnis in dem Sinn, daß die Zeit drängt: Nachfolge und Naherwartung gehören zusammen (155). – Ein abschließender dritter Hauptteil (159 bis 211) behandelt die Basis-Kategorien dieser Fundamentaltheologie: Erinnerung, Erzählung, Solidarität. Mit „Erinnerung" ist – im Gegensatz zu einer Siegergeschichte – eine Solidarität mit den Besiegten der Vergangenheit gemeint. Glaube ist als „memoria", als inhaltlich gebundener und dogmatischer Glaube zu verstehen (177); überhaupt ist M. der Auffassung, daß sich die Auseinandersetzung mit den jeweiligen gesellschaftlichen Systemen nur aus der Substanz des christlichen Credo führen lasse, wofür er auf sein demnächst erscheinendes Buch „Der Glaube der Christen" hinweist (18, 179). Das Christentum ist nicht primär als Interpretations- und Argumentationsgemeinschaft, sondern als Erzählgemeinschaft zu verstehen (186). Denn der Austausch von Glaubenserfahrung hat nicht die Gestalt des Arguments, sondern der Erzählung. Erzählung ist die Sprache der Systemunterbrechung; und christlicher Glaube ist Systemabweichung schlechthin (192). Erinnerung und Erzählung gewinnen ihre spezifische mystisch-politische Praxis in der Solidarität auch mit den Toten und Besiegten. Diese Solidarität ist nicht an der Scheinsolidarität im Tauschprozeß gleichberechtigter „vernünftiger" Partner orientiert, sondern in ihr wird die Bedürftigkeit zur entscheidenden Voraussetzung der Anerkennung der

Subjektivität des anderen (208). – Diese „Fundamentaltheologie" argumentiert grundlegend mit der gegenüber allen denkbaren Verhältnissen gesellschaftskritischen Bedeutung des Christentums. Die fundamentaltheologische Frage nach dem Recht und der Notwendigkeit, überhaupt das Wort „Gott" zu gebrauchen und sich auch noch auf „Wort Gottes" zu berufen, scheint mir damit noch nicht ausdrücklich beantwortet zu sein. Vielleicht ist dies von dem angekündigten weiteren Werk zu erhoffen. P. Knauer, S. J.

Peukert, Helmut, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie.* Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. 8° (368 S.) Düsseldorf 1976, Patmos.

Seit der Aufklärung stehen die Natur- und Humanwissenschaften und seit A. Comte die Sozialwissenschaften unter der theorie-immanenten wie gesellschaftlich-praktischen Erwartung, Theologie metatheoretisch und empirisch erklärend abzulösen. Alle diesbezüglichen Versuche sind geistes- wie sozialgeschichtlich notwendig und legitim, sowohl in Anbetracht eines zur „Entfremdung" gewordenen Objektivismus der theologischen Gehalte und Institutionen, als auch, damit unmittelbar zusammenhängend, in Anbetracht des Zerbrechens der (ursprünglichen) Einheit von religiöser und sozialer Sinnwelt, der faktischen Trennung von Religion und Gesellschaft. Diese Trennung entspricht derjenigen von Theorie und Praxis, wie sie immer noch in zu vielen theologischen „Theorien" praktiziert wird, die größtenteils ohne tieferes Eingehen auf Anfragen der Wissenschaften und des antireligiösen bzw. akirchlichen öffentlichen Bewußtseins gebildet werden. Statt die Aufklärung in puncto Theologie zu überwinden, indem man sie im Sinne einer Handlungs- oder Praxistheorie durchführt, startet man immer noch vornehmlich fundamentalphilosophische Immunisierungsversuche des Glaubens, die Theologie letztlich jedoch immer weiter an den Rand, wenn nicht gar ins Außerhalb des wissenschaftlich-theoretischen Geschehens drängen.

In dieser Situation greift P. die Frage theologischer Theoriebildung auf und versucht in der Auseinandersetzung mit fundamentaltheologischen, wissenschafts- und handlungstheoretischen Ergebnissen Ansatz und Status einer fundamentalen Theologie in drei umfangreichen Denkschritten zu analysieren. *Im ersten Schritt* (Teil I, 21–64) bearbeitet er drei *Ansätze fundamentaler Theologie,* die sich entgegen der oben umrissenen Situation, durchaus auf die seit der Aufklärung veränderten Denk- und Lebensverhältnisse konstruktiv einlassen: Theologie wird als existentiale Interpretation (R. Bultmann), im Sinne transzendentaltheologischer Hermeneutik (K. Rahner) und als „politische Theologie" (J. B. Metz) kritisch rezipiert. Ergebnis: Die bei der Aufarbeitung vorliegender theologischer Theorien herauskristallisierten Probleme konvergieren auf eine theologische Theorie kommunikativen Handelns, in den Dimensionen einer Theorie der Gesellschaft und einer Theorie der Geschichte (21). „Entsprechend besteht die Grundidee der Arbeit darin, den Vorschlag für eine fundamentale Theologie von einer Theorie kommunikativen Handelns aus zu entwickeln" (15). – Eine derartige, theologisch spezifizierte Theorie, der grundlegende Bedeutung für sämtliche theologische Projekte zukäme, muß sich aber den bis dato von wissenschaftstheoretisch-methodologischer Seite her durchgeführten Theorieanalysen stellen und die aus ihnen hervorgegangenen Versuche, theologische Theoriebildung ad absurdum zu führen, aufheben. Somit ist eine *Rekonstruktion der entscheidenden wissenschaftstheoretischen Argumentationen für Theologie* von systematischer Wichtigkeit. P. führt eine solche im *zweiten Teil* der Arbeit *Wissenschaftstheorie und Handlungstheorie* (67–205) durch. Er nimmt den Ansatz von Wittgenstein's Tractatus-logico-philosophicus und dessen Verschärfung durch den „Wiener Kreis" als Ausgangspunkt und ständigen Hintergrund der nachfolgenden Diskussion (67–86). Die entscheidende innere Kritik des Ansatzes geschieht in der anschließenden Grundlagendiskussion von Logik und Mathematik, in der die inneren Grenzen des Formalisierens aufgewiesen werden (87–102), sowie in der genauen Untersuchung der Theoriebildung in den empirischen Wissenschaften (103–144) entlang der Aussagen von R. Carnap, K. R. Popper, Th. S. Kuhn, I. Lakatos und P. Feyerabend u. a. m. Die sich hierbei andeutende Wende zur Pragmatik (145–174) erläutert P. gründlich an der Spätphilosophie Wittgensteins und an der Entwicklung der Linguistik durch N. Chomsky, J. L. Austin und J. R. Searle, sowie auch an der Metho-

dendiskussion in den Sozialwissenschaften (Positivismusstreit) (175–192), in der u. a. Systemtheoretiker wie T. Parsons, G. H. Mead und N. Luhmann zu Wort kommen. Schließlich wird der Ansatz konstruktiver Wissenschaftstheorie der „Erlanger Schule" vorgestellt (193–199), positiv verstanden als Ansatz, „der den Grundproblemen der gesamten Diskussion Rechnung zu tragen und eine Alternative zu entwickeln versucht, die die entscheidende Frage nach der normativen Orientierung menschlichen Handelns von vornherein mit einbezieht" (71) und damit auf eine veränderte wissenschaftlich-interdisziplinäre Gesprächssituation hinweist. Von da aus wird die Frage nach einem Ansatz fundamentaler Theologie zusammenfassend neu gestellt (200–205). – Es ist P. gelungen, auch im zweiten Teil der Arbeit vermittels des historisch exakt reproduzierten Argumentationsganges durch das Aufzeigen von theorienimmanent sich ergebenden Aporien, vor allem in bezug auf die Frage der Innovation bzw. der Veränderung von Strukturen und Handlungen (174), die Hauptprobleme wissenschafts-, sprach- und handlungstheoretischer Art (letztere sind nicht so deutlich wie die übrigen) auf *das* Grundproblem kommunikativen Handelns hin zu transformieren. Somit wird eine *Konvergenz* hergestellt, dergestalt, daß eine Theorie kommunikativen Handelns als „Grundlagentheorie aller Wissenschaften, als interdisziplinäres Unternehmen" (71) erscheint, die als Basistheorie über menschliche Interaktion bei Erfüllung weiterer methodischer und inhaltlicher Anforderungen (vgl. 173 f., 230–233) zugleich praktische Theorie, Handlungstheorie ist.

Mit einem nochmaligen Rekurs auf die „Konvergenz theologischer und wissenschaftstheoretischer Fragestellungen auf eine Theorie kommunikativen Handelns" (209–211) beginnt der *dritte Teil* der Arbeit *Handlungstheorie und Fundamentale Theologie* (209–323). An den Rekurs schließt P. eine kritische Sichtung von vornehmlich angelsächsischen Versuchen an, Theologie in Auseinandersetzung mit der allgemeinen wissenschaftstheoretischen Forschung zu begründen (A. M. Crombie, J. Hick, W. S. Zuurdeeg, I. T. Ramsey) (212–229), wobei vor allem nochmals die problementscheidende Wende zur Pragmatik (218) betont wird. Die typologische Besprechung von Versuchen, eine Metatheorie der Theologie zu entwickeln (220–229) (C. F. v. Weizsäcker, N. Luhmann, J. Habermas, R. Döbert), gehört ebenfalls in diesen Zusammenhang. Darauf tritt P. endlich in die „eigentliche Untersuchung" (211) ein, in der er den Ansatz und den Status einer Theorie kommunikativen Handelns in seinen Grundproblemen verfolgt und prüft. Mit J. Habermas setzt er bei einer Theorie kommunikativer Kompetenz an (239), wobei kognitive, sprachliche und Interaktionskompetenz zu unterscheiden seien (241). Die weitere Analyse zwingt dazu, im Rahmen der Theorie ein normatives Fundament sowohl für die Wissenschaften als auch für praktisch-gesellschaftliches Handeln zu erarbeiten. Betrachte man als Kernstruktur kommunikativen Handelns, „daß die Kommunikationspartner sich gegenseitig durch alle Dimensionen kommunikativen Handelns hindurch [frei (259)] als gleichberechtigt akzeptieren und die gegenseitigen Ansprüche als verpflichtend anerkennen" (255), so lasse sich als normativer Kern kommunikativen Handelns, „als das äußerste Denkbare, als die Grenzidee, die im kommunikativen Handeln selbst impliziert ist" (283) die unbegrenzte, universale, ideale Kommunikationsgemeinschaft aufzeigen, „die im geschichtlichen Handeln solidarisch Freiheit realisiert" (283). P. treibt die Analyse dieser normativen Implikationen weiter und weist auf eine Erfahrung hin, „an der die Frage entsteht, ob kommunikatives Handeln nicht in einem verzweifelten Selbstwiderspruch und in der Absurdität endet, und ob eine Theorie dieses Handelns nicht in sich widersprüchlich wird. Gemeint ist die faktische Erfahrung, daß Menschen, die solidarisch zu handeln versucht haben, denen man also die eigenen Lebensmöglichkeiten verdankt, vernichtet werden" (283). In ihr gründet das „Paradox anamnetischer Solidarität": die erinnernde Solidarität hebe die Möglichkeitsbedingung gegenwärtiger Existenz, vergangenes unschuldiges Leiden nämlich, tendenziell auf. Nachdem P. einen Exkurs zu den skizzierten nahestehenden Grund- und Grenzerfahrungen in der jüdisch-christlichen Tradition – leider jetzt im unvermittelten Theologen-Slogan – geliefert hat (289–302), formuliert er auf diesem Hintergrund den Ansatz und den Status einer fundamentalen Theologie (283–323), die mit einer noch ausstehenden Ausarbeitung entsprechender theologischer Kategorien (289) basistheoretisch Theologie als Wissenschaft begründen soll, indem sie 1. den Wirklichkeitsbereich, über den sie theoretisiert, erschließt, 2. diesen sprachlich erfaßt und Differenzierungen wie Identifizierun-

gen unternimmt, und 3. die Wirklichkeit sprachlich reflexiv mitteilt (303). Für eine diesen Anforderungen gerecht werdende Grundlegung der Theologie ist es notwendig, „kommunikatives Handeln in seinen Grunderfahrungen, wie sie sich paradigmatisch aus dem Erfahrungspotential jüdisch-christlicher Überlieferung rekonstruieren lassen, zu analysieren und die Möglichkeit einer verantwortlichen Rede von Gott aus diesen Grunderfahrungen aufzuweisen" (306). Ergebnis: „Kommunikatives Handeln in erinnernder Solidarität mit unschuldig Vernichteten erscheint als die im praktischen Existenzvollzug geleistete Behauptung einer Wirklichkeit, die den anderen als den, der geschichtlich gehandelt hat, vor der Vernichtung bewahrt"; erst in dieser Art von Interaktion und von der in ihr erschlossenen Sinnwirklichkeit her, erhält man die Möglichkeit einer eigenen Identität, in einer auf den Tod zugehenden Existenz. „Diese im kommunikativen Handeln erschlossene Wirklichkeit, die als die rettende Wirklichkeit für den anderen und zugleich als die Wirklichkeit behauptet wird, die durch diese Rettung des anderen die eigene, zeitliche, auf den Tod zugehende Existenz ermöglicht, muß als ‚Gott' bezeichnet werden. Die Wirklichkeit Gottes wird also aus einer Situation kommunikativen Handelns, die letztlich unausweichlich ist, durch das kommunikative Handeln selbst *identifizierbar* und so *benennbar*. Damit ist die Grundsituation der Erschließung der Wirklichkeit Gottes und ihre Identifizierbarkeit und damit zugleich der *Ursprung einer möglichen Rede von Gott* angegeben" (311). Fundamentale Theologie gewinnt Ansatz und Status als Basis theologischer Wissenschaft, indem sie Handlungstheorie ist: Theorie der im Handeln erschlossenen und erfahrenen Wirklichkeit Gottes, die sich durch die Dimensionen des Subjekts (Theologie als Subjekttheorie), der Gesellschaft (Theologie als Gesellschaftstheorie) und der Geschichte (Theologie als Geschichtstheorie, Theologie der Geschichte) offenbart (315 ff.).

Mit dem das Buch abschließenden Aufweis der Dimensionen einer fundamentalen Theologie, die ebenso Dimensionen jeglicher Theologie überhaupt sind, ist der Bogen von bestehenden Ansätzen fundamentaler Theologie über wissenschafts- und handlungstheoretische Erörterungen zu einer, den erstellten methodischen Ansprüchen gerecht werdenden, theologischen Basistheorie gespannt. – Obschon P.'s Unternehmen, sich den Herausforderungen der Theologie durch die wissenschaftstheoretische Arbeit unseres Jahrhunderts zu stellen, von vorneherein begrüßt werden kann, bleiben den Rez. theoretische Bedenken. Diese betreffen weniger die ersten beiden Teile der Arbeit. In ihnen wird eine Fülle von Informationen mit Umsicht und ausgewogenem Urteil leicht nachvollziehbar aufbereitet. Sofern es dem Verf. aber um eine Synthese des dargebotenen Stoffes geht, hat diese nicht systematisch-sachgebundenen, sondern vielmehr historisch-resümierenden Charakter. Das methodische Leitmotiv der Untersuchung lautet „Konvergenz" der derzeit konkurrierenden Ansätze. Die Schwäche eines solchen Konvergenzdenkens besteht in der Abwesenheit der Überwindung anscheinender Gegensätze durch systematisch-synthetische Einsicht. Musterbeispiel hierfür ist die Art, wie für P. transzendentalphilosophisches, dialogisch-kommunikatives und handlungstheoretisches Denken nebeneinander stehenbleiben, zwar als in ihren Grundintentionen konvergierend, jedoch nicht in ihrer tatsächlichen tieferliegenden Einheit erfaßt werden. Wenn man nämlich von Handlungstheorie die behavioristische Konnotation abstreicht (die ohnehin Handeln als einem reflexiven Geschehen völlig unangemessen bleibt), und wenn man andererseits die Transzendentalphilosophie von ihrem subjektiv-monologischen Charakter befreit sowie von der Beschränkung auf die bloße Bewußtseinsinnerlichkeit des theoretischen Subjekts, dann zeigt sich, daß die transzendentale Sinnexplikation menschlicher Handlungen mit einer reflexiven Handlungstheorie zusammenfällt. In demselben Sinne von Explikation der Sinnimplikationen menschlichen Handelns kann auch Theologie ganz und gar (transzendentale) Handlungstheorie genannt werden. Die Konservierung historisch gewachsener Methoden und Theorieansätze in ihrer Verschiedenheit mag für den Historiker reizvoll sein, sie genügt den Anforderungen an heutige theologische Theorie nicht, und ein Konvergenzdenken bleibt hier auf halbem Weg stehen. – Ein Hauptbeispiel für das Ungenügen von Handlungstheorie behavioristischer Färbung (die bis heute weithin das Wort „Handlungstheorie" gepachtet zu haben scheint) stellt der Kernbegriff *„kommunikatives Handeln"* dar. Solange die *reflexive* Reziprozität der Intentionen kommunizierender Subjekte nicht in den Begriff von Kommunikation und kommunikativem Handeln aufgenommen

wird, geht man an dem Spezifischen von Kommunikation vorbei. Reflexiv-interpersonale Intentionalität ist sowohl für Handeln allgemein wie für Kommunikation insbesondere dermaßen konstitutiv, daß es ohne entsprechende *(reflexionslogische) Intentionalitätsanalysen* weder eine zureichende Handlungs- noch Kommunikationstheorie geben wird. – Das Zusammenbringen der in ihrer Gegensätzlichkeit festgefahrenen Theorien und Methodenansätze erlaubt zugleich eine *Ausweitung der Erfahrungsbasis,* von der her Theologie betrieben werden kann. Es ist sicher nichts dagegen einzuwenden, daß P. sich vom Gedanken an den Tod Unschuldiger her an die Bedeutung der Wirklichkeit Gottes bzw. Jesu von Nazaret für die Gegenwart annähert (obwohl es ihm nicht allzusehr um den geschichtlichen Jesus zu gehen scheint). Das sog. „Paradox anamnetischer Solidarität" stellt jedoch erstens schon einen Spezialfall des Paradoxes dar, daß Menschen gerade in der Negativität (Leid, Tod usw.), die man ihnen nicht wünschen kann, ihre positive Bedeutung erlangen; zweitens stellt diese gewiß bemerkenswerte paradoxe Figur nur einen relativ willkürlichen (und eigentlich nur im Hinblick auf den historischen Jesus hervorzuhebenden) Sonderfall menschlicher und theologisch relevanter Grunderfahrung dar. Es bedarf nicht einer gelehrt-sentimentalischen Konstruktion wie „Paradox anamnetischer Solidarität", um die Erfahrungsbasis für heutige Theologie zu gewinnen. Diese Basis findet sich vielmehr immer und überall – sie muß nur handlungstheoretisch erschlossen werden: menschliche Erfahrungen wie Ungerechtigkeit, Entfremdung, Konflikt, Dank, Freude, Abschied trotz der auch von P. genannten „unzerstörbaren Präsenz des Anderen in Interaktion" (311) – jede menschliche Grunderfahrung stellt eine theologische Frage, von der aus sinnvoll die Rede von Gott und Glaube eingeführt werden kann. Ohne die Verallgemeinerung von P.s berechtigtem Grundanliegen einer handlungs- und erfahrungsbegründeten theologischen Theorie über willkürlich gewählte Spezialitäten hinaus gerät man in eine neuartige theoretische Sektiererei. Theologie muß Handlungstheorie in einem sehr umfassenden Sinne werden! – Trotz dieser theoretischen Bedenken sind die Rez. der Ansicht, daß P. durch seine auf Theologie hin orientierten wissenschafts- bzw. handlungstheoretischen Analysen, wie durch den Rekurs auf Erfahrung überhaupt, auf das, was einzig den Theorieaufwand nicht nur lohnt, sondern vor Lächerlichkeit bewahrt, eine Art sinnvoller und zeitangemessener Einführung wissenschaftlich-theologischer Rede angeregt hat, hinter die die theologische Forschung um den Preis ihrer individuellen wie gesellschaftlichen Relevanz nicht mehr zurückfallen darf.

F. T. Gottwald / J. Heinrichs

Daniélou, Jean, *Contemplation croissance de l'Eglise* (Collection Communio – Fayard). 8° (180 S.) Paris 1977, Fayard.

La Confession de la foi chrétienne. Textes présentés par *Claude Bruaire* (Collection Communio – Fayard). 8° (344 S.) Paris 1977, Fayard.

Über die religiöse und namentlich die theologische Situation in Frankreich sind bei uns in letzter Zeit zunehmend negative Nachrichten und Urteile zu hören. Und gewiß nimmt sich manche neuere Erscheinung im Bereich der französischen Kirche hierzulande verwirrend aus. Aber die erwähnten Meldungen verraten in ihrer großen Mehrzahl eher das Fehlen eines wirklichen Überblicks oder die erschreckend einseitige Sicht einer der zahlreichen Gruppen im heutigen französischen Katholizismus. Der nüchterne Beobachter beider Seiten weiß nun, daß nicht wenige Tatsachen, die ohne nähere Erklärung dem jeweils anderen Publikum mitgeteilt werden, dort fast unausweichlich nur mißverstanden werden können. So spontan zutreffend eine Nachricht im eigenen Bereich eingeordnet wird, so verzerrt nimmt sie sich oft im fremden Kontext aus. Ein beträchtlicher Teil der ungünstigen Urteile über Frankreichs Katholizismus dürfte vor allem in solchen Mißverständnissen seinen Ursprung haben.

Allein die Tatsache jedoch, daß u. a. mit den beiden Bänden, die hier vorgestellt sein sollen, eine neue theologische Publikationsreihe auf den französischen Markt kam, müßte allzu globale und katastrophale Meldungen der letzten Zeit korrigieren. Herausgeber und Verleger rechnen offensichtlich mit einem Publikum, und das obwohl es durchaus nicht an mehr oder minder breiten theologischen Reihen fehlt. Gewiß, einige renommierte Sammlungen liefen in den letzten Jahren aus, und das mag nicht zuletzt für diesen Neubeginn den Ausschlag gegeben haben. Die neue

Reihe „Communio – Fayard" möchte die Impulse der französischen Ausgabe der „Internationalen Katholischen Zeitschrift – Communio" ausweiten, d. h. sie ist dem gleichen Programm verpflichtet. So will sie philosophische und theologische Texte bieten, die zum Nachdenken anregen, aber auch Zeugnisse christlichen Lebens vorstellen, in denen die spirituelle Kraft des Christentums deutlich wird. Für diese doppelte Zielsetzung liegen hier zwei Beispiele vor. Neben den Übertragungen von *H. U. von Balthasars* „Katholisch" und *J. Card. Ratzingers* „Der Gott Jesu Christi" eröffnen sie mit unverkennbarer Akzentsetzung das neue Unternehmen. – Daniélous Text bietet Exerzitienaufzeichnungen, denen der Verleger ein kurzes Wort vorangestellt hat, um den Sinn dieser Veröffentlichung innerhalb der Reihe zu erklären. Danach handelt es sich um einen „kleinen Traktat missionarischer Spiritualität, der von einem wirklich ‚katholischen' Geist geprägt ist" (1). Dahinter stehe die Begegnung des Christen mit Menschen anderer religiöser Überlieferungen und mit Ungläubigen. Vor allem aber habe sich D. in besonderer Weise in Frankreich um ‚Communio' verdient gemacht, so daß dieser Band unter seinem Namen zu Recht unter den ersten der Reihe erscheine. Die vier Teile mit ihren jeweils drei Kapiteln dürften vier Exerzitientagen entsprechen. Am ersten geht es um den „Primat Gottes" (7–44), genauer um das Gebet, seine Voraussetzungen und seine besondere Form im „Vater unser". Der zweite spricht darauf vom „Advent und der Hoffnung" (45–92) oder von der Vorbereitung auf die endgültige Heilsoffenbarung. Die Haltung des Wartens (50) ist das eigentliche Thema, das AT der vornehmliche Zeuge dieser Haltung. Erst dann kommen „Die Geheimnisse Christi des Erlösers" (93–130) zur Sprache, deren Mitte D. im „Evangelischen Geist der Demut" angibt. Schließlich wird „Das Wachstum der Kirche" (131–173) behandelt, das Werk des Hl. Geistes in der Sendung, der Mission. Diese knappen Hinweise lassen erkennen, wie D. hier die Artikel des Credo mit einer Konzeption der Heilsgeschichte verknüpft, weniger um durch das Aufzeigen solcher Zusammenhänge theologisch etwas zu erklären als vielmehr um Exerzitienteilnehmer in eine christliche Grundgesinnung einzustimmen und in die entsprechende praktische Haltung einzuüben. Verwirklichung des Christlichen also, wie sie jeder echten theologischen Reflexion zugrunde liegen sollte. Nicht von ungefähr finden sich als Leitworte ‚Kampf' (Combat), ‚Haltung' (Attitude), ‚Leben' (Vie), ihrerseits wieder Ausfaltungen von Gebet und Betrachtung, die sich notwendig in Sendung und Mission übersetzen. Das Anliegen ist eben Verwirklichung des Christlichen, erfahren lassen, wie Mission in Kontemplation wurzelt. Dieses grundlegend praktische Anliegen wird das Interesse des Theologen vor allem wecken; die Behandlung der einzelnen Themen reißt die Fragen meist nur summarisch an und hat dabei durchgängig appellativen, weniger erklärenden Charakter. Ein Grundzug der ganzen Publikationsreihe scheint damit auf.

Voraussetzungen, Motive, Bedingungen und Grundlagen bilden den eigentlichen Gegenstand, nicht die klassischen Probleme katholischer Theologie selbst. Was der strengen theologischen Arbeit vorausliegt, was ihr kaum bemerkt parallel läuft und worauf sie doch nicht verzichten kann, kurzum: sonst weniger beachtete Gegebenheiten des Umfeldes von Theologie scheinen wichtigster Gesichtspunkt dieser Untersuchungen. Jedenfalls bestätigt auch der zweite hier anzuzeigende Band über „Das Bekenntnis des christlichen Glaubens" diesen Eindruck. Entgegen Erwartungen, die der Titel wecken mag, wird nämlich nicht noch einmal versucht, das Credo zu erklären. *J. Ratzingers* bekannte „Einführung in das Christentum" und *H. de Lubacs* Studie „La Foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres" besorgten das – auch für den französischen Sprachraum – vor wenigen Jahren. Der vorliegende Sammmelband bietet anderes. – Die 18 durchwegs jüngeren Mitarbeiter tasten in recht unterschiedlicher und auch eigenwilliger Weise Vorgegebenheiten und Konsequenzen ab, unter denen in heutiger Zeit das Bekenntnis christlichen Glaubens unweigerlich steht. Nach dem Vorwort des Herausgebers bildeten die meisten der Autoren schon vor vier Jahren einen Gesprächskreis, der seither in regelmäßigen Zusammenkünften über das Thema arbeitete. Angesichts des Ergebnisses dürfen jedoch aus dieser Tatsache kaum Schlüsse gezogen werden. Da trifft H. de Lubacs Urteil im Nachwort (339–341) besser: „Trotz der schönen Anordnung des Inhaltsverzeichnisses wird es dem Leser nicht entgangen sein, daß die Beiträge dieses Sammelbandes von extrem verschiedener Art sind" (339). Was weiter über die Konvergenz und die innere Einheit der Beiträge bemerkt ist, setzt diese Verschiedenheit gerade voraus.

Der Leser sollte damit von Anfang an rechnen. Der Band enthält fünf Teile, die einen gewissen Eindruck des Ganzen vermitteln müssen, da nicht auf jeden Aufsatz einzeln eingegangen werden kann. Das Unternehmen geht laut Vorwort auf eine harte Feststellung zurück, daß nämlich (in Frankreich) die Forschungsstätten für Religionsphilosophie und spekulative Theologie sozusagen verschwunden seien. Dafür werden auch Gründe angegeben, die für die gesammelten Beiträge ein deutlich apologetisches Vorzeichen setzen. In den beiden ersten Teilen wirkt sich dieses Vorzeichen direkt aus. So geht es im ersten Teil in vier Beiträgen (3–66) um Strömungen aus der modernen Geistesgeschichte, „die den Glauben stumm machen" und so gefährden. Die Zeichnung dieses negativen geistigen Hintergrundes bleibt auch für die weiteren Teile nicht ohne Einfluß. Schwerpunkte bilden in dieser Reihenfolge: die Moderne, der Anthropozentrismus, der Primat des Handelns und das übermächtige Böse. Sie scheinen – jeder auf seine Weise – ein Bekenntnis des Glaubens heute unmöglich zu machen. Der zweite Teil behandelt dann die gefährliche Verführung zum einfachen Glauben, der sich durch Flucht vor dem Denken und der wissenschaftlichen Nachprüfung in Sicherheit zu bringen sucht. Es geht hier um die Rationalität des Glaubens und das Wort der Mystik (67–136), wiederum in vier Beiträgen. Köhlerglaube, philosophischer Ausweis, naturwissenschaftliches Denken und Mystik markieren diese mögliche Bedrohung des Glaubensbekenntnisses. Zu gleicher Zeit treten aber auch unter denselben Stichworten die besonderen Möglichkeiten und Chancen für den Christen deutlicher zutage. – Der Glaube bedarf der Vermittlungen. Sie werden in den Studien des dritten Teils „Die notwendigen Vermittlungen" (137 bis 226) von drei Mitarbeitern umfänglich untersucht. Die Bedeutung der Dreifaltigkeit, die der Geschichte und schließlich die eines Systems von Vermittlungen für den Glauben und sein Bekennen verraten besonders deutlich eine an Hegel geschulte Betrachtungsweise. Demgegenüber führt uns der vierte Teil „Die Sprache des christlichen Glaubens" (227–276) mit drei Untersuchungen zur aktuellen Diskussion um die Sprache und deren Auswirkungen auf das Bekennen des Christen. Wie ist Glaube auszudrücken? Was ergibt sich aus der Linguistik für das christliche Wort-Modell? Welche Bedeutung kommt dem Lobpreis zu? Solche Fragen schlüsseln den vorletzten Teil der Sammlung auf. Im fünften Teil kommt schließlich über den verbalen Aspekt christlichen Bekennens hinaus mit vier Beiträgen das „volle Leben des Christen" (277–338) in den Blick, das lebendige Zeugnis des Christen aufgrund der Hoffnung und der Liebe, die Gott ihm zuwendet.

Einige zusätzliche Bemerkungen möchten nach dieser Vorstellung den Zugang und das Verständnis für diesen Band und damit auch für die Reihe erleichtern. Alle Mitarbeiter sind in erster Linie vom Fach Philosophen oder Geistesgeschichtler. Denken im Glauben und über den Glauben dürfte ihr besonderes Anliegen sein. Genau dieses Interesse läßt sie aber hier und da in einseitiges Fahrwasser geraten. Der erwähnte apologetische Akzent scheint im allgemeinen und in einzelnen Urteilen überzogen. Der deutlich wahrnehmbare eigene Sendungsauftrag berührt öfter unangenehm und könnte gar manchem Leser verleiden, den Band zu Ende zu lesen. Das aber wäre um der zahlreichen Anregungen willen zu bedauern. Vom deutschen Standpunkt aus bleibt überdies noch ein eigener Einwand zu formulieren gegen die hier und da klischeehaft verzerrte geistesgeschichtliche Verwendung von Erscheinungen wie der Reformation oder des deutschen Idealismus. Bemerkungen über Luther, seine Absicht und deren Auswirkungen treffen nicht immer zu; die Einordnung Hegels und seines Denkens ist kaum so undifferenziert hinzunehmen. Diese Beispiele mögen genügen. – Selbst die Dinge, denen man nicht zustimmen kann, werden aber die Diskussion durchaus fördern können. Die Anstöße dieser Bände sollten aufgenommen werden; denn ohne Zweifel läßt sich theologische Spekulation heute nur noch verantwortungsvoll angehen, wenn man bereit ist, die Grundlagen, die Bedingungen, die Umstände mitzubedenken, die früher weithin als selbverständlich vorausgesetzt werden durften. K. H. Neufeld, S. J.

Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, doctrine et historique, fondé par *M. Viller* u. a. (T. IX, Labadie – Lyonnet). 8° (1296 Sp.) Paris 1976, Beauchesne.

Erneut liegt ein gewichtiger Band vor: in 1274 Spalten enthält er über 500 Beiträge von 196 Mitarbeitern (darunter 42 Jesuiten, 17 Franziskaner und Kapuziner,

16 Benediktiner, 12 Dominikaner u. a.). 3 Register sind beigefügt: wichtige Abkürzungen (Sp. 1275–78), Stichworte (1279–88) und Verzeichnis der Mitarbeiter, die Übersicht und Benutzung erleichtern. Der klare und übersichtlich gegliederte Satzspiegel macht die Lektüre angenehm. Bedenkt man, daß der Band in etwa drei Jahren gedruckt vorlag, so kann man die Leistung des kleinen Redaktionsteams ermessen für ein Werk, das bisher seinesgleichen nicht hat. Zum Vergleich ziehen wir LThK (B. 6, 1961), DES (Dizionario encyclopedico di Spiritualità, 2 Bde. Roma 1975) und LS (Lessico di spiritualità von Vl. Truhlar, Brescia 1973) heran. Das LThK legt in den Sp. 717–1254 (also 537 Sp., Seitenformat 17,5 × 25,5 cm) den Stoff ‚Labadie' bis ‚Lystra' entsprechend seiner weiter gefaßten Zielsetzung dar. Zum Thema spiritualité informieren die Artikel über Ordenswesen und -geschichte, Mystik, Theologiegeschichte und Liturgie. Spiritualité ist dabei nur ein Teilaspekt. Das DES bietet in den Sp. 1041–1112 (in 71 Sp., 15 × 21) zum Buchstaben ‚L' 16 mehr systematische Beiträge neben 9 Biographien: ‚il primo tentativo completo di un'organica trattazione che ha come oggetto principale la spiritualità cristiana . . .' (I, 5), wertvoll zumeist als erste Information, ähnlich wie LS (auf 757 S. 13 × 19). DSp bringt bei einem größeren und weiter ausgewählten Mitarbeiterstab erheblich mehr wissenschaftliche Information und mehr bibliographische Angaben. Zum Nutzen des Ganzen ist die ordnende Hand der Redaktion spürbar.

Begonnen wurde das DSp von *M. Viller*, der auf Wunsch des Verlages Beauchesne zunächst an ein Werk von 3 Bänden dachte. Von 1932–37 erschienen die Faszikel von Bd. I (Aa-Byzance) (vgl. ThPh 8, 1933, 256–8; 10, 1935, 317; 12, 1937, 630). Es brauchte wegen der Kriegswirren allerdings 16 Jahre, von 1937–1953, ehe Bd. II in zwei Teilen (1264 u. 1444 S.) gedruckt vorlag. Die restlichen Bände folgten schneller: III (1957), IV, 1–2 (1961), V (1964), VI (1967), VII, 1–2 (1971), und VIII (1974). Der Umfang eines Bandes oder Teilbandes schwankt zwischen 1086 bis 2386 Spalten. Bis L einschließlich werden also insgesamt über 20 000 Spalten (21 × 29) wissenschaftliche Information in Lehre und Geschichte der Spiritualität geboten. Nach dem Tode der Gründer übernahm *Ch. Baumgartner* unter Mithilfe von Professoren der Theologischen Fakultät von Enghien, später der Fakultät Chantilly bei Paris, die Redaktionsleitung. – Über die Grundidee, den ursprünglichen Plan und die erste Durchführung hat *A. Rayez*, der derzeitige Herausgeber, in Greg. XXXVI (1955) 308–317 berichtet. Er nennt als Gegenstand der Behandlung im DSp Quellen, Geistliche Lehre, christliches Leben, geistliches Leben, Psychologie und spiritualité, Patristik und Mönchsleben, große geistliche Bewegungen und einflußreiche Persönlichkeiten, Ordensleben, Einzelströmungen, verschiedene Autoren. Anhand der Artikel von Bd. I u. II (A–C in 17 Fasz.) wird dieser weitgespannte Bogen in seiner Durchführung überschaubar. *Ch. Kannengiesser* hat 1967 nach dem Erscheinen von Bd. VI bis VII, ‚G'–‚H' in einem Rechenschaftsbericht das Unternehmen nochmals überblickt und kritisch gesichtet. – Bei der Durchsicht des vorliegenden Bandes – wie bei den vorausgegangenen – fällt auf, daß in 508 Artikeln zumeist Biographien vorgelegt werden, unter denen die 31 Sachthemen fast verschwinden. Gliedern wir die Sachartikel nach den drei Themengruppen, die im Untertitel des DSp genannt werden, dann ergibt sich für die Verteilung etwa folgendes Bild: ‚Aszese und Mystik' ist das Thema in ‚Langage des spirituels' (215–7), ‚Larmes' (295–303), ‚Lectio divina' (470 bis 510), ‚Levitations' (738–41), ‚Ligature des puissances' (845–52), ‚Louange' (1020 bis 34), ‚Lumen animae' (1140–64), ‚Luxure spirituelle' (1260–64). Zur ‚Geistlichen Lehre', wozu auch die Exegese gerechnet werden muß, gehören Artikel wie: ‚Laic, laicat' (Congar) (103–8), ‚Lamentation' (160–5), ‚Le bon larron' (307–13), ‚Liberté, libération' (780–838), ‚Livre de vie' (942–7), ‚Saint Luc' (1103–21). Aus dem Bereich ‚Geschichte' stammen u. a. ‚Luther' (1206–43) sowie ‚Spiritualités lutheriennes' (1243 bis 59) (vgl. demgegenüber im LThK (1223–9) ‚Luther' und (1231–41) Lutheraner, Luth. Weltbund, Luthertum usf.). Es ist zu fragen, inwieweit Artikel wie ‚Litanie' (865–972), ‚Liturgie et vie spirituelle' (873–939), ‚Liber graduum' (749–54) etc. nach dem Plan eher zur ‚Geistlichen Lehre' oder zur ‚Geschichte' zu rechnen wären. Bei manchen Biographien taucht die Frage auf, welcher Teil (Biographie, Literaturgeschichte oder Geistliche Lehre) in der Behandlung überwiegt. Doch sind dies nebensächliche Fragen der Einteilung, entscheidend bleibt, daß in jedem Falle das Grundanliegen deutlich wird.

Die Möglichkeiten des DSp den anderen Lexika gegenüber erkennt man z. B. am

Vergleich der Artikel ‚Litanei' (DSp 865–72) und ‚Litanie' (LThK 1075–8), wo auf breiterem Raum die gründlichere Behandlung des Themas und Fortführung für einen größeren Leserkreis möglich wurde. Beide Artikel stammen aus der Feder des Spezialisten *B. Fischer*, Trier. Noch deutlicher ist der Unterschied beim Artikel ‚Liturgie et vie spirituelle' (DSp 873–939), der von 8 Fachleuten bearbeitet wurde. Im LThK wird ‚Liturgie' auf 10 Sp. behandelt, wobei bis Sp. 1104 weitere Stichworte angefügt werden.

Unter den Biographien fallen ganze Gruppen von Namen auf. In Bd. VIII z. B. 233 Jean (ohne Jean-Albert, Jean-Baptiste, Jeanne-Marie usw.); in Bd. IX: 5 ‚Lambert', 12 ‚Laurent', 13 ‚Leon', 7 ‚Lopez', 22 ‚Louis' bzw. ‚Louise'. Die weitere Aufzählung wäre monoton und uninteressant. Auf die bunte Materialfülle kann leider nicht eingegangen werden. Aufgefallen ist mir der interessante Artikel ‚Lydwine de Schiedam' (1269–70), in dem erstmalig eine genauere Quellenbeschreibung vorgenommen sowie die tiefe geistliche Persönlichkeit dargelegt wird. Interessant fand ich ferner ‚Laurent de la Résurrection' (415–7), der im LThK nicht behandelt wird; ferner ‚Lessius' (709–20), eine anziehende, vielseitige, aber noch immer umstrittene Persönlichkeit; ‚Lloret' (948–9 C. Baraut), den Autor des ‚Sylva allegoriarum sacrae Scripturae', welchen K. Borromäus den Klerikern seiner Zeit zur Lektüre empfahl. Das LThK nennt ihn nicht. Endlich nenne ich noch ‚Libermann' (764–80). Erstmals werden seine zahlreichen meist unveröffentlichten Werke genannt. Leben und geistliche Lehre des jüdischen Konvertiten, Ordensgründers und bedeutenden Afrikamissionars bleiben auch heute noch anregend. Man liest die Biographien mit Genuß, freut sich an der klaren, angenehm lesbaren Darstellungsweise und vertraut sich gern der sicheren und fachkundigen Führung an. Stets werden weiterführende Verweise gegeben, die nicht nur der Forschung, sondern auch dem religiösen Leben Anregung vermitteln. Unverkennbar liegt bei der Schilderung geistlicher Persönlichkeiten der Schwerpunkt auf dem Biographischen. Und doch bestehen die Artikel nicht nur aus dem knappen Lebenslauf und den ausführlichen und exakten bibliographischen Belegen (die lediglich im ‚Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikon', hrsg. von Tr. Bautz [Hamm 1975] Bd. I, Aalders-Faustus, 1600 Sp. für die einschlägigen Namen ausführlicher zu sein scheinen), sondern vielmehr auf der Beschreibung und oft freilich sehr gerafften Auswertung des geistlichen Schrifttums, der geistlichen Lehre und deren Kritik. Wie sollte man anders vorangehen, ohne die bunte Vielfalt der Einzelheiten ungebührlich zu vernachlässigen? Hier brauchen die systematischen Artikel gelegentlich nur noch ergänzt zu werden, um den Entwicklungsgang einer Lehrmeinung oder des Glaubensbewußtseins zusammenzufassen und große Linien zu ziehen, wie dies in den Art. ‚France' (V, 785–1004) und ‚Italie' (VII, 2142–2311) u. a. geschehen ist, die zu interessanten Monographien anwuchsen. Letztere sind Meisterwerke der Forschung, anregend zugleich für das geistliche Leben, für einen Bereich also, dessen Behandlung in der Theologie des Westens immer noch benachteiligt ist. Einzelne Forscher, wie z. B. W. Völker (zu Bd. VII; in: ThL, 1973, Sp. 843–46) und Dom J. Leclercq (zu ‚Italie', in: Rivista di storia della chiesa in Italia, XXX, 1976, 157.64), begleiten den DSp mit ihrer weiterführenden Kritik, weiteres Echo fehlt aber leider noch immer. Dies ist bedauerlich, da es für die Arbeit der Redaktion sicher von Nutzen wäre. Die Weite der Konzeption, wie auch die Auswahl der Mitarbeiter, deutet jedoch auf selbstkritische Haltung ebenso wie auf Offenheit. Die Verbreitung des DSp dürfte weitgestreut sein und zumeist Bibliotheken, Institute und Zeitschriftenredaktionen in aller Welt erfassen. Wertschätzung und Anerkennung nehmen nicht nur im Bereich der Mediävistik zu. Der Nutzen dieses bahnbrechenden Werkes läßt sich nur ahnen. Ein solches Werk konnte eigentlich nur in Frankreich entstehen und scheint auch nur dort weitergeführt werden zu können, wo man sich traditionell schon immer intensiv mit spiritualité befaßt hat. Was zu wünschen wäre? Vielleicht sollten Ökumene, trotz des sehr schönen Artikels ‚Luther', und die Weltreligionen noch stärker berücksichtigt werden. Vermutlich erlauben die Ergebnisse lokaler Forschung z. B. in Deutschland schon jetzt hier und da genauere Unterlagen im Bereich der Hagiographie, obwohl sie schwer zu besorgen sind. Es ist zu hoffen, daß das Erscheinen zügiger vorankomme, damit nicht nochmals 40 Jahre bis zum Druck des Artikels ‚Zwingli' verstreichen! (Soeben treffen die Faszikel 64–65 ‚Mabille' – ‚Marie de Jésus d'Agreda', gedruckt bis 31. 7. 77, ein.). Die Verwirklichung dieser Wünsche

liegt nur zum Teil an der Redaktion und am Verlag. Langsames Erscheinen erlaubt indes auch gründliches und sorgfältiges Arbeiten. Uns bleibt bei diesem kurzen Einblick in das umfangreiche Werk, für das kühne Wagnis, für alle beharrlich getane Kleinarbeit und die klare geistliche Lehre zu danken und das Werk nachdrücklich zu empfehlen. C. Becker, S. J.

Heyer, Friedrich, *Konfessionskunde*. Mit Beiträgen von H. Chadwick u. a. (de Gruyter Lehrbuch). 8° (XVI u. 864 S.) Berlin-New York 1977, de Gruyter.

Die seit 1926 in der „Sammlung Töpelmann" erschienene „Konfessionskunde" von H. Mulert (vgl. ds. Zeitschrift 14 (1939) 265–267) fand jetzt in dem vom Heidelberger Kirchenhistoriker Fr. Heyer ganz neu erarbeiteten Lehrbuch mit gleichem Titel einen Nachfolger. Es will der gewandelten Situation Rechnung tragen, aber nicht minder auch einem geänderten Verständnis von „Konfessionskunde". Der Vorgänger war noch einem gewissen Systemdenken des letzten Jahrhunderts verpflichtet und suchte die hauptsächlichen Gestalten des Christentums auf unterschiedliche, wenn nicht gar widersprüchliche Grundprinzipien zurückzuführen und so Spaltung und Vielfalt zu erklären. Dabei gehörte sein Interesse vornehmlich dem Doktrinalen. Demgegenüber weitete sich die Konzeption: in Erinnerung an die Kontroverspraxis der Reformationszeit wird ein gemeinsamer Fundus akzeptiert, auf dem Teilzusammenhänge innerhalb eines ohnehin fragmentarischen Verständnisses christlicher Existenz herausgehoben werden (vgl. 4). Trotz vorrangigen Interesses an historischen Tatsachen ist keine bloß äußerliche Addition von Selbstdarstellungen beabsichtigt, sondern eine perspektivische Sicht des Kosmos der Kirchen und Denominationen von *einem* – in diesem Fall reformatorischen – Standpunkt aus (vgl. V). Diese Zielsetzung erklärt das auf den ersten Blick seltsame Miteinander von Texten des Verf. und Beiträgen der übrigen Mitarbeiter.

Auf Heyer gehen im wesentlichen die Darstellungen der „Orthodoxen Kirchen des Ostens" (10–201) und der „Katholischen Kirche" (309–574) zurück, außerdem die Schilderung von Einzelgruppen, namentlich aus der Sektenszene, über die er auch einen Gesamtüberblick bietet. So stammt nahezu die Hälfte dieses Bandes aus seiner Feder; daneben ist ihm die Koordination der übrigen Beiträge zu danken. Für das Zuziehen von Mitarbeitern wird auf das Vorbild der neuen Konfessionskunde von Algermissen (⁸1969) verwiesen, doch hebt sich der vorliegende Band gerade durch die von Heyer geübte Koordination davon ab. Daß sich – nebenbei bemerkt – die katholische Kirche im „Algermissen" nicht selbst darstelle (wie Heyer S. 5 behauptet), ist unzutreffend. *H. Fries* zeichnet vielmehr für einen ersten Hauptteil „Die Römisch-Katholische Kirche" (Algermissen 4–75), so daß nicht die fehlende Darstellung der katholischen Kirche als Argument für das evangelische Gegenstück geltend gemacht werden kann.

Die übrigen Autoren dieser Konfessionskunde behandeln entweder bestimmte Einzelaspekte wie Recht, Gottesdienst usw. oder konkrete einzelne Kirchen und Gruppen. Hinzugefügt gegenüber Mulert, aber in Anlehnung an Algermissen wurde ein Schlußabschnitt „Oekumenische Bewegung und Oekumenischer Rat der Kirchen" (785–838; von *G. Gassmann*). Der grundsätzliche Aufbau folgt dem Vorgänger in der Reihenfolge: Orthodoxie, andere christliche Gemeinschaften des Orients, Katholizismus, Protestantismus bzw. Evangelische Kirchen und Abgetrennte Gemeinschaften (Sekten). Entfallen ist die umfangreiche, stark systematische Einleitung der früheren Konfessionskunde zugunsten einer knappen „Einführung" (1–9), aus der oben zur Kennzeichnung der Absicht schon zitiert wurde. Die Ausführungen in diesem Rahmen sind neu, von erkennbarem Wohlwollen getragen und gerade gegenüber den kleineren Gruppen durch das sorgsame Bemühen ausgezeichnet, ihnen wirklich gerecht zu werden. Im Umfang haben sich die Gewichte merklich verschoben. Mulert beschrieb etwa Orthodoxie und nichtchalkedonische Kirchen in einem Fünftel seines Werkes, widmete dem Katholizismus mehr als ein Drittel. Jetzt ist den östlichen Traditionen mehr als ein Drittel, dem Katholizismus nur ein knappes Drittel, den Kirchen und Bewegungen aus der Reformation ebenfalls ein knappes Drittel zugebilligt. So erscheint die neue Konfessionskunde äußerlich ausgewogener.

Das eigentliche Problem angesichts der verwirrenden Fülle christlicher Kirchen und Denominationen steckt in Auswahl und Zusammenstellung des schier unüber-

sehbaren Materials. Der „Weg exemplarischer Präsentation" (8) dürfte trotz seiner Nachteile der einzig gangbare sein. Auf objektive Daten und Informationen, die wenig exemplarisch sind, kann allerdings nicht verzichtet werden. Die Kombination solcher Gegebenheiten mit typischen Beispielen stellt die entscheidende Aufgabe. An den Anfang setzt Heyer eine Skizze der äußeren Geschichte der vierzehn autokephalen Kirchen der Orthodoxie. Auf dieser Grundlage wird anschließend das kanonische Recht, das Mönchtum, Gottesdienst und Theologie dieser Kirchen vorgestellt. Als Kenner der Orthodoxie vermittelt der Verf. damit nicht allein einen beeindruckenden Überblick, sondern bietet einen eigentümlich akzentuierten Einstieg für die gesamte „Konfessionskunde". Historisch gesehen hätte nahegelegen, zuerst die nichtchalkedonischen Kirchen der Assyrer, Kopten, Äthiopier, Syrer, Malabaren, Malankaren und Armenier zu präsentieren, in denen teilweise ältere Traditionen weiterleben. Aber ein wirklicher Zugang zu diesen weithin unbekannten Kirchen erschließt sich dem westlichen Betrachter am besten wohl über die Orthodoxie. Jedenfalls ordnet sich dann die Fülle der Erscheinungen leichter. Interessant an all diesen Gemeinschaften ist die allenthalben zu beobachtende Bemühung um Erneuerung, Verlebendigung und Vertiefung.

Im Mittelstück stellt diese Konfessionskunde die Katholische Kirche vor. Für die nichtkatholische Welt hat sich hier vor allem mit dem II. Vatikanischen Konzil und seinen Auswirkungen das früher gängige Bild gewandelt. Ein kurzes Kapitel „Katholizismus im Wandel" (366–377) thematisiert dieses Problem, nachdem zuvor ein geographisch angelegter Überblick einen Eindruck von der „Weltkirche in allen Kontinenten" geboten hatte. Eigene Behandlung erfahren Strukturprobleme, Kontroversen mit evangelischer Theologie, das Verhältnis Kirche – Welt, die katholische Frömmigkeit, Tendenzen systematischer Theologie und der Oekumenismus. Allerdings sind nicht alle vorgelegten Informationen zutreffend; die zur exemplarischen Vorstellung herangezogenen und geschilderten Erscheinungen ergeben mitunter ein schiefes Bild. Anzuerkennen bleiben Fleiß und Wohlwollen des Verfassers, doch leider hielt er es offensichtlich nicht für erforderlich, die Darstellung noch einmal in Diskussion mit katholischen Fachleuten zu überprüfen, um sachliche Unrichtigkeiten zu korrigieren und eigene Wertungen mit katholischer Sicht zu konfrontieren. – Die altkatholische Kirchengemeinschaft wird anschließend von einem Altkatholiken beschrieben, ähnlich wie dann die Anglikanische, die Evangelisch-lutherische und die Evangelisch-reformierte Kirche Gelegenheit zur Selbstdarstellung erhalten.

Die Reformationskirchen und ihre Entwicklung lassen sich verständlich nur darstellen unter Rückgriff auf teilweise sehr partikuläre Geschichte, auf bisweilen enge Bedingungen und Umstände, die heutzutage immer wieder vor die Frage stellen, wie weit diese von bestimmten christlichen Ausprägungen nicht ablösbaren Voraussetzungen noch nachvollziehbar sind und übernommen werden dürfen. Die Auswirkung der reformatorischen Bewegung aber zwingt jeden, der dieser Vielfalt fremd gegenübersteht, zur Auseinandersetzung mit Sicht- und Denkweisen, die durchaus als legitim christlich gelten müssen. Um sie sollte es gehen, wenn die Fülle von Informationen aus einer Vielzahl von Kirchen, Aufbrüchen, Gruppen und Tendenzen im letzten Teil dieser Konfessionskunde die Gefahr heraufbeschwört, daß der Leser statt der gesuchten Orientierung im undurchschaubaren Vielerlei steckenbleibt. Gerade die Betrachtung der Sektenszene, die hier außerordentlich breit gefaßt ist und auch noch Freimaurer, Christian Science, Adventisten, Zeugen Jehovas u. a. einbezieht, kann im genannten Sinn ratlos machen.

Die Breite dieses Werkes aber dürfte seinen ersten Wert darstellen, selbst wenn bewußt nicht alle Erscheinungen einfach aufgezählt werden. Ein zweiter Wert steckt in den gebotenen Informationen, die zwar nicht die Konsultation von Fachpublikationen und Lexika ersparen, in der Regel jedoch einen zutreffenden ersten Eindruck vermitteln (der korrigiert werden kann und hier und da korrigiert werden muß). Ein dritter Wert liegt in der anschaulichen Lebendigkeit der Darstellung, wie sie ein gutes Lehrbuch auszeichnen sollte. So werden Grundlagen vermittelt, auf denen einer gern und nicht vergebens weiterbaut. Ein vierter Wert ist die *evangelische* Sicht von Orthodoxie, Katholizismus und Ökumenischer Bewegung, die dem Orthodoxen oder Katholiken zu verstehen gibt, wie er in den Reformationskirchen gesehen wird. Für gemeinsame Gespräche und Aktionen ist das von Nutzen. – Alles in allem wird diese Konfessionskunde zum unentbehrlichen Handbuch werden.

Deshalb ist abschließend noch auf einige Unzulänglichkeiten hinzuweisen, die bei einem Handbuch stärker ins Gewicht fallen. Zahlreiche Druckfehler zeigen, daß die letzten Korrekturen nicht genügend Sorgfalt erfuhren. Grobe Sinnstörungen blieben stehen S. 351 z. 8–10 v. o.; S. 628 z. 20–19 v. u. und S. 680 z. 5 v. o. (wo es „Universalität" statt „Universität" heißen muß). Falsch oder unzureichend sind eine Reihe von Namen, Daten und Ortsangaben, wie z. B. S. 438 Massaglia (statt richtig: Passaglia), 471 Zacchi Venturi (statt: Tacchi Venturi), 297 z. 6 v. u. 1864 (statt: 1846), 500 z. 6 v. u. 1946 (statt: 1956) oder 255 Haliarnaß (statt: Halikarnaß), 273 Serrae Malabriae (statt: Terrae Malabriae), 359 Podkarparhien (statt: Podkarparthien), um nur einiges zu nennen. Schwerwiegend wirken sich solche Versehen immer wieder in den Literaturangaben aus, die z. T. unbrauchbar werden. An ihnen ist übrigens ein weiterer Mißstand abzulesen, der darin besteht, daß man sich nicht um einheitliche Schreibung der Eigennamen und in der Zitationsweise bemühte. Solche Einheitlichkeit würde die Benutzung dieser Konfessionskunde wesentlich erleichtert haben. Ähnliches gilt von der deutlichen Vorliebe für z. T. sehr ungewohnte Fremdworte wie etwa Respons (538, 545) für Antwort. Diese Ausstellungen betreffen Erschwernisse für den Gebrauch des Werkes, berühren dagegen die obengenannten Werte als solche weniger.

In einer abschließenden Wertung darf vor allem gefragt werden, wie es mit dem *einen* Standpunkt steht, dem diese Konfessionskunde verpflichtet ist. Wäre es nicht möglich, daß ökumenische Annäherung in absehbarer Zeit erlaubt, diesen Standpunkt als Basis von Konfessionskunde im Gemeinchristlichen zu finden? So nämlich, daß sich Selbstdarstellungen der Kirchen und Gruppen nicht nur additiv zusammenstellen lassen, sondern mit ökumenischer Rücksicht auf die Brüder verfaßt, diesen umgekehrt erlauben, die Selbstdarstellung der anderen als Zeugnis des Christlichen anzunehmen? Anders gesagt: daß der garstige Graben zwischen der Sicht, die man von den anderen hat, und jener, die diese von sich haben, durch soviel gemeinsam Christliches überbrückt wird, daß ein echter Verkehr möglich wird. Insofern diese Konfessionskunde ein Schritt auf dieses Ziel hin ist, wird sie selbst ökumenisch bedeutsam und wirksam sein. K. H. Neufeld, S. J.

Barcala, Andrés / Montgolfier, Jeannine de / Tronc, Dominique, *Nuevas formas de análisis de textos con cerebros electrónicos* (Publ. de la Universidad Pont. Comillas, Madrid, Serie I. Estudios, 5, Teología, I, 3). 8° (260 S.) Madrid 1976, Eapsa. –

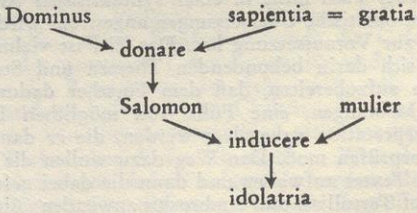
Die Verfasser dieser Studie wollen darin einen Weg zeigen, wie man die modernen Rechenautomaten zur Analyse von Texten in Dienst nehmen kann. Dieser Dienst soll sich einerseits nicht darauf beschränken, daß der Rechner nur das Wortmaterial mit statistischen Angaben und den jeweiligen Kontexten zur Verfügung stellt, wie dies z. B. beim Index Thomisticus geschehen ist (vgl. dazu d. Zschr. 52 [1977] 435 bis 444), anderseits aber auch nicht in einer syntaktischen Analyse der Sätze bestehen, wie dies für automatische Übersetzungen angestrebt wird und eine computergerechte Grammatik zur Voraussetzung hat. Das Ziel ist vielmehr, den Wortschatz eines Werkes, seine sich darin bekundenden Themen und Strukturen durch Maschinenprogramme so aufzubereiten, daß dem Forscher dadurch, unabhängig von seinen vorgefaßten Meinungen, eine Fülle von möglichen Fragerichtungen und Hypothesen der Interpretation nahegelegt werden, die er dann allerdings anhand des Textes selber überprüfen muß. Den Weg dazu wollen die Verfasser durch die Analyse eines kurzen Textes aufweisen und dann die dabei gefundene Methode auf zwei längere Texte auf Tertullian und Ambrosius anwenden (Einleitung, 13–23).

Das 1. Kap. stellt die Instrumente der Analyse vor (25–60). Es betrifft die „Übersetzung" des Textes in eine maschinengerechte Sprache. Als erstes muß der ganze Text in kleinste Sinnabschnitte („Paragraphen") eingeteilt werden, die nicht notwendig mit je einem Satz zusammenfallen. Dann werden die eine Bedeutung tragenden Wörter ausgesondert und auf ihre Grundform gebracht (Lemmatisierung). Die Nummer des Paragraphen und die Stellung eines Wortes darin liefert dessen „Adresse". Nun werden die Beziehungen zwischen diesen Wörtern innerhalb eines Paragraphen definiert. Die Art der Beziehung wird jedoch nur in einer formalen Schematisierung angegeben, um das kombinatorische Verfahren der Maschine zu

ermöglichen: die durch die Beziehung verbundenen Wörter stehen entweder in derselben Ebene der Identität oder deren Verneinung, wobei die Identität im weitesten Sinn, auch als Affinität, verstanden wird, oder in einer Unter- bzw. Überordnung, wobei die Richtung der Beziehung durch einen Pfeil (oder ein anderes Code-Zeichen) angegeben und das betreffende Wort als Ursprung oder als Ziel der Beziehung dargestellt wird. Alle weiteren Charakterisierungen, die in den Wörtern und ihren grammatikalischen Formen enthalten sind, entfallen für die kombinatorische Verarbeitung der Maschine, könnten aber durch weitere Dichotomien kenntlich gemacht werden. Nach dieser manuellen Bearbeitung kann der Text (mittels perforierter Karten oder Magnetbänder) in den Rechenautomaten eingegeben werden. Dort wird das Material der Reihe nach fünf Programmen unterworfen. Die ersten beiden Programme machen nur Gebrauch von den Wörtern und der Paragrapheneinteilung, die anderen drei auch von den Wortbeziehungen. – Durch das erste Programm werden die Plätze (Adressen) der verschiedenen Wörter in der Reihe der Paragraphen ermittelt, zusammen mit der Häufigkeit ihres Vorkommens sowohl in den einzelnen Paragraphen als auch im ganzen Text (oder besonders ausgewählten Teilen). Das führt zu einem Wortverzeichnis, das nach der Frequenz des Vorkommens der Wörter geordnet ist und auch die Paragraphen des Vorkommens angibt. Man erkennt so den Grad der Häufung, aber auch das Fehlen bestimmter Wörter und Themen an bestimmten Stellen des Textes.

Das zweite Programm zielt auf das Zusammentreffen verschiedener Wörter im selben Paragraphen ab. Da die Paragraphen kleinste Sinneinheiten des Textes sind, stellt die Nachbarschaft mehrerer Wörter im selben Paragraphen jeweils eine Gruppe von Wörtern dar, die durch Beziehungen miteinander verbunden sind, ohne daß auf dieser Stufe die Art der Beziehungen schon dargestellt würde. Das Programm führt zu Wortlisten, die Antwort auf die Frage geben, mit welchen anderen Wörtern, mit welcher Stärke (d. i. Mehrfachvorkommen im selben Paragraphen) und mit welcher Häufigkeit den Text hindurch gewisse Zielwörter der Untersuchung verbunden sind. Die so entstehenden Nachbarschaftsgruppen lassen sich in Diagrammen darstellen, wobei die jeweilige Stärke der Nachbarschaft auf eine entsprechende Zahl von Beziehungen hinweist.

Das dritte Programm bringt die oben genannten vier Arten der Relationen zwischen den Wörtern ins Spiel. Es dient der Darstellung des Beziehungsgefüges eines Textes. Das Gefüge stellt eine Verzweigung von direkten und indirekten Beziehungen dar, deren Scheitel jeweils ein gesuchtes Zielwort ist. Der Text des „Paragraphen" laute etwa: Salomon gratia et sapientia donatus a Domino ad idolatriam a mulieribus inducitur. – Hierin stehen gratia und sapientia in Gleichordnung, alle anderen Wörter in Unter- und Überordnungen. Salomon steht über donatus sowohl mit Dominus als mit sapientia (und gratia), über inducitur aber auch mit idolatria und mulieres in Beziehung. Im Schaubild (S. 44) stellen das die Verf. so dar:



Für die Eingabe des Textes in die Maschine werden die Wörter durch Code-Zahlen ersetzt.

Das vierte Programm formt den Text, unabhängig vom Stil des Verfassers, zu einer Gesamtheit von Ketten um, welche die verschiedenen möglichen Wege aufzeigen, auf denen man von einem Wort zum anderen gelangen kann, wobei die übrigen Wörter die Verbindung vermitteln, die letzten Elemente der Verbindung aber die Relationen sind. Da die Zahl solcher möglicher Verbindungen groß ist, werden eine Anzahl von Regeln befolgt, die zu geordneten Ketten mit möglichst

viel Informationen führen. Diese Regeln fordern u. a., daß die Richtung der Beziehungen innerhalb einer Kette beibehalten wird, daß redundante Ketten ausgeschaltet werden, daß die Länge der Ketten sechs Beziehungen nicht übersteigt.

Die bisher beschriebenen Programme werden der Reihe nach auf die einzelnen Paragraphen angewandt. Das fünfte Programm endlich faßt alle Paragraphen, also den Gesamttext, zusammen und bringt ihn zu einem oder zwei Zielbegriffen in Beziehung, welche die Pole des Ganzen sind, um die sich die anderen Begriffe je nach ihrer Affinität versammeln. Diese Affinität wird bestimmt durch das Verhältnis der Anzahl direkter oder indirekter Beziehungen, die der Zielbegriff zu einem anderen bestimmten Begriff hat und der Anzahl der Beziehungen, in denen jener andere Begriff zu allen anderen Begriffen überhaupt steht. Eine genauere Darlegung der komplizierten Verfahrensweise der letzten drei Programme ist hier nicht möglich.

Das 2. Kap. (61–92) bringt weitere Bestimmungen und Ergänzungen des Instrumentariums der Textanalyse. Nach den Verfassern lassen sich mit ihrer Hilfe die für einen Autor typischen Formen des Denkstils darstellen, woraus sich die Möglichkeit ergebe, dunkle oder mehrdeutige Stellen zu interpretieren und gegebenenfalls eine strittige Autorschaft zu klären (79).

Das 3. Kap. wendet die bisher dargelegte Methode auf Tertullians „De praescriptione" an (93–135). Ziel der Untersuchung ist nicht eine ausgeführte Interpretation des Textes, der aus 7910 Wörtern in 364 Paragraphen besteht, von denen 4347 bedeutungtragende Wörter in die Untersuchung eingehen. Die Verfasser zeigen vielmehr an Beispielen, wie die Ergebnisse der maschinellen Verarbeitung Anlaß und Auswertungsmöglichkeiten zu verschiedenen Fragerichtungen ergeben. Sie knüpfen dabei an die Art und Verteilung des Wortschatzes an, an die Dichte des Stiles, an die für das Ganze oder für einzelne Teile sinntragenden Wortgruppen, insbesondere an die Analyse des Themas, das um die Worte apostolus, haeresis, disciplina, doctrina usw. kreist.

Das 4. Kap. (137–161) wendet die Programme auf das IV. Kap. aus „De interpellatione Job et David" des Ambrosius von Mailand an, bestehend aus 4370 Wörtern, davon 3065 bedeutungtragende, in 264 Paragraphen. Das Kapitel handelt von der Reue Davids. Es werden die statistischen Daten (die mit denen des Textes aus Tertullian verglichen werden), der Wortschatz und die „Formel" (das Schaubild der in den Paragraphen stärker benachbarten Hauptbegriffe) erhoben; ein weiterer Abschnitt gibt die Verteilung des Wortschatzes um die beiden Pole Deus und homo wieder.

Das 5. Kap. (163–190) bringt vergleichende Studien zu den Wörtern gloria, ecclesia, homo, das 6. Kap. (191–218) zu Deus und Christus in den beiden Texten. Dabei werden nicht nur die Ergebnisse der Maschinenprogramme dargelegt, sondern auch gezeigt, was sich mit ihrer Hilfe aus dem Text herausholen läßt. – Das Buch schließt nach einem Schlußwort und einigen Anhängen mit einer Liste von Definitionen häufig gebrauchter Fachausdrücke.

Zum Ganzen kann gesagt werden, daß es ein nützliches Experiment war. In einem Punkt erscheint dem Ref. jedoch die Darstellung nicht klar und eindeutig genug zu sein: dort nämlich, wo es sich um die Bestimmung der Relationsrichtung (aufgrund von ..., gerichtet auf ...) handelt. Man vergleiche etwa das Beispiel auf S. 44; es ist nicht einzusehen, warum zwar bei „Salomon donatus a Domino" Salomon Beziehungsziel ist, bei „Salomon ad idolatriam a mulieribus inducitur" hingegen Beziehungs-Ausgangspunkt. Hier scheint mir überhaupt der schwächste Punkt der Methode zu sein, da sich oft mehrere Beziehungsrichtungen überlagern, was durch die Anwendung bloß grammatikalischer Regeln nicht aufzuhellen ist. – Der Verweis (67) auf entsprechende Zeichen der symbolischen Logik ist irreführend, da die meisten dieser Zeichen in der symbolischen Logik nur für Aussagen-, nicht für Begriffsverbindungen gebraucht werden. Überdies sind Inferencia und Conjuncion miteinander verwechselt und das Zeichen für Äquivalenz als Zeichen der Negation verwandt worden. – Was die Resultate anlangt, die mit Hilfe der Programme gewonnen werden, so sind sie zum Teil gewiß so, daß sie sich schon bei einer ersten Lektüre des Textes auch ohne Computer aufdrängen würden; anderes hingegen würde nicht so leicht bei bloßem Lesen, besonders ausgedehnter Texte, auffallen. Auf jeden Fall möchte der Ref. davor warnen, daß Doktoranden meinen, sie könnten künftig einen Autor nur noch mit Hilfe eines Rechenprogramms gut interpretieren.

Das würde im Normalfall die dafür aufgewandte Zeit und das Geld nicht lohnen. Denn in der Zeit, die für die sachgerechte Aufbereitung des Textes zur Eingabe in die Maschine benötigt wird, wird man auf konventionellem Weg schon längst eine gute Doktorarbeit angefertigt haben. Das hier beschriebene und weiter vervollkommnete Verfahren eignet sich vielmehr für die Teamarbeit in wissenschaftlichen Instituten und für langfristige Analysen besonders hochwertiger Texte, vor allem, wenn ihre Interpretation vielfach umstritten ist. W. Brugger, S. J.

Umschau

1. Geschichte der Philosophie

Copleston, Frederick C., Geschichte der Philosophie im Mittelalter. Aus dem Englischen übertragen von *Wilhelm Blum* (Beck'sche Elementarbücher). Gr. 8° (400 S.) München 1976, Beck. – Der Band enthält die Übersetzung des 1972 erschienenen Werkes „A History of Medieval Philosophy", das seinerseits eine Überarbeitung der „Medieval History" darstellt, die C. 1952 in der Reihe Methuen's Medieval Philosophy veröffentlicht hatte. Die Neuauflage ist sehr stark erweitert worden. Die christliche Philosophie der Spätantike z. B. wurde ausführlicher dargestellt, sehr viel Neues wurde über die mittelalterliche mohamedanische und jüdische Philosophie hinzugefügt. Auch die führenden christlichen Denker des Mittelalters wie Thomas, Scotus und Ockham sind gründlicher abgehandelt. Eingehendere Darstellungen und Analysen der philosophischen Argumente bietet der Band nicht, man ist dafür auf das neunbändige Standardwerk des Autors „A History of Philosophy" verwiesen. Das vorliegende Werk bietet lediglich einen Überblick über die Materie mit zahlreichen Hinweisen auf die Kultur- und Geistesgeschichte und den Ort der Philosophie innerhalb derselben. Erfaßt ist die Zeit von Augustinus bis Nikolaus von Kues. Die Übersetzung ist zutreffend, der Text allgemeinverständlich, deswegen besonders zur Einführung in die Materie geeignet.

F. Stout, S. J.

Boethii Daci Quaestiones super librum Topicorum. Ed. *N. G. Green-Pedersen* et *J. Pinborg*. – *Eiusdem* Opuscula: De aeternitate mundi, De summo bono, De somniis. Ed. *N. G. Green-Pedersen* (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, VI 1,2). 8° (XL u. LXIV u. 507 S.) Kopenhagen 1976, G. E. C. Gad Publ. – Die Edition der Quaestiones super librum Topicorum des lateinischen Averroisten Boethius von Dacien stellt einen wichtigen Beitrag für unsere Kenntnis der Entwicklung der Logik im 13. Jh. dar. Diese Quaestionen, die zwischen 1270 und 1276 abgefaßt wurden, sind eine Kombination von Literal- und Quaestionenkommentar. Sie sind uns in 12 Handschriften überliefert, wobei die Pariser Hs. (Bibliothèque nationale, lat. 16297) ein Auszug ist, der von Gottfried von Fontaines selbst redigiert worden ist. Aufgrund der stemmatischen Untersuchungen der Texttradition kommen die Editoren zu dem Ergebnis, daß die Hss. kontaminiert sind und deswegen ein eindeutigen Stemma nicht möglich ist, sondern lediglich eine Gliederung in mehrere Gruppen. Als Basishandschrift der Ausgabe wählen die Editoren die Berliner Hs. (Staatsbibliothek, lat. fol. 624) und korrigieren diesen Text nach den anderen Hss. – Die im 2. Teilband herausgegebenen Opuscula (De aeternitate mundi, De summo bono und De somniis) sind im Zusammenhang mit den Aristotelesverboten in Paris auch kirchenpolitisch interessant. Von allen drei Opuscula gab es bereits neuere Editionen. Gegenüber der Edition De aeternitate mundi von G. Sajó (1964) hatte P. vor allem den kritischen Apparat vervollständigt, während er bei der Edition von De summo bono und De somniis im Unterschied zur Edition von M. Grabmann (1936) auf den Text aller Hss. zurückgreifen konnte. Dabei kommt er zu einer von Grabmann unterschiedlichen Einschätzung der Texttradition. – Sehr wertvoll sind auch die Bibliographie und der Sachindex zum ganzen Band. Im ganzen ein wertvoller Baustein im Erschließen der Quellen der mittelalterlichen Geistesgeschichte.

V. Richter, S. J.

Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung. I. A. der Lessing-Akademie hrsg. von *Günter Schulz*. Band II. 8° (341 S.) Bremen-Wolfenbüttel 1975. – Lessing in heutiger Sicht. Beiträge zur Internationalen Lessing-Konferenz Cincinnati, Ohio 1976. Hrsg. von *Edward P. Harris* u. *Richard E.*

Schade. 8° (348 S.) Bremen-Wolfenbüttel 1977, Jacobi-Verlag. – Die vielbeschworene Lessingrenaissance der letzten Jahre hat traditionsbildende Kraft bewiesen, wie die Gründung und zielstrebige Tätigkeit der Lessing-Akadamie zu Wolfenbüttel zeigt. Im folgenden sollen zwei herausragende Veröffentlichungen aus dem von dieser Akademie getragenen und betreuten Schrifttum vorgestellt werden. Die erste gehört zu den „Studien zur Aufklärung", die Beiträge zur Erforschung einer zu Unrecht vernachlässigten Epoche der deutschen Geschichte leicht zugänglich machen. In der Tat dürften vor allem von zwei Beiträgen dieses Bandes entscheidende Anstöße für die Erforschung weiterer Aspekte des Werkes und der Gestalt L.s ausgehen. *K. S. Guthke,* bekannt durch seine umfassenden Literaturberichte zur Lessingforschung, hat mit großer Akribie nochmals „Neuere Ergebnisse, Probleme, Aufgaben" (10 ff.) zusammengetragen, wobei das Augenmerk zunächst den eher philologischen und editionskritischen Problemen der vorliegenden und künftigen Textausgaben gilt. Doch auch die Desiderate bzgl. eines vollständigen Lexikons des Lessingschen Wortschatzes (21), aus dem sich eine genauere Kenntnis originär Lessingscher Begrifflichkeit ergäbe, wie einer gründlichen Dokumentation von L.s Belesenheit (27) zwecks exakterer Interpretation Lessingscher Schriften sollten aufgegriffen werden. – Ein Musterbeispiel umsichtiger Aufbereitung von Forschungsergebnissen und dementsprechend wegweisender Anregungen für die künftige Forschung verdient der Beitrag von *F. Kopitzsch,* „Lessing und Hamburg. Aspekte und Aufgaben der Forschung" (47 ff.) genannt zu werden. Die Präzision und Eindringlichkeit in der Präsentation verschiedener Problemstellungen für die künftige Forschung verraten eine souveräne Kenntnis. Nicht nur eine allgemeine Sozialgeschichte der Aufklärung (51), auch „eine sozialgeschichtlich angelegte Biographie Lessings" (57) könnte neue Perspektiven auf den Mann und sein Werk eröffnen; ein erheblicher Mangel bleibt zudem das Fehlen eines ausführlichen Lebensbildes von Eva König, Lessings Frau (76). Ebensowenig liegt bisher eine detaillierte und die ganze Breite der Aspekte ausleuchtende Darstellung des Fragmentenstreites vor (80); auch „eine moderne Biographie Goezes", des eigentlichen Kontrahenten L.s im Fragmentenstreit, „ist seit Jahren überfällig" (81), nicht weniger eine Untersuchung der Resonanz, die „Nathan der Weise" bei den Zeitgenossen fand (83).

Wenig weiterführend, ja z. T. enttäuschend sind hingegen die Beiträge von *G. Schmidt,* „Der Begriff der Toleranz im Hinblick auf Lessing" (121 ff.) und *J. Schneider,* „Lessings Frage nach der Erkenntnismöglichkeit der Religion" (137 ff.). Während Inhalt und Funktion des Toleranzbegriffs von L. bei Schmidt reichlich dunkel bleibt, wiederholt Schneider seine bekannte (und bestreitbare!) These, „daß Lessing die Infragestellung eines Systems zu einem System gemacht hat" (146); diese Deutung läßt sich freilich nur unter gewaltsamer Ausscheidung der „Erziehung des Menschengeschlechts" aufrechterhalten (so in deren Gleichgewichtung mit dem höchst problematischen Gespräch mit Jacobi über den Spinozismus; vgl. 145 f.). – Sehr eindringliche Studien haben *P. Michelsen,* „Der Kritiker des Details, Lessing in den ‚Briefen die Neueste Literatur betreffend'" (148 ff.) und *I. Strohschneider-Kohrs,* „Die überwundene Komödiantin in Lessings Lustspiel" (182 ff.) beigesteuert. M. arbeitet besonders die zunehmende „Verschiebung des Maßstabes vom Allgemeinen zum Besonderen in Lessings Darstellungsweise" (174) heraus, so daß darin nochmals neu das geradezu prinzipiell „Unsystematische" des Denkens Lessing zum Vorschein kommt. Str. zeichnet in gekonnter Weise die Grundstruktur der „Minna von Barnhelm" als eines *ernsten* Lustspiels nach, das – nach L.s Maßgabe in der Hamb. Dramaturgie – den Menschen als „Wesen der Mitte" zwischen Tugend und Laster zeigt und damit das gesunde *Maß* zwischen Vertrauen und Mißtrauen zum Ziel hat. – Die „Textgestalt der ‚Minna von Barnhelm'" ist Gegenstand des mit großer Akribie gefertigten Beitrags von *M. Boghardt* (200 ff.), während *G. Schulz* den „Familienstreit nach Lessings Tod" (223 ff.) resümiert und die zugehörigen Dokumente bringt. – Interessante Hinweise zu „Lessing im Gespräch mit Naturforschern" gibt *D. Hoffmann* (250 ff.), wobei den mineralogischen Kenntnissen L.s nachgegangen wird – ohne Zweifel ein interessantes Phänomen, zum einen wegen des ansonsten erkennbaren und ausgesprochenen Desinteresses L.s an Natur-Phänomenen, zum anderen hinsichtlich des in der Ringparabel des Nathan angesprochenen Opals. *J. Klein* stellt die Ethik

und Politik bei Edmund Burke (271 ff.) vor, einem Mann, der als einer der Begründer des (romantischen) Konservatismus gelten darf (273) und sich als radikaler Anti-Aufklärer erwiesen hat. Einige Miszellen beschließen diesen Band. Davon sind besonders die Nachträge zur Garve-Bibliographie (*A. Viviani*, 328 ff.) wie die kritische Sichtung und Ergänzung der umfassenden Weimarer Lessing-Bibliographie durch *P. Raabe* (331 ff.) zu erwähnen; hier ist 337 unter „Schwarzwälder" wohl folgender (falsch georteter) Beitrag gemeint: Schwarzwäller, Klaus: Theologie oder Phänomenologie. Erwägungen zur Methodik theologischen Verstehens (= BEvTh 42), München 1968, 190–212: Das sacrificium intellectus – Lessings Frage an die Theologie. – Für die Lessingforschung stellt dieser Band eine wichtige Wegmarke, ja Wegweisung dar – sowohl hinsichtlich der Aufarbeitung und Darbietung bisheriger Ergebnisse als auch hinsichtlich künftiger Aufgaben, die nicht zuletzt unter Mithilfe der Lessing-Akademie in Angriff zu nehmen sind. Es bleibt zu wünschen, daß die präzisen Hinweise dazu nicht folgenlos bleiben.

Die zweite hier vorzustellende Veröffentlichung vereinigt die Vorträge und Statements, die 1976 auf der Internat. Lessing-Konferenz in Cincinnati gehalten wurden. Dabei kommt die ganze Breite und Vielschichtigkeit des Lessingschen Werkes und seiner Erforschung zur Geltung. An den Anfang des Bandes gestellt sind die umfassenderen, einleitenden Vorträge, deren Reihe *H. Steinmetz* mit kritischen Erwägungen zur Aktualität L.s eröffnet (11 ff.). Im Rückblick auf den „umstrittenen Klassiker" warnt er vor bloßer Repristination und modischer Aktualisierung Lessings; wirkliche Aktualität erlangt L. nur dort, wo seine Handlungs- und Denkweise vorbildlich für die eigene Bewältigung der Wirklichkeit werden. *G. Hillen* skizziert die interpretatorische Auseinandersetzung zu L.s theologischem Schrifttum (37 ff.); ob seine eigene Deutung von L.s theologischem Bemühen in Richtung reiner Autonomie der einzelnen genialen Vernunft jedoch das letzte Wort sein kann, darf wohl bestritten werden, gerade angesichts der mangelhaften Abklärung des hier herangezogenen Vernunftbegriffs! *P. Raabe* rückt das Forschungsthema „Lessing und die Gelehrsamkeit" (65 ff.) in den Blickpunkt und zeigt, wie L. zwar Gelehrsamkeit als einen Weg zur Wahrheit betrachtet, daneben aber die Weisheit (vgl. „Nathan der Weise") nicht minder hochschätzte. *A. Nivelle* (89 ff.) präludiert das im 3. Podiumsgespräch nochmals von *R. K. Angress* (223 ff.), *W. Bender* (229 ff.) und *W. Martens* (237 ff.) aufgegriffene Thema der Methode L.s, hier streng bezogen auf seine Literaturkritik im europäischen Kontext. Hier wie in der Folge wird in bemerkenswerter Einmütigkeit die polemische, rhetorisch-dialogische oder auch dialektische Eigentümlichkeit von L.s Kritik herausgehoben, die freilich in der Eröffnung eines Weges zur Wahrheit auch besondere Ansprüche an den Leser stellt (245). Weniger ergiebig erscheint angesichts dieser Vorhaben der Beitrag von *O. Mann* zur Eigenart von L.s Dichtungserkenntnis (113 ff.), die er in Anknüpfung an Aristoteles als „ästhetische Illusion" charakterisiert.

Das 1. Podiumsgespräch ist dem Schriftsteller und Dramatiker Lessing gewidmet, wobei *F. A. Brown* zunächst einige rezeptionsgeschichtliche Forschungsnotizen zum Thema „Lessing und Seneca" beisteuert (143 ff.), während *R. H. Heitner* der wohl nie entscheidbaren Frage „Lessing – ein Dichter?" nachgeht (157 ff.). Sehr eindringlich skizziert *H. Steinmetz* den Gegensatz von L.s Dramen*theorie*, die auf emotionale Wirkung zielt, und seiner Dramen*praxis*, die das in solcher Emotionalität evozierte Sinnsystem zugleich infragestellt, indem es an die kritische Vernunft des Betrachters appelliert (165 ff.). Auf die Modernität von L.s Theater, die sich in Abhebung zum gängigen Moralismus seiner Zeit aus der „geistigen Beredsamkeit" seiner Charaktere als Vermittlung zu Verständnis und Nacherleben ergibt, weist *A. M. Reh* abschließend hin (169 ff.). – Ausdrücklich mit theologischen Aspekten von L.s Werk befaßt sich das 2. Podiumsgespräch. *H. Schultze* zeigt in knappen Strichen auf, daß der von L. oftmals bemühte Begriff der „inneren Wahrheit" für ihn als theologischer Grenzbegriff fungiert, der – in bewußter Abhebung von der gängigen Glaubensbegründung der damaligen Orthodoxie wie Neologie – eine Fundierung des Glaubens im kritischen Durchgang durch die Aufklärung ermöglicht (179 ff.). Damit hat er im Ansatz bereits erreicht, was *L. P. Wessell* (noch immer) für unmöglich hält (187 ff.) – die Einheitlichkeit der Lessingschen

Auffassung von Theologie. Zwar stellt Wessell das Problem durchaus richtig, wenn er abschließend die Zusammenschau der menschlichen Subjektivität als Vernunftswesen und Geschichtswesen zum Aufbau einer neuen Seinsauffassung als eigentliche Aufgabe L.s bestimmt (194), doch hat er nicht zur Kenntnis genommen, daß die neueste Forschung gerade in dieser Linie eine Antwort L.s selbst zu erkennen meint. Behutsam und umsichtig gibt schließlich *G. Pons* Hinweise zu Lessings Vorsehungs- und Fortschrittsglaube (197 ff.), wobei er einerseits auf die Umprägung der vom Spinozismus herkünftigen Vorsehungsüberzeugung durch die Adaption der Geschichtsphilosophie verweist, andererseits aber – trotz der damit verbundenen horizontalen Entfaltung geschichtlicher Kontinuität – L.s eigenes Eingeständnis der Grenzen seines Rationalismus in der Seelenwanderungshypothese anmerkt. Zu den Problemen von Sichtung und Inhalt des gelehrten Nachlasses von L. gibt *W. Milde* abschließend Auskunft (211 ff.). – Während die wesentlichen Ergebnisse des 3. Podiumsgespräches oben bereits kurz angedeutet wurden, verdient das 4. nochmals besondere Beachtung. In wohltuender Nüchternheit werden verschiedene Aspekte von „Lessings Verhältnis zur Gesellschaft" beleuchtet. *W. Pelters* setzt bezeichnenderweise ein mit einer brillanten Skizze zur gesellschaftlichen Wirksamkeit von L.s Vorsehungsglauben, wobei die kritischen Anfragen freilich nicht ausbleiben können, gerade im Hinblick auf die Unterschlagung und Verkennung des unverzichtbaren Wertes des einzelnen (251 ff.). Nicht minder einleuchtend weist *K. R. Scherpe* nach, daß die eigentümliche historische Wahrheit auf L.s Theater nicht in kurzschlüssiger politischer Applikation, sondern in bewußter Abstraktion davon in der Vorstellung des Ideals einer Welt liegt, die alles Ständische überwunden hat und allein getragen wird von harmonisch geordneten menschlichen Beziehungen (259 ff.); daß gerade die Präsentation eines solchen Ideals emanzipatorisches Potential enthält und gesellschaftliche Relevanz hat, darf nicht übersehen werden (262 f.). In ähnliche Richtung weisen auch die Ausführungen von *M. Durzak* (279 ff.) und vor allem *E. Bahr* (299 ff.), der die Alternative „Konservativer" oder „Revolutionär" für L. als ebenso kurzsichtig wie unzutreffend zurückweist und stattdessen anhand der Freimaurergespräche die „konkrete Utopie" als Hintergrund von L.s Staatskritik aufzeigt. Wichtige Hinweise zur Rolle der Familie in Lessings Drama gibt *H. C. Seeba* (307 ff.); aller privaten Familienidylle fremd gilt für L. die Familie „als Ort des dramatischen Ausgleichs von Individuum und Gesellschaft" (318). Den Abschluß dieses reich gefüllten Bandes macht *W. Barner* mit kritischen Überlegungen zur Rolle des Publikums bei Lessing (323 ff.); kann auch der Publikumsaspekt nicht alles entscheidend sein, so darf doch das Bemühen um Resonanz des Publikums gerade im kritischen Schrifttum L. nicht unterschätzt werden und zeigt in nochmals neuer Wendung sein Verhältnis zur Gesellschaft seiner Zeit.

Zweierlei fällt an dieser wichtigen Bestandsaufnahme angenehm auf: Zum einen zeigen die hier versammelten Beiträge, daß allzu kurzatmige Vereinnahmungen Lessings zu durchsichtigen gesellschaftspolitischen Zwecken endgültig der jüngeren Vergangenheit angehören; die bei L. in eigentümlicher Weise zusammengehaltenen politischen, literarischen, philosophischen und theologischen Motivationen seines Werkes werden in wünschenswerter Klarheit vorgestellt und interpretatorisch fruchtbar gemacht. Zum anderen wird dem „Theologen" L. breiter Raum gewidmet, wobei gewisse Konvergenzen sich andeuten: die Spannungseinheit einer theonom (z. B. im Konzept „Vorsehung") begründeten Autonomie des Menschen, von Ratio und Irratio, von Rechtgläubigkeit und Aufklärung bildet den Hintergrund der hier einschlägigen Beiträge. Daß auch so noch genügend Raum zu kritischer Auseinandersetzung verbleibt und der Forschung damit neue Aufgaben gestellt sind, wird auf Schritt und Tritt deutlich. So darf man angesichts beider hier vorgestellter Bände große Hoffnungen setzen auf die weitere Arbeit der noch jungen Lessing-Akademie, die bereits jetzt so wegweisende Arbeiten zur Lessingforschung zugänglich macht. A. Schilson

Gloy, Karen, Die Kantische Theorie der Naturwissenschaft. Gr. 8° (227 S.) Berlin 1976, de Gruyter. – Dieses Buch enthält eine Dissertation, die im SS 1973 der philosophisch-historischen Fakultät der Universität Heidelberg eingereicht wurde. Die Arbeit ist „keine und will keine historisch-philologische Auslegung Kantischer Texte sein, sondern eine selbständige, denkende Auseinandersetzung mit den Grundtheoremen der Kantischen Philosophie" (Vorwort). Es geht um die Frage nach

Möglichkeit, Umfang und Grenzen einer a priori begründbaren Naturwissenschaft. – Nach Kant ist eine echte Wissenschaft allein die, deren Gewißheit apodiktisch ist. „Eine rationale Naturlehre verdient also den Namen einer Naturwissenschaft nur alsdann, wenn die Naturgesetze, die in ihr zu Grunde liegen, a priori erkannt werden, und nicht bloße Erfahrungsgesetze sind" (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, A VI). Natur ist für Kant der Inbegriff aller Dinge, die mögliche Gegenstände unserer Sinne sein können, und die Naturwissenschaft hat zwei Hauptteile, deren der eine die Gegenstände äußerer Sinne, der andere den Gegenstand des inneren Sinnes enthält (MA, A III). Die KdrV soll die metaphysische Basis für diese Naturwissenschaft geschaffen haben, aber es läßt sich fragen, ob Kant den Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik legitimiert hat, den er in seinem letzten als Opus postumum bekannten Werk versucht hat, d. h. ob er eine aprioriſche Wissenschaft von Materie mit allen ihren Grundbestimmungen begründet. Das Ziel des Verf. ist, diese Legitimierung zu beschaffen, die bei Kant selbst nicht vorhanden ist. Das zentrale Problem ist die Stellung des Begriffes der Bewegung. Für Kant ist Bewegung die „Grundbestimmung eines Etwas, das ein Gegenstand äußerer Sinne" ist (MA, IV, 476). Wenn der Begriff der Bewegung aber nur aus Erfahrung stammt, dann wird keine apriorische Naturwissenschaft von Materie möglich. Ob Bewegung ein empirischer oder aprioriſcher Begriff sei, ist bei Kant gar nicht deutlich. In Prol. § 15 gibt Kant zu, daß der Begriff der Bewegung „nicht ganz rein und von Erfahrungsquellen unabhängig" ist, aber im Op. p. kennt er nur noch einen gänzlich aprioriſchen Begriff. Die Hauptaufgabe G.s ist also, die Apriorität des Begriffes aufzuzeigen, und dadurch die fehlende Legitimierung von Kants Naturwissenschaft zu beschaffen.

Diese Aufgabe wird in zwei Argumentationsweisen durchgeführt. Zuerst wird nachgewiesen, daß Bewegung eine formale Anschauungsform ist, gleichursprünglich mit denen der Zeit und des Raumes. Der Grundgedanke ist hier, daß es eine den beiden Erfahrungen von Zeit und Raum zugrunde liegende, aprioriſche Erfahrung gibt, die einheitlich-homogen ist, eine sogenannte „einzige zeit-raumorientierte Erfahrung", anstatt zweier getrennter Erfahrungen: eine nach innen gerichtete Zeitanschauung und eine nach außen gerichtete Raumerfahrung. Es besteht ja eine konstitutive Interdependenz von Zeit- und Raumanschauung. G. demonstriert diese Interdependenz in einer eindeutigen Analyse. Zeit, deren bestimmende Elemente durch Ausdehnungslosigkeit, Einfachheit, Punktualität gekennzeichnet sind, kann nicht als eine Quantität oder strömender Ablauf, als eine Vorstellung von Sukzession erfahren werden, ohne zugleich die Vorstellung (aprioriſche Erfahrung) einer Mannigfaltigkeit. Diese aber ist nur durch die Raumerfahrung erreichbar. Die Erfahrung von Zeit als Strom geschieht daher nur dann, wenn das Vorstellen der Zeitbestimmungen auf eine Raumvorstellung hin überlagert wird. Anderseits benötigt die Vorstellung von Raum, d. h. die Konstituierung der Mannigfaltigkeit, ein Ordnungsprinzip. Dieses Prinzip liefert der Vorstellungsvorgang der Zeitanschauung. Aufgrund dieser Interdependenz ist man berechtigt, Bewegung als eine ursprüngliche Anschauungsform zu betrachten. Kants spätere Definition der Bewegung (Op. p. XXII, 440,16) lautet: „Akt der Beschreibung des Raumes in einer gewissen Zeit", wobei nach G. der Akt der Beschreibung ein Ausdruck der Synthesishandlung des spontanen Subjekts sei. Dieser „reine Akt produktiver Einbildungskraft" oder dieser „reine Aktus der sukzessiven Synthesis des Mannigfaltigen" (KdrV, B 155, Anm.) ist zugleich die Vorstellung (aprioriſche Erfahrung) der Bewegung, die „Zuordnung von Raumteilen zu Zeitteilen vor aller kategorialen Bestimmung" (149). In diesem Sinne ist Bewegung nicht mehr nur als eine Ortsveränderung zu betrachten, sondern als eine „bloß formale Relationsänderung", deren Vorstellung wahrscheinlich in einem immanenten (unausgedehnten) Zeitstrom anwendbar ist, was von Kant als Sukzession bezeichnet wird. – Der zweite Teil der Legitimierung besteht darin, die Apriorität des Begriffes der Bewegung aufzuzeigen, indem dieser als ein reiner Verstandesbegriff abgeleitet wird. Jede formale Anschauung impliziert ein begriffliches Moment, und, wenn Bewegung eine abgeleitete formale Anschauung ist, dann muß es einen entsprechenden, sinnlich bedingten Begriff a priori geben. Zunächst wird aufgewiesen, daß die Schemata in Wirklichkeit Prädikabilien sind, d. h. echte abgeleitete reine Verstandesbegriffe, die auf das Sinnliche angewandt sind, aber dem Sinnlichen ihren Inhalt und ihre Realmöglichkeit nicht schulden. Der Ableitungs-

vorgang ist eine Art von auf die transzendentale Apperzeption bezogener, dynamischer aber keineswegs sinnlicher Kombinatorik und keine bloß inhaltliche Spezifikation der Kategorien. Die Darstellung von Bewegung als einem Prädikabile vollzieht sich infolgedessen durch einen Hinweis auf die Möglichkeit eines Bewegungsschematismus. Dieser Schematismus besteht nicht in der Anwendung eines einzigen Verstandesbegriffes auf eine reine Anschauungsform, sondern in der Verbindung des gesamten Kategoriensystems, als Ausdruck der ursprünglich synthetischen Einheit der Apperzeption, mit der reinen Raum- und Zeit-(= Bewegungs-)form. Die Bedeutung dieser m. E. sehr wichtigen Studie übersteigt freilich das vorgegebene Anliegen, die Vollkommenheit von Kants Systems der Naturwissenschaften nachzuweisen. Die Analyse, die die Gleichursprünglichkeit der Zeit- und Raumformen, bzw. die Gleichursprünglichkeit der Vorstellungen von Mannigfaltigkeit und Einheit aufweist, liefert gründliche Hinweise u. a. für neue Forschungen in transzendentaler Egologie und Psychologie.

F. Stout, S. J.

Schmidt, Josef, Hegels Wissenschaft der Logik und ihre Kritik durch Adolf Trendelenburg. Mit einem Vorwort von *L. B. Puntel* (PPhF, Bd. XIII). 8° (XVI u. 205 S.) München 1977, Berchmans Verlag. – Die Wirkungsgeschichte der Hegelschen Wissenschaft der Logik (WL) stehe im umgekehrten Verhältnis zu ihrer Erschließung, schreibt Puntel im Vorwort zu der Münchener Dissertation. Er nennt drei Hauptgründe für die Unerschlossenheit des Werks: 1. den Text selbst, der zugleich äußerst dicht und mehrdeutig, terminologisch ungeklärt ist, 2. die lange und wechselhafte Geschichte der Interpretation, die in pro und contra bestimmte Schemata fixiert hat, 3. die Ungeklärtheit der Explikationsmittel wie „Methode", „Beweis", „Ableitung" usw. Was vor allem anstehe, sei eine Klärung des Logischen bei H. Eben darum geht es in dieser Arbeit, nicht unmittelbar und direkt in einer Interpretation der WL selbst, sondern in Auseinandersetzung mit jener Kritik, die nach D. Henrich „die elementaren Formen der Gründe gegen Hegel so vollständig entwickelt [hat], daß seither nichts wirklich Neues zu ihnen hinzugetreten ist" (4). Während sonst der Streit vor allem um Religions- und Rechtsphilosophie ging, zielt T. in seinen „Logischen Untersuchungen" (1840, ^{3}1870) auf das Kernstück der Hegelschen Philosophie. – Kap. 1 skizziert T.s eigenen systematischen Entwurf einer Einheit von Logik und Metaphysik von der Bewegung als Grundprinzip her. Die Schwäche dieses Ansatzes, der 1. untranszendental bloß als Beobachtungs-Gegenstand behandelt wird und 2. zwischen logischer und physischer Bedeutung schwankt, erklärt, daß das System keine Wirkung gehabt hat. Bedeutsam aber ist die von ihm aus geführte Hegelkritik, die darauf hinausläuft, statt der zu leistenden Vermittlung von Denken und Sein behaupte die WL die Erzeugung des Seins aus dem Denken. Sch. weist vorläufig darauf hin, daß die WL immerhin die Phänomenologie voraussetzt. (T. orientiert sich ausschließlich am gröberen Aufbau der Enzyklopädie, wo freilich auch eine Einleitung – über die Stellungen zu Objektivität – geboten wird.) Doch vor der näheren Auseinandersetzung gibt er zunächst in Kap. 2 eine fortlaufende Interpretation des Kapitels „Allgemeiner Begriff der Logik" aus Hegels Einleitung. Der vorzügliche Kommentar macht deutlich, wie der „absolute Standpunkt" sowohl vielfach vermittelt ist als auch innerhalb seiner eigenen Dimension, dem Denken selbst, sich aus unmittelbarer Selbstgegebenheit begreifen können muß. (Erhellend wird auch eine zu gegenständliche Lesart der berühmten Worte über die Darstellung Gottes vor der Schöpfung abgewiesen. „Vor" ist in der Tat nicht vorstellungsmäßig epochal, sondern logisch zu lesen, ebensowenig ist „Gott" vorstellungshaft der Schöpfer, sondern philosophisch die „omnitudo realitatis" als Wahrheit und Absolutheit, die „Vernünftigkeit" der Wirklichkeit überhaupt.) In solcher Selbstgegebenheit aber entwickelt das Denken die Grundbestimmungen in immanenter Notwendigkeit durch Fortbestimmung ihrer (und so seiner) selbst zum geschlossenen Kreis des Gesamtzusammenhangs. – Vor diesem Hintergrund wird nun detailliert auf die konkrete Kritik eingegangen: zum Anfang der Logik und der Frage ihrer Anschauungsgebundenheit (Kap. 3), auf den Begriff der Negation (Kap. 4), auf Begriff und Funktion der Identität (Kap. 5). Sodann in zwei Kapiteln auf ein Bündel spezieller Fragen: Diskontinuitäten im Fortgang (6: z. B. Vorwegnahmen noch unexplizierter Begriffe, ungleichmäßige Zunahme von Komplexität, Materiebegriff, Übergang zur Naturphilosophie), Probleme der gesamtsystematischen Konsistenz (7: z. B. dia-

lektische und genetische Methode, „synthetisch – analytisch" und nochmals: Logik als Selbstbestimmung Gottes). Unmöglich und überflüssig, die Fülle der subtilen Einzelanalysen hier wiederzugeben. Eine souveräne Zusammenfassung bietet der Verf. selbst (193–196). – Die Kernpunkte seiner Argumentation lassen sich wohl dahingehend kontrahieren, daß 1. nicht logische Strukturen mit realen Entitäten verwechselt werden dürfen (schlicht: das Sein ist kein Seiendes), 2. allgemeine Strukturen nicht mit jenen konkreteren Strukturiertheiten vermischt werden dürfen, an denen sie veranschaulicht werden. So meinen etwa „Chemismus" und „Leben" nicht das Feld der Chemie oder Biologie, sondern besagen eine logische Perspektive, unter der *alles* gesehen werden kann – unbeschadet der Tatsache, daß eine solche Sichtweise nur einem bestimmten Gebiet gegenüber adäquat ist. In summa: „In seinem Bestehen auf der Anschauungsgegebenheit jener logischen Bestimmungen läßt T. die Frage nach der Logik-Abhängigkeit der begriffenen Anschauung unberücksichtigt" (170). Es geht also darum, „das Begreifen dieser Erfahrung selbst zu begreifen" (171). – Immerhin gibt der Verteidiger Hegels zu, daß es manchmal nicht klar sei, ob dieser nur ein Beispiel geben oder doch eine weitere logische Bestimmung einführen wolle, etwa bzgl. der Geschlechterdifferenz im Abschnitt „Leben". Handelt es sich hier wirklich bloß um „Unklarheiten", die die Kritik „begünstigt" haben (ebd. Anm.), und nicht auch um einen Anspruch, der sie rechtens fordert? Ist Leben wirklich nur der Reflexion ein Geheimnis, weil sie dessen Begriff noch nicht erfaßt (91, WL II 416)? Inwieweit wäre der polemische und rhetorisch überredende Stil, den Sch. in Hegels Anmerkungen findet (103), nicht doch auf eine tieferliegende prinzipielle „Aggressivität" hin zu befragen? – Die differenzierende Antwort auf T.s Einwände bzgl. des Übergangs des Begriffs in die Objektivität überzeugt. D. h., das reale Absolute wäre als reiner Begriff aufgefaßt, noch nicht angemessen verstanden, sondern erst im realisierten Begriff. Hegel stelle sich auf Gottes Standpunkt, ist wirklich eine „merkwürdig leere" und „grobgeschnitzte" Kritik (192). Aber wie steht es, wahrhaft radikal und real-transzendental, statt nur (inner-)logisch gefragt, um die „Notwendigkeit" des logischen Übergangs, die das „erzeugt" (WL II 230) ausdrücke (189)? Anders gefragt, was wird hier nicht doch schon für die Realphilosophien vorentschieden (etwa auch bzgl. des Freiheitsbegriffs – 139 f.)? Der Rez. sieht nicht das geringste Verdienst dieser Arbeit darin, daß die alten Fragen sich auf höherem Niveau von neuem stellen. Ganz gerechtfertigt findet er zwar nicht, daß die, wohl vom Verlag zu vertretende, Titelgestaltung schlicht „Hegels Wissenschaft der Logik" auf Umschlag und Vorsatzblatt setzt und Trendelenburg in den Untertitel verweist; aber andererseits geht die einläßliche Untersuchung tatsächlich über eine Trendelenburg-Diskussion hinaus, nicht bloß, weil sie an entsprechendem Ort auch andere Kritiker wie Schelling und Hartmann einbezieht. Sie stellt in sich eine Lese- und Verstehenshilfe zur WL dar, die wirklich mit Puntel ohne Zögern vorbildlich genannt werden darf und – mit Dank – hier auch so genannt sei. J. Splett

Pisa, Karl, Schopenhauer, Kronzeuge einer unheilen Welt. 8° (400 S.) Wien-Berlin 1977, Neff. – Angesichts des neu aufkeimenden Interesses an Schopenhauer ist es zu begrüßen, daß wir mit dem vorliegenden Werk eine neue Darstellung des Lebens des Philosophen geboten bekommen. Vor allem die erste Hälfte von Schopenhauers Leben wird ausführlich und plastisch geschildert, während die Frankfurter Zeit, die keine wesentliche Entwicklung der Schopenhauerschen Philosophie mehr brachte, nur noch knapp charakterisiert wird. Es geht dem Autor vor allem um die ersten 30 Lebensjahre des Philosophen, während derer er das System seiner pessimistischen Weltsicht entwickelte. Über die biographischen Einzeldaten hinaus, deren Hintergrund geschickt durch zeitgenössische Zeugnisse koloriert wird, möchte der Autor an Hand der Reiseaufzeichnungen, der handschriftlichen Notizen aus dem Nachlaß und des Briefwechsels des Philosophen dessen früh sichtbare Einstellung zum Leid, zur Religion und zum Leben überhaupt herausarbeiten. Dabei werden die Zitate wohldosiert dargeboten, so daß das Werk sich durch einen flüssigen und gefälligen Stil auszeichnet. Die vielfältigen Schauplätze der Jugend Schopenhauers in mehreren Ländern, die Entfremdung zwischen Vater und Mutter und der daraus resultierende Selbstmord des Vaters sowie das sich steigernde Zerwürfnis mit der Mutter erklären eine Art Heimatlosigkeit und die düstere Weltsicht, die sich bereits beim Heranwachsenden finden. Schon früh wird er durch Leid und Unglück stark

beeindruckt, und seine kritische Einstellung zur Religion verdankt sich nicht zuletzt der bigotten englischen Internatserziehung, die er einige Zeit genoß. Sein Verhältnis zu Frauen war keineswegs von Anfang an so negativ, wie es die Äußerungen seiner Werke vermuten lassen könnten. Doch keine der Beziehungen, zu deren Kenntnis der Autor aufgrund neuerer Forschungen noch einige bisher weniger bekannte Hinweise beizusteuern vermag, war dauerhaft, so daß sich die negativ-kritische Sicht der Frau, wie sie der Mutter gegenüber herrschte, durchsetzte. Auf die Philosophie Schopenhauers geht der Autor nicht im einzelnen ein; ihre Hauptthesen werden lediglich in einigen kräftigen Strichen skizziert und das Hauptwerk als eine „Schicksalssymphonie" charakterisiert. Bei seinem Bemühen, die Wurzeln der Philosophie Schopenhauers in dessen Lebensgeschichte nachzuzeichnen, will der Autor aber zugleich zeigen, daß der heranwachsende Philosoph nicht ein mürrisch-verschlossener Weltverächter war, sondern durchaus ein gebildeter und weltgewandter junger Mann mit sympathischen Zügen. – Auf die Angabe der Belegstellen der verschiedenen Zitate wird verzichtet; dafür findet der Leser die wichtigsten Quellen zu den einzelnen Kapiteln im Anhang verzeichnet, der mit einem Personenregister abschließt. H. Schöndorf, S. J.

Alessi, Adriano, L'ateismo di Feuerbach. Fondamenti metafisici (Studia philosophica, 6). Gr. 8° (307 S.) Roma 1975, LAS (Libreria Ateneo Salesiano). – Ziel dieser Untersuchung ist es, den „religiösen" Kern des Feuerbachschen Denkens herauszuschälen und den ihn bestimmenden metaphysischen Voraussetzungen nachzuforschen. Unter sorgfältiger Berücksichtigung dessen, was für einen gläubigen Christen Gott ist, fragt der Verf., ob F. *diesen* Gott verneint habe, oder ob er vielleicht mit seiner Verneinung nur eine falsche, heidnische Gottheit zu treffen versuchte (11). Nach dem Verf. ist das erste der Fall (265). In den frühen Schriften spricht zwar F. noch von Gott, Gott-Natur und Gott-Mensch, aber immer ohne die für den wahren Gott kennzeichnende Transzendenz, weil diese nach F. die Verneinung alles Selbstwertes der Dinge und der menschlichen Freiheit bedeuten würde. Trotz anfänglicher Versuche, dem „Gott" des Alls oder der Natur eine gewisse, potentielle Unendlichkeit zuzuschreiben, spricht ihm F. schließlich jede Unendlichkeit ab, da für ihn Bestimmtheit und Endlichkeit dasselbe sind. – Obwohl F. in seiner hegelschen Zeit den Primat der Vernunft und des Geistes vor der Materie betont hatte, hat er die Wirklichkeit nie auf eine bloße Subjektivität des Bewußtseins eingeschränkt und ein Absolutes des reinen Geistes immer als eine bestimmungslose Abstraktion abgelehnt (267); dies tat er natürlich noch entschiedener nach seiner Kehre zur Hegemonie der Sinnlichkeit und der materiellen Natur (267 f.). In beiden Perioden seines Denkens war „Gott" nie mehr als ein Entwurf des Denkens (268). F.s Atheismus ist radikal in theoretischer und praktischer Hinsicht: die Attribute Gottes sind absurd, der Theismus schädlich (268 f.). Im Kontrast dazu hat F.s Lehre vom Menschen eine Art von „religiöser" Färbung, was allerdings nach dem Verf. nicht mehr von seinen letzten Werken und auch sonst nicht uneingeschränkt gilt (269/70). Obwohl sich auch atheoretische Einflüsse auf den Atheismus F.s ausgewirkt haben, ist dieser doch wesentlich die Folge seiner theoretischen, wenngleich nicht immer thematisch ausgeführten Voraussetzungen (270). – Was die Aktualität der Lehre Feuerbachs angeht, so weist der Verf. trotz der sichtbaren Übereinstimmungen mit dem heutigen Atheismus auch auf beachtliche Unterschiede hin (271-273). F. beeinflußte den heutigen Atheismus nicht nur indirekt (über Marx), sondern auch – nach langer Vergessenheit – direkt; er wirkte sich auch stimulierend auf die Theologie aus (273-276). Vielfältig waren die geistigen Beziehungen F.s zu seiner Zeit und Umwelt, die vom Verf. sorgfältig nach Übereinstimmung und Unterschieden abgetastet werden (276-281). Das Wichtigste aber sind die letzten Voraussetzungen des F.schen Atheismus, aus denen erst seine besondere Originalität erkennbar wird. Der Verf. unterscheidet dabei F.s Schau der Wirklichkeit als nächstes Fundament seines Atheismus von seiner Seinsauffassung als dessen letzter Begründung (284). Die Schau der Wirklichkeit geht bei F. durch drei Etappen hindurch: die der idealistischen Vernunft Hegels; die des Humanismus der menschlichen Sinne; die des Materialismus der bloßen Natur. Bestimmend durch alle Perioden hindurch bleibt aber der Antagonismus von Denken und Sein, gleichgesetzt mit dem Gegensatz des Universalen, Notwendigen, Abstrakten und des Partikulären, Kontingenten, Konkreten.

F. wollte weder das totale Verschwinden des einen im andern noch eine Zusammensetzung oder Mischung beider Dimensionen. Das Schwergewicht aber verschob sich allmählich vom ersten zum zweiten (284 f.). – Was Feuerbach an einer gelungenen, keines der Elemente verkürzenden Synthese hinderte, war der Mangel an Analyse seiner ihm aus der Philosophie der Neuzeit überkommenen Voraussetzungen, insbes. das ungeklärte Verhältnis von Denken und Sein (287-289). Der tiefste Grund aber war, um mit Heidegger zu sprechen, seine „Seinsvergessenheit", sein Essentialismus, der ihn hinderte, das Abstrakte, Allgemeine mit dem Konkreten, Besonderen, Denken und Sein, Endlichkeit und reale, nicht bloß leere, formale Unendlichkeit zu verbinden. Denn diese Unterschiede liegen alle nicht mehr auf der Ebene der Essenz und Definition (290). Die Transzendenz des Seins als konstitutives Prinzip aller Realität, das nicht noch einmal in sich differenziert und endlich oder gar sinnenhaft ist, wird unmöglich (292). Unmöglich wird die ontologische Gemeinschaft der wesensverschiedenen Dinge und die Analogie des Seins. Unmöglich wird jede Aussage über ein transzendentes Sein, über Gott (294). Was Gott gegeben wird, muß dann dem Geschöpf entzogen werden. Unmöglich wird die Gemeinschaft von Materie und Geist, da der das bloße Sosein übersteigende, sie beide verbindende Akt des Seins fehlt (296). Damit geht aber auch der Primat des „Subjekts" gegenüber einer bloßen Sammlung von „Attributen" verloren, also gerade das, was F. durch die Bekämpfung Gottes retten wollte: der Mensch (297). – Was der Verf. am Schluß zusammenfassend darstellt, hat er in der vorausgehenden Analyse der Werke F.s überzeugend herausgearbeitet und durch Belegstellen dokumentiert. Wenn man diesen Analysen, die ständig auf die einschlägige Literatur Bezug nehmen, von Werk zu Werk folgt, zeigt es sich, daß der Verf. in der Tat das eigentliche peccatum originale F.s erfaßt hat. F.s Atheismus ist nicht die Frucht einer atheoretischen Wahl zwischen Gott und Mensch, sondern die notwendige Folge aus erkenntnistheoretischen und metaphysischen Voraussetzungen, die F. nie als solche erkannt hat (179).

W. Brugger, S. J.

Altmann, Amandus, Friedrich Nietzsche. Das Ressentiment und seine Überwindung – verdeutlicht am Beispiel christlicher Moral (APPP, Bd. 121). 8° (135. S.) Bonn 1977, Bouvier. – Die Münchener Dissertation will „in kritischer Absicht Schritte zur Überwindung des Ressentiment verstehbar werden" lassen (7). Dabei geht es um die Aufhebung von Verdrängung, vornehmlich angesichts des Leidcharakters des Daseins. A. benutzt weitgehend die Spätschriften. Zunächst bestimmt er N.s Verständnis von Leben. Dessen Grundcharakter ist der Wille zur Macht, der, sich selbst überwindend, in Machtgebilden erscheint (ein besonderes Beispiel: der Leib). Der Akzent liegt auf Selbstüberstieg, Werden („Wiederkunft" solle nur innerhalb dessen dem Moment „Bestand" gegen den Nihilismus Gewicht verleihen). – Der Schmerz der Schwäche des „Sklaven" solchem Leben gegenüber führt durch Verdrängung zur umwertenden Rache am Vornehmen, der die Schuld an diesem Leiden tragen soll. A. arbeitet zuerst die Struktur dieses Ressentiments heraus, um sodann die Weise seiner Überwindung zu untersuchen: durch Anerkennung des Willens zur Macht, Bejahung des Schmerzes im Übergang zum Ich-bin in ein Dasein ewigen Augenblicks. Ein Übergang, der nicht so sehr denkend als vielmehr vom Gefühl geleistet werden muß. – Vor diesem Hintergrund wird nun eigens die Bedeutsamkeit des Schmerzes bei N. und Freud behandelt und die gesellschaftliche Komponente dieses Selbstwerdungs-Programms herausgestellt. Eine Problematisierung des Ergebnisses erfolgt in zweierlei Hinsicht: gesamtsystematisch, insofern auch Moral eine Lebensgestalt ist, der Kampf sich also eigentlich nicht gegen sie, sondern nur gegen ihre Absolutsetzung richten könne (obendrein sei N. selbst der Metaphysik – nämlich des Selbst – zu zeihen); inhaltlich, insofern unter dem Maßstab des „Kindes" nicht Herrschaft, sondern das Selbst den höchsten Gesichtspunkt bezeichnen müsse. Den Beitrag Nietzsches und Freuds zur Fortbildung des Menschen sieht A. demnach in der Fortbildung des Ich, indem der Mensch als konkrete Ganzheit von Dasein und reflexivem Bewußtsein begriffen werde. Im Schlußabschnitt liest man (124) staunend (gegen Rohrmoser), Nietzsche komme es gerade auf den Menschen als unverwechselbare Person an (auch wenn ein Mangel an inhaltlicher Auffüllung des Selbst-Standpunktes bzgl. der Gesellschaft konstatiert werden müsse). – Man muß weder Christ sein (vgl. übrigens 33: einer konkret-histo-

rischen Erscheinungsform christlicher Moral könne N.s Moralbegriff nicht zugeordnet werden) noch Transzendentalphilosoph, um sich und den Autor zu fragen, wie so etwas möglich sein solle. Das Selbst wird „als die Person, die ihre Eigenheit hervortreibt" (98) bestimmt; es ist bzgl. Krankheit von der „Disgregation der Teile der Person-Ganzheit" (114) die Rede; doch eine philosophische Reflexion solch vagalltäglichen Sprachgebrauchs sucht man vergeblich. Daß außer der Allgemeinheit das Moment der Besonderheit zu berücksichtigen sei, ist trivial; sollte es aber nach Hegel nicht auch der Unterschied von Besonderheit und Einzelheit sein? Hier höbe die Diskussion erst an. J. Splett

2. Moderne philosophische Strömungen

Rintelen, Fritz-Joachim von, Philosophie des lebendigen Geistes in der Krise der Gegenwart. Eine Selbstdarstellung. 8° (95 S.) Göttingen 1977, Musterschmidt. – Der Verf. will in dieser Selbstdarstellung einen Rückblick auf sein Lebenswerk geben und die Grundgedanken, Überzeugungen und Zielsetzungen, die ihn dabei leiteten, darlegen. Die Grundhaltung seines Denkens zeigt sich schon deutlich in seinem ersten großen Werk „Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung, 1. Teil: Antike und Mittelalter" (1932): Gegenüber der relativistischen Zerfahrenheit, der pessimistischen Verzagtheit und der einseitigen Mathematisierung und Technisierung will er den Wertrealismus der großen Denker der Vorzeit als die philosophische Grundlage der abendländisch-christlichen Kultur zur Geltung bringen. Auch ein anderer wesentlicher Gedanke findet sich in diesem Werk: Trotz der Verschiedenheiten im einzelnen zeigt sich bei den großen Denkern als gemeinsame Grundhaltung ein „ethischer Idealismus". Von diesem Buch erschien 1973 eine fast auf das Doppelte erweiterte Neufassung in englischer Sprache. „Die weitere Entwicklung suche ich in einem Band II über die Neuzeit wiederzugeben" (20); hoffentlich gelingt es v. R. noch, diesen Plan auszuführen. Das Werk brachte ihm die Berufung nach Bonn als Nachfolger A. Dyroffs, 1936 kam er als Nachfolger J. Geysers nach München. Bei seiner geistigen Einstellung ist es nicht zu verwundern, daß er Anfang 1941 von den Nationalsozialisten aus der Universität ausgeschlossen wurde. Nach dem Kriege wurde er Mitbegründer der wieder errichteten Universität Mainz. Auch war er einer der ersten, der die abgerissenen Verbindungen mit den Philosophen anderer Länder wieder aufnahm, zuerst in europäischen Ländern, dann auch in südamerikanischen Staaten, in den USA, in Indien, Japan und anderen asiatischen Ländern. Bemerkenswert sind die Erfahrungen, die der „Philosoph als Globetrotter", wie er scherzhaft genannt wurde (16), auf diesen Reisen gemacht hat: „Die Voraussetzung für gegenseitige Verständigung ist, daß man sich in die Mentalität anderer geistiger Welten verstehend einzufügen versucht, um dann in für mich erstaunlicher Weise, trotz der unterschiedlichen sprachlichen Mentalität, auch das Gemeinsame zu sehen; denn es ist einfach unberechtigt, von einem radikalen Pluralismus zu sprechen" (15). Ebenso ist v. R. überzeugt, daß wir eine „zeitüberlegene oder zeitübersteigende, ‚ewig gestrigen', gültigen Gehalt vermittelnde Philosophie gewinnen" können (31). Das gilt auch von der Werterkenntnis: „Gibt es nicht gewisse Grundwerte, die immer wieder, wenn auch in anderer Sicht, zum Durchbruch kommen und darum eine Art überzeitlichen Charakter an sich tragen?" (47 f.). Freilich ist das nur möglich, „wenn wir nicht nur einer rein zeitverfallenen Philosophie mit Bewunderung der Situation (vgl. sog. 3. Reich) huldigen und nicht kritiklos alles, was heute modern und morgen wieder unmodern ist, übernehmen, um uns anzupassen" (31). In der Anerkennung überzeitlich gültiger Wahrheit zeigt sich der „Rang des Geistes". Anderseits ist das Überzeitliche aber auch nicht ungeschichtlich, „vielmehr stets gegenwärtig mit zeitlichem Horizont" (31). Gerade diese Berücksichtigung des Geschichtlichen, aber auch der „konkreten Lebensentfaltung zur eigenen Existenz" (71) macht die Philosophie des Geistes zur „Philosophie des *lebendigen* Geistes". „Man müßte somit von einer ‚Philosophie des lebendigen Geistes' sprechen, welche das Leben auch in seiner jeweiligen nach werthaften Graden konkret erfüllbaren Gestalt sowie den übersinnlichen Geist in seinem verbindlichen Gehalt als innere Einheit begreifen will" (72). „So suchte ich

eine Synthese von Individuellem oder konkret Jeweiligem mit dem Allgemeinen, von Historismus und Normativität, von Leben und geistiger Ordnung" (75).

J. de Vries, S. J.

Weiterentwicklungen des Marxismus, hrsg. von *Willi Oelmüller* (Wege der Forschung Bd. 133). 8° (461 S.), Darmstadt 1977, Wissenschaftl. Buchgesellschaft. – Von theologischer Seite hat man sich lange Zeit fast ausschließlich mit den ökonomischen Lehren von Marx und in sehr allgemeiner Weise mit seiner Dialektik als deren weltanschaulichem Unterbau beschäftigt und erst viel zu spät seine Bedeutung als Analytiker und Kritiker der *Gesellschaft* erkannt. Die Tendenz war vorzugsweise apologetisch; es galt, das Eindringen seiner Ideen namentlich in die Kreise der katholischen Arbeiterschaft zu verhindern; daraus erklärt es sich und das entschuldigt in gewissem Ausmaß, daß die Auseinandersetzung sich auf dem Niveau der Allgemeinverständlichkeit bewegte und viel zu wenig in die Tiefe drang. Draußen, d. i. außerhalb unseres kirchlichen Raumes, waren es zunächst auch die Nationalökonomen, die – wie es ihnen zusteht – sich mit den ökonomischen Lehren des Marxschen Spätwerkes befaßten; später aber – namentlich seit dem Bekanntwerden seiner Frühschriften – setzte vor allem unter seinen Anhängern, aber auch in erheblichem Umfang über deren Kreis hinaus, eine intensive Beschäftigung mit seiner philosophischen Konzeption im Ganzen und in allen ihren Teilen ein, die nicht nur Marxens Gedanken in verschiedener Richtung weiterentwickelte, sondern auch zu ganz neuen Gedanken oder zur Übertragung Marxscher Gedanken auf Sachbereiche führte, an die Marx noch gar nicht dachte, ja noch gar nicht denken konnte. So darf man mit Fug und Recht nicht nur, wie der Buchtitel es tut, von „Weiterentwicklung*en* (!) des Marxismus" sondern geradezu von „Entwicklungen *aus* dem Marxismus" sprechen. – Der hier zu würdigende Band legt 15 Beiträge von 14 verschiedenen Autoren vor, darunter je 1 Italiener (Luporini), 1 Tscheche (Kalivoda) und 1 Ungar (Lukács), je 2 Polen (Kolakowki, Malewski), 2 Jugoslaven (Marković, Stojanović), 3 Franzosen (Althusser, Garaudy, Sartre) und 4 Deutsche (Th. W. Adorno, E. Bloch, J. Habermas und Alfred Schmidt), alle mehr oder weniger ausgeprägte Marxisten, alle einig in der Verdammung des Stalinismus, im übrigen vielfältig in ihren Themen und zum guten Teil bis zum äußersten gegensätzlich in ihren Meinungen. – Der Hrsg. bezeichnet es als seine Absicht, keine allzu schwierigen Texte, vor allem keine solchen zu bringen, die Spezialkenntnisse voraussetzen; nichtsdestoweniger stellen einige Beiträge reichlich hohe Anforderungen an den Leser. Ich wäre unaufrichtig, wenn ich verschwiege, daß ich manchen Ausführungen nicht mit vollem Verständnis habe folgen können und noch viel weniger imstande bin, mir ein Urteil darüber zu bilden. Ihrem Gegenstand nach sind die Beiträge von Teil III „Subjekt – subjektlose Strukturen" die schwierigsten; dazu kommt bei den beiden Beiträgen von Althusser (der einzige Autor, der mit zwei Beiträgen vertreten ist) die schwer verständliche Sprache, die wohl zum Teil zu Lasten der Übersetzung geht; hier möchte man wirklich gern die französische Originalfassung zu Rate ziehen können. Leicht verständlich sind sämtliche Beiträge von Teil I „Sozialwissenschaftliche Methoden" sowie von Teil IV „Spätkapitalismus, Etatismus, Industriegesellschaft" die Beiträge der beiden Jugoslaven, auch noch „Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus" von Habermas; dagegen bereitet der diesen Teil einleitende Beitrag „Spätkapitalismus und Industriegesellschaft" von Th. W. Adorno, von dem man seinem Thema nach annehmen möchte, er werde leicht verständlich sein, dem Verständnis (wenigstens dem meinigen) unerwartete Schwierigkeiten. – Ein hübsches Beispiel dafür, wie die Meinungen einander widersprechen. Unmittelbar auf den Beitrag von Kalivoda „Marx und Freud" folgend, worin Marxsches Gedankengut auf die Psychoanalyse übertragen und umgekehrt Marxsche Erkenntnisse durch solche der Psychoanalyse angereichert oder vertieft werden, heißt es im anschließenden Beitrag von Sartre „Marxismus und Existentialismus" kurz und bündig: „Die Psychoanalyse ist nach einem Blitzstart völlig festgefahren" (216). – Wer sich der Mühe unterzogen hat, die in diesem Band zusammengestellten Kostproben von „Weiterentwicklungen des Marxismus" oder Entwicklungen aus dem Marxismus heraus und über den Marxismus hinaus gründlich durchzuarbeiten, wird mit voller Überzeugung der Würzburger Synode zustimmen, die in ihrem Beschluß „Kirche und Arbeiterschaft" unsere bisherige „Auseinandersetzung

mit Karl Marx und seiner Lehre" als „unzulänglich" bemängelt (Ziff. 1.5.1), und wird nicht mehr versucht sein, Marx und die von ihm ausgelöste geistige Umwälzung mit einer leichten Handbewegung abzutun; das können wir uns einfach nicht mehr leisten. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Reisinger, Ferdinand, Der Tod im marxistischen Denken heute. Schaff – Kolakowski – Machovec – Prucha. Mit einem Vorwort von Iring Fetscher (Gesellschaft und Theologie. System. Beiträge. Nr. 23). 8° (297 S.) München-Mainz 1977, Kaiser-Grünewald. – Fetscher geht auf den möglichen Einwand ein, daß drei der Autoren inzwischen von ihren Parteien ausgeschlossen seien und Schaff nicht mehr „autoritativ" reden könne: die zitierten Arbeiten stammten in der Regel aus Zeiten, da sie anerkannt waren, und in der Tat sind sie ja nicht aus Willkür zu dieser Fragestellung gekommen. Sie drängte sich ihnen auf, und nicht nur ihnen. R. hat diese vier herausgegriffen (und auf Bloch verzichtet, weil er intensiv rezeptiert worden ist). Sorgsam reflektiert klärt er eingangs Vorfragen ab: zum Revisionismusproblem, dem Tod in der heutigen Reflexion überhaupt und im Marxismus im besonderen. Es folgt ein Kapitel über Marx und den Tod in seinem Denken. Erst vor diesem Hintergrund wird nun der Leser in vier Kapiteln „über den philosophischen Zugang zur Todesfrage in den Überlegungen von vier zeitgenössischen kritischen Marxisten" informiert. Jeweils wird kurz der Autor und sein Marxismusverständnis vorgestellt, ehe dann seine Stellungnahme zum Todesproblem referiert wird. Einen Gesamtrückblick unternimmt Teil 4 der Salzburger theologischen Dissertation. Ausgangspunkt der Denker ist existentielle Betroffenheit, selbstverständliche Basis der Marxismus; man wendet sich gleichermaßen gegen (neo)positivistische Wissenschaftsnormen wie gegen Metaphysik und Glauben. Angesichts der nicht harmonisierbaren Wirklichkeit ist uns aufgegeben, die Widersprüche auszuhalten. – Im Annex über eventuelle Konsequenzen für die christliche Theologie warnt R. vor oberflächlicher Harmonisierung; aber vielleicht bedürfen die Grenzen österreichischer Liebenswürdigkeit noch schärferer Reflexion. Es sei „begeisternd, wenn man den brennenden Gedankengängen dieser marxistischen Forscher nachgeht", wie die Dimensionen der menschlichen Lebenswirklichkeit „immer wieder und immer weiter hinterfragt werden" (228). Hätte ein ernster Dialog nicht entschiedener auf den dogmatischen Selbstbornierungen dieses Rückfragens zu bestehen (vgl. Gollwitzer in Macovec' Jesusbuch, den R. doch wohl nicht wie andere weniger Begeisterte zu den Unverständigen zählen will)? Wenn man angesichts der Konfrontation der Menschenbilder (Jesus – Prometheus) vor allem die Gefahr sieht, ein gemeinsames menschliches Handeln auszuhöhlen (278), dann muß man sich fragen lassen, wie es mit der Würde einer solchen Menschlichkeit stehe. Um es mit dem Klappentext zu sagen: die Frage an die schöne Arbeit bleibt nach der *Gegenseitigkeit* der Herausforderung. J. Splett

Ries, Wiebrecht, Transzendenz als Terror. Eine religionsphilosophische Studie über Franz Kafka (Phronesis. Bd. 4). 8° (155 S.) Heidelberg 1977, L. Schneider. – Die Hannoveraner Habilitationsschrift „versucht, Kafkas hermetische Dichtungen als Ausdruck eines Verfallsprozesses theologisch-metaphysischer Tradition zu interpretieren, an dessen Ende Transzendenz als Terror erfahren wird" (11), in der religionskritischen Tradition von R.s Lehrer G. G. Grau und der „theologischen" Kafka-Deutung von Benjamin, W. Adorno und Kraft. Im größeren 1. Hauptteil wird das Verhältnis Kafkas zu Kierkegaard und Nietzsche untersucht (23-90). Zwar wird – gegen Brod – ein direkter Einfluß Kierkegaards abgelehnt; doch Affinitäten und eine verborgene Rezeption sind unverkennbar, sowohl in der Vater- wie in der Braut-Problematik. Die Auseinandersetzung und zunehmende Distanzierung geschieht ausdrücklich im Briefwechsel, die verborgene Rezeption und Revision erarbeitet R. in der Sortini-Amalia-Episode des Schloß-Romans, die die Auflehnung des Menschen gegen die bloße Gewalt-Macht des „Oberen" schildert, als Antwort auf Kierkegaards Abraham. – Zu Nietzsche fehlen explizite Bezüge (seine Lektüre wird von Freunden bezeugt). R. stellt die Zusammenhänge unter dem Stichwort „Wahrheit als Labyrinth" heraus. Und dem Tod Gottes entspricht der Name des Schloßherrn „Westwest". An die Stelle des Dionysos tritt freilich das

Martyrium (z. B. Strafkolonie). Zuletzt aber werde von beiden das fragwürdige Opfer der Individualität gebracht: bei Nietzsche schwimmt der Nachen hinaus ins Glück, bei Kafka tritt Josefine in die in sich ruhende Masse des Volks zurück. – Vor diesem Hintergrund expliziert der systematische Teil: „Transzendenz als Terror – Kafka und Hiob" eigentlich nur den Adorno-Satz: das Gericht über den Menschen werde beschrieben, um das Recht zu überführen. Die Revision des Mythos schlägt demnach in dessen Sabotage um. Aber nicht zur Rettung: „Am Ende des Prozesses, den Aufklärung gegen die mythische Gewalt opaker Transzendenz anstrengt, geht Hoffnung auf Rettung vor dieser zu Grunde" (127). Konsequent mündet das Buch in eine Auslegung der Parabel vom Tor zum Gesetz, Klage über die condition humaine als Anklage gegen die zur Weltordnung gewordene Lüge. – Die immanente Kafka-Exegese überzeugt, nicht so deren „immanentes Hinausgehen" (Hegel) zu einer These über die theologisch-metaphysische Tradition und deren Verfallsprozeß, die vielmehr unbefragte Voraussetzung der Tradition ist, in der diese Arbeit steht.

J. Splett

Heidegger, Martin, Sein und Zeit. (14. Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang.) 8° (XIII u. 445 S.) Tübingen 1977, Niemeyer. – Die Gesamtausgabe der Werke Heideggers (Frankfurt 1975 ff., bei Klostermann) bringt in ihrer I. Abteilung die schon veröffentlichten Schriften. Der Leser findet dort allerdings nicht bloße Nachdrucke, sondern zusätzlich zum Text die Randnotizen, die H. in seine Handexemplare eingetragen hatte. Gewöhnlich führte H., je nach der Zahl der Auflagen, mehrere Handexemplare, so daß die Herausgeber der Gesamtausgabe die verschiedenen Randbemerkungen, mit Angabe ihrer Herkunft versehen, erst zusammenstellen müssen. Für „Sein und Zeit" (SZ) hatte H. gewünscht, daß nur eines seiner Handexemplare herangezogen würde, nämlich jenes, das er bei seinen Aufenthalten in der Todtnauberger Hütte benützte, – der Grund wird nicht angegeben. Beim vorliegenden Band handelt es sich um eine Einzelausgabe von SZ, in derselben Weise ausgestattet wie die bisher im Niemeyer-Verlag erschienenen Auflagen, nur daß am Schluß jene Marginalien H.s angefügt sind, die in Bd. 2 der GA als Fußnoten erscheinen. SZ wird das einzige Werk sein, das in dieser Weise, außerhalb der GA, die Randbemerkungen H.s bringt. – Im Kleindruck ergeben die Bemerkungen zusammen etwa sieben Seiten. Eine erste Durchsicht macht deutlich, daß es sich dabei um z. T. sehr wichtige Hinweise handelt. Es erleichtert die Vorstellung, wenn wir sie in vier (ineinander übergehende) Gruppen einteilen: 1. Verbesserte Formulierungen dessen, was H. schon 1927 meinte; 2. Schärfere Fassung des Grundanliegens und Trennung von anderen Motiven, mit denen es zunächst noch amalgamiert war; 3. Rückschauende Selbstinterpretationen; 4. Retraktationen. – Einige Beispiele zur ersten Gruppe! SZ 7 sprach H. vom menschlichen Dasein als jenem Seienden, an dem exemplarisch der Sinn von Sein abgelesen werden könne. Was er damit meinte, präzisiert die Randnotiz: „Mißverständlich. Exemplarisch ist das Dasein, weil es das Bei-spiel [ist], das überhaupt in seinem Wesen als Da-sein (Wahrheit des Seins wahrend) das Sein als solches zu- und bei-spielt." SZ 15 kann man lesen, daß sich das Dasein ontologisch von dem Seienden her auslegt, zu dem es sich verhält, der Welt; H. präzisiert, daß „Welt" hier natürlich nicht in seinem Sinne, sondern im Sinne Husserls gebraucht ist. – Wichtiger sind die Bemerkungen der zweiten Gruppe. In ihnen rückt Heidegger vom ontisch-anthropologischen Anliegen, mit dem er in SZ sein fundamentalontologisches noch teilweise verquickt hatte, ab. Dabei geht es vor allem um den Begriff der Welt und den des Daseins. SZ 52 sah H. in der Suche (Avenarius' und Husserls) nach einem „natürlichen Weltbegriff" noch Vorläufer seiner eigenen Bemühung; jetzt sieht er keinen Zusammenhang mehr. Entsprechend muß manche Formulierung von SZ zum Thema „Welt" zurückgenommen werden. Gegen die Erschließbarkeit der Welt durch eine Analyse der Umwelt steht jetzt der Satz: „Ist da überhaupt mit Recht von ‚Welt' die Rede? Nur Umgebung! Dieser ‚Gebe' entspricht die ‚Habe'. Da-sein ‚hat' niemals Welt." (58) Dasein kann nicht als „weltzugehörig" (65), sondern nur als „welthörig" bezeichnet werden. Die Abgrenzung des Weltphänomens vom Phänomen des bloß Vorhandenen (60), findet H. nachträglich schon wegen der Zusammenstellung, die in solcher Abgrenzung unvermeidlich liegt, fatal. Was „Weltlichkeit der Welt" formal anzeigt, sollte klarer „Walten der Welt" heißen (88),

usw. Der Verschärfung des Welt-Begriffs in Richtung auf den gelichteten Spielraum endlichen Da-seins entspricht die Problematisierung, die H. der Identifikation von „Mensch" und „Dasein" zuteil werden läßt. Zu SZ 57 („Weil zu Dasein wesenhaft das In-der-Welt-sein gehört, ist sein Sein zur Welt wesenhaft Besorgen") schreibt H. selbstkritisch: „Mensch-sein und Da-sein hier gleichgesetzt." Hatte es 1927 geheißen: das durch Seinsverständnis ausgezeichnete „Seiende (Mensch) fassen wir terminologisch als Dasein" (11), so wird nun unterschieden: „Das Da-sein, worin der Mensch west" (87). Konsequent distanziert sich H. von seiner Meinung, in der Lebensphilosophie liege eine Tendenz zum Verständnis des Seins des Daseins (46), mit einem knappen „nein!". – Unausdrücklich geht die zweite in die dritte Gruppe über, in die Selbstinterpretationen vom Standpunkt des Denkens „nach der Kehre". In größerem oder geringerem Maß tragen eigentlich alle Marginalien den Charakter solcher *relectures*. Nur einige Beispiele! SZ 42 hieß es: Insofern sich das Dasein zu seinem Sein verhält, „ist es seinem eigenen Sein überantwortet. Das Sein ist es, darum es diesem Seienden je selbst geht." Dazu kommentiert H. (aus der Perspektive von ca. 1935): „Welches [Sein]? Das Da zu sein und darin das Seyn überhaupt zu bestehen." Der Terminus „fundamentalontologisch" wird neu bestimmt: „aus dem Bezug der Wahrheit des Seins" (143, vgl. 38). Der Satz, „daß die Seinsauslegung zunächst ihre Orientierung am Sein des innerweltlichen Seienden" nehme, ruft die Notiz hervor: „Hier zu scheiden: φύσις, ἰδέα, οὐσία, substantia, res, Objektivität, Vorhandenheit" (201). – Auch eigentliche Retraktationen finden sich, keineswegs bloß zu Nebensächlichkeiten. Eine der wichtigsten Thesen von SZ war die, daß das Vorhandene (der Gegenstand des Vorstellens) eine bloße defiziente Modifikation des Zuhandenen (des Womit des praktischen Zutunhabens) sei. Davon distanziert sich H. „Durch Ab-sehen-von wird nicht schon das Hinsehen – dieses hat eigenen Ursprung und hat zur notwendigen Folge jenes Absehen" (61). Seiner eigenen Behauptung, die Zuhandenheit sei „die ontologisch-kategoriale Bestimmung des Seienden, wie es ‚an sich' ist", also kein bloßer „Auffassungscharakter" (71), widerspricht er mit der Entgegnung „aber doch nur Begegnischarakter!" Auch in anderem Zusammenhang stellt H. seinem Text ein „Nein!" am Rande bei; so hinsichtlich des Ursprungs der Sprache. „Die Bedeutsamkeit selbst . . ., mit der das Dasein je schon vertraut ist, birgt in sich die ontologische Bedingung der Möglichkeit dafür, daß das verstehende Dasein als auslegendes so etwas wie ‚Bedeutungen' erschließen kann, die ihrerseits wieder das mögliche Sein von Wort und Sprache fundieren." Zu dieser Stelle im Text von SZ (87) kann man nun am Rand lesen: „Unwahr. Sprache ist nicht aufgestockt, sondern *ist* das ursprüngliche Wesen der Wahrheit als Da." (Vgl. andere „Nein": 46, 52, 104, 223, 311, 313 u. a.). – Die Randbemerkungen stammen aus verschiedenen Jahren, ohne daß dies angezeigt würde, so daß nur der Kenner einige von ihnen ungefähr datieren kann. Doch zeigt die kleine Auswahl, daß sie – über die in den späteren Schriften enthaltenen Selbstinterpretationen H.s zu SZ hinaus – eine wesentliche, ja z. T. unentbehrliche Hilfe zum Verständnis von SZ bieten, – wobei „SZ" hier für die Differenz-Einheit des gleichnamigen Textes mit der in ihm angezielten Sache steht.

G. Haeffner, S. J.

Erinnerung an Martin Heidegger, hrsg. von *Günter Neske*. 8° (315 S.) Pfullingen 1977, Neske. – Wenn einer sich längere Zeit mit dem Werk eines Philosophen beschäftigt hat, hat er sicher auch bald Interesse für die Person seines Autors zu entwickeln begonnen. Er versucht, aus dem Stil, der Argumentationsweise, den bevorzugten Themen und Klassikern etwas von der persönlichen Eigenart seines abwesenden Gesprächspartners zu erfahren, um so ein lebendigeres Gegenüber zu haben und manche dunkle Stellen des Werkes indirekt zu entschlüsseln. Je engagierter ein Denken ist, desto mehr verweisen Werk und Person aufeinander. Ganz sicher trifft dieser Satz auf Heidegger zu. Zwar wollte Heidegger in seinem Werk aufgehen, hat wohl auch bewußt manche biographische Hintergründe, deren Kenntnis dem Verstehen des Werkes nützlich gewesen wären, verwischt, aber seine Veröffentlichungen sind doch Zeugnis eines sehr persönlichen Denkweges. So greift man neugierig zu dem Kaleidoskop von 36 Erinnerungen, die Heideggers Verleger in Pfullingen gesammelt und ein Jahr nach dessen Tod herausgebracht hat. Fünf Kulturen kommen zur Sprache: China, Japan und Indien im Osten, Frankreich

und die Länder deutscher Zunge im Westen. Aus Japan kamen Kalligramme von den beiden Zen-Philosophen Hisamatsu und K. Nishitani. An Heideggers Versuch, gemeinsam mit ihm das Tao-te king zu übersetzen, erinnert sich P. Hsiao (Taipei); von ähnlichen Vermittlungsversuchen berichtet Ch. Chang (Hawai). J. Mehta und besonders R. Panikkar äußern die Empfindung, daß Heideggers Denken dem indischen Vedanta nahestehe. Von den Reisen H.s nach Frankreich, vor allem in die Provence, erzählen der Dichter R. Char, H.s Übersetzer F. Fédier und sein Freund J. Beaufret. Am zahlreichsten sind natürlich die Beiträge aus dem deutschen Sprachraum. Ich kann nur kurz auf die hinweisen, die am interessantesten zu sein scheinen; im übrigen soll eine Aufzählung der Namen einen Eindruck von der Qualität dieses Sammelbandes vermitteln. Man findet Theologen wie H. Buhr, E. Fuchs und H. Schlier, Philosophen wie W. Biemel, H. Buchner, H.-G. Gadamer, W. Jähnig, J. B. Lotz und H. Marcuse, bekannte Namen aus dem Bereich der Kunst- und Literaturwissenschaft wie W. Jens, H. Petzet, Th. Pfizer, Graf Podewils, W. Schadewaldt und E. Staiger, dazu den Pädagogen O. F. Bollnow, den Therapeuten M. Boss, den Historiker H. Heimpel, den Journalisten G. Wolf und S. Vietta. – H. A. Fischer-Barnicol berichtet von Gesprächen mit und über Heidegger, mit Buber, Marcel, Bultmann und Barth; voller Ambivalenz seien die Einstellungen dieser Großen zu H. gewesen, nicht zuletzt wohl wegen dessen eigener Ambivalenz zur Religion, wegen eines gewissen Abfalls des Menschen vom Denker, wie F.-B. andeutet. G. Pichts Beitrag läßt etwas von dem tiefen Gefühl der Heimatlosigkeit spüren, das H. beseelte und das er sich als das Ende der philosophisch begründeten Kultur Europas deutete. Man versteht etwas besser, was er sich vom Nationalsozialismus erhofft hatte, warum er gütig und sachlich, egozentrisch und hart zugleich sein konnte, warum ihm seine Heimat so viel bedeutete. W. Schulz resümiert seinen Eindruck von Heideggers Art und Ideal des Philosophierens: „Es war ein so unmittelbares Herangehenwollen, daß man merkte, es *muß* umschlagen in das Wissen, daß hier nichts mehr zu sagen ist", und daß man verstand, warum „bereits ‚Sein und Zeit' – als eine wesenhafte Möglichkeit des Redens das Schweigen bestimmt" wird (228). C. F. v. Weizsäcker berichtet, wie H. ihn zu Themen der theoretischen Physik ausgefragt und, trotz nur lückenhaften Verständnisses der mathematischen Seite der Probleme, immer mit großer Sicherheit die schwachen oder entscheidenden Punkte erkannte. Wenn H. über jemanden sagte „Der ist ja blind, der kann nicht sehen", so charakterisierte er damit seine eigene Stärke. Freilich war es sein Ehrgeiz, sein Sehen an dem zu erproben, was sich gerade wesenhaft nicht zeigt, – „was am Rande seines Wahrnehmungsvermögens lag, und jenseits des Wahrnehmungsbereichs fast aller, die ihn meinten kritisieren zu sollen" (247). B. Welte erzählt von seinem letzten Besuch bei H., als dieser ihm seinen Wunsch mitteilte, nach katholischem Ritus im Grab seiner Eltern beerdigt zu werden. Allerdings ist dieses Erzählen wohl mehr ein Verschweigen und höchstens Andeuten, wie auch die von Welte gehaltene Grabrede, die mit abgedruckt ist. Einer der letzten und längsten Beiträge des Buches stammt aus der Feder von R. Wisser. Man erfährt dort etwas über die Umstände des einzigen Fernsehinterviews, das H. gegeben hat. Besonders interessiert liest man die von Wisser ursprünglich vorgesehenen Fragen, die H. zwar für das Interview nicht akzeptierte, im privaten Gespräch nachher aber doch indirekt beantwortete. – Diese wenigen Bemerkungen, wahllos herausgegriffen, vermitteln nur wenig von dem Reichtum an Informationen, den dieses Buch bietet. Natürlich kommt auch in vielen Beiträgen das unglückliche Engagement H.s für den Nationalsozialismus zur Sprache; manches wird verständlicher. Daß er jedoch später sich nie zu einem öffentlichen Eingeständnis seines Irrtums durchringen konnte, – dies können auch seine Freunde, die selbst darunter litten, nicht verständlich machen. Hatte Heidegger Freunde? Vielleicht; aufs Ganze gesehen lebte er doch grund-einsam. Einige von denen, die ihm – in Nachbarschaft, in Verehrung oder Haßliebe – am nächsten gestanden sind, kommen nicht zur Sprache. Von den Lebenden vermißt man z. B. Max Müller, Walter Bröcker, K.-H. Volkmann-Schluck, O. Pöggeler. R. Bultmann, E. Fink, G. Krüger, K.Löwith gehören schon zu den Toten. Wer weiß, ob sie wesentlich neue Züge für das Bild beigesteuert hätten. Es scheint, daß gerade diejenigen Mitarbeiter des vorliegenden Bandes, die H. am besten kannten, mit ihren Mitteilungen am sparsamsten sind. Zum Schluß sind noch einige Bleistift-Skizzen und ein Foto der treffenden Maske H.s zu erwähnen, die Hans Wimmer

angefertigt hat. Dem Herausgeber und Verleger ist für seine Initiative zu danken. Ich glaube, daß diese „Erinnerung an M. H." sehr gute Dienste für jeden leisten kann, der, auf seine eigene Weise, die von H. anvisierte Sache zu er-innern versucht.

G. Haeffner, S. J.

3. Einführungsschriften

Czech, Albert, Grundkurs der Logik (2., verb. Aufl.). Gr. 8° (VIII u. 183 S.) Bonn 1976, Bouvier. – Daß für diesen „Grundkurs" der Logik, genauer der „klassischen" Logik, sechs Jahre nach der ersten eine neue Auflage erforderlich war, zeigt, daß diese Logik auch heute noch gefragt ist. Mehr als andere vergleichbare Grundrisse geht das Buch von C. auf die eigentlich philosophischen Fragen der Logik ein, namentlich auf die Frage, was das Logische als solches ist und wie es sich zum realen Seienden verhält. Die Vernachlässigung oder allzu vereinfachende Beantwortung dieser Frage hat es mit sich gebracht, daß die moderne Logik vielfach entweder zu einer nominalistischen Entwertung der logischen Gebilde oder zu einem Begriffsrealismus mit seinen unvermeidlichen Paradoxien geführt hat. Man kann selbstverständlich solche Fragen in einer reinen Logik ausklammern, so daß die Logik zu einer Einzelwissenschaft ohne philosophischen Anspruch wird. Nur kann eine solche Logik sich über ihren eigenen Gegenstand nicht mehr Rechenschaft geben; und da diese Fragen in anderen Bereichen der Philosophie gewöhnlich als „nur logische Fragen" nicht hinreichend berücksichtigt werden, kommt es dann in der Metaphysik leicht zu Begriffskonstruktionen, die deren Ansehen nur schaden können. Darum scheint mir das Vorgehen C.s grundsätzlich berechtigt. Vielleicht tritt bei ihm aber das Philosophische gegenüber dem eigentlich logischen Stoff – namentlich in den dankenswerterweise beigegebenen Übungsbeispielen – etwas zu stark in den Vordergrund. Die Einteilung der Logik ist die übliche: Begriffslehre, Urteilslehre, Schlußlehre. Würde man aber nicht den Gegenstand des ersten Teils statt einfach als „den Begriff" besser als „die Ordnung der Begriffe" bezeichnen, wobei ‚Ordnung' eine Gesamtheit von Beziehungen meint? Denn nicht der einzelne Begriff als solcher, sondern die aufgrund der abstrakten Eigenart der Begriffe und ihrer Teilinhalte entstehenden Beziehungen bilden im Bereich der Begriffe den eigentlich logischen Gegenstand. Ähnlich wäre der Gegenstand des zweiten Teiles treffender als „Aussage" denn als „Urteil" zu bezeichnen, da die Zustimmung bzw. Ablehnung, durch die aus der Aussage erst das „Urteil" wird, gerade nicht zum Gegenstand der Logik gehören. – Im einzelnen ist der Gegenstand der drei Teile der überlieferte, der sich in der Erfahrung der Jahrhunderte für das philosophische Denken mehr als andere mögliche Teile der Logik als bedeutsam erwiesen hat. Trotzdem fehlt es nicht an selbständiger Behandlung auch solcher Lehrstücke. Hingewiesen sei z. B. auf die Begründung der besonderen Regeln für die „Figuren" des kategorischen Schlusses (100–105). Weniger glücklich scheint mir die Bevorzugung der kantischen Auffassung der Modalitäten als „Grade der Behauptungsstärke" vor der klassischen Auffassung (69–71); der logische Charakter gerade der letzteren zeigt sich deutlich etwa daran, daß es das Unmögliche als Gegensatz zum Notwendigen nur in den Aussagen, nicht aber im ausgesagten Sachverhalt selbst „gibt".

J. de Vries, S. J.

Hufnagel, Erwin, Einführung in die Hermeneutik (Urban-Taschenbücher, Bd. 233). 8° (164 S.) Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1976, Kohlhammer. – Eine Einführung ist das Büchlein zwar nicht; dafür läßt es sich – schon sprachlich – zu wenig auf Leser ein, die erst von außen ins Gespräch der Insider hineinzuführen wären. Doch in gescheiter Diskussion werden nach einer allgemeinen Einleitung (mit Akzent auf Dilthey) Heidegger, Gadamer, Habermas, Betti und Albert kritisch vorgestellt. Am schlechtesten kommt (natürlich) Betti weg (freilich sollte man seinen Objektivismus nicht Ontologismus nennen). Bei Heidegger sind gewisse Tendenzen fraglich; bei Gadamer werden die Differenzen unterbewertet; Habermas immunisiert letztlich die Psychoanalyse und bleibt so in seinem Urteil über das Gelingen von Kommunikation arbiträr. Zum Schluß wird auf siebeneinhalb Seiten die naturalistische Alternative Alberts skizziert. Der Verf. verweist hier auf andere

eigene Arbeiten. So wird nicht deutlich, wie weit er selbst die etwas schlichte These teilt, Hermeneutik als säkularisierte Nachfolgerin der Theologie werde „zur methodologischen Dienerin derjenigen Instanz, von der sie sich befreit dünkte" (153).

J. Splett

Diemer, Alwin, Elementarkurs Philosophie: Dialektik. Ders., Elementarkurs Philosophie: Hermeneutik. Je 8° (224 u. 248 S.), Düsseldorf-Wien 1976/1977, Econ. – Mit der getrennten Behandlung der zwei „Sonderdisziplinen" „Dialektik" und „Hermeneutik" hat D. die ersten zwei Bände einer neuen wissenschaftlichen Reihe mit dem Titel „Elementarkurs Philosophie" herausgegeben. Sie sollen – der Grundabsicht des breitangelegten Kurses entsprechend – eine allgemeine, umfassende und von Wertungen möglichst freie, einführende Information zum dialektischen und hermeneutischen Problembereich innerhalb des Wissenschaftsbereiches Philosophie und dessen Umfeld geben. – Da philosophische Grundausbildung und Orientierung ein Desiderat aktueller – nicht nur philosophischer – Forschung wie Arbeit ist, kann man, abgesehen von D.s idealistisch anmutender Intention, neutral und wertfrei zu operieren, dem Vorgelegten überaus positiv begegnen.

Der Eröffnungsband beginnt nach einer *vorläufigen Charakterisierung der Thematik* (15 f.) mit einer übersichtlichen, umfassenden Erörterung des Wortfeldes „Dialektik" (19–31), in der auch dazugehörige Begriffe wie „Widerspruch", „Gegensatz", „Polarität" mitthematisiert werden. Wie sich durch beide Bände hindurch zeigt, ist es eine Spezialität D.s, sich auf Worte in ihrer ursprünglichen Bedeutung und Verwendung völlig einzulassen und sie spielerisch für sich sprechen zu lassen. – Was Dialektik, dialektisches Denken formal-methodisch wie inhaltlich alles bedeuten kann, wird zunächst im Gang durch die *Geschichte* entfaltet, vom zenonischen Problem der Bewegung in der Antike angefangen, über die Klassik, dann Spätantike, Mittelalter, deutscher Idealismus bis zur dialektischen Situation nach Hegel (33–37). Auch die *modernen und gegenwärtigen* Bemühungen um das Wortfeld Dialektik, insbes. im Marxismus/Sozialismus, aber auch lebensphilosophische-, neo-idealistische-, neukantianische-, egozentrisch-existenzial-existenziell-existenzialistische Dialektik, sowie dialektische Theologie, universalistische-(kosmistische) Real-Dialektik und die sog. hermeneutisch-dialektische Philosophie werden historisch vorgestellt (78–127). Im Gegenzug dazu kommt – weniger neutral – *Kritik an der Dialektik* dergestalt zu Wort, daß man meinen könnte, die dargelegten antidialektischen Positionen und Argumente hätten volle Berechtigung (129–134). – Schließlich unternimmt D. einen eigenen *systematischen* Versuch Dialektik zu begreifen (135–168). „Für eine systematische Darstellung der bzw. einer Dialektik ergeben sich in vielen Hinsichten Schwierigkeiten, vor allem, wenn es sich hier um die Systematik handelt, die zugleich eine Übersicht bieten will" (135). So gliedert D. im Sinne eines Versuchs: 1. (Versuch einer allgemeinen) Bestimmung der Dialektik: „Unter Dialektik wird ein *Modus procedendi* verstanden – bzw. auch die zugehörige Theorie –, *der das Negativprinzip als gleichursprünglich konstitutiv fungierend wie das Positivprinzip an- und voraussetzt*" (137). 2. Die dialektische Negativität. 3. Typen der Dialektik. 4. Konkretisierung der/einer Dialektik (vgl. 135). Ein Abschlußteil über „Dialektik als Methode" gehört darüber hinaus ebenfalls in die Systematik (164–168). – Ergänzt werden beide Bände durch eine umfangreiche Bibliographie sowohl zur Geschichte als auch zur Systematik (169–203 u. 243–274). Weiterhin zeigt ein Informationsindex neuartige Möglichkeiten der Informationsbeschaffung, wie sie die Informationsbank für internationale philosophische Literatur des Philosophischen Instituts der Universität Düsseldorf anbietet.

Der 2. Band über Hermeneutik ist analog strukturiert. Differenzen im Aufbau ergeben sich dadurch, daß D. die Kritik an hermeneutischer Arbeit von seiten des Behaviorismus, des kritischen Rationalismus und der analytischen Philosophie als a- bzw. antihermeneutisch (76) dem Teil *Hermeneutik der Gegenwart* (des 20. Jh.) (73–116) subsummiert hat. An den mehr historischen Teil (31–116) schließt *systematische Hermeneutik* an, auch „allgemeine Hermeneutik" genannt, was besser zutrifft (117–216). Sie wird in wissenschaftstheoretisch disziplinierter phänomenologischer Tradition durchgeführt, „in einer Art ‚Meta-Hermeneutik'", die die verschiedenen, bei der Erarbeitung einer „Hermeneutica universalis" eingehenden Konzeptionen von Bereichshermeneutiken mit einzubeziehen versucht (117). Es er-

gibt sich folgende Gliederung: „Zunächst wird zwischen der *formalen* und der *materialen* Hermeneutik unterschieden. Jene kann als allgemeine Hermeneutik i. e. S. verstanden werden, die für jedes Verstehen überhaupt gilt; diese bringt die materialen Grundlagen und Voraussetzungen, die sowohl die verschiedenen Bereiche wie die verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten aufzeigen. – Die allgemeine formale Hermeneutik läßt sich wieder in eine *Statik* und eine *Dynamik* untergliedern. Jene untersucht die Elemente, Strukturen, Zusammenhänge usw. des hermeneutischen Bereichs, angefangen vom Verstehen selbst über Ontologie zur Gnoseologie usw. Diese behandelt das Geschehen: einmal das ‚synchronische' Miteinander in der aktuellen Auseinandersetzung der hermeneutischen Konzeptionen – analog der ‚Theoriendynamik' der Wissenschaftstheorie – und zum anderen die historisch – diachronische – Folge der jeweils leitenden Konzeptionen und der damit verbundenen Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit hermeneutischen Geschehens (‚Geschichtlichkeit des Verstehens')" (118 f.). Was systematisches Prozedieren angeht, steht D. letztlich „immer vor Schwierigkeiten" (200). Dies liegt nicht allein daran, daß der Sinnbegriff als der neben dem Verstehensbegriff zentralste hermeneutische Begriff trotz wiederholten Eingehens auf ihn unklar bleibt. Es genügt weder, wenn D. die Sinndimension im Verstehenskonstitutionszusammenhang „gewissermaßen als eine Art ‚drittes Reich' (Rickert) jenseits von materieller und humaner Innerlichkeitswirklichkeit" (126) bezeichnet und den Gegebenheitscharakter dieser Dimension durch drei weitere Differenzierungen bloß negativ bestimmt (125 ff.), noch genügt es, im Rahmen von Hermeneutik – eigentlich sekundäre – „Sinne" zu unterscheiden, als da sind: 1. der semantische (bzw. linguistische) Bedeutungssinn, 2. der hermeneutische i. e. S. (?), 3. der metaphysische, 4. der interpretationsleitende Sinn (152). Hermeneutik als systematische Sinn-Auslegung, als systematisches Verstehen von Sinn durch sämtliche Wirklichkeits- bzw. Handlungsebenen hindurch, hat ihr Prinzip – und nur dann kann von Systematik geredet und eine solche entfaltet werden – in der Reflexion auf Sinn, und zwar zunächst nicht im Hinblick auf seine Konkretion in bestimmten Sinngebilden (mit deren Auslegung es partielle Hermeneutiken zu tun haben), sondern als Sinn überhaupt: fundamentale oder universale Sinn-Hermeneutik als ontologische Auslegung von Sinn selbst. Hermeneutik als Sinn-Reflexion zu bestimmen, heißt ferner das hermeneutische Verstehen als ein Reflexionsverhältnis zu erkennen und eine entsprechende Reflexionslogik für eine kategorial bestimmte Behandlung hermeneutischer Probleme zu entwickeln, was bei D. noch nicht in den Blick kommt. – Eine kurze, summarische Betrachtung des Umfelds der Hermeneutik, insofern sie philosophische wie andere wissenschaftliche Bereiche (Logik, Dialektik, Rhetorik u. a., sowie Tiefenpsychologie, Medizin, Rechtswissenschaft/Jurisprudenz u. a.) betrifft (217–234), steht vor dem Schlußkapitel des Bandes: „*Hermeneutische Praktik – angewandte Hermeneutik – Applicatio*" (235–241).

Die Fülle des verarbeiteten Materials, zahlreiche einprägsame Diagramme und Schemata sowie eine übersichtliche, mathematische Gliederung und last not least der einmalige Informationsindex machen beide Bände nicht nur für den mit Philosophie Beginnenden interessant. Für letzteren sind sie von besonderer Nützlichkeit, da sie zentrale philosophische Erkenntnisse in ihren Zusammenhängen flüssig und leicht mitvollziehbar vorstellen. F. T. Gottwald

4. Ontologie und Metaphysik

Albert, Karl, Die ontologische Erfahrung. 8° (204 S.) Ratingen-Kastellaun 1974, A. Henn. – Hauptgewährsmann des vorliegenden Gesprächsbeitrags ist Louis Lavelle, den der Verf. bereits im Philos. Jahrbuch 72 (1964/65) vorgestellt hat. Der einleitenden Skizze seiner Sicht von Seinserfahrung, die durch die Grundworte Geist, Präsenz, Teilhabe, Akt und Wert charakterisiert werden kann, stellt A. Heidegger an die Seite, ohne ihm freilich in der ihm eigenen Denkabsicht gerecht zu werden (obwohl auf M. Müllers „Existenzphilosophie" Bezug genommen wird, allerdings nur die 2. Auflage, fungiert Löwith als Kronzeuge; vor allem die Angst imponiert, im Sinn etwa von Binswangers frühem, später revozierten Mißverständ-

nis; zum Heiligen beispielsweise wird statt Hölderlin R. Otto genannt). – Nach weiteren kürzeren Informationen zu M. Müller, E. Fink, W. Weischedel, J. B. Lotz und H. Ogiermann bietet Teil I in 5 Kapiteln „Reflexionen zur Vorgeschichte": Platon, Augustinus und Bonaventura, Descartes, der Deutsche Idealismus, Scheler. In der Tat lebt alles ernsthafte Philosophieren aus und ruht jede rationale Argumentation auf einer ursprünglichen Einsicht in den Wahrheits-Charakter der Wirklichkeit und den Wirklichkeits-Charakter der Wahrheit. – Teil II bietet vor dem historischen Hintergrund „phänomenologische Reflexionen zur Lehre von der ontologischen Erfahrung", in wieder 5 zitatenreichen Kapiteln: 1. Erfahrung des Gegensatzes des Seins zum Nichts. Gemeint ist das staunenswerte Faktum der Existenz (an Hegel also kein Gedanke; einen besonderen Raum unter den Zitaten nimmt Jonescos Tagebuch ein, wobei die Spannung von erfahrener Zeitüberhobenheit im Erleben und dem späteren Verblassen wohl tiefere, auch genuin philosophische Reflexion verlangt). 2. Erfahrung der Einheit des Seienden (Hölderlin, Camus in Hochzeit des Lichts). Hier erscheint auch, anhand von Brochs Vergil, der Tod. Eine seiner Sichten, „und möglicherweise die weiseste und reichste, besteht darin, das Sterben zu verstehen als Aufhebung des individuellen Seins und Übergang in die Einheit des Seins. Vielleicht ist ein solches Verständnis des Sterbens und des Todes nicht mehr christlich. Wohl aber dürfte es philosophisch sein" (151). Was heißt das, und was folgt bei einer intensiveren *Logie* des Phänomens daraus für den Sinn von Sein wie für das Wesen seiner Erfahrung? 3. Erfahrung von Gegenwart (E. Fink und F. W. v. Herrmann, Rousseau, Jonesco). Der Erfahrende erfährt sein reales Da-sein, und nach Lavelle zugleich, daß er dem Sein gegenwärtig ist (ein Satz, den der Ref. nicht nachvollziehen zu können gesteht: ihm kann Seiendes und Sein gegenwärtig sein und diese Gegenwärtigkeit selbst; aber der Dativ zu Gegenwart muß eine Personalwirklichkeit sein; nun ist nach christlichem Glauben, und auch wohl philosophisch erschließbar, das Sein letztlich personal, davon ist hier jedoch keine Rede). 4. Der religiöse Charakter: R. Otto, M. Scheler, J. B. Lotz, M. Eliade, Th. Merton. In der metaphysischen Erfahrung geht es vor allem um Erkenntnis, in der religiösen um Liebe; beide aber sind ontologische Erfahrungen. 5. Die Bewußtheit der ontologischen Erfahrung. Gegen den Vorwurf des Irrationalismus unterscheidet A. zwischen thematisch bewußter und unthematisch, unbewußt mitgegebener Erfahrungsweise. Mit Recht wird das Gewicht der unthematischen Form betont, weil sie, allgemein gegeben, durch Reflexion erhoben und zur Sprache gebracht werden kann, während explizite Zeugnisse wie die Euphorie von Goethes Werther sicher stärker psychologischem Verdacht ausgesetzt sind, als der Verf. zu reflektieren scheint. Ob freilich auch die thematische Form ihren höchsten Bewußtseinsgrad durch das Wort erreicht (189), statt daß es nur – hinterher – von ihr zeugt? – Gewidmet ist das Buch dem Gedächtnis von Rochus Spiecker OP, der vor nunmehr 25 Jahren den Verf. durch die Bemerkung gereizt hat, den Metaphysikern fehle das „metaphysische Gefühl". P. Spiecker muß durch neuscholastische Traktate oder neukantianische Konstruktionen „frustiert" gewesen sein; daß er bezüglich der Metaphysik im Irrtum war, belegt noch vor der Zitatenlese dieses Buchs der antimetaphysische Affekt bestimmter Vertreter der Sprachanalyse und Wissenschaftstheorie. Nicht um sie zu überzeugen, aber um angesichts ihrer wirklich guten Gewissens zu werden, bedürfen die vorgelegten phänomenologischen Reflexionen freilich weiterer strenger Selbstkritik in begrifflich systematischer Weise, d. h. zuletzt in einem Denken, das seinerseits ontologisch reflektiert. Und dies nicht des Wissenschafts-Charakters wegen, sondern gerade um des Ziels „einer höheren Reflexionsstufe" willen (203). Material für diesen weiteren Gedankengang liegt hier bereit. J. Splett

Peursen, Cornelius Anthonie van, Wirklichkeit als Ereignis. Eine deiktische Ontologie. Aus dem Niederländischen übers. v. *Rob van Wezemael.* 8° (249 S.), Freiburg/München 1972, Alber. (Titel der niederl. Originalausg.: feiten, waarden, gebeurtenissen. Hilversum 1965.) – Analog zur geographisch-ökonomischen Position der Niederlande steht die dortige theoretische Praxis im Spannungsfeld zwischen angelsächsischem Empirismus, Pragmatismus und analytischer Handlungstheorie einerseits und den kontinentalen Traditionen transzendental-idealistischer, spekulativer oder materialistischer Art andererseits. Als deut-

liches Beispiel dieser Lage kann der vorliegende Versuch von P. dienen, anhand einer sog. deiktischen Ontologie, eine Vermittlung zwischen analytischem und phänomenologischen Philosophieren vorzunehmen. Es geht darum, unmittelbare Erfahrungen des „Menschen in Wirklichkeit als Ereignis" im Sinne einer funktionalen Wirklichkeitslehre zu interpretieren, d. h. eine Reihe von Aussagen zu erstellen, „welche um den aufzeigenden Sprachgebrauch des konkreten Menschen gruppiert sind" (242). Im dialektischen (103), phänomenologisch-deskriptiven (173) Eingehen auf die „dynamischen Bedeutungslinien" (117) oder Bedeutungsfelder, die im menschlichen Handeln-in-Wirklichkeit erscheinen, werden, als elementare ontologische Daten, das „wie", die „Funktion", die „Geschichte" der sachhaften und menschlich-intersubjektiven Realität analysiert. Nicht länger stehen mehr Fragen des „daß" oder des „was" im Vordergrund, denn diese führen nicht zum letztlich von P. als entscheidend begriffenen, sich der vollen Wirklichkeit stellenden „Denken mit schmutzigen Händen" (74), und zwar aufgrund der ihnen innewohnenden Praxisferne oder Abstraktheit, sowie der sie charakterisierenden Statik bzw. Abgeschlossenheit. P. will dagegen Momente des „Prozesses des Aufzeigens" im Erkennen und Handeln auf Konkretion, auf praktische Bedeutung hin, in Verantwortung der täglichen Geschehnisse aufdecken. Als zu rekonstruierende Momente liegen vor: Sprache (7–34), Struktur des Erkennens (35–54), Intersubjektivität (55–78), Tatsachen und Werte (79–110), Zeit, gedoppelt in „Längs-Zeit"/„Quer-Zeit" (111–142) und das „Jetzt" (143–168), ferner: das Spannungsfeld des menschlichen Bewußtseins (169–192), Ereignis (192–212), schließlich Natur als Geschichte (213–233) sowie Qualität (als Kategorie?), Vernunft, Rationalität, die in einem Abschlußkapitel zum Thema: „Die Wirklichkeit ist nicht selbstverständlich" (234–249) allzu kurz bedacht werden. Ontologische Fragen nach Wahrheit und nach Einzigartigkeit werden ebenfalls, jedoch bloß vereinzelt behandelt. –

Alle von P. bearbeiteten Momente konzentrieren sich um das Titelthema „Wirklichkeit als Ereignis". Wirklichkeit ist darin kein Substrat an sich; sie zeigt sich vielmehr in der Art und Weise, „in der sie in der menschlichen Gesellschaft funktioniert" (204). Sie ist ein bewegliches, offenes Geschehen, „zentriert in bedeutungsreichen [intersubjektiv vermittelten] Ereignissen" (204/205), die alle apriorisch, subjektiv-erkenntnistheoretisch aufgestellten Konstruktionen aufsprengen. Im Vergleich zu diesen bedeutungsreichen sind die dinghaften Ereignisse zweitrangig, obzwar auch ihnen in Geschehnissen „objektives Gewicht" zukommt (212). „Die tiefen Beunruhigungen, die der Mensch in seiner religiösen und ethisch-sozialen Verantwortlichkeit durchlebt und die bisweilen in uralten Symbolen ausgedrückt werden – dies alles sind Ereignisse, welche die Kerne darstellen, um die herum der normale Lauf der Dinge der Wirklichkeit gravitiert" (203). Im konkreten, vollzughaften Aufzeigen von dynamischen Prozessen allein, ist Wirklichkeit aussagbar. Der kurz angedeutete, von P. heideggernd, ontologisch nicht sehr „zugespitzte" Begriff des Ereignisses, kann durchaus als Schlüsselbegriff einer deiktischen Ontologie imaginiert werden, der geeignet ist, „das Funktionieren der Umgangssprache und der unmittelbar erfahrbaren Wirklichkeit zu erhellen" (198). – Bei allem Abheben auf Analyse ontologischer Strukturen, auf ontologische, und das sind nach P. zugleich epistemologische Beziehungen und Funktionen zwischen den Elementen: Subjekt(ivität), Mit-Subjekt(Inter-subjektivität) und Objekt(ivität), bei allen Versuchen „Sinnstrukturen oder ‚Grammatik' von Gegenständen" freizulegen (114), bleibt der Strukturbegriff unsicher und nicht genügend „nuanciert", bleibt die Logik der Beziehungen in der ontologischen Dunkelzone. Die oft und als zahlreich erwähnten „logischen Beziehungen" kommen, trotz der reichhaltigen kritischen Bemühungen zur Wissenschaftstheorie und zur Geschichte wissenschaftlich-methodischer Theoriebildung, bloß im erweitert kantschen Sinn heraus, transzendentale Bedingungen von Erkenntnis *und* Wirklichkeit meinend. Die kantsche Aporie von Subjektivität und Objektivität in der Rede von „transzendentalen Bedingungen" bleibt ungelöst, obwohl P. immer wieder von dem Erfahrungsbereich handelt, von dem her allein eine Auflösung methodisch durchführbar ist: Intersubjektivität. So lassen sich letztlich keine, z. B. handlungslogischen, Differenzierungen entdecken, die für das heutige ontologische Denken (vgl. Klaus Hartmann, Ferdinand Ulrich) Neuheitswert hätten. Indes bereichert die feinfühlige, elegant geschriebene (übersetzte) und fragen- wie kritikreiche Ausbreitung der

genannten Momente den in ontologischen Fragestellungen Beheimateten durchaus auch heute noch, 13 Jahre nach der Erstveröffentlichung. F. T. Gottwald

Hemmerle, Klaus, Thesen zu einer trinitarischen Ontologie (Kriterien 40). 8° (72 S.), Einsiedeln 1976, Johannes-Verlag. – Man kann zur Theologie Hans U. v. Balthasars stehen wie man will, die von H. zum Siebzigsten des schulemachenden Autors im vorliegenden, „erweiterten Geburtstagsbrief" ausgeführte Frage: „Treibt der Impuls eines H. U. v. Balthasar nicht hin zu einer neuen, zu einer trinitarischen Ontologie?" (8) ist von zentraler Relevanz für die anstehenden Fragen gegenwärtiger Philosophie und Theologie. Sucht man doch gerade im Angesicht der philosophie- wie theologiegeschichtlichen Veränderung des Denkens zu einem als praktisch-politisch, funktional- und anthropologisch charakterisierbaren Denktyp und vor allem im bedrängenden Wissen um allerhand vergangene, nicht mehr interpretations- bzw. integrationsfähige ontol. „Theorien" eine Antwort auf die wichtigsten beiden, aller Theorie grundliegenden Fragen: „Was Sein und Seiendes von sich her sind" (9), bzw. nach der „Sichtbarkeit und Aussagbarkeit des Sinnes von Sein" (12). – H. weist im *1. Teil* „Neue Ontologie als theologisches und philosophisches Postulat" (9–24) zunächst den von ihm des öfteren bearbeiteten Zusamenhang zwischen Theol. und Phil. im Hinblick auf die eben formulierten ontologischen Grundfragen auf. Er setzt, vielleicht auch von moderner Sprachphilosophie inspiriert, beim „Gotteswort im Menschenwort" (14) an und entwickelt das sog. „doppelte Apriori" des theologischen Sprechens wie der Offenbarung, „das Apriori des Göttlichen fürs Menschliche und das Apriori des Menschlichen fürs Göttliche" (18). Anschließend geht er auf „übersetzende und bezeugende Theorie", wie auf historische Aspekte zur Ontologie ein (19–24), um ergebnishaft festzustellen, daß das Proprium des Christlichen im „Denken bislang noch nicht führend" gewesen ist, und somit geradezu zum Ansatz nicht zuletzt für eine neue Ontologie herausfordert (vgl. 24).

H.s „Differentialanalyse" setzt dementsprechend im *2. Teil* „beim unterscheidend Christlichen" ein (25–37). Er führt durch den „Kontext Religion" und den „Kontext Logoserfahrung", die er subjekttheoretisch als zwei verschiedene Weisen des Selbstbewußtsein-Habens versteht, sowie über die Antworten des Alten- und des Neuen Bundes zu Religion und Logoserfahrung, die kombiniert im gelebten „Auf-zu von personalem Ursprung zu personalem Ursprung" (33) bestehen, hin zur „inneren Mitte des Christlichen": dem dreifaltigen Ereignis (33). Die überaus dichte Interpretation von Trinität als Kommunikation (später als Kommunion) zwischen Gott und Mensch durch Jesus Christus im Hl. Geist gibt das Stichwort aller vorgelegten Thesen frei, das Grundwort einer trinitarischen Ontologie: „unbedingte Liebe" (35). Das dreifaltige Ereignis der Liebe in der Geschichte Gottes und des Menschen formiert den theologischen und praktischen Ort der Forderung und Durchführung einer trinitarischen Theologie wie einer entsprechenden Ontologie *im Glauben* des Menschen. Phänomenologie der Liebe und Seinsspekulation, der „ontologische Kern in den Geheimnissen des Christentums, aber auch im Sein des Seienden", werden von H. im Anschluß an die griech. Väter sowie Augustinus, Bonaventura, Thomas, N. v. Cues als zusammengehörig aufgedeckt. Hierbei wird deutlich, daß sich die „neue Ontologie" gedanklich wie begrifflich von der traditionellen Substanz nährt. Die erforderliche methodische Neueinführung derselben bleibt indes Desiderat.

„Grundzüge einer trinitarischen Ontologie" legt H. im *3. Teil* dar (38–60). Mehrmals versucht er, der Annahme, daß diese deduktiv, konstruktiv oder ähnlich analytisch aus dem Prinzip Liebe abgeleitet werden, durch den Hinweis auf Praxis vorzubeugen. Man kann nur im Mittun verstehen, im „Sich selber ins Geschehen des Sich-Gebens hineingeben" (46/47). Derartig behauptet H. den Primat der Praxis, der in phänomenologischer Denktradition das Theorie-Praxis-Verhältnis in Unmittelbarkeit einend auflösen soll, wobei jedoch die reflexionstheoretisch zu erhebende, differenzierte Identität durch die genannte Mischung von Erkenntnistheorie und Ontologie nicht mehr formulierbar ist. Zweifelsohne liegt begrifflich theoretisch auch bei H. ein logischer Deduktionszusammenhang der Grundzüge aus dem Prinzip Liebe bzw. dem „Vorgang" vor, zweifelsohne wird *über* Struktur und Ereignis der Liebe gehandelt, eine theoretische Praxis geübt,

die, vom Handlungsgesamt her gesehen, dagegen in der Tat auf Sinn als vollzogenem basiert, „*in*" der die Struktur des Seins in kommunikativer Praxis durchgelebt wird. Doch kommen die Grundzüge der neuen Ontologie auch ohne differenzierte Analyse der Praxisarten menschlichen Handelns deutlich heraus: 1. „Das neue Hauptwort ist das Verb" (39), geht es doch bei Liebe um Bewegung um einen „Vorgang"; *Liebe ist Vollzug, gelebte relatio.* Somit sind Subjekt oder Substanz nicht länger mehr Substantive der ontologischen Analyse. Dieser neue Ansatz beim Zwischen ist sowohl aus handlungstheoretisch-sozialphilosophischer wie aus sprachphilosophischer Sicht äußerst aktuell! 2. In gleichzeitiger Mehrursprünglichkeit gedacht bzw. gelebt zeigen sich im „Vorgang" Bezugspunkte oder „Pole", die „geschehende Beziehung" sind, sich als Handlungsträger *in* der Art der Handlung darstellen: mitteilend, kommunikativ, kommunizierend. „Der Vorgang ist das Sein des Pols" (42); die Pole sind aufgrund ihrer je eigenen Beteiligung an der Produktion der Struktur der Beziehung unterscheidbar; an die Stelle des einen Subjekts tritt die Mehrursprünglichkeit des Vorgangs und die Einheit desselben in dieser, um nur die gewichtigsten ontologischen Aussagen hierzu wiederzugeben, deren Ausformung sicher etwas zu knapp ist. So bleiben z. B. Fragen bezüglich der verschiedenen Arten von Poligkeit (bzw. subjektiver oder objektiver Andersheit), und überhaupt den Sachbezug in interpersonalen Vorgängen betreffend, schließlich ist das Konzept der Einheitsreferenz von Liebe problematisch, insofern es um die Frage geht, ob dem Beziehungssystem nur als Ganzem oder etwa auch einzelsubjektiv mögliche Einheitsreferenz zukommt. 3. Unberührt von solch ontologisch wichtigen Fragen bleibt die Interpretation des Geschehens im spielstrukturellen Sinn. In der Spielstruktur des Lebens „wird Einheit in Mehrursprünglichkeit, wird Vorgang als das Zugleich von Vorgang, Rückgang und Zusammenhang, wird Identität als Steigerung deutlich" (45). Auch hier sei auf die analogisierbare Aktualität des vorliegenden Entwurfs zur gängigen Sprachphilosophie aber auch zur analytischen Handlungstheorie hingewiesen, wie diese sich in bezug auf Sprachspiel- oder Sprechakttheorie und in bezug auf formale Spieltheorie, allerdings unter härteren als den bisherigen „spielerischen" Bemühungen des Begriffs, nachweisen ließe. 4. Unter all diesen Voraussetzungen läßt sich das Subjekt aus dem Verb restituieren, können Substanz und Subjekt als „Grenzen, in welchen Geschehen in sich zurückläuft", als Stabilitäten, Gestalten in der Prozessualität des Geschehens verstanden werden, versehen mit dem Charakter des „Daseins zur Transsubstantiation" (vgl. 48)! 5. Als ontologisches Prinzip gilt die analogia entis folgendermaßen: sie „bedeutet das Ineinander und Auseinander des Seins, als dessen Sinn sich das Füreinander entbirgt" (50). 6. Die Analogie des Seins ist Analogie der Trinität (vgl. 56). Den 3. Teil schließen Gedanken zur Plausibilität sowie zu den Ebenen des trinitarischen Geschehens ab. – Als „Nachtrag: Konsequenzen einer trinitarische Ontologie" folgt ein *4. Teil* (61–72). Philosophische und theologische Konsequenzen, im Hinblick auf Themen wie Freiheit, Notwendigkeit, Sein und Geschehen, Inkarnation, In- und Auseinander des Göttlichen und des Menschlichen, Gesellschaft, um nur einige zu nennen, ferner Konsequenzen für den Vollzug des Denkens, Sprechens, Daseins werden kurz angedeutet, bevor H. seine zur differenziert-methodischen Entfaltung einfordernden johanneischen Thesen mit einem Exkurs zur Einheit von Theorie, Spiritualität und Gemeinschaft abschließt. F. T. Gottwald

Weier, Winfried, Sinn und Teilhabe. Das Grundthema der abendländischen Geistesentwicklung (Salzburger Studien zur Philosophie, Bd. 7). 8° (636 S.), Salzburg–München 1970, Pustet. – *Ders.*, Strukturen menschlicher Existenz. Grenzen heutigen Philosophierens. 8° (317 S.), Paderborn 1977, Schöningh. – Die gewichtige Studie von 1970 hat sich ein doppeltes Ziel gestellt: methodisch will sie die Kluft schließen, die sich seit Beginn der Neuzeit zwischen systematischem Denken und geschichtlicher Forschung aufgetan habe (womit schon ein bestimmtes Urteil etwa über Hegel wie über Heidegger impliziert ist); inhaltlich will sie als die Grundfrage abendländischen Denkens die Frage aufweisen: „Gibt es eine die heterogenen Bereiche von Denken und Sein übergreifende und in verschiedener Weise sich daran ausdrückende objektive Sinnidentität?" (15). Heutige Sinnfrage und klassisches

Teilhabedenken sollen so in ihrer beide befreienden Einheit erscheinen. Nach Auffassung des Verf. ist damit nicht weniger geleistet als die Grundlegung einer neuen Philosophiegeschichte. – „Sinn" wird vorläufig bestimmt als das zwei oder mehr Bereichen Vorgeordnete, ihnen Gemeinsame, Identische, das ihnen zugleich transzendent ist, in Ausdrucksrelation zu ihnen steht (46 f.). Teilhabe ist demgemäß nicht Seinsteilhabe (in partieller Identität), sondern als Ausdrucksbezug, „Spiegelung" zu fassen (49). – Von hier aus unternimmt nun der Hauptteil des Werks in 33 Kapiteln einen Durchgang durch die Denkgeschichte des Abendlands. Die Aporetik der Vorsokratiker zwischen Empirismus und Rationalismus überwindet Platon durch den Teilhabegedanken (sein Chorismos meint eigentlich nicht die Trennung von Ding und Idee, sondern die wesentliche Verschiedenheit der Darstellungsweisen von Sinn). Spannungen der Folgezeit erreichen schließlich eine Lösung durch die Klärung der Unterschiede zwischen Sinn- und Seinsteilhabe bei Thomas von Aquin. Die Geschöpfe nehmen am esse commune, nicht an Gottes Sein teil. Das esse commune ist Gottes erstes Geschöpf; der Sinn aber, den seine Schöpfung in Sinnteilhabe widerspiegelt, ist sein Wesen (154). Teilhabe ist bei Thomas zuletzt also nicht Seins-, sondern Sinnteilhabe (159). Descartes gibt in autonomistischem Immanentismus den Sinn- und Teilhabegedanken preis, während zugleich der nachträglich eingeführte göttliche Sinngarant seinen „immanentistischen Ansprüchen einen Freibrief" (206) ausstellen soll. Die Folgezeit ist durch die Radikalisierung je einer dieser Tendenzen geprägt: Locke, Berkeley, Hume, Kant auf der einen Seite, Spinoza, Malebranche, die deutsche Klassik auf der anderen. Clauberg, Pascal, Leibniz markieren Stationen der Rückkehr zur Sinnteilhabe. Bei Fichte wird zumindest seit 1810 der „Versuch eines Ausbruchs" aus dem extremen Autonomismus seines quantitativen Idealismus konstatiert (ohne daß auf dessen Ergebnis näher eingegangen wird, zwei Zitate und das Urteil „eigenartig" müssen genügen – 291). Klar beim Versuch bleibt es im Denken Schellings und Hegels. Während dann Kierkegaard und Nietzsche auf objektive Sinnphilosophie verzichten und für Schopenhauer, Fechner, E. v. Hartmann nur induktive Bestimmung in Frage kommt, „emanzipiert" sich transzendenter Sinn aus dem transzendentalen und der weltlichen Realität bei Denkern wie Herbart, Bolzano, Brentano, Meinong, vollends bei Lotze und Teichmüller. Dilthey, Lebensphilosophie, Husserl, Wertphilosophie, Scheler versagen auf je ihre Weise vor der übergeschichtlichen Wirklichkeit objektiven Sinnes; Blondel (Kap. 29) ist der nächste positive Name. Verfehlung sodann wieder bei N. Hartmann, Jaspers („autonomistische Auslieferung allen Sinnes an den existenziellen kommunikativen Vollzug"), Heidegger (Verzeitlichung und Verendlichung, in eigener Vergessenheit der Sinnteilhabe), schließlich – im letzten Kapitel – bei Camus und Sartre, woraus Marcel auf dem Weg zur „Ordnung des Seins" ist. – Der abschließende Teil des Buchs blickt zunächst nochmals auf den skizzierten „Gang der Theorien" zurück, um sodann hieraus den „Gang der Erkenntnis" zu erheben: Die Forderung nach Sinnobjektivität ist unabweisbar; sie verweist auf Sinnteilhabe, um Seins- und Schöpfungsteilhabe sinn-gemäß denken zu lassen. Das Sinnteilhabedenken bietet sich so zur Lösung wichtiger Gegenwartsfragen an: zum Verständnis von Geschichtlichkeit (Gleichheit im Verschiedenen), von Transzendenz in Immanenz und vice versa, von Sinnentwurf und Sinngeltung (in Vorgegebenheit). Die Arbeit klingt aus in drei Kapiteln zur Bestimmung des Menschen, die als Dienst am Ausdruck vorgegebener Sinnobjektivität erscheint, mit den Grundhaltungen Urvertrauen, Sym-pathie und Hoffnung.

Diesen Schluß nun expliziert 7 Jahre später die zweite Schrift. Auch hier ist der im Untertitel angemeldete Anspruch nicht gering; es geht um (8) „richtungsgebende Schritte". Dabei ist mit gegenwärtiger Philosophie weitgehend die Existenzphilosophie gemeint. Benn, Camus, Heidegger, Jaspers, Kierkegaard und Sartre sind die weitaus meist zitierten Autoren. Ihrer verkürzenden Existenz-Sicht will der Verf. mit einer lückenlos kontinuierlichen phänomenologischen Analyse begegnen. Ihr zeigt sich, daß in einer ersten Phase die existenziellen Grundakte des Selbstwerden(wollen)s in Wahrhaftigkeit und Freiheit, des Sicherheitsstrebens in Zeit- und Todesbewußtsein sich vom Sinn ab- und dem Nichts zukehren, weil ein entsprechend tragender Sinn in der Tat nicht greifbar begegnet. Doch zeigt sich in einer zweiten Phase, daß eben diese Abkehr aus der Ausrichtung auf den Sinn

lebt (es geht ja darin um Selbstsein in Wahrhaftigkeit). Aufgrund einläßlicher Phänomenologie läßt sich so ein „existenzieller Sprung" im Aktgefüge aufweisen, darin Existenz aus der Dimension eines unbedingten Sinnes sich gegenüber Dasein und Welt distanziert. – Von den Akten führt die Untersuchung zur Seinsstruktur der Existenz: ihrer Berufung zur Observanz des Sinnes im Sein, ihrer Konstitution als Sinngeschehen, das als ein dynamisches Ordnungsgefüge von bedingtem Dasein, Zielsinn, Existenzprinzip und Selbstsein entfaltet wird. (Zusammenschau 174; nicht ganz einsichtig, jedenfalls innerhalb des sonstigen Duktus, ist die Behauptung S. 172, der Sinn sei ein dem Zeitdasein und seinen Möglichkeiten verpflichteter.) – Da solche Reflexion aber selbst Existenzvollzug ist, sind erneut die Akte in ihrer Transformation durch (diese) Reflexion zu reflektieren. (Zum Konzept einer prinzipiellen Unabschließbarkeit der Reflexion – S. 169 – vgl. freilich die Arbeiten von J. Heinrichs.) Erst solche Reflexion bewahrt sie davor, aus der zweiten in die erste Phase zurückzufallen. Denn erst hier kommt es zur vollen Entfaltung des Struktur-Sinns der Existenzialien und zur Vollendung des Sprungs. Die Analyse mündet in eine Darstellung „interaktualer Kommunikation", in der ständig von Dialog gesprochen wird, aber nicht etwa von einem zwischen Existenzen, sondern zwischen originären und reflexiven Akten bzw. zwischen den Akten und dem Sinnverstehen. – Unter der Überschrift „Spaltung des Phänomens" folgt nun die Auseinandersetzung mit anderen Stellungnahmen. Die Existenzphilosophen haben sich auf die vorreflexive Hemisphäre beschränkt, mit entsprechender Fixierung (bzw. Rückfall) auf deren erste Phase; die Gegner von Marcel bis Thielicke beschränken sich ihrerseits auf die nachreflexive Hemisphäre und erreichen so mit ihrem Alternativ-Angebot nicht die eigentliche Situation der ersteren. Von einer integrierten Existenzphänomenologie aus hingegen, so der Ausblick, lassen sich (nach dem Zurücktreten der Existenzphilosophie seit Mitte der 60er Jahre) auch die gegenwärtigen philosophischen Fragen adäquat angehen. W. spricht den Marxismus, die kritische Theorie, Bloch, den Strukturalismus an, schließlich Carnap und Wittgenstein als Vertreter der Wissenschaftstheorie, um jeweils zu zeigen, daß in ihrem Engagement unbedingte Sinn-Anerkennung impliziert ist. – Damit ist in der Tat wohl die entscheidende Antwort einer metaphysisch-philosophischen Anthropologie gegeben. Aber man wird sich fragen dürfen, ob diese zeitlose Wahrheit nicht doch stärker konkretisiert und aktualisiert werden müßte, um gehört und aufgenommen zu werden. Bzgl. Camus etwa wird durchaus angemerkt, er sei in seinem späteren Werk über die Absurditäts-Position hinausgelangt; aber 1. hat er in L'Enigme solche Etikettierung auch für das Frühwerk abgewiesen, 2. wird auf das Spätwerk (und die dort zentrale Rolle der Interpersonalität!) gar nicht eingegangen. Über Heideggers Zuordnung zur Existenzphilosophie und die dementsprechende Auffassung seiner Rede von Existenz, Angst, Sein und Nichts sei nicht mehr eigens lamentiert. Sie diene aber als Anstoß für eine grundsätzliche Frage: nach den Grenzen der hier vorgelegten phänomenologisch-metaphysischen Philosophie selbst in ihrer Sicht der abendländischen Denkgeschichte und der Geschichtlichkeit wie im Urteil über das heutige Philosophieren. Immer wieder stößt der Leser auf Verständnisgrenzen für ein anders gerichtetes Denkwollen (um Worringers „Kunstwollen" einmal zu adaptieren), ohne daß diese Grenze dem Verf. bewußt zu sein scheint. So hat der Rez. jedenfalls allzuoft den Eindruck, die gebotene Antwort sei zwar richtig, aber nicht die richtige. Die geleistete Arbeit und ihr Ergebnis von fast 1000 Seiten, dazu die wissenschaftlichen Aufsätze, auf die man wiederholt verwiesen wird (die 2. Schrift stellt sie auf S. 313 f. zusammen), nötigen hohen Respekt ab. Doch ihm verschwistert sich bei fortschreitender Lektüre ein eigentümliches Mischempfinden aus Unbetroffensein und Gereiztheit, weil die meisten Autoren, in beiden Büchern, doch eher wie schulmeisterlich präparierte und klassifizierte Objekte wirken (im Sinn der adversarii unguten Angedenkens), statt als Partner in einem Gespräch, das beide beträfe. Wäre aber nicht dies der eigentliche Ort von Sinnerscheinung und Sinnteilhabe in menschlicher Existenz? – Gewiß sind Sachlichkeit und Wahrheitsdienst Amt und Ehre des Menschen. Aber deswegen ist er doch nicht bloß Spiegel in einer „Geistesgeschichte als Ausdrucksfeld objektiven Sinnes". Zur Phänomenologie des Textsinnes hätte ein hermeneutisches Sich-Einlassen auf den anderen zu treten, die – „Sprich, damit ich dich sehe!" – seines unverwechselbar eigenen Wortes gewahr

würde. Wahrscheinlich verlöre man dabei einiges an Sicherheit und Souveränität; aber man lernte Neues und man könnte die Wahrheit in der Geschichte erfahren als „Licht" *und* „Leben". J. Splett

5. Psychologie und Anthropologie

Kretschmer, Ernst, Körperbau und Charakter. Untersuchungen zum Konstitutionsproblem und zur Lehre von den Temperamenten (26. Aufl., neubearbeitet und erweitert von Wolfgang Kretschmer). Gr. 8° (XV u. 387 S.) Berlin-Heidelberg-New York 1977, Springer. – In dem Vorwort des Herausgebers (V-VIII) wird über die Aufgabe berichtet, vor die K. jun. sich bei dieser Neubearbeitung und Erweiterung gestellt sah, sowie über Änderungen, die er am Werk seines Vaters vorgenommen hat, das von 1921–1967 die hohe Zahl von 25 Auflagen erzielte. Dabei hatte er manches Unwesentliche zu streichen und anderes einzufügen, die Körperbaubestimmungen auf den gegenwärtigen Stand der Forschung zu bringen, wichtige Kritiken zu beachten und vor allem das Literaturverzeichnis (359–375) zu überarbeiten und weiterzuführen. Das Sachverzeichnis erleichtert den Gebrauch des Buches. Die Seitenzahl ist etwas geringer geworden, die Seiten sind jetzt doppelspaltig bedruckt. Der Aufbau des Buches ist gestrafft worden und enthält nun zwei große Abschnitte: Körperkonstitution (19–180), Seelische Konstitution (183–358). Im einzelnen seien hier noch einige Unterteile angegeben: Der Körperbau des seelisch Kranken mit seinen bekannten Grundtypen und peripheren Typenmerkmalen (19–99); Der Körperbau des Normalen (100–116); Charaktere und Temperamente (183–321); Asoziales und schöpferisches Verhalten (322–345); Theoretische Grundlagen (346–358). Typen sind nach K. nicht künstlich zu konstruieren (355). Sie sind vielmehr „gedachte Eigenschaftskomplexe, die einen bestimmten Erfahrungsbereich repräsentieren" (117); so bei ihm die Körperbautypen des Pyknikers, des Leptosomen, des Athletikers und auch der Bereich der dysplastischen Wuchsformen (66 ff.). In den Begriff der „Konstitution" gehören wesentlich als bestimmende Teilstrukturen die konkrete Körperform und das komplexe seelische Sein des Menschen, wenn er auch zunächst „das ganzheitlich bezogene, stilisierte Reaktionspotential von Individuen oder Gruppen" meint (117). Über das Verhältnis von Charakteren und Temperamenten handelt der 6. Teil des Werkes (183–321). Sie gehören wesentlich (aber nicht ausschließlich) in den Bereich der seelischen Konstitution. In ihrem Verhältnis zur Umwelt zeigen Temperament und Charakter gewisse Gegensätze, die man aber nicht als ausschließend bezeichnen kann: „Das Temperament ist relativ umweltstabil, der Charakter relativ formbar" (185). Wieweit diese Formbarkeit reicht, ist eine Frage der Charakterologie und auch der Entwicklungspsychologie. Die Begriffe Charakter und Temperament und auch ihre Realisierungen im menschlichen Individuum stehen nicht beziehungslos nebeneinander, sondern „das Temperament ist im Charakter enthalten" (185). Man kann sich (mit einigen Differenzierungen die Auffassung Welleks zu eigen machen: Das Temperament ist „der dynamische Aspekt ... der Persönlichkeit". Aus diesem Verhältnis von Charakter (bzw. Persönlichkeit) und Temperament wird auch verständlich, daß mit einer Entwicklung und Umformung des Charakters auch eine gewisse Änderung des Temperamentes und der durch das Temperament bedingten Reaktionen des Individuums auf die Umwelt und ihre vielleicht vielfach synthetisierten Reize möglich ist. Eine Polarität innerhalb der Temperamentenlehre ist bei K. vielleicht nicht so deutlich ausgeprägt wie bei den Intro- und Extrovertierten bei C. G. Jung (ihre Werke sind übrigens im gleichen Jahr 1921 erstmals erschienen), obwohl auch K. „zu den Temperamentspolaritäten bei Empfindlichkeit, Stimmung und Antrieb vordringt" (185). Für K. muß man dabei aber auch an die Gegensätze der Körperbaukonstitution des Pyknikers und des Leptosomen, wie der seelischen Konstitutionen des Zykloiden und des Zyklothymikers auf der einen und des Schizoiden und Schizothymikers auf der anderen Seite denken. Diese Gegensätze sind doch wohl als polar zu bezeichnen, wobei der Körperbau des Athletikers und seine vielfach zutreffende Charakterisierung als Barykinetiker (Visköser, 263 ff.) in gewisser Weise isoliert außerhalb dieser Polarität stehen. L. Gilen, S. J.

Albrecht, Carl, Psychologie des mystischen Bewußtseins (Nachdruck der 1. Aufl.). 8° (261 S.) Mainz 1976, Grünewald. – Dieses Buch ist der unveränderte Neudruck der 1951 erschienenen Erstausgabe. Zum Titel und damit auch zum wirklichen Inhalt des Buches, dessen Wert für die Religionspsychologie hoch einzuschätzen ist, scheinen zwei Bemerkungen angebracht. Es geht erstens nicht um eine erschöpfende Psychologie des mystischen Bewußtsein mit seinen vielen und z. T. recht komplexen Problemen; sonst hätten z. B. auch Fragen herangezogen werden müssen, die der Verf. in seinem ursprünglich späteren Werk behandelt hat: Das mystische Erkennen (1958; vgl. ds. Zeitschr. 1962, S. 159). Sodann handelt der Verf. über das mystische Bewußtsein als solches nur im 3., verhältnismäßig kurzen Teil des Buches (209–254); die beiden anderen Teile sind der Psychologie der Versenkung (11–123) und dem Erleben in der Versunkenheit (125–207) gewidmet. Allerdings gehören die Phänomene der Versenkung und der Versunkenheit (vielleicht unter neuen Aspekten) auch in das Gebiet der Mystik, des mystischen Bewußtseins und der Dynamik dieses Bewußtseins. Sie stellen hier wichtige Untersuchungsgegenstände dar, wie u. a. A. Mager in seinen Arbeiten gezeigt hat. Der Verf. ist sich selber, methodisch sauber, darüber klar, daß seine Untersuchungen und Analysen über Versenkung und Versunkenheit, die er in den beiden ersten Teilen seines Buches vorlegt, nur bis an „die Grenze zum Mystischen hin" führen (204). Dazu vergleiche man die Zusammenfassung dieser Ergebnisse (204–207). A. arbeitet mit den Methoden einer phänomenologischen Psychologie, in diesem Sinn gibt er die Analysen des ihm vorliegenden Materials über Versenkung und Versunkenheit. Dieses Material stammt zum großen Teil aus den Beschreibungen von Versunkenheitserlebnissen, die ihm Patienten seiner psychotherapeutischen Praxis geliefert haben. Vermutlich hat er auch eine Reihe persönlicher Erlebnisse einbezogen, sicher aber nicht die Beschreibung, wie sie von religiösen Mystikern in ihren Tagebüchern oder Lebensbeschreibungen vorliegen. Philosophische und theologische Fragestellungen werden in dem Buch bewußt ausgeklammert, so z. B. die Frage nach der transmentalen Realität des im Versunkenheitserlebnis „Ankommenden", auch wenn es sich als ein „Umfassendes" (211–221) oder „Umgreifendes", als ein „Er" oder gar als „Person" (241 ff.) darstellt. Unter diesem Gesichtspunkt könnte man an den Begriff der „psychischen Realität" von C. G. Jung denken, dessen philosophische und pantheisierende Auffassungen A. sicher nicht teilt. Ob es ihm aber gelungen ist, „eine psychologische Ordnung der mystischen Bewußtseinsphänomene zu geben", wie es ihm als Aufgabe des Buches vorschwebte (216), möchten wir bezweifeln. Eine solche Ordnung würde mehr Systematik erfordern als das Buch sie bietet. In dem Abschnitt über „Das Umfassende als Person" (241–245) oder auch als Du und Er nähert A. sich sehr den Schilderungen, die anerkannte Mystiker als ihr Gotteserlebnis beschrieben haben, in denen also nach ihrer Auffassung der Bereich der rein psychischen Realität wesentlich überschritten wird. Eine psychologische Untersuchung kann hier allerdings nur das subjektive Meinen des Mystikers feststellen, ohne über die ontologischen Realitäten eine Aussage zu machen. Er kann aber aus seiner Schau und mit seinen Methoden doch eine bedeutsame Aussage machen: „Das Ankommen des personalen Umfassenden unterscheidet sich phänomenologisch von dem Ankommen aller anderen außerbewußten Ganzheiten" (247). Dem Phänomen des „Ankommens" im Bewußtsein der Versunkenheit widmet der Verf. große Aufmerksamkeit. Er unterscheidet acht Formen des Ankommens in der Versunkenheit im allgemeinen (156–194) und weitere drei Formen, die wohl nur für das mystische Bewußtsein Geltung haben (245 ff.). – Zu dem letzten Abschnitt des Buches über den Begriff der Mystik (253 f.) möchten wir im Interesse der Religionspsychologie eine Frage anfügen: Ist es so sicher, daß innerhalb eines enger gefaßten Begriffes der Mystik „der Kernbereich der Ekstase, die vollendete Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung psychologisch nicht erfaßbar ist" (253)? Wäre es nicht denkbar, daß auf der Grundlage eines Vergleiches von Beschreibungen ekstatisch begabter Mystiker und dem guten Einfühlungsvermögen eines (religiös erfahrenen) Psychologen hier doch ein erfolgversprechender Zugang eröffnet wird? L. Gilen, S. J.

Sjöstrand, Wilhelm, Freedom and Equality as fundamental Educational Principles in Western Democracy From John Locke to Edmund Burke. Gr. 8° (409 S.) Malmoe 1973, Almquist & Wiksell. – Durchgängiges Leitmotiv für

die Untersuchungen Sjöstrands sind die Begriffe ‚Freiheit' und ‚Gleichheit'. Bekannte Namen wie John Locke, Adam Smith und Edmund Burke tauchen auf; daneben Rousseau und Helvtius. Damit wird als zeitliche Perspektive dieser Untersuchungen die Zeit der ‚Aufklärung' signalisiert. Die Intention des Autors ist allerdings weniger, einzelne theoretische Repräsentanten der Aufklärung herauszuarbeiten, sondern Zusammenhänge zwischen ihnen, ferner ihren möglichen geistigen Einfluß auf politische Prozesse. Sein zentrales Anliegen besteht darin, die Rolle zu klären, die den Begriffen ‚Freiheit' und ‚Gleichheit' im Zusammenhang der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung bzw. im Rahmen der französischen Revolution zukam. Dazu untersucht S. die Präambel der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, unterzieht sie einer detaillierten Begriffsanalyse und setzt sie in Beziehung zu ihrem geistigen Umfeld, zu Thomas Jefferson, zu Benjamin Franklin und zu John Adams. Diese Drei hatten das Dokument mit vorbereitet. Darüber hinaus bezieht er auch noch Benjamin Rush und Thomas Paine in die Untersuchung mit ein, die beide durch ihre persönlichen Beziehungen wie auch durch ihre Publikationen (so vor allem Paine!) die Diskussion um die tragenden Ideen der Unabhängigkeitserklärung wesentlich beeinflußt hatten. Größeren Raum nehmen seine Untersuchungen zur Diskussion um die Menschenrechte und um die Frage der Bedeutung und der möglichen Organisation des Erziehungswesens ein, wie sie im Rahmen der französischen Nationalversammlung zwischen 1789 und 1795 geführt wurden. Hier kann er deutlich machen, welch enge Beziehungen zwischen dem Initiator der französischen Diskussion um die Menschenrechte, M. le marquis de Lafayette, und führenden amerikanischen Demokraten (z. B. in Frankreich zu Jefferson, Paine und Morris, über diese und brieflich auch zu anderen) bestand. Die Reproduktion wichtiger Originaldokumente aus dieser Diskussion ergänzt diese Darstellung. Diese Sammlung ursprünglich selbständiger Arbeiten weist durch die gemeinsame Thematik und durch die zeitliche Begrenzung auf die Epoche der Aufklärung eine überraschende Einheitlichkeit auf. Ermüdend wirken nur die vielen Wiederholungen, die bei dem Versuch einer nachträglichen Synthese nicht ausbleiben können. Zu Beginn der einzelnen Untersuchungen hätte man sich als Leser auch kurze historische Einführungen gewünscht, die eine geschichtliche Einordnung des jeweiligen Sachverhaltes wesentlich erleichtern würden. Außerdem macht sich das Fehlen eines Sachwortverzeichnisses und einer einheitlichen Bibliographie am Ende des Bandes (jeder Abschnitt hat seine eigene Teilbibliographie) nachteilig bemerkbar. G. D. Döben, S. J.

Adler, Gerhard, Wiedergeboren nach dem Tode? Die Idee der Reinkarnation. 8° (191 S.) Frankfurt/M. 1977, Knecht. – Der Verf. hatte sich durch sein Buch „Es gibt Dinge zwischen Himmel und Erde ..." (besprochen in dieser Zeitschrift, Heft 4/1975, S. 605 ff.) schon als guter Kenner der heutigen parapsychologischen Forschung ausgewiesen. Als Rundfunkjournalist hat er das Bestreben, aktuellen Fragen im religiösen Bereich möglichst schnell, gerafft und präzise nachzugehen, zumal die offizielle Theologie häufig längere Zeit dazu braucht – vielleicht weil sie in derartig auftauchenden Strömungen bloß etwas Modisches mutmaßt, das sich von selbst bald erledigen werde, vielleicht weil sie schwerfälliger ist, allgemein verständliche Antworten auf neue oder wieder neu auftauchende Fragen so prompt zu geben. – Eine solche neu oder wieder neu auftauchende Frage ist die nach „wiederholten Erdenleben". Im heutigen Einströmen östlicher oder verwandter esoterischer Lehren ist Idee und Lehre der Reinkarnation fast selbstverständlich mit impliziert. Gewiß hat es auch westliche Vorstellungen über Reinkarnation mehr oder weniger deutlich immer gegeben, sei es etwa aus griechischem Erbe oder auch aus bestimmten jüdischen Überlieferungen heraus. Gerade R. Steiners Anthroposophie und die geistesverwandte Christengemeinschaft werden nicht müde, diese Belege aus dem Abendland zu sammeln und sie als Vorläufer ihrer eigenen Geistesschau zu verwenden. Neuerdings gibt es auch weltanschaulich neutrale Forscher, die mittels Hypnose Rückführungen in frühere Leben versuchen oder die einfach da und dort behaupteten „Rückerinnerungen an frühere Leben" kritisch nachgehen, oft mit angeblich frappierenden Übereinstimmungen. – Adler gliedert sein Buch sehr gut. Einleitend weist er die

Aktualität des Themas auf, dann geht er der geschichtlichen Entwicklung und Verbreitung des Gedankens in verschiedenen Kulturkreisen nach, wobei deutlich wird, daß diese Lehre keineswegs einheitlich ist. Die ganze, moderne Leib-Seele-Problematik kommt dabei auch wieder ins Spiel; interessant, daß die Hypothese des Feinstofflichen bei allen beobachteten Fällen einen neuen Lösungsansatz zu bieten scheint, – und zwar nicht unbedingt zugunsten der Reinkarnationsvorstellungen! Allem neuen Schrifttum spiritualistischer anthroposophischer oder neugeistiger Art wird genügend breiter Raum gewidmet. – Im abschließenden, resümierenden Kapitel, betitelt „weltanschauliche Grundprobleme", wird in zehn aus der Problematik sich ergebenden Abschnitten kritisch zu allem Vorgebrachten Stellung bezogen, sehr grundsätzlich und klar aus christlich-theologischer Sicht heraus. Grob umrissen lautet die Stellungnahme: bedenke die von Christus erhobene Endgültigkeit der Grundentscheidung des Menschen in diesem Leben, also den immer wieder hier und jetzt geforderten letzten Ernst, der nicht auf weitere Leben auszuweichen erlaubt; schau aber auch auf Jesu Erlösungsgnade, die dem so unerbittlich sich abspulenden Karmadenken mit seiner penetranten Gerechtigkeitsmoral kaum entspricht. All das läßt den Verf. mit Recht gegenüber allem Reinkarnationsdenken ein großes Fragezeichen machen. Das Buch ist also aktuell brauchbar und besonders in diesem Schlußkapitel wegen seiner präzisen Beantwortung der aufgeworfenen Fragen wertvoll. W. Schlepper, S. J.

Rombach, Heinrich, Leben des Geistes. Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit. 4° (304 S., 384 Graphiken, ein- u. mehrfarbige Fotos) Freiburg 1977, Herder. – Der Verf. hat zusammen mit dem Herder-Verlag in diesem Werk einen neuen Typ des Sachbuches geschaffen. Bild und Text (als Interpretationshilfe) sind gleich bedeutungsvoll, weshalb das Werk nicht nur ein Bildband ist. Es stellt und beantwortet die Frage nach dem Sinn des Lebens, des Seins überhaupt, nach Herkunft und Bestimmung des Menschen, nach dem Geheimnis seiner Geschichte und seiner geschichtlichen Zeugnisse. Als Grundaussage des Werkes wird angegeben: Keine „Geistesgeschichte" im üblichen Sinn, in welcher der Geist oft nicht „auf dem Spiele" steht, sondern im Sinn eines dramatischen Geschehens, in dem der Geist immer wieder aus den Greueln der Verwüstung eine neue Heimat für den Menschen aufbauen muß. – R. nennt sein Werk eine „Bildphilosophie", d. h. die grundlegenden Fragen der Philosophie werden in anschaulicher Form dargestellt, ja man muß sagen: sie werden zum Ereignis. Bild und Text arbeiten heraus – teils sich ergänzend, teils aber je eigenständig –, wie es zu den geschichtlichen Grundbildern und Anschauungsformen, die sich der Mensch selbst geschaffen hat, gekommen ist und immer wieder kommt. Zugleich ergibt sich, wie die verschiedenen fundamentalen Konzeptionen in Wissenschaft, Metaphysik und Religion entstanden sind. Das Buch stellt im Grunde genommen einen neuen Entwurf der Anthropologie dar, die man (in Anlehnung an den Verf.) „fundamentalgeschichtliche Anthropologie" nennen könnte. – In der Einleitung betont R., daß man die im Buch versuchten historischen Analysen nur begreift, „wenn man den Menschen nicht als ein Wesen versteht, dessen Grundriß von Anfang an festliegt und über dessen ‚Natur' und ‚Wesenheit' endgültige Aussagen zu machen sind. Vielmehr gestaltet sich der Mensch immer wieder epochal um, indem er seinen existentiellen Grundriß im Auseinandersetzungsgeschehen mit der Welt neu gestaltet" (7). – Welche Wegbereiter hat diese hier erstmals versuchte „Geschichte der Grundphilosophie"? R. verweist auf Namen wie Hegel, Hölderlin, Husserl, Heidegger und schließlich Augustin. Besonders Heidegger, der philosophische Lehrer R.s, hat die „Bildphilosophie als konkrete Wesensanalyse" begrüßt und unterstützt. Das Kapitel „Der Weg" (173–190) geht auf ein „vereinbartes gemeinsames Projekt" zurück.

Nachdem R. einleitend dargelegt hat, was er unter „Bildphilosophie" versteht (Selbstauslegung des Menschen in den elementaren Dingen und Handlungen), gehen wir mit ihm auf die Reise durch die Fundamentalgeschichte des Menschen, die wir natürlich nur stichwortartig angeben können: Er fängt an mit der „Frage nach dem Geist", wobei auch immer „Frag-Würdigkeit" gemeint ist, was in erschütternden Fotos aus der Gegenwart (Bürgerkrieg, Geiselnahme, Terror usw.)

ins Bild gesetzt ist. Sodann werden Gestalten des Geistes vorgestellt und das „Können" (Faustkeil, Feuer u. a.) als "Grundform des Menschen" (41) dargestellt. Die nächsten drei Kapitel behandeln das Tier (53 ff.), die Pflanze (77 ff.) und den Stein (99 ff.) als wesentliche Gestalten der Menschenwelt. Wir leben noch heute „in der Zeit der Stadt" (121 ff.), die „eine höchst zerbrechliche Form des menschlichen Daseins" (138) darstellt. Es folgen die Titel „Das Kreuz" (139 ff.), der „Gottesstaat" und die „Schöpfung". – Ohne Zweifel ist der anschließende Abschnitt über ein Existential des Menschen („Der Weg", 173–190) das nach Bild und Text für die Thematik des Buches aufschlußreichste Kapitel. Die Bild-Text-Folge beginnt mit „Tao" (das chinesische Wort für Weg) und der Umschreibung dessen, was Weg eigentlich ist: Weg ist anderes als Pfad oder Straße ... Auf dem Weg treffen sich Welt und Mensch in der Mitte, profilieren sich aneinander. Es gibt aber auch die „Via dolorosa". Schließlich wird in zahlreichen Darstellungen die Spruchweisheit des Tao mit der Pinselmalerei des japanischen Zen-Buddhismus verbunden. – Die folgenden Kapitel „Der freie Geist" (Odysseus-Penelope-Athene usw.), „Alexanderschlacht" (Altdorfer) und „Der Geist der Liebe" bringen wieder mehr westliche Geisterfahrung in den Blick. Mit dem Ausblick auf den „Weltbürger", auf „Die Welt der Wissenschaft" und „Das Alte und das Kommende" schließt das anregende und tiefschürfende Werk. Man muß jedoch sagen: das Buch endet eigentlich nicht, sondern es entläßt den Leser als Sehend-Gewordenen, der von nun an besser und tiefer den „Geist" der ihn umgebenden und bedrängenden Bilder sehen und deuten gelernt hat. A. Haas, S. J.

Overhage, Paul, Die biologische Zukunft der Menschheit. 8° (240 S.) Frankfurt 1977, Knecht. – Im Vorwort betont der Verf., daß das Buch einen Überblick über die biologische Geschichte des Menschen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf dem heutigen Stand der internationalen Forschung zu vermitteln versucht. Besonders das Problem der Zukunft wirft „schwierigste Fragen und Probleme auf. Sie betreffen nicht nur das Ausmaß, bis zu dem der Mensch operabel ist, sondern auch die Unsicherheit langfristiger Voraussagen in der Biologie und die Ungewißheit über die anzuwendenden Mittel, den einzuschlagenden Weg und das anzustrebende Ziel" (9). Das Buch möchte ferner „in aller Deutlichkeit und zugleich Beunruhigung schaffend zum Bewußtsein bringen, in welch außerordentlichem, man kann sogar sagen, erschreckendem Ausmaß die Manipulation in unseren Tagen weltweite, unübersehbare und sich fortentwickelnde Wirklichkeit geworden ist. Die damit anstehenden theologischen, philosophischen, ethischen, soziologischen und juristischen Fragen bedürfen dringend der tiefgreifenden Bearbeitung, Beurteilung und Wertung aus der Sicht der eben genannten wissenschaftlichen Disziplinen" (10). Obwohl der Titel des Buches „Die biologische Zukunft des Menschen" lautet, widmet O. die Hälfte der Abhandlung (1–124) der Vergangenheit („Stammbaum") und Gegenwart („Verhalten"). Das ist auch notwendig, denn sonst würden etwa mögliche Prognosen für die Zukunft in der Luft hängen. Wichtig ist die einleitend (12) zum 1. Kap. (Vergangenheit) geäußerte Erkenntnis, daß das in gewaltiger Zeitferne und schwer durchschaubarer Dämmerung liegende Ereignis der Hominisation sich nicht so einfach und auch nicht so schnell, wie man bisweilen hoffte, entschleiern ließ. Man wurde sich viel stärker der hochentwickelten Problematik bewußt, und „fühlte auch wohl schon die Ohnmacht aufsteigen, die Abgründigkeit des Ursprungs ausschließlich mit rein naturwissenschaftlichen Mitteln und Methoden zu ergründen". – Inzwischen ist erfreulicherweise das Bewußtsein von der Sondergestalt des Menschen und vom Abstand, der tatsächlich zwischen Mensch und Tier besteht, neu lebendig geworden. Der Mensch ist ein neuer Lebenstyp mit Geistigkeit und Geschichtlichkeit und einer völlig anderen, neuartigen Bewältigung des Daseins mit Hilfe der Kultur. „Man erkennt die Größe und Schwierigkeit der Aufgabe, die einer Theorie der Hominisation gestellt sind" (13). – Im 1. Kap. schildert der Verf. das Eiszeitalter (16-25), dann die vermittelnden Formgruppen (26–38) und das späte Tertiär (Pliozän) mit seinen fossilen Formen, frühen Werkzeugen. Es folgen die fossilen Formen des Eiszeitalters (52–74) mit einer Fülle an Formen in der letzten Warmzeit, der kulturellen Auslese und der Langsamkeit der vorzeitlichen Kulturentwicklung. – Das 2. Kap. behandelt das Verhalten, denn „das Rätsel des menschlichen Ursprungs

und Werdens läßt sich nicht durch bloße Umwandlung tierischer Proportionen und Merkmalskombinationen lösen. Hinzukommen muß die Betrachtung der psychischen und geistigen Ausrüstung des Menschen und der seelischen Fähigkeiten der höheren Primaten" (75). Zuerst wird ein Vergleich zwischen tierischem und menschlichem Verhalten, sodann zwischen Primaten in Gefangenschaft und freier Wildbahn, angestellt. Zwei Abschnitte behandeln anschließend das Sprechen (96–111) und das Denken (112–124), wobei tierische Innerlichkeit und logisches Denken klar voneinander abgehoben werden. – Das 3. Kap. behandelt schließlich das Problem der Zukunft, das sich auf die „Steuerung" der Evolution reduzieren läßt. O. versucht zuerst die Möglichkeiten der genetischen Beeinflussung, dann die erbbiologisch bedeutsamen Manipulationen darzustellen; ferner zeigt er die begrenzten Möglichkeiten und kaum lösbaren Probleme einer bewußten Steuerung der menschlichen Evolution, in dem er fünf grundsätzliche Fragen stellt: 1. Ausreichendes Wissen?; 2. Anwendung naturwissenschaftlicher Methoden auf den Menschen?; 3. Langfristige Voraussagen?; 4. Genetisch ideale Population?; 5. Eindeutiges Bild vom Menschen der Zukunft? – Das vorliegende Buch ist eine Zusammenfassung früherer Werke des Verfassers über Evolutionsfragen und kann zur schnellen Orientierung empfohlen werden. A. Haas, S. J.

6. Soziologie und Politologie

Grundwerte in Staat und Gesellschaft; hrsg. von *Günter Gorschenek* (Beck'sche Schwarze Reihe Bd. 156). 8° (296 S.) München 1977, C. H. Beck. – Der Herausgeber ist Leiter der Katholischen Akademie Hamburg und hat das große Verdienst, im Wahljahr 1976 führende Persönlichkeiten dreier im Bundestag vertretenen Parteien, Bundeskanzler *H. Schmidt* (SPD), *Helmut Kohl* (Vorsitzender der CDU) und *W. Maihofer* (F.D.P.) zu den inzwischen berühmt gewordenen Vorträgen eingeladen zu haben über die „Grundwerte", die seither ständiger Gegenstand der öffentlichen Erörterung geblieben sind. Das Bändchen enthält als Teil I „Stellungnahme der Parteien" diese drei Vorträge nebst der jeweils daran anschließenden Aussprache (13–132); Teil II „Dokumentation" bringt die wichtigsten in den Referaten in Bezug genommenen Verlautbarungen zu den „Grundwerten" (133–241), zur Reform des § 218 StGB (242–277) und des Ehe- und Familienrechts (278–291) nebst den einschlägigen Gesetzestexten. – Die in den Referaten und in der Aussprache vertretenen Meinungen und Gegenmeinungen sind hier nicht zu würdigen. Der Wert dieses Bändchens besteht darin, daß man in einem Griff alles beisammen hat, was man braucht, um sich in der Grundwerte-Diskussion zu orientieren und erst recht, um sich daran beteiligen zu können. Diese Materialien sind zum guten Teil nur schwer erreichbar; um so dankbarer muß man dafür sein, daß sie hier in gut getroffener Auswahl – nicht zu viel, aber auch nicht zu wenig – so handlich bequem dargeboten werden; schade, daß die wichtige Äußerung von *H. Schmidt* in den „Evangelischen Kommentaren" Juli 1977 nicht mehr aufgenommen werden konnte; sie ist erst *nach* Erscheinen des Bändchens erfolgt. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche; hrsg. von *J. Krautscheidt* u. *H. Marré*, Bd. 12. 8° (162 S.) Münster/W. 1977, Aschendorff. – Die Schule, mit der bereits das 5. und 9. Gespräch (s. ds. Zschr. 47 (1972), 576/7 u. 52 (1977), 627/8) sich befaßt hatten, war wiederum Gegenstand des 12., am 14./15. 3. 1977 stattgefundenen Gesprächs. Nachdem das 5. Gespräch sich mit dem Religionsunterricht in der Schule und das 9. vorzugsweise mit staatskirchenrechtlichen Fragen beschäftigt hatten, griff dieses Gespräch über den Themenkreis „Staat und Kirche" hinaus und machte unmittelbar die Schule selbst zu seinem Gegenstand. Eingeleitet wurde die Tagung durch das Referat des bayerischen Kultusministers *H. Maier* „Zur inhaltlichen Gestaltung der Schule aus der Sicht von Politik und Verwaltung (11–32); das Schlußreferat hielt *H.-U. Evers* über deren „verfassungsrechtliche Determinanten" (104–132); in der Mitte zwischen diesen beiden juristischen Referaten behandelte der Pädagoge *G. Priesemann*

„Schule als Institution der Erziehung" (58–78). – Alle drei Referenten lieferten „Leitsätze" (33–36, 79–82, 133–136), die nicht nur dazu beitrugen, die wie üblich von *U. Scheuner* geleitete „Aussprache" (37–57, 83–103, 137–158) zu erleichtern und zu straffen, sondern auch dem Leser eine gute Orientierungshilfe bieten. – Auf die Grundwertediskussion zurückgreifend, die Gegenstand des 11. Gesprächs gewesen war, bezeichnete *Evers* den „Mindestkonsens über einen Wertekanon" zwar als „in seinem Kern durch Art. 79 Abs. 2 GG der Verfassungsänderung entzogen (und) nach Art. 9 Abs. 2, 18, 21 Abs. 2 vor Gefährdungen zu schützen und gegen Angriffe zu verteidigen", fährt dann aber fort: „Dagegen hält das Grundgesetz die nähere Bestimmung von Reichweite und Durchsetzung des Wertekanons für die Rechtsentwicklung offen, sei es durch Verfassungsänderung, durch Gesetzgebung und Gesetzesvollzug oder auch nur Auffassungswandel. Letzteres gilt jedenfalls für das Sittengesetz, das nach Art. 2 Abs. 1 GG zwar ‚nur' Schranke der Grundrechtswahrnehmung ist, aber dadurch als eine Grundlage des gesellschaftlichen und staatlichen Zusammenlebens anerkannt wird. In einem pluralistischen Gemeinwesen kann unter Sittengesetz nur der Komplex sittlicher Normen verstanden werden, der von dem gesamtgesellschaftlichen Konsens getragen wird mit der Folge, daß der rechtlich relevante Inhalt des Sittengesetzes durch die Gesellschaft selbst bestimmt wird" (116/7). Das besagt *nicht*, der Inhalt des Sittengesetzes werde durch die Gesellschaft bestimmt, wohl aber, es sei die Gesellschaft, genauer gesprochen der in der Gesellschaft bestehende Konsens, wonach sich bestimme *inwieweit* der Inhalt des Sittengesetzes „rechtlich relevant" sei. Ob die *Väter* des Grundgesetzes es in diesem positivistischen Sinn verstanden haben und verstanden wissen wollten, darf füglich bezweifelt werden; daß es heute ziemlich allgemein in diesem Sinn verstanden *wird*, ist Tatsache, vor der wir die Augen nicht verschließen dürfen; ob sie uns gefällt oder nicht, sie „muß ausgehalten werden" (ebda). O. v. Nell-Breuning, S. J.

Quaas, Michael, Staatliche Hilfe an Kirchen und kirchliche Institutionen in den Vereinigten Staaten von Amerika (SKRA, Bd. 6). Gr. 8° (149 S.) Berlin 1977, Duncker & Humblot. – Anders als bei uns in der Bundesrepublik Deutschland aufgrund der in das Bonner Grundgesetz übernommenen Religionsartikel der Weimarer Reichsverfassung stehen in den USA Kirche und Staat nicht nur selbständig und unabhängig einander gegenüber, sondern sind, wenn auch in keineswegs gegensätzlicher oder feindseliger Weise, so doch im strengen Wortsinn von einander *getrennt*. Was daran hierzulande interessiert, sind vor allem die völlig andersartigen Beziehungen finanzieller Art, über die unsere Presse von Zeit zu Zeit schwerverständliche, ja widersprüchlich erscheinende Meldungen bringt. Aufgrund des 1. Amendments zur Bundesverfassung darf der Bund und in Verbindung mit dem 14. Amendment dürfen auch die Einzelstaaten Kirchen und kirchliche Einrichtungen (für die kath. Kirche besonders bedeutsam für ihr weit ausgebautes Schulwesen) in keiner Weise finanziell fördern, aber ebensowenig benachteiligen. Mit Fragen, wie diese Verfassungsnorm im einzelnen auszulegen sei und wo ihre Anwendung der ebenso verfassungsmäßig geschützten Bekenntnisfreiheit Abtrag tue, mußte die höchstrichterliche Rechtsprechung des Supreme Court – überraschenderweise erst seit 1947 – sich mehrfach befassen; die von ihm getroffenen Entscheidungen erscheinen dem Außenstehenden widersprüchlich. Der sorgfältigen und gut gegliederten Analyse des Verf. gelingt es, die jeweils tragenden Überlegungen verständlich zu machen, jedoch nicht, eine gerade Linie nachzuweisen oder hineinzubringen. Besonders auffällig ist die ganz *unterschiedliche* Behandlung kirchlicher Schulen und kirchlicher caritativer Einrichtungen. Offenbar gelten namentlich die Elementarschulen als Stätten religiöser Indoktrinierung; caritativen Einrichtungen dagegen wird kurzerhand der religiöse Charakter abgesprochen und ein rein diesseitiges Ziel zugeschrieben, bspw. Gesundheit, für die auch der Staat Verantwortung trägt. Legt die Kirche bei uns größtes Gewicht darauf, diese Einrichtungen als Gegenstand des von ihrem göttlichen Stifter ihr erteilten Auftrags anerkannt zu sehen, und beansprucht sie mit Berufung darauf deren Freistellung von arbeitsrechtlichen Bestimmungen wie dem Betriebsverfassungsgesetz als zwingende Folge der in Art. 4 GG gewährleisteten Bekenntnisfreiheit, so erheben die kath. Kirche und die 180 anderen christlichen „Denominationen" in

den USA keinen Einwand gegen die Aberkennung des kirchlichen oder religiösen Charakters dieser ihrer Einrichtungen, die ihnen den Zugang zu den öffentlichen Finanzquellen erschließt. Auch das ist verständlich, aber gleichfalls nicht unbedingt konsequent. – Geradezu ein Kuriosum ist es, daß die Kirchen nicht nur für ihren Grundbesitz, sondern auch für die von ihnen betriebenen *Erwerbs*unternehmen in den USA „aus historischen Gründen" *Steuerfreiheit* genießen und diese Steuerfreiheit bis zum heutigen Tag unangefochten ist. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Dreier, Wilhelm / Kümmel, Reiner, (Hrsg.), Zukunft durch kontrolliertes Wachstum; naturwissenschaftliche Fakten, sozialwissenschaftliche Probleme, theologische Perspektiven; ein interdisziplinärer Dialog (Theorie und Praxis der Sozialethik, hrsg. v. W. Dreier, Bd. 1). Gr. 8° (217 S.) Münster/W. 1977, Regensberg. – Die ersten beiden der drei im Titel genannten Teile dieser Studie sind geeignet, Theologen oder theologisch interessierte Leser in das Verständnis der durch den Club of Rome ausgelösten und seit mehreren Jahren die Öffentlichkeit beschäftigenden Diskussion über Grenzen des Wachstums der Weltbevölkerung und der Weltwirtschaft einzuführen. *Hier* interessiert wesentlich der 3. Teil. Trägt die Kirche, trägt die christliche Botschaft Schuld an der neuerdings mit so viel leidenschaftlicher Entrüstung beklagten „Ausplünderung unseres Planeten"? Nachdem jahrzehnte-, ja jahrhundertelang die Kirche beschuldigt worden ist, den Fortschritt der Naturwissenschaften hintangehalten und dadurch die dank besserer Erkenntnis der Naturgesetze dem Menschen mögliche immer vollkommenere Beherrschung der Natur verhindert zu haben, so wird ihr neuestens im schroffsten Gegensatz dazu vorgeworfen, durch fehlerhafte Auslegung des biblischen Schöpfungsberichts „macht euch die Erde *untertan*" habe sie die Menschen zu unverantwortlichem Raubbau an den doch immer nur begrenzten Schätzen der Natur ermutigt, ja angestachelt. Mit Berufung auf *N. Lohfink* wird ausführlich dargelegt, der hebräische Urtext genau übersetzt spreche nur von Inbesitznahme der Erde. Das wird man mit Dank zur Kenntnis nehmen. Bedurfte es aber wirklich dieser exegetischen Klarstellung, um den erhobenen Vorwurf zu widerlegen? Die klassische Lehre der Kirche von den Erdengütern war doch immer diese: der Mensch als vernunftbegabtes Geschöpf ist erhaben über die gesamte vernunftlose Schöpfung; kraft dieser seiner Überlegenheit ist er berufen, über sie zu „herrschen", d. h. in vernünftiger und verantworteter Weise sie für seine Aufgaben und Ziele nutzbar zu machen, zunächst zur Befriedigung seiner elementaren Bedürfnisse, wofür er schlechterdings auf die Güter der vernunftlosen Schöpfung angewiesen ist, darüber hinaus aber auch zum Aufbau und zur Entfaltung höheren kulturellen Lebens. Dabei hat die Kirche ihm immer wieder eingeprägt, seine „Herrschaft" über die vernunftlose Schöpfung sei nicht unumschränkt und erst recht keine Willkürherrschaft! Im Verhältnis zu Gott habe er sich nicht als „Eigentümer" anzusehen, sondern als „Lehensträger", als eingesetzt zum Verwalter, der einmal Gott über seine Verwaltung Rechenschaft abzulegen haben werde. Die Kirche kennt die Gefahr, daß der Mensch, statt über die vernunftlose Schöpfung zu herrschen, sich von deren Gütern beherrschen läßt; sie belehrt und ermahnt ihn, daß er, um seine Herrscherstellung ihnen gegenüber zu wahren, zu allererst sich selbst, seine Begierden und Gelüste zu beherrschen hat. – Die Wahrheit ist, daß unser Schöpfungsglaube die Welt einer ihr fälschlich beigelegten Numinosität entkleidet, sie in diesem Sinn entsakralisiert; darum brauchen wir keine Rache irgendwelcher Naturgötter zu fürchten, wenn wir daran gehen, die Geheimnisse der Natur zu entschleiern; damit ist der unbefangenen wissenschaftlichen Erforschung der Natur und ihrer Gesetze freie Bahn gegeben. Uns aus dieser abergläubischen Furcht befreit zu haben, ist ein echtes Verdienst der jüdisch-christlichen Verkündigung; darauf hätte hier hingewiesen werden sollen.

Schwieriger verhält es sich um das Wachstum der Weltbevölkerung, durch Vermehrung der Menschenzahl. Auch wenn – wie es sich eigentlich von selbst versteht – den Schriftworten „wachset und mehret euch und erfüllet die Erde" kein Gebot zu schrankenloser Vermehrung oder gar zur *Über*füllung der Erde zu entnehmen ist, so gibt es uns doch keine Weisung für das generative Verhalten. Von sich aus ist die menschliche Fruchtbarkeit nicht darauf angelegt, die Höchstzahl einzuhalten, für die in einem Land oder auf dieser ganzen Erde genügend Platz ist und

ausreichende Unterhaltsmittel verfügbar oder doch beschaffbar sind; darum müssen die Menschen in eigener Verantwortung ihr generatives Verhalten darauf einrichten. Gewiß ist es schmerzlich, daß die Kirche bisher keinen sittlich einwandfreien und zugleich *bequemen* Weg dazu anzugeben weiß; man darf das beklagen, sollte dabei aber jeden anklagenden Ton vermeiden. – Im Vergleich zum Bevölkerungswachstum liegt das Wachsen der Wirtschaft dem theologischen und namentlich dem pastoralen Interesse ferner; unter pastoraler Rücksicht ist es wesentlich die *Arbeitslosigkeit*, die uns Kummer und Sorge bereitet. Werden wir nun auf der einen Seite dahin belehrt, nach allen bisher als gültig, ja als selbstverständlich angesehenen Vorstellungen, die Arbeitslosigkeit sei nur durch *verstärktes* wirtschaftliches Wachstum zu überwinden, zugleich aber auf der anderen Seite, die Wirtschaft auch nur im *bisherigen* Ausmaß weiter wachsen zu lassen, sei wegen des unvermeidlich damit verbundenen Verbrauchs unersetzbarer Bodenschätze u. a. m. gegenüber den nach uns kommenden Generationen nicht länger zu verantworten, dann erscheint unsere Lage ausweglos. Tatsache ist, daß wir tief eingewurzelten und liebgewordenen Vorstellungen entsagen und *umdenken* müssen. Hier *war* das wirtschaftliche Wachstum ein so *bequemer* Weg, um nicht nur Vollbeschäftigung zu haben, sondern auch neu auftretende dringende Bedürfnisse befriedigen und sogar noch mancherlei Wünsche erfüllen zu können, *ohne* jemand weh zu tun, d. h. *ohne* Verzichte auf bereits gewohnte Annehmlichkeiten auferlegen zu müssen. Steht uns dieser „bequeme" Weg nicht mehr offen, dann müssen neue Wege eingeschlagen werden, bei denen es ohne schmerzliche Verzichte nicht mehr abgeht. Solche Wege zu suchen, zu finden oder zu weisen fällt nicht in die Kompetenz theologischer Wissenschaft; dennoch hat sie auch hier eine große Aufgabe; zu diesem unerläßlichen Umdenken bedarf es *ihrer* Hilfe. Darum versuchen die theologischen Reflexionen des Unterabschnitts 2.2 „Geistliche Zukunftshoffnung" aus einem neuen und vertieften Verständnis des Schöpfungsglaubens und der Botschaft Jesu Christi Anregungen zu diesem neuen Denken zu schöpfen; Unterabschnitt 2.3 schlägt dann die Brücke zur pastoralen Praxis. – Der schwierige „interdisziplinäre Dialog" darf als durchaus wohlgelungen bezeichnet werden.

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

Dreier, Wilhelm, Gesellschaftliche Reformen über praxisverändernde Bildung. Eine Problemskizze (Schriftenreihe der Akademie für Jugendfragen in Münster, Bd. 5). 8° (197 S.) Münster/W. 1977, Regensberg. – Der Verfasser teilt die heute namentlich in Lateinamerika, aber keineswegs dort allein verbreitete Meinung, daß Machtverhältnisse bestehen, die unerträgliche Ungerechtigkeiten sowohl innerhalb ein und derselben Bevölkerung als erst recht zwischen fortgeschrittenen und zurückgebliebenen Ländern herbeiführen und aufrechterhalten. In einem zustimmend angeführten Zitat wird dieser Zustand für heute als der „Normalfall" bezeichnet (167). Die Kritik an diesen ungerechten Verhältnissen füllt einen (zu) großen Teil des Buches. Sein eigentlicher Gegenstand ist doch, wie der Titel ankündigt, die „praxisverändernde Bildung" als notwendige, wenn auch für sich allein nicht hinreichende Bedingung, um die bestehenden Machtverhältnisse zu brechen und die Ungerechtigkeiten auszuräumen. In vergangenen Jahrzehnten haben wir lebhaft gestritten um Gesinnungsänderung (Bekehrung) oder Zuständeänderung („institutionelle Reform"); in Wahrheit gibt es da kein Entweder/oder, sondern gilt das Sowohl/als auch. „Praxisverändernde Bildung" ist gewissermaßen das Mittelstück zwischen beiden; ihr Ziel ist nach Dreier „emanzipatorisches Interesse bzw. den freiheitlichen Lebenswillen der Menschen in dieser ‚verwalteten' Welt bewußt zu machen und zu entsprechendem Handeln zu befähigen" (27/28). So soll sie die rechte Gesinnung wecken, zugleich aber auch Wege zeigen, um sie in die Tat umzusetzen. Leider enthält das Buch *darüber* zu wenig. Vielleicht erklärt es sich daraus, daß der stark in Jugend- und Erwachsenenbildung tätige Verfasser zu viel von dem, was dem Kreis seiner Mitarbeiter geläufig ist, auch bei den Lesern seines Buches als bekannt voraussetzt. – Die Stellungnahmen zur Enzyklika „Populorum progressio" (142, 154 und 164 ff.) wären nach der von Paul VI. selbst in „Evangelii nuntiandi" (8. 12. 1975, insbes. Ziff. 37 und Fn. 63) gegebenen Interpretation wohl noch einmal zu überprüfen.

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

Savramis, Demosthenes, Religionssoziologie. Eine Einführung. 8° (206 S.) Bonn ²1977, Bouvier. – Auch wenn die neuaufgelegte Einführung in die Religionssoziologie von S. gegenüber der 1. Aufl. von 1968 in Nichts verändert worden ist, vermag sie immer noch einen guten Einblick in die drei Themenkreise zu vermitteln: „I. Die Entwicklung der Religionssoziologie zu einer selbständigen Wissenschaft" (9–62), „II. Die sogenannte ‚neuere' Religionssoziologie (63–107), „III. Sinn, Aufgaben und Möglichkeiten der religionssoziologischen Forschung" (108–156).

Im wesentlichen sind es fünf Grundgedanken, die Savramis' vor über 10 Jahren gefaßten Begriff von Religionssoziologie immer noch wissenschaftlich aktuell sein lassen: 1. Der *Aufgabenbereich* der *Religionssoziologie* umfaßt sämtliche menschlichen Erfahrung und Handlungen, die in der funktionalen *Korrelation Religion-Gesellschaft* handlungslogisch zu orten sind. So sind näherhin die Handlungssysteme der Gesellschaft, also das Wirtschaftssystem, das politische System, das Kultur- oder Bildungssystem und schließlich das Rechts- oder Normensystem von ihr zu analysieren, *insofern* diese Bereiche mit dem Feld dessen, „was uns unbedingt angeht" in wechselseitigen Beziehungen stehen. – Entsprechend dem Wandel und der Offenheit gesellschaftlicher Handlungssysteme, ist der Aufgabenbereich der Religionssoziologie im faktischen Detail unbegrenzt, sei es, was die Motivforschung sozialen Handelns (129) oder die konkrete Analyse religiös bedingter Institutionen und ähnliches angeht; 2. Religionssoziologie ist eine *synthetische* Fachdisziplin der Sozialwissenschaften. Soziologie, Religionswissenschaft, Philosophie und Theologie sind in ihr vereinigt (108); 3. Im Zusammenhang hiermit und aufgrund der sie differenzierenden vier Forschungsrichtungen (die historische, die die nichtchristlichen Religionen betreffende, die systematische und die empirische) operiert Religionssoziologie in *methodenpluralistischen* Argumenten, wobei sie mehr naturwissenschaftlich als deduktiv vorgeht (114 und 111). Entsprechend kann sie sinnvoll nie bloß monokausale Erklärungen abgeben; 4. Religionssoziologie ist grundsätzlich *institutionskritische, der theoretischen Wahrheit verpflichtete Wissenschaft.* Sie gewinnt und erhält ihre Daseinsberechtigung als sozialkritische Wissenschaft einzig aus der Freiheit von apologetischen-, strategischen- oder Machtinteressen. Im konfessionellen oder ideologischen Dienst verliert sie ihre theoretische Wahrheit und Brauchbarkeit (vgl. II.); 5. Das *Menschenbild* der Religionssoziologie stellt der *homo religiosociologicus* dar: ein Wesen, „das in der Lage ist, aufgrund seiner Überzeugungen zu handeln" (154) also in einem Prozeß steht, der mit der Form „Sein-Handeln-Seinswelt-Sein-Handeln usw." bestimmt werden kann. „An diesem Prozeß nimmt der Mensch weder als *homo religiosus* noch als *homo sociologicus,* sondern als wirklicher Mensch, d. h. als Ganzes, teil. Der *homo religiosociologicus* spielt dabei eine große Rolle, deren Bedeutung darin liegt, daß er die wichtigsten Bestandteile der subjektiven *und* objektiven Natur des Menschen erfassen kann" (155). S. hat es vermocht, das umfangreiche Einführungsmaterial in ein dermaßen komplexes, inhaltlich offenes Fach wie Religionssoziologie leicht zugänglich zu machen. Jedoch verwundert es, daß außer den in 1. und 2. angegebenen (nicht ausgeführten) Hauptgedanken sowie Fragmenten aus historischen Ansätzen (Troelsch, M. Weber, „Beispiel Amerika") recht wenig Detailliertes über Methoden und Forschungstechniken der Religionssoziologie zu lesen ist, wo doch gerade diese die logische Struktur und Architektur einer Fachdisziplin bestimmen. Trotz dieses Desiderates ist es S. indes aufgrund des vorgestellten Fragen- und Problemreichtums gelungen, die fundamentalste Korrelation menschlicher Sinn- und Handlungswelt, die wechselseitige Beziehung des Sozialen auf das Heilige in ihrem handlungssystematischen und gesellschaftlichen Stellenwert plastisch werden zu lassen. Damit glückt es S., Religionssoziologie, deren Thema eben diese Korrelation ist, als Fachdisziplin der Sozialwissenschaften in ihrer interdisziplinären wissenschaftlichen Brauchbarkeit wie in ihrer gesellschaftlichen Notwendigkeit zu konturieren. F. T. Gottwald

Eingegangene Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Agosti, Vittorio, Filosofia e religione nell'attualismo gentiliano (Testi e Studi, 1). 8° (291 S.) Brescia 1977, Paideia Editrice.

Alberti Magni Opera Omnia Tomus XXXVII, Pars 2 (huius editionis numerus currens 13): Edidit *Paulus Simon.* 4° (XXXII u. 219 S. = 453–668 S.) Münster 1978, Aschendorff.

Bertsch, Ludwig / Rentmeister, Karl-Heinz (Hrsg.), Zielgruppen. Brennpunkte kirchlichen Lebens. 8° (212 S.) Frankfurt 1977, Knecht.

Brandmüller, Walter, Ignaz v. Döllinger am Vorabend des I. Vatikanums. Herausforderung und Antwort (Kirchengeschichtl. Quellen und Studien, 9. Bd.). Gr. 8° (XV u. 234 S.) St. Ottilien 1977, Eos Verlag der Erzabtei St. Ottilien.

Bürkle, Horst, Einführung in die Theologie der Religionen. 8° (X u. 191 S.) Darmstadt 1977, Wissenschaftl. Buchgesellschaft.

An elegant Composition Concerning Relief after Adversity by *Nissim Ben Jacob Ibn Shahin.* Translated from the Arabic with Introduction and Notes by *William M. Brinner* (Yale Judaica Series – Vol. XX). 8° (XXXIII u. 196 S.) New Haven and London 1977, Yale University Press.

Corpus Christianorum. Series Latina IX A: Cromatii Aquileiensis Opera cura et studio *R. Étaix* & *J. Lemarié.* Gr. 8° (XLVI u. 606 S.) Turnholt 1974, Brepols.

Corpus Christianorum. Series Latina IX A – Supplementum –. Spicilegium ad Chromatii Aquileiensis Opera, cura et studio *J. Lemarié* & *R. Étaix.* Gr. 8° (614–660 S.) Turnholt 1977, Brepols.

Fleckner, Johannes, Thomas Kardinal Tien (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Nr. 16). 8° (138 S.) St. Augustin, Steyler Verlag.

Flick, Maurizio / Alszeghy, Zoltán, Il mistero della croce. Saggio di teologia sistematica (biblioteca di teologia contemporanea, 31). Gr. 8° (468 S.) Brescia 1978, Queriniana.

Hissette, Roland, Enquête sur les 219 Articles condamnés à Paris le 7 mars 1277 (Philosophes Médiévaux, Tome XXII). Gr. 8° (326 S.) Louvain/Paris 1977, Publ. Universitaires/Vander-Oyez, S.A.

Kasper, Walter / Lehmann Karl (Hrsg.), Teufel – Dämonen – Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen (Grünewald Reihe). 8° (148 S.) Mainz 1978, Grünewald.

Klein, Alessandro, Meister Eckhart. La dottrina mistica della giustificazione (biblioteca di filosofia Mursia, 4). 8° (189 S.) Milano 1978, Mursia.

Laberge, Leo, La Septante d'Isaie 28–33. Étude de tradition textuelle. 8° (130 masch. geschr. Sn.) Ottawa/Canada 1978, Centre de Recherche de l'Université St. Paul, Ottawa.

Langner, Albrecht, Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert (Beitr. z. Katholizismusforschung, R. B: Abhandlgn.). 8° (200 S.) München-Paderborn-Wien 1978, Schöningh.

In Libertatem Vocati Estis. Miscellanea Bernhard Häring curantibus *H. Boelears et R. Tremblay* (Studia Moralia XV). Gr. 8° (798 S.) Roma 1977, Academia Alfonsiana.

Lotz, Johannes B., Wenn ihr heute Vater unser betet. Meditiationen. 8° (125 S.) Freiburg–Basel–Wien 1978, Herder.

Meijia, Jorge, Amor, Pecado, Alianza. Una lectura del Profeta Oseas (teologia Estudios y Documentos). Gr. 8° (155 S.) Buenos Aires 1975, teologia.

Mörth, Ingo, Die gesellschaftliche Wirklichkeit von Religion. Grundlegung einer allgemeinen Religionstheorie. 8° (173 S.) Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1978, Kohlhammer.

Nardoni, Enrique, La Transfiguracion de Jesus y el Dialogo sobre Elias. Segun el Evangelio de San Marcos (teologia, Estudios y Documentos). Gr. 8° (247 S.) Buenos Aires 1976, teologia.

Pesch, Rudolf / Kratz, Reinhard, so liest man synoptisch. Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien. Gleichnisse und Bildreden – 4. Teil 1: Aus der dreifachen Überlieferung. Gr. 8° (96 S.) Frankfurt 1978, Knecht.

Dieselben, so liest man synoptisch. Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien – V. Gleichnisse und Bildreden. Teil II: Aus der zweifachen Überlieferung. Gr. 8° (78 S.) Frankfurt 1978, Knecht.

Pinomaa, Lennart, Die Heiligen bei Luther (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 16). Gr. 8° (170 S.) Helsinki 1977.

Rivinius, Karl J., Mission und Politik. Eine unveröffentlichte Korrespondenz zwischen Mitgliedern der „Steyler Missionsgesellschaft" und dem Zentrumspolitiker Carl Bachem (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, Nr. 28). Gr. 8° (179 S.) St. Augustin 1977, Steyler Verlag.

Süss, Günter Paulo, Volkskatholizismus in Brasilien. Zur Typologie und Strategie gelebter Religiosität (Systemat. Beitr. Nr. 24). 8° (200 S.) München: Kaiser; Mainz: Grünewald 1977.

Schabert, Tilo, Gewalt und Humanität. Über philosophische und politische Manifestationen von Modernität (Albert-Broschur Rechts- u. Sozialwissenschaft). 8° (360 S.) Freiburg–München 1978, Albert.

Schirnding, Albert von, Am Anfang war das Staunen. Über den Ursprung der Philosophie bei den Griechen. 8° (120 S.) München 1978, Kösel.

Turner, Dean, Commitment to Care. An Integrated Philosophy of Science, Education, and Religion. 8° (416 S.) Old Greenwich, Connecticut 1978.

Van Steenberghen, Fernand, Maître Siger de Brabant (Philosophes Médiévaux, Tome XXI). Gr. 8° (444 p.) Louvain–Paris 1977, Publ. Universitaires/Vander–Oyez, S.A.

Walsh, Michael J., The Heart of Christ in the Writings of Karl Rahner (Analecta Gregoriana, Vol. 209. Series Facultatis Theologiae: Sectio B, n. 67). Gr. 8° (145 S.) Roma 1977, Università Gregoriana Editrice.

Kritische Schleiermacher-Ausgabe

In Verbindung mit dem Verlag Walter de Gruyter & Co. wird eine kritische Ausgabe der Werke, des Nachlasses und des Briefwechsels F. D. E. Schleiermachers vorbereitet. Die Herausgeberkommission, der H.-J. Birkner (Kiel), G. Ebeling (Zürich), H. Fischer (Hamburg) und H. Kimmerle (Rotterdam) angehören, wendet sich mit der Bitte um Unterstützung an alle Personen und Institutionen, die Schriftstücke aus Schleiermachers Feder oder ihn betreffende Dokumente im Besitz haben bzw. entsprechende Hinweise geben können. Insbesondere erhofft sie Nachrichten über Briefe von und an Schleiermacher sowie Hinweise auf Nachschriften von Vorlesungen und Predigten. Darüber hinaus ist sie an allen Dokumenten interessiert, die für die geplante Ausgabe von Bedeutung sein könnten.

Mitteilungen werden erbeten an:

Prof. Dr. Hans-Joachim Birkner
Schleiermacher-Forschungsstelle
Christian-Albrechts-Universität
Olshausenstraße 40–60
D-2300 Kiel

Die Bedeutung der Kategorien „Teil" und „Ganzes" für die Wissenschaftstheorie der Theologie

Von Wolfhart Pannenberg

I

Wenn die Begriffe „Teil" und „Ganzes" als Kategorien bzw. der Verhältnisausdruck „Teil und Ganzes" als eine Kategorie bezeichnet und nach der Bedeutung einer solchen Kategorie für eine bestimmte Wissenschaft im Unterschied zu andern Wissenschaften gefragt wird, dann mag es angebracht sein, einige Bemerkungen über das Stichwort „Kategorie" und über das Verhältnis von Kategorie und Wissenschaft vorauszuschicken. Dabei kann dieses Thema hier in keiner Weise zureichend entfaltet und diskutiert werden. Der Begriff der Kategorie spielt im philosophischen Denken seit Aristoteles eine zentrale Rolle und wird in den verschiedenen philosophischen Systementwürfen sehr unterschiedlich gefaßt. Danach ergeben sich dann auch sehr verschiedene Beziehungen des Kategoriebegriffs zu dem der Wissenschaft, auf dessen eigene Vieldeutigkeit hier nicht besonders hingewiesen zu werden braucht. Unter diesen Umständen bleibt an dieser Stelle nur übrig, die Verwendung des Ausdrucks „Kategorie", die den folgenden Abschnitten zugrunde liegen wird, kurz zu umreißen, ohne daß die Rechtfertigung für alle dabei getroffenen Problementscheidungen mitgeliefert werden könnte.

Kategorie ist wörtlich eine Form des Aussagens oder Behauptens, eines κατηγορειν. Dabei handelt es sich zunächst um eine Sprachform, und zwar nicht um eine syntaktische, sondern um eine semantische Sprachform, näherhin um ein Bedeutungsmoment neben andern in der semantischen Struktur des *Behauptens*. Bei einer Kategorie im philosophischen Sinne des Wortes haben wir es jedoch nicht mit einem konkreten, einzelnen Bedeutungselement zu tun, einem „Aussagepunkt" etwa entsprechend dem „Anklagepunkt", den das Wort ursprünglich bezeichnete, sondern mit einem *allgemeinen* Strukturmoment des Aussagens überhaupt. In dieser Richtung ist schon die aristotelische Kategorienlehre entwickelt worden. In ihr hat die semantische Bedeutungsstruktur des Behauptens allerdings noch keine volle Selbständigkeit gegenüber der syntaktischen Struktur der Sprache gewonnen. Daran liegt es, daß Aristoteles seine Lehre von den Kategorien allzu eng an der Verschiedenheit und wechselseitigen Beziehung der Satzfunktionen orientiert hat.

Nun hat Aristoteles seine Kategorienlehre als Lehre nicht nur von Bedeutungsstrukturen der Sprache oder von der sprachlichen Form des Behauptens entwickelt, sondern als Lehre von den allgemeinsten Formen des Seienden. Das liegt aber durchaus in der Konsequenz der semantischen Natur der Kategorien selber, sofern es sich bei ihnen um allgemeine Formmomente des Aussagens, des Behauptens handelt. Denn Behauptungen werden aufgestellt *über etwas*. Die Bedeutungsmomente der Sprache, jedenfalls der sprachlichen Behauptungen, sind daher zugleich Strukturformen des Seienden. Allerdings gilt das nur unter der zusätzlichen Bedingung, daß die Behauptungen – wie sie als Behauptungen immer beanspruchen – *wahr* sind. Wenn man die semantischen Formen unwahren Behauptens auf sich beruhen läßt, sind Kategorien also die allgemeinen Bedeutungsmomente, die den wahren Behauptungen und den darin erfaßten Sachverhalten am Seienden übereinstimmend zukommen, m. a. W. Kategorien sind die allgemeinen Strukturmomente des *Wissens*, und zwar nicht nur eines formalen Wissens überhaupt, wie das nach der Kategorienlehre Kants der Fall wäre, sondern die allgemeinen Strukturmomente des Wissens als Sachwissen, und zwar in seiner Totalität. Daß jede Kategorie auf die *Totalität* des Wissens (damit auch auf die Totalität des Seienden) bezogen ist, kommt in ihrer schon von Aristoteles beanspruchten Allgemeinheit zum Ausdruck. Solche Allgemeinheit ist nichts anderes als ein formellabstrakter Aspekt (darum auch nur ein Aspekt unter anderen) der Totalität. Dieser Bezug auf die Totalität der im Wissen erfaßten Wirklichkeit besteht unbeschadet der Tatsache, daß wir wegen der Endlichkeit menschlicher Existenz und menschlicher Erfahrung niemals jenes Totalwissen von der Totalität des Seienden erreichen, auf dessen Möglichkeit die Formulierung von Kategorien in ihrer Allgemeinheit sich bezieht. Die Totalität des Wissens (und des Seienden) wird darum in unserem Bewußtsein nur antizipiert, sofern wir – sei es unreflektiert oder in reflektierter Bewußtheit – mit Kategorien arbeiten, diese also nicht nur Erfindungen der Philosophen sind. Die Antizipation der Totalität des Wissens in der Bildung von Kategorien kann in doppelter Gestalt geschehen: *entweder implizit* in der konkreten Einzelerkenntnis, sofern ihre Wahrheit an die Bedingung der Übereinstimmung mit allem andern Wahren gebunden ist; oder es geschieht *explizit*, indem jener Bezug auf die Totalität alles Wahren in der Reflexion thematisch wird. Im letzteren Fall aber wird die Totalität des Wissens – und daher auch des Wirklichen – in bloß abstrakter Allgemeinheit erfaßt, darum auch nicht in ihrer konkreten Einheit, sondern in einer Pluralität abstrakter Aspekte; und das sind eben die Kategorien: abstrakt allgemeine Aspekte des Wissens (und darum auch des Seienden) in seiner Totalität. Sie beruhen auf der the-

matisierten Antizipation dieser Totalität. Daher rührt ihre Allgemeinheit.

Bei dieser Erwägung hat sich schon ergeben, daß die Kategorien im philosophischen Sinne des Wortes (also mit dem Anspruch auf strenge Allgemeinheit nicht nur ihrer Form, sondern auch ihrer Geltung) nicht unmittelbar aus der auf Gegenstände gerichteten Sprache, wie sie sich in Behauptungen artikuliert, erhoben werden können. Vielmehr werden die Kategorien erst für eine *Reflexion* auf die in der Einzelbehauptung implizierten Zusammenhänge mit allen andern Behauptungen und behaupteten Sachverhalten thematisch. Wie steht es nun mit der Notwendigkeit solcher Reflexion? Ist die Reflexion auf Totalität, die der Bildung von Kategoriebegriffen zugrunde liegt, nicht vermeidbar? Sie wäre dann vermeidbar, wenn man bei der Frage nach den semantischen Strukturen behauptender Rede den Unterschied zwischen wahren und unwahren Behauptungen vernachlässigen dürfte, sich also auf die Untersuchung der bloßen Sprachform behauptender Rede beschränken könnte. Solche Beschränkung ist nun aber nur möglich durch eine Abstraktion von der vollen Bedeutungsstruktur der Behauptung selber, da diese ja als Sprachform einen Sachverhalt intendiert und *Übereinstimmung* mit dem Sachverhalt beansprucht, also Wahrheit. Aus diesem Grunde lassen sich die Bedeutungsstrukturen der Wörter im Satz nicht auf ihre Funktion im Zusammenhang des Satzes und im weiteren Redezusammenhang einschränken. Wie das einzelne Wort einen (unvollständigen) Gegenstandsbezug hat, so ist auch der Satz als Urteil (Behauptung) gegenständlich bezogen, wobei der Gegenstandsbezug des Einzelwortes im Satz Bestimmtheit gewonnen hat durch die wechselseitige Explikation von Subjekt und Prädikat (nicht nur durch eine bloße Subsumption des Subjekts unter den Prädikatsbegriff). Der Wahrheitsanspruch der Behauptung ist mit dieser Bestimmtheit der Wörter im Satz verknüpft. An dieser Stelle greifen die Bedeutungsbezüge des Behauptungssatzes nicht nur auf die Implikationen der für sich unbestimmten Wörter im Redezusammenhang über, sondern auch auf die Sachverhalte, zu denen der behauptete Sachverhalt in Beziehungen steht. Deshalb sagt man immer mehr als man sagen will, sowohl im Hinblick darauf, was der Satz im Zusammenhang der Rede oder des Verhaltens oder einer Lebenssituation tatsächlich ausdrückt, als auch im Hinblick auf das Feld von realen Gegebenheiten, in denen der behauptete Sachverhalt selber steht und die andern bekannt sein mögen, auch wenn der Redende selber sie nicht sieht.

Der Anspruch jeder Behauptung (als Sachwissen) auf Wahrheit macht die Reflexion auf die Totalität aller wahren Behauptungen und damit auf die Totalität des Seienden selber unvermeidlich, wenn es

gilt, daß eine einzelne Behauptung dann und nur dann wahr sein kann, wenn sie übereinstimmt mit allen andern wahren Behauptungen. Das ist die Grundlage, auf der letztlich der Kohärenzbegriff der Wahrheit ebenso wie die Legitimation systematischen Denkens überhaupt beruht. Diese Wahrheitsbedingung der Einzelbehauptung wird nun thematisch nur für ein antizipierendes Bewußtsein und darum nur in Gestalt einer Pluralität abstrakter Aspekte der Totalität des Wissens und des Seienden, die als solche (als *konkrete* Totalität) dem endlichen Bewußtsein nicht adäquat zugänglich bzw. erreichbar ist. Man hat immer wieder nach Wegen gesucht, die vollständige Zahl solcher Kategorien zu erfassen: Wäre das möglich, dann ließe sich offenbar die unmittelbar für sich nicht erreichbare Totalität der Wirklichkeit und der Erfahrung aus der Zusammensetzung ihrer abstrakten Aspekte rekonstruieren, jedenfalls hinsichtlich ihrer allgemeinen und insofern wesentlichen Strukturelemente. Aber eine derartige Kategoriensystematik ist immer wieder gescheitert. Schon die Annahme, daß die Anzahl solcher abstrakt allgemeinen Aspekte der Totalität des Wissens und des Seienden überhaupt endlich ist, läßt sich nicht erweisen. Wenn man mit C. F. v. Weizsäcker von einer „Unausschöpfbarkeit des Wirklichen durch einzelne Strukturerkenntnisse" spricht[1], dann ist wohl Skepsis angebracht hinsichtlich der Frage, ob man überhaupt damit rechnen darf, daß die Zahl der Kategorien des Seienden (und des Wissens) endlich ist. Das schließt jedoch nicht aus, daß zur Endlichkeit des menschlichen Daseins auch eine endliche Zahl von Erfahrungsaspekten gehört, die sich der Reflexion auf den Vollzug wahren Behauptens immer wieder als vorrangig aufdrängen, wenn sie auch prinzipiell veränderlich und überschreitbar sein mögen. Auf der Endlichkeit des menschlichen Daseins als Ort unserer Erfahrung und unseres Wissens von Welt beruht dann ebenso wie die Pluralität von Kategorien als abstrakten Aspekten der Totalität des Seienden auch der Umstand, daß bestimmte Kategorien in unserer Erfahrung eine ausgezeichnete Rolle spielen; und ferner beruht auf der Eigenart unserer Endlichkeit, daß in den verschiedenen und auf verschiedene Weise unterschiedenen Bereichen menschlicher Erfahrung unterschiedliche Kategorien als organisierende Prinzipien des jeweiligen Teilbereichs im Vordergrund stehen. Wenn man die Bereiche menschlicher Erfahrung mit Schleiermacher durch die Begriffe Wissenschaft, Praxis, Religion beschreibt, wird man zur Aufstellung anderer Kategorien gelangen als wenn man mit J. Habermas solche Bereiche durch die Begriffe Technik, Kommunikation und Reflexion unterscheidet und einander zuordnet. Auf der Beziehung zwischen der Einteilung in Er-

[1] *C. F. v. Weizsäcker*, Kontinuität und Möglichkeit, in: Zum Weltbild der Physik (6. Aufl. 1954) 227.

fahrungsbereiche und den in den Vordergrund ihrer Darstellung tretenden Kategorien dürfte wiederum begründet sein, daß unbeschadet der jeder Kategorie auf ihre Weise eigenen Allgemeinheit doch *bestimmte* Kategorien in einer besonderen Affinität zu bestimmten Einzelwissenschaften stehen, indem sie ihnen den methodischen Zugang zu ihrem jeweiligen besonderen Sachgebiet erschließen. Aus dem bisher Gesagten wird damit auch verständlich, worauf die methodische Relevanz solcher Kategorien beruht: Sie gestatten, die einzelnen Sachverhalte eines Erfahrungsbereichs so auf die Totalität des Seienden zu beziehen, wie diese in der leitenden Hinsicht der jeweiligen Wissenschaftssystematik in den Blick kommt. Der Abstraktheit und Partikularität der Kategorien entspricht dabei die Partikularität der verschiedenen Wissenschaften und ihrer Perspektiven auf die Wirklichkeit.

Nach diesen Erwägungen kann nun die Frage nach der Rolle bestimmter Kategorien für bestimmte Wissenschaften gestellt werden, – und in diesem Zusammenhang dann auch die Frage nach der Bedeutung der Kategorie des *Ganzen* für die Theologie.

Unter den Kategorien, die der modernen Naturwissenschaft zugrunde liegen und ihr Gegenstandsfeld bestimmen, sind an erster Stelle Raum und Zeit zu nennen. Ich setze damit voraus, daß Raum und Zeit nicht oder jedenfalls nicht nur Anschauungsformen im Sinne Kants sind, sondern allgemeine Begriffe. Anschauung bezieht sich auf Gegenstände in Raum und Zeit und auf deren Verhältnisse zueinander, aber nicht auf Raum und Zeit als solche. Diese, in ihrer Allgemeinheit genommen, haben kategorialen Charakter. Die physikalischen Transformationsgleichungen für Raum und Zeit gewährleisten ihre Homogenität, die die Bedingung aller Messung und folglich auch aller mathematisch-quantitativen Beschreibung von Naturvorgängen ist. Hinzu kommen sodann in der klassischen Physik die Kategorien von Masse und Kraft sowie die des Gesetzes. Alle diese Begriffe sind universal anwendbare Momente der Naturbeschreibung, wie sie in der modernen Naturwissenschaft erfolgt, und also echte Kategorien. Die Kategorie des Gesetzes ist dabei die für den Theoriezusammenhang der modernen Naturwissenschaft grundlegende, von der auch ihre Methodik maßgeblich bestimmt wird.

Es soll nun behauptet werden, daß der Begriff des Ganzen eine ähnlich fundamentale Rolle in den sog. Geisteswissenschaften spielt wie der des Gesetzes in den Naturwissenschaften. Diese Behauptung impliziert nicht den bekannten Dualismus von Natur- und Geisteswissenschaften: Der Begriff des Ganzen, als universale Kategorie, ist auch auf die Gegenstände der Natur anwendbar. Er liegt auch der naturwissenschaftlichen Naturbeschreibung zugrunde. So liegt der Be-

griff des Ganzen implizit im Begriff des Körpers oder Massenpunktes und in den spezielleren Begriffen des Atoms oder des Moleküls zugrunde: Jedesmal handelt es sich hier ja um eine Einheit, die sowohl als ein Ganzes von Teilen als auch selber als Teil oder Element betrachtet werden kann. Auf der anderen Seite steckt die Kategorie des Ganzen implizit im Begriff des Systems, das durch naturwissenschaftliche Formeln beschrieben und im System dieser Formeln dargestellt wird. Dennoch steht die Kategorie des Ganzen in der naturwissenschaftlichen Beschreibung des Naturgeschehens nicht explizit im Vordergrund. Das dürfte letztlich daran liegen, daß die Totalität von Raum und Zeit durch die Homogenitätsforderungen der Transformationsgleichungen vergleichgültigt wird[2]: Die Unterschiede in Raum und Zeit werden *gleich-gültig*, die „Teile" stehen als prinzipiell gleich gültig und daher austauschbar nebeneinander und sind nicht mehr im echten Sinne „Teile", d. h. nicht mehr durch ihre Stellung im Ganzen unverwechselbar definiert: Das (und damit die Individualität des Einzelgeschehens) ist es gerade, wovon die Naturwissenschaft (und alle Gesetzeswissenschaft) absieht. Diese Abblendung geschieht, wie gesagt, durch die Homogenität oder Homogenisierung von Raum und Zeit. Die Undurchführbarkeit ähnlich strenger Homogenitätsforderungen in anderen Sachbereichen bezeichnet daher zugleich die Grenzen ihrer Mathematisierbarkeit nach dem Vorbild der Naturwissenschaften.

Wie in den Naturwissenschaften der Begriff des Ganzen nicht völlig fehlt, aber doch zurücktritt im Rahmen des Interesses an gesetzlicher Beschreibung von Vorgängen, so sind umgekehrt die sog. Geisteswissenschaften an den individuellen Erscheinungen interessiert, an bestimmten Texten, bestimmten historischen Ereignissen, bestimmten Gestalten, ohne damit das Walten von gesetzlichen Beziehungen in ihrem Bereich auszuschließen. In analoger Weise sind auch die historischen Disziplinen der Naturwissenschaften bereits an einmaligen Vorgängen und Gestalten interessiert. Der Begriff der Gestalt oder der Form überhaupt steht in der Mitte zwischen dem Gesetzesbegriff der Naturwissenschaften und dem Interesse an der individuellen Lebensform in Historie und Philologie. Er kann sowohl die individuelle Eigentümlichkeit als aber auch das Typische bezeichnen. Er ist darum besonders wichtig für die Biologie (A. Portmann). Dabei braucht das Interesse an den Gestalten des Lebens keine vitalistischen Vorbehalte

[2] Damit dürften auch die mengentheoretischen Paradoxien im Gedanken eines umfassendsten Ganzen als „Menge aller Mengen" zusammenhängen: Die „Menge aller Mengen" müßte sich selbst als Glied enthalten (als Teilmenge), weil zwischen Menge und Menge nicht qualitativ, sondern nur nach unterschiedlicher Quantität homogener Elemente unterschieden wird. Die Homogenisierung vom Raum und Zeit hat die Abstraktion von qualitativ unterschiedenen Ganzheiten zur Folge.

gegen die Anwendung allgemeiner naturwissenschaftlicher Verfahren und Betrachtungsweisen auf die Lebenserscheinungen einzuschließen. Andererseits ändert auch die konsequenteste Anwendung solcher Verfahren nichts daran, daß sie im Bereich der Biologie im Dienste einer anderen Aufgabenstellung stehen als in der klassischen Mechanik oder in einer modernen Feldtheorie.

Das Interesse der Geisteswissenschaften an individuellen Erscheinungen berührt nicht die Gültigkeit der Ergebnisse der Naturwissenschaften oder anderer Gesetzeswissenschaften für die von Historie und Literaturwissenschaft untersuchten Phänomene. Aber mit der in den Gesetzeswissenschaften vorausgesetzten Gleich-Gültigkeit der individuellen Erscheinungen verschwindet in ihrer Perspektive derjenige Aspekt der Wirklichkeit, der das eigentliche Thema der historisch-philologischen Disziplinen bildet. Mit deren Interesse am Individuellen ist andererseits die Kategorie des Ganzen als für das geisteswissenschaftliche Bewußtsein leitende Kategorie gegeben: Einerseits ist jedes Individuum selbst ein Ganzes. Andererseits steht jede individuelle Erscheinung in einem ebenfalls einmaligen Kontext, der wiederum in gewissem Sinne ein Ganzes bildet, in welchem die einzelne Erscheinung einen bestimmten, unverwechselbaren Ort hat. Eben dadurch ist sie Teil dieses Ganzen. Das Paradigma für solche Beziehungen ist die Stellung des einzelnen Wortes im Satz, des Satzes im Zusammenhang der Rede bzw. eines Textabschnittes, aber auch im Zusammenhang der Situation, in der er formuliert worden ist, und in beiden Richtungen läßt sich nun von kleineren zu größeren Ganzheiten fortschreiten, von dem einzelnen Redeabschnitt zum Ganzen der Rede oder des betreffenden Werkes und weiter zu seiner Stellung im Oeuvre seines Autors, von der Situation des einzelnen Satzes und der einzelnen Rede zum Ganzen der Lebenswelt und schließlich der Kulturepoche, in der sie ihren Ort haben. Diese Andeutungen lassen schon erkennen, daß das Ganze im Sinne der sog. Geisteswissenschaften wesentlich ein Sinnganzes ist, wobei verschiedene Stufen von Sinnganzheiten zu unterscheiden sind, die sich zueinander wieder wie Ganzes und Teil verhalten. Darum ist nicht nur in der Literaturwissenschaft und Philologie, sondern auch in der Historie der Gegenstand auf jeder Stufe der Untersuchung als ein Sinnganzes bestimmt.

II

In den bisherigen Erwägungen hat sich die Kategorie des Ganzen und seiner Teile als grundlegend bedeutsam für die sog. Geisteswissenschaften und ihre Methodik erwiesen. Es handelt sich also nicht um eine spezielle und nur theologische Kategorie. Die Bedeutung dieser Kategorie für die Theologie läßt sich daher nur als Modifikation der

Rolle beschreiben, die sie im ganzen Bereich derjenigen Wissenschaften spielt, die sich mit dem *Individuellen* beschäftigten. Nicht zufällig handelt es sich dabei vor allem um den Bereich menschlicher Lebenswirklichkeit; denn gerade beim Menschen erscheint uns das Individuelle als relevant, als – paradox gesagt – von *allgemeinem* Interesse: Das dürfte etwas damit zu tun haben, daß wir selber menschliche Individuen sind.

Der Zusammenhang von Theologie und Humanwissenschaften ist für die christliche Theologie – kurz gesagt – dadurch gegeben, daß Gott Mensch wurde: Das bedeutet, daß die christliche Theologie die Wirklichkeit Gottes als in einer bestimmten menschlichen Geschichte, nämlich in der Geschichte Jesu von Nazareth, für unsere Welt gegenwärtig denkt. Darum muß sie sich notwendig mit den Überlieferungen von dieser historischen Gestalt beschäftigen, mit dem Prozeß ihrer Auslegung, mit dem Abstand der Zeiten, aber auch mit dem Kontext der jüdischen Religion und ihrer maßgeblichen Dokumente, die wiederum beide im Zusammenhang der Religionsgeschichte der Menschheit und der menschlichen Geschichte überhaupt zu würdigen sind. Nicht zuletzt hat die christliche Theologie es mit den Problemen zu tun, die all das für die gegenwärtige Relevanz und Wahrheit der Geschichte und Person Jesu mit sich bringt. Es handelt sich dabei durchweg um Probleme, die die christliche Theologie mit den Humanwissenschaften der Art nach teilt. Insofern spielt auch die Kategorie Teil/Ganzes in der theologischen Hermeneutik bei der Textinterpretation eine ähnliche Rolle wie in anderen literaturgeschichtlichen Disziplinen, und bei der Erforschung urchristlicher, altisraelitischer oder kirchengeschichtlicher Vorgänge kommt ihr ähnliche Bedeutung zu wie in den profanhistorischen Fächern, insofern die Bedeutung des einzelnen Geschehens in seinen größeren Zusammenhängen zu verstehen ist, aber auch von ihnen her (bis hin zur Rückfrage nach der Faktizität des von der Überlieferung behaupteten Geschehens) kritisch durchleuchtet wird.

Für die Theologie hat die Kategorie des Ganzen darüber hinaus noch eine spezifische Bedeutung. Eine spezifische Abwandlung der für alle Geisteswissenschaften grundlegenden kategorialen Struktur findet sich aber nicht erst in der Theologie. Auch in der Historie schon steht eine andere Anwendung der Kategorie des Ganzen im Vordergrund als in der Literaturwissenschaft: Die Interpretation eines Textes fragt nach der Bedeutung der Wörter im Zusammenhang des Satzes und des Satzes im Zusammenhang der Rede. Das Ganze, das den Gegenstand der Interpretation bildet, ist hier in Gestalt eines Textes gegeben, auch wenn dieser Text für eine historisch-kritische Interpretation in einen historischen Zusammenhang eingeordnet ist. Die Historie hinge-

gen hat es mit Prozessen zu tun, in denen die Bedeutung der einzelnen Erscheinungen sich mit der Zeit ändert. Das Ganze, das Gegenstand historischer Untersuchung ist, hat wesentlich diesen Prozeßcharakter: Das gilt für die individuelle Biographie, für die Geschichte einer Institution, einer Gesellschaft oder einer ganzen Epoche ebenso wie für die Darstellung eines bestimmten einzelnen Vorgangs, der eine abgrenzbare Einheit innerhalb seines weiteren Kontextes bildet, wie z. B. die Geschichte der Nachfolge Salomos auf Davids Thron. Texte sind bei solcher historischen Fragestellung nicht Gegenstand, sondern nur Material, Hilfsmittel für die Rekonstruktion des fraglichen Prozesses, der selber ein Ganzes seiner Teile ist, aber als Ganzes erst vom Ende seines Verlaufs her in den Blick kommt. So kann der Historiker vom Dreißigjährigen Krieg in Deutschland erst reden und ihn zum Gegenstand seiner Untersuchung machen, nachdem diese dreißig Jahre abgelaufen sind. Wer vor 1648 im Blick auf jene Ereignisreihe vom Dreißigjährigen Krieg geredet hätte, wäre kein Historiker, sondern ein Prophet gewesen. Weil aber die abgeschlossenen Prozesse, denen sich das Interesse des Historikers zuwendet, immer im Zusammenhang umfassenderer, noch unabgeschlossener Prozesse stehen, lassen sich die Urteile des Historikers nie gänzlich von aller Beimischung des Prophetischen reinigen.

Theologische Exegese und theologische Geschichtsdarstellung stehen auch bei maximaler Angleichung an allgemein humanwissenschaftliche Verfahren unter weitergehenden Anforderungen: Mag der Ausleger Platons oder Goethes es dahingestellt sein lassen, welche Gegenwartsrelevanz man seinem Gegenstand zubilligt – obwohl bereits sein eigenes *Interesse* solche Relevanz unterstellt –, der Ausleger des Johannesevangeliums oder der paulinischen Briefe kann sich das nicht leisten, wenn er der Endgültigkeit, die seine Texte selber beanspruchen, in seiner Auslegung irgendwie gerecht werden will. Doch auch der Historiker Israels oder der christlichen Kirchengeschichte wird bei seiner Darstellung schwerlich ganz von dem spezifischen Wahrheitsanspruch absehen können, der mit diesen historischen Erscheinungen verbunden ist. Ähnliches gilt übrigens auch für die Beschäftigung mit anderen religiösen Traditionen und ihrer Geschichte, insbesondere bei den Religionen, deren Wahrheitsanspruch wie der der jüdischen Religion und des Christentums auf die ganze Menschheit zielt.

Die besondere Bedeutung, die die Kategorie des *Ganzen* für die Theologie gewinnt (und auch dann noch behält, wenn der einzelne Theologe davor zurückschreckt, diesem Sachverhalt Rechnung zu tragen), ist durch den Gottesgedanken bedingt. Wer das Wort „Gott" verwendet, zumal als Singularetantum, der nimmt damit zugleich das endlich Seiende in seiner Totalität in Anspruch: So handelt die christ-

liche Lehre von Gott als dem Schöpfer der *Welt,* und auch bei der göttlichen Sendung Jesu Christi geht es zumindest der Absicht nach um Versöhnung und Erlösung der Welt. Ohne diesen Bezug auf die Totalität des endlichen Seienden in der „Welt", der in der Eschatologie nochmals im Gedanken des allgemeinen Gerichts und eines neuen Himmels und einer neuen Erde wiederkehrt, ist ein Reden von Gott, dem *einen* Gott, nicht möglich, und wo die Beziehung des Redens von Gott zur Totalität endlicher Wirklichkeit nicht auf diese Implikationen bedacht wird, da wird das Reden von Gott gedankenlos und leer, schließlich ein unnützer und lästiger Ballast, dessen man sich lieber entledigt.

Der Begriff des *Ganzen* als des letztumfassenden Ganzen aller endlichen Wirklichkeit, der sonst in den Geisteswissenschaften meist eher nebelhaft im Hintergrund bleibt, ist also in der Theologie thematisch, ob einem das nun paßt oder nicht: Im Unterschied zur Philosophie in ihrer großen, metaphysischen Tradition ist die Totalität der „Welt" in der Theologie allerdings nicht das eigentliche Thema, sondern nur das Korrelat ihres eigentlichen Themas, Korrelat des Gottesgedankens. Gott ist nicht das Ganze des endlichen Seienden, und der Begriff des Ganzen schließt nicht Gott als einen seiner Teile in sich: Was Teil des Ganzen ist, – Teil neben andern solchen Teilen und im Unterschied zum Ganzen, – ist eben damit endlich (im Sinne der Hegelschen Definition des Endlichen als eines Etwas im Unterschied von anderem) und kann daher nicht Gott sein. Auch das Ganze kann nicht absolut und folglich nicht Gott sein, jedenfalls dann nicht, wenn es als Ganzes seiner Teile nicht nur seinerseits das Teilsein seiner Teile konstituiert, sondern auch umgekehrt auf die Teile angewiesen ist, deren Ganzes es ist. Das bedeutet: Das Ganze kann nicht als selbstkonstitutiv gedacht werden. Als Ganzes seiner Teile ist es geeinte Einheit, die einen Grund ihrer selbst als *einende Einheit* voraussetzt. Als die einende Einheit der Welt ist Gott von der Totalität des Endlichen verschieden, aber doch auch wieder nicht schlechthin verschieden: Wäre Gott der Totalität des Endlichen gegenüber nur verschieden, dann wäre er selber endlich und müßte folglich selber als Teil jener Totalität des Endlichen gedacht werden, die wir als Welt denken. Als die einende Einheit der Totalität des Endlichen ist zwar Gott notwendig von ihr verschieden, zugleich aber auch der Welt des Endlichen (*wenn* ihr Vorhandensein schon vorausgesetzt wird) ebenso notwendig immanent als fortdauernde Bedingung ihrer Einheit, – entweder als *Grund* dieser dann selbständig fortbestehenden Einheit oder als die die Einheit der Teile fortgesetzt wirkende und so der Welt des Endlichen immanente, ihren Teilen gegenwärtige *Kraft.* Solange aber die einende Einheit der Welt nur als einende Kraft gedacht wird, die

vorgegebene Elemente zu Teilen eines Ganzen zusammenfügt, ist sie nur partiell als Ursprung der Welt gedacht: Ein so gedachter Gott wäre wiederum endlich, bedingt durch anderes außer ihm. Die Unendlichkeit der einenden Einheit (und so auch ihre Differenz von demjenigen, was als endlich *eo ipso* Teil der Welt als geeinter Einheit ist) kann nur dann bestehen, wenn sie nicht nur Ursprung der *Einheit* der Teile, sondern auch der Teile selber ist. Damit erst ist Gott als *schöpferischer* Ursprung der Welt gedacht. Das Verhältnis Gottes zur Welt kann aber wiederum nur unter der weiteren Bedingung als ihr schöpferischer Ursprung gedacht werden, daß die Struktur der Totalität der Welt als des Ganzen ihrer Teile selber noch einmal in Gott gründet, in einer innergöttlichen Differenz, in der das Verhältnis von Teil und Ganzem vorgebildet, die aber nicht mit ihm identisch ist; denn sonst wäre das innergöttliche Leben ja nur Spiegelbild der Einheit des Ganzen der Welt in seinen Teilen.

Der Rückgang von der Idee des Ganzen der Welt auf den Gedanken Gottes als ihrer einenden Einheit kann in der hier vorgetragenen Form nicht die Stringenz eines Gottesbeweises beanspruchen, und zwar aus zwei Gründen: Einmal beruht die skizzierte Argumentation auf der Voraussetzung, daß die Ganzheit der endlichen Welt nicht unbedingt ist als das Ganze ihrer Teile, sondern selber auch durch die Teile bedingt ist, – womit entgegen dem Gedanken des Ganzen den Teilen eine gewisse Selbständigkeit gegenüber dem Ganzen zugesprochen ist. Darauf ist noch zurückzukommen. Zweitens aber ist der Begriff der Einheit einer der allgemeinsten und daher auch leersten Kategorien (Kategorie im Sinne der Hegelschen Logik; im Sinne der aristotelischen Tradition wäre der Begriff des Einen wegen seiner Unablösbarkeit von dem des Seienden sogar als durch seine Allgemeinheit alle Kategorien übersteigend zu bezeichnen). Wegen dieser leeren Allgemeinheit vermag der Begriff des Einen die durch den Ausdruck „Gott“ intendierte differenzierte Struktur nicht angemessen zu beschreiben. Das zeigte sich schon daran, daß der Begriff der Einheit konkretisiert werden mußte durch Zusätze, durch das Moment der Aktivität (als einende gegenüber der geeinten Einheit), sowie weiterhin durch Begriffe wie „Grund“ oder „Kraft“, um das Verhältnis der einenden zur geeinten Einheit genauer auszudrücken. Auch diese Begriffe reichen allerdings, wie die Reflexion auf ihre Tragweite rasch lehren würde, nicht aus, um das angemessen zu bezeichnen, was durch das Wort „Gott“ gemeint ist. Worin besteht dann der Wert einer Beschreibung des Verhältnisses von Gott und Welt durch einen so leeren und abstrakten Begriff wie den der Einheit? Eine solche Beschreibung hat ihren Wert gerade darin, eine vorläufige Charakteristik zu geben, die es gestattet, das Wort „Gott“ auf den Begriff der Welt als des

Ganzen alles Endlichen zu beziehen, ohne im übrigen der umstrittenen Frage nach dem eigentümlichen Sinn des Wortes „Gott" vorzugreifen. Der Begriff der Einheit umreißt nur die Dimension, in der diese Frage diskutierbar wird, weil nun das Wort „Gott" nicht mehr gedanklich unbezogen neben dem Weltbegriff steht. Diese Beziehung in einer möglichst unvorgreiflichen Weise auszudrücken, dazu eignet sich der Begriff der Einheit offenbar gerade wegen seiner äußersten Allgemeinheit und Leere. Zugleich ist durch die Gegenüberstellung von Gott und Welt als einender und geeinter Einheit eine Aufgabe für das Denken gestellt, nämlich die Aufgabe, einen Gottesgedanken zu entwickeln, der als einende Einheit der Welt denkbar ist, ohne daß der Unterschied zur Welt dabei hinfällig würde.

Es wurden bereits Beispiele für die begriffliche Näherbestimmung des Gottesgedankens gegeben (Aktivität, Grund, Kraft). Es wurde auch schon erwähnt, daß jede dieser Bezeichnungen sich der Reflexion wiederum als inadequat, als nur partiell relevant enthüllt. Es bleibt noch zu zeigen, daß sich in dieser Richtung gar keine *abschließende* Antwort auf die Frage nach der Wirklichkeit Gottes erwarten läßt. Sicherlich wird sich ein Reden von Gott immer in Vorstellungen und Begriffen bewegen. Auch das Wort „Gott" selber unterliegt als ein allgemeiner Ausdruck der Sprache dieser Regel. Die konkrete Struktur des göttlichen Lebens kann jedoch in ihrer Eigenart nicht noch einmal kategorial (also durch einen abstrakten Aspekt einer Totalität) gekennzeichnet werden in der Meinung, daß solche Ausdrücke wie „Begriff" oder „Idee" die Eigenart der göttlichen Wirklichkeit angemessen bezeichnen würden. In solcher Meinung würde nämlich vernachlässigt, was als Eigentümlichkeit Gottes im Verhältnis zur Totalität des Endlichen bereits beschrieben worden ist, wenn auch nur im Sinne einer Aufgabe für das Denken, nicht als Lösung dieser Aufgabe. Der Gottesgedanke wird aufgehoben, wenn er als Anwendungsfall (und sei es auch der höchste) einer allgemeinen und in ihrer Allgemeinheit von Gott unterschiedenen Struktur gedacht wird, die als Prädikat von Gott ausgesagt wird.

Wenn Gott unterschieden werden muß von der Totalität des Endlichen, welche Bedeutung verbleibt dann aber noch der Kategorie von Teil und Ganzem in der Theologie? Durch die Reflexion auf das letztumgreifende Ganze aller endlichen Wirklichkeit wird jedes einzelne Endliche in seiner konkreten, individuellen Bestimmtheit mit Gott vermittelt, und darum besteht Religion als wache und tiefere Auffassung der Wirklichkeit mit Schleiermacher darin, im einzelnen und Endlichen des Unendlichen und Ganzen gewahr zu werden, aus dem das Einzelne durch seine Definition, durch die Bestimmung seiner Grenzen gleichsam herausgeschnitten ist. Entsprechend kann die

Theologie durch die Reflexion auf die Totalität der endlichen Wirklichkeit als den Sinnhorizont des individuellen Daseins dessen Verwiesensein auf die Wirklichkeit Gottes aufweisen. Das gilt auch für die Christologie: Nur durch den Bezug auf das Ganze der Menschheit in ihrer Geschichte, nur durch den eschatologischen Sinn seines Auftretens und seiner Geschichte läßt sich die Einheit Jesu mit Gott dartun, die umgekehrt (von Gott her) Gottes Menschwerdung in diesem Menschen anzeigt. Durch diesen Bezug auf das Ganze der Menschheit in ihrer Geschichte wird von der Geschichte Jesu als des neuen Adam her zugleich der Bezug jedes Menschenlebens auf den in Jesus offenbaren Gott erschlossen. Dabei begründet es keinen Einwand, daß die Geschichte nicht als abgeschlossenes Ganzes vorhanden, daß ihr Prozeß vielmehr unabgeschlossen ist. Außerdem bleibt richtig, daß der reale Prozeß der Geschichte die Individuen und Reiche verschlingt und nicht einfach harmonisch als Teile eines Sinnganzen vollendet. Es zeigte sich ja bereits, daß sich an dieser Stelle die historische von der literarischen Hermeneutik unterscheidet. Gerade dadurch, daß Jesus in der noch unabgeschlossenen Geschichte den Individuen, die vom Fortgang ihres Prozesses dahingerafft werden, den mit ihrer Ganzheit verbundenen Sinn nahebringt, eröffnet er ihnen ihr Heil.

Die Kategorie Ganzes (und Teil) hat für die Theologie also darin ihre spezifische Bedeutung, daß sie zwischen dem Endlichen und der absoluten Wirklichkeit Gottes die gedankliche Vermittlung ermöglicht. Die Rechtfertigung dafür liegt letztlich darin begründet, daß Gott selber durch den Prozeß der Geschichte seine Schöpfung mit sich selber vermittelt. Der Begriff des Ganzen bezieht sich auf diesen Prozeß in einer allgemeinen und insofern abstrakten Weise, die aber zugleich den methodischen Zugang zum Verständnis seiner konkreten Einzelmomente eröffnet. Wegen seiner Abstraktheit läßt sich aus dem Begriff des Ganzen noch nicht die Antwort auf die Frage nach der wahren Gestalt der göttlichen Wirklichkeit entnehmen. Doch gerade darin liegt seine methodische Fruchtbarkeit, indem er eine allgemeine Beschreibung eines Feldes möglicher Erfahrungen und Untersuchungen gibt, deren konkrete Lösungen aber nicht präjudiziert.

III

Nähe und Differenz der vorgetragenen Erwägungen zu Ausführungen Hegels in seiner Wissenschaft der Logik fordern dazu heraus, zu Hegels Interpretation und Einordnung der Kategorien „Ganzes und Teil" auch ausdrücklich Stellung zu nehmen. In Hegels Logik erscheint die Kategorie des Ganzen als eine Stufe in dem Reflexionsprozeß, der zur Überwindung der Entgegensetzung des *Wesens* zum bloßen *Sein* führt. Dieser Gegensatz ist im zweiten Buch der Logik

Hegels mit der Einführung des Wesensbegriffs gesetzt, demgegenüber man das Sein zunächst zum bloßen Schein herabgesetzt findet. Die Überwindung des Gegensatzes gelingt solange nicht, wie seine beiden Seiten nicht *so* als zusammengehörig gedacht sind, daß ihre Identität in ihrem Unterschied begriffen wird. Das ist nach Hegel beim Begriff des Ganzen noch nicht der Fall, weil dieser Begriff seine Wahrheit in den Teilen hat, aus denen das Ganze besteht. Hegel behandelt dabei den Begriff des Ganzen unter dem Gesichtspunkt des wesentlichen Verhältnisses, bei dem die beiden Seiten *wesentlich* zusammengehören, und er sieht im Verhältnis von Ganzem und Teilen dessen unmittelbare Gestalt: Die Teile sind dem Ganzen wesentlich ebenso wie umgekehrt das Ganze den Teilen. Hegel geht dann aber zu anderen, logisch (wie er meint) höheren Formen solcher Wechselbeziehung über: Kraft und Äußerung, Äußeres und Inneres. Auf diesem Wege gelangt er in seiner großen Logik zum Begriff des Absoluten, der aber immer noch durch die Beziehung zu einem andern bestimmt ist, wie es im Verhältnis von Substanz und Akzidenz, Ursache und Wirkung und schließlich in der Struktur der Wechselwirkung hervortritt: Erst der Begriff des Begriffs enthält die beiden Seiten des Wesens und der Erscheinung als das Allgemeine und das Besondere in sich als seine Momente, zusammen mit ihrer Einheit im einzelnen.

Es scheint nun, daß Hegel den Begriff des Ganzen durch die Einordnung unter den Gesichtspunkt des wesentlichen *Verhältnisses* einseitig behandelt hat, nämlich unter einseitiger Hervorhebung der Zweiheit und Wechselbeziehung von Ganzem und Teilen. Er ist dabei der Ungleichheit der beiden Seiten dieses Begriffsverhältnisses nicht voll gerecht geworden. Hegel hebt zwar hervor, daß Teil und Ganzes sich gegenseitig implizieren und bedingen (Logik II, 140), vernachlässigt aber ihr logisches Ungleichgewicht: Im Begriff des Teils ist die Beziehung zum Ganzen als vom Teil verschieden, ihn übersteigend, gesetzt; im Begriff des Ganzen dagegen ist der der Teile *nicht* als eines anderen, sondern als seiner eigenen Momente gesetzt. In gewissem Sinne hebt auch Hegel diesen Unterschied hervor, indem er „die unmittelbare Selbständigkeit" der Teile und die „reflektierte Selbständigkeit" des Ganzen einander gegenüberstellt (138 f., vgl. 141). Wenn jedoch dieser Unterschied bedeutet, daß zwar nicht das Ganze in den Teilen, wohl aber umgekehrt die Teile in der reflektierten Einheit des Ganzen als innere Momente seines Begriffs gesetzt sind, so kann man nicht mehr sagen, daß das Ganze „gleichgültig ist gegen die Teile" (so 141). Wenn man die Teile als „die selbständige Grundlage" betrachtet, der gegenüber das Ganze „nur äußerliche Beziehung" wäre (139), dann hat man die Teile schon nicht mehr *als* Teile im Blick. Solche Betrachtungsweise hat den Gedanken des Ganzen schon verlo-

ren und vermag auch nicht mehr, die „in sich mannigfaltige Existenz" als eine Vielheit von Teilen zu beschreiben, deren Begriff den des Ganzen schon voraussetzt. Von einer „Selbständigkeit der Seiten" (139) im Verhältnis von Ganzem und Teilen kann somit nicht die Rede sein.

Im Begriff des Ganzen als eines Ganzen von Teilen ist also das andere des Ganzen, der Teil, als inneres Moment *gesetzt*. Allerdings wird die *Besonderung* der Teile als der inneren Momente des Ganzen nicht schon aus dem allgemeinen Begriff des Ganzen als solchem verständlich. Insofern sind die Teile in der Tat die unmittelbare Gestalt, in der das Ganze sich darstellt. Die Unableitbarkeit der Teile aus dem allgemeinen Begriff eines Ganzen überhaupt verhindert es, den Begriff des Ganzen als selbstkonstitutiv und so als absolut zu denken. Das ändert aber nichts daran, daß die zum Ganzen verbundenen inhaltlichen Momente erst als Momente dieses Ganzen seine Teile bilden und, sofern sie Teile sind, keine logische Selbständigkeit gegenüber dem Begriff des Ganzen haben.

Das ist ganz anders beim Verhältnis zwischen der Kraft und ihrer Äußerung, zwischen Innerem und Äußerem, aber auch zwischen Substanz und Akzidenz, Ursache und Wirkung: Die Kraft muß sich äußern, aber die Äußerung ist nicht die Kraft; das Innere ist das Innere einer zugehörigen Außenseite, aber diese ist nicht das Innere. Ebensowenig sind die Akzidenzien die Substanz oder die Wirkungen die Ursache. Die Teile dagegen *sind* in der Tat das Ganze, weil das Ganze als Ganzes seiner Teile nur in den Teilen ist, was es seinem Begriff nach ist. Der Begriff des Ganzen scheint daher im Sinne der Hegelschen Logik selber eine reichere, differenziertere Kategorie zu sein als die der Kraft, des Inneren, logisch reicher auch als Substanz und Kausalität. Daher ist zu bezweifeln, ob die Einordnung dieser Kategorie im Gang der Hegelschen Logik sachgemäß ist.

Solche Zweifel werden dadurch bestätigt, daß Hegel selber den Begriff „Totalität", aber auch den des Ganzen, faktisch als eine Kategorie höherer Ordnung verwendet als man das nach der Darstellung der Logik vermuten sollte [3]. Das ist offensichtlich in seinem berühmten Satz: „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen" [4]. Auch in der

---

[3] B. Puntel hat mich darauf hingewiesen, daß sich ähnliche Fragen auch bei anderen logischen Kategorien Hegels ergeben. Ein besonders deutliches Beispiel ist der Begriff des Absoluten (Logik II, 157 ff.), der in der enzyklopädischen Logik nicht mehr an dieser Stelle abgehandelt wird (Enc. § 142). Auch der Begriff des Unendlichen, den Hegel in der Seinslogik einer sehr elementaren Stufe zugeordnet hat, spielt in seinem Sprachgebrauch eine sehr viel bedeutendere Rolle als es diese Einordnung im Gang der Logik vermuten lassen sollte.

[4] Phänomenologie, ed. Hoffmeister 21.

Logik selber finden sich Aussagen, in denen der Begriff des Ganzen in solcher anspruchsvolleren Weise fungiert. So wird der Begriff als „das Ganze selbst", als „gesetzte Einheit seiner in seinen Bestimmungen" bezeichnet (II, 185). Die enzyklopädische Logik von 1817 nennt das Objekt als Realisierung des Begriffs das „Ganze" oder die „Totalität des Begriffs" (§ 193). Dabei stehen die Ausdrücke „Ganzes" und „Totalität" parallel. Deutlicher noch ist dies in der großen Logik der Fall, wenn es vom Mechanismus heißt, er zeige sich „dadurch als ein Streben der Totalität, daß er die Natur für sich als ein *Ganzes* zu fassen sucht, das zu seinem Begriffe keines Andern bedarf" (II, 386). Die hier genannte Näherbestimmung des Ganzen, zu seinem Begriff keines Andern zu bedürfen, ist zugleich die Realisierung seines Begriffs. Wenn schließlich am Schluß der Logik von der logischen Wissenschaft gesagt wird, sie sei „selbst der reine Begriff, der ... indem er als Gegenstand die Totalität seiner Bestimmungen durchläuft, sich zum Ganzen seiner Realität, zum Systeme der Wissenschaft ausbildet ..." (II, 505), so zeigt die Parallelität der Ausdrücke „Ganzes" und „Totalität" wiederum, daß zwischen diesen beiden Ausdrücken im Sprachgebrauch Hegels keine feste terminologische Differenz angenommen werden darf. Wenn Hegel beim Übergang von seiner Dialektik der Erscheinung zum Kapitel über das wesentliche Verhältnis zwei „Totalitäten" unterscheidet, nämlich erscheinende und wesentliche Welt (II, 136), denen in den folgenden Ausführungen die Differenz von Ganzem und Teil entspricht, so bedeutet das nicht, daß der Begriff der Totalität weiteren Umfang hätte als der des Ganzen. Der Anschein kann entstehen, weil der Begriff des Ganzen in den folgenden Ausführungen nur für eine jener beiden Totalitäten steht. Aber mit dem Auftreten dieser beiden Totalitäten wird vielmehr der Begriff der Totalität oder des „Ganzen" selbst dialektisch: Jede der beiden Seiten ist für sich zugleich das „Ganze" des Verhältnisses (137). Ausdrücklich sagt Hegel das in der Einleitung zum Kapitel über das absolute Verhältnis: Die Seiten dieses Verhältnisses seien „Totalitäten", weil sie in ihrer Differenz Schein sind: „denn als Schein sind die Unterschiede sie selbst und ihr Entgegengesetztes, oder (sie sind) das Ganze" (II, 185). Wenn es demnach keine feste terminologische Differenz zwischen den Ausdrücken „Ganzes" und „Totalität" bei Hegel gibt, so ergibt sich aus dem Sprachgebrauch des Ausdrucks „Totalität", der bei Hegel weit häufiger ist als der des Ganzen, in voller Deutlichkeit, daß die Funktion dieses Begriffs im Hegelschen Sprachgebrauch weit hinausgeht über die untergeordnete Rolle, die er dem Begriff des Ganzen in der Darstellung der logischen Bestimmungen zugewiesen hat. Der Begriff des Ganzen oder der Totalität fungiert vielmehr in Hegels eigenem Denken faktisch als Kategorie der Kate-

gorien, als das Integral ihrer abstrakten Partikularität. Freilich wollte Hegel über den abstrakten Begriff des Ganzen hinaus durch den Begriff der Idee das konkrete Ganze selber denken und zwar aus dem es konstituierenden Prinzip, das im Prozeß des Realisierens zugleich sich selber realisiert. Durch diesen Begriff der Idee hat Hegel auch die Differenz zwischen Gott und Welt aufgehoben und so den Gedanken Gottes durch den der absoluten Idee ersetzt. Aber ist damit nicht trotz aller gegenteiligen Bemühung das Abstrakte für das Konkrete ausgegeben worden, indem die Welt als Setzung des logischen Begriffs, der die Natur aus sich entläßt, dargestellt wurde? Demgegenüber insistiert die hier vorgetragene Erwägung auf der Abstraktheit jedes Begriffs des Ganzen oder der Totalität, die sich aus der antizipatorischen Natur des Wissens vom Ganzen in einer Welt, die noch nicht zum Ganzen vollendet und versöhnt ist, ergibt. Dem entspricht das Bewußtsein der Differenz der Welt von Gott, die zwar nicht zu einem Dualismus fixiert werden darf, der die Verendlichung Gottes selber zur Folge hätte, die aber doch als Bedingung gerade der Einheit mit Gott sogar eschatologisch unaufhebbar bleibt.

Pseudoisidor oder der Bruch mit der altkirchlichen Konzilsidee

Das Zeugnis der Kirchenrechtssammlungen bis zum Decretum Gratiani einschließlich

Von Hermann-Josef Sieben, S. J.

Die abendländischen Kirchenrechtssammlungen (= KRS) stellen eine längst noch nicht ausgeschöpfte Quelle für die Geschichte der Kirche, zumal ihrer Institutionen, dar. Ihre Vielfalt nach Alter, Inhalt, Aufbau, Autorschaft, Intention und Tendenz spiegelt auf unvergleichliche Weise das vielseitige Leben dieser Institutionen, zugleich deren Kontinuität und Wandel, wider [1]. Das gilt auch für eine Institution wie das Konzil. Die KRS haben auf zweifache Weise mit dem Konzil zu tun. Sie enthalten, erstens, inhaltliche Aussagen über Konzilien; Konzilien stellen, zweitens, meist auch eine formale Quelle dieser Sammlungen dar. Beiden Weisen der Bezugnahme auf Konzilien wollen wir nachstehend unsere Aufmerksamkeit widmen. Die inhaltliche Bezugnahme auf Konzilien geschieht in den KRS in verschiedener Form. Sie zu unterscheiden, bedeutet im folgenden den „Stellenwert" der Konzilsidee in der betreffenden Sammlung zu bestimmen. In den frühen Sammlungen werden die Konzilien lediglich anläßlich

[1] Folgende *Abkürzungen* werden verwendet: DG = Dictum Gratiani, H = Hinschius, K = Kanon, KRS = Kirchenrechtssammlung, PI = Pseudoisidor, RS = Römischer Stuhl, T = Titulus. – Mit *Titulus* bezeichnen wir durchgehend, d. h. auch dort, wo in der Sammlung selber statt *Titulus caput* oder *canon* steht, die Überschrift, mit der der Sammler den Inhalt seiner Quelle (= *auctoritas)* zusammenfaßt. – Eine ausgezeichnete erste Einführung in die Literaturgattung der KRS bietet *G. Fransen,* Les collections canoniques, Typologie des sources du Moyen Age occidental, A III, 10, fasc. 10 (Tournhout 1973); unverzichtbares Standardwerk für die Geschichte dieser Sammlungen ist nach wie vor *P. Fournier/G. Le Bras,* Histoire des Collections canoniques en occident, depuis les fausses Décrétales jusqu'au décret de Gratien, 2 Bde (Paris 1931/2); für die Zeit vor PI ist immer noch auf *F. Maassen,* Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgang des Mittelalters, 1. Bd. (Graz 1870), zurückzugreifen. Brauchbare Einleitungen bieten: *A. M. Stickler,* Art. Kirchenrechtsquellen, Sammlungen der, in: LThK 6 (1961) 253–256, und vor allem *C. Vogel/H. Fuhrmann/C. Munier/L. Boyle,* Art. Canon Law 1–4, in: NCE 3 (1967) 35–45. Eine anregende Einführung in neuere Probleme und Methodenfragen vgl. bei *St. Kuttner,* Methodological Problems Concerning the History of Canon Law during the Middle Ages, in: Spec. 30 (1955) 539–549, und *J. J. Ryan,* Observations on the Pre-Gratian Canonical Collections: Some Recent Work and Present Problems, in: Congrès de Droit Canonique Médiéval (Löwen/Brüssel 1959), 88–103. Die beiden folgenden spanischen Beiträge waren uns leider nicht zugänglich: *P. Pinedo,* Fragmentación, titulación y sistema en las primeras colecciones canónicas, Sonderdruck von „Homenaje a D. Ramón Carande", (Madrid 1963); *R. Losada Cosme,* La unificación interna del derecho y las colecciones anteriores a Graciano, in: REDC 10 (1955) 353–382.

anderer Fragen erwähnt. Bald finden sich jedoch einzelne Kanones, die ausschließlich Bestimmungen über Konzilien enthalten. Wir nennen sie im folgenden ‚Konzilskanones'. Ein weiterer Schritt in der Bewußtwerdung des Konzilsgedankens stellt dann die Zusammenstellung mehrerer ‚Konzilskanones' dar. Sie sollen im folgenden ‚Konzilstraktate' heißen. Wird einem solchen ‚Konzilstraktat' dann auch eine Überschrift, etwa „de conciliis" gegeben, dann hat eine weitere Entfaltung der Konzilsidee stattgefunden. Schließlich erhält der ‚Konzilstraktat' dann wie bei Gratian seinen systematischen Ort innerhalb einer Reflexion über die kirchlichen Rechtsquellen. Ein vorläufiger Endpunkt der Entwicklung ist damit erreicht. Etwas grundsätzlich Neues ist dann erst wieder ein selbständiger Konzilstraktat, wie er sich im Spätmittelalter bildet [2].

Den entscheidenden Einschnitt in der Geschichte der abendländischen KRS stellt das Decretum Gratiani (um 1140) dar. In ihm kommt nämlich die ganze vorausgegangene Periode zu einem Abschluß; andererseits ist es der Anfang für die folgende Entwicklung praktisch bis zum Codex Juris Canonici. Hinsichtlich der Aussagen über die Konzilien sind von einschneidender Bedeutung die pseudoisidorischen Dekretalien. Die Aussagen der vorgratianischen KRS zum Konzil zerfallen deutlich in vor- und nachisidorische [3]. Einen kleineren Einschnitt hinsichtlich der Aussagen über die Konzilien stellt die Hispana dar. Somit ergibt sich die Einteilung vorliegender Studie. In einem ersten Schritt untersuchen wir die vorisidorischen KRS ausschließlich der Hispana; der zweite Schritt befaßt sich mit der Hispana, der dritte mit den pseudoisidorischen Dekretalien. Im vierten Abschnitt fragen wir nach dem Konzil in den nachisidorischen Sammlungen. Der fünfte ist schließlich Gratian gewidmet. Auf eine wichtige, bedauerliche Begrenzung vorliegender Studie ist noch ausdrücklich hinzuweisen: sie berücksichtigt nur edierte, keine handschriftlich überlieferten KRS. Ziel unserer Studie ist nicht, einen Beitrag zur Geschichte der KRS zu liefern, etwa ihre wechselseitige Abhängigkeit zu beleuchten unter der speziellen Rücksicht der auf Konzilien bezogenen Kanones. Die Wanderung [4] solcher Kanones von einer Sammlung in

[2] Vgl. *Juan de Torquemada.*

[3] Tatsächlich wurde die päpstliche Oberherrschaft über die Synode erst durch die Gregorianische Reform schrittweise verwirklicht; aber fast alle diesbez. entscheidenden Texte, auf die sich die gregorianischen KRS stützen, stammen aus PI. Wie sehr die Reformbewegung selber sich auf die KRS berief, sich selber als Einsatz zur Verwirklichung des kanonischen Rechts verstand, zeigt u. a. *J. Gilchrist,* Gregory VII and the juristic sources of his ideology, in: STGra 12 (1967) 1–37.

[4] Ein wichtiges Hilfsmittel zur Identifikation der Tradition eines Kanons durch die verschiedenen KRS hindurch ist die der Ausgabe des *Decretum Gratianum* durch *E. Friedberg* (vgl. Anm. 208) beigegebene Initienliste. Vgl. auch *M. Fornasari,* Initia canonum a primaevis collectionibus usque ad Decretum Gratiani, I; A–G (Rom 1972), Monumenta Ital. eccl. Subs. 1.

die andere interessiert uns nicht als solche. Es geht uns vielmehr um die Geschichte der Konzilsidee, die sich eben in diesen KRS erdnäher, möchte man sagen, als in der übrigen theologischen Literatur spiegelt. Diese Konzilsidee interessiert uns zunächst als solche, in der Vielzahl ihrer Aspekte. Es wird sich also vorab darum handeln, diese Vielzahl mit Namen zu nennen. Daraus ergibt sich ein konkreter Begriff von Konzil. Unser zweites Anliegen ist dann, auf diesem allgemeinen Hintergrund der frühmittelalterlichen Konzilsidee eine Frage besonders zu untersuchen, nämlich das Verhältnis Synode/Römischer Stuhl (= RS). Tatsächlich ist die Geschichte des päpstlichen Primats in der Vergangenheit für diesen Zeitraum [5], auch gerade im Spiegel der KRS, wiederholt unternommen worden [6], und dabei kam auch das Verhältnis RS/Synode in den Blick [7]; aber was fehlt, ist, soweit wir sehen, eine Untersuchung, in der die Blickrichtung umgekehrt verläuft, nämlich von der Synode auf den RS hin. Nur so wird der Prozeß adäquat erfaßt, der sich im Übergang von der alten zur mittelalterlichen Kirche vollzieht: nämlich der Abbau der relativen Autonomie der Teilkirchen zugunsten der monarchisch verfaßten Papstkirche. „The Growth of Papal Government" ist nur die eine Seite der Medaille, die andere ist die Entmachtung der ursprünglich selbständigen Synode. Diese Entmachtung findet im Decretum Gratiani ihren nachgerade klassischen Ausdruck: Episcoporum igitur concilia, ut ex praemissis apparet, sunt invalida ad definiendum et constituendum, non autem ad corrigendum. Im folgenden soll der Entwicklung innerhalb der KRS bis zu diesem Satz des Gratian nachgegangen werden.

I. Vorisidorische KRS außer der Hispana

Mit welcher Sammlung hat die Untersuchung zu beginnen? Von den griechischen [8] darf bei einer Studie der lateinischen KRS ohne Willkür abgesehen werden. Auch scheint es angebracht, nicht schon bei den frühen afrikanischen Sammlungen, dem Breviarium des Konzils

---

[5] Vgl. u. a. *W. Ullmann*, The Growth of Papal Government in the Middle Ages (London 1962); *Y. Congar*, L'écclésiologie du haut Moyen Age (Paris 1968), 187–246; *K. F. Morrison*, Tradition and Authority in the Western Church, 300–1140 (Princeton 1969), 205–360.

[6] *J. C. Besse*, La suprématie romaine dans la Collection „Anselmo Dedicata" à travers quelques textes conciliaires, in: Acan 18 (1963) 76–70; *F. Atianza*, Primado Romano y episcopado en la Dionisiana. Un estudio teológico-canonico del contenido de la colleción Dionisiana (Ottawa 1963); *A. M. Stickler*, De primato Romano historia collectionum iuris canonici illustrato, in: ME 79 (1954) 409–425.

[7] Vgl. z. B. *H. Barion*, Das fränkisch-deutsche Synodalrecht des Frühmittelalters: KStT 5 u. 6 (Bonn/Köln 1931) 350–397.

[8] Vgl. *W. Selb*, Die Kanonessammlungen der orientalischen Kirchen und das griechische Corpus canonum der Reichskirche, in: Speculum iuris et ecclesiarum, Festschr. W. M. Plöchl (Wien 1967) 371–383.

von Hippo (393) bzw. dem Codex canonum ecclesiae Africanae des Konzils von Karthago (419), einzusetzen, denn diese beiden Sammlungen unterscheiden sich in einem wichtigen Punkt von den folgenden von uns zu untersuchenden: diese sind private, jene von Konzilien aufgestellte Sammlungen. So scheint es ratsam, mit der Untersuchung der *Statuta ecclesiae antiqua* [9] zu beginnen. Sie stehen gerade aufgrund ihres stark liturgischen Interesses noch in großer Nähe zu den älteren griechischen Sammlungen (Didache, Traditio apostolica, Canones Apostolorum usw.) [10], andererseits ist auch der Weg nicht mehr weit zur Dionysiana.

Das Konzil hat gleich in dieser ersten Sammlung schon einen relativ bedeutenden Platz. In der Tat, die Statuta [11], die zwischen 476 und 485 entstanden sein dürften, erwähnen nicht nur mehrmals das Konzil beiläufig eines anderes Themas, 6 von insgesamt 102 Kanones haben es zum eigentlichen Gegenstand. Dieser hohe „Stellenwert" des Konzils hängt mit der Tendenz der Sammlung zusammen. Dem Verfasser, höchstwahrscheinlich Gennadius von Marseille, geht es um eine Begrenzung der Macht des monarchischen Episkopates [12]. Er sieht in der Synode ein wirksames Mittel hierzu. Ein erster Kanon (= K) schärft die Teilnahmepflicht des Bischofs in eigener Person oder, im Verhinderungsfall, durch einen Legaten ein [13]. Die Synoden sind mit beträchtlicher Gewalt ausgestattet. Sie können z. B. Bischöfe per sententiam synodi von einem Stuhl auf einen anderen versetzen [14]. Die Synode hat ferner die Aufgabe, miteinander im Streit liegende Bischöfe zu versöhnen [15]; sie ist auch zuständiges Forum für wider-

---

[9] Maassen 382 ff. zählt die *Statuta* nicht unter die KRS, sondern unter die Quellen derselben, und zwar anschließend an die Konzilien, Dekretalien, Erlasse der Könige usw. unter der Rubrik „Stücke unbekannter Verfasser". Tatsächlich sind die Statuta Quelle für die folgenden KRS, aber das gleiche gilt doch auch für die folgenden Sammlungen, z. B. die *Dionysiana*.

[10] Darüber neuerdings *A. Faivre*, Naissance d'une hiérarchie. Les premiers étapes du cursus clérical (Paris 1977).

[11] *Ausg. Ch. Munier*, Les Statuta ecclesiae antiqua, Édition-Etudes-Critiques, PUF (Paris 1960) 75–100, (wieder abgedruckt in CChr.SL 148, 164–185), ebd. 187–236 Näheres zur Gesamttendenz der Sammlung, zur Verfasserfrage und zur Datierung. Vgl. auch *C. Vogel*, Statuta ecclesiae antiqua, in: NCE 13 (1967) 682; *M. Coquin*, Le sort des ‚Statuta Ecclesiae antiqua' dans les Collections canoniques jusqu'à la „Concordia" de Gratien, in: RThAM 28 (1961) 193–224, bringt S. 221 bis 224 eine sehr nützliche Tabelle mit den Zitaten der Statuta in den KRS.

[12] Näheres zu dieser Tendenz bei Munier 187 ff.

[13] K 9, Munier 80: Ut episcopus ad synodum ire satis gravi necessitate inhibeatur, sic tamen ut in persona sua legatum mittat, suscepturus salva fidei veritate quidquid synodus statuerit.

[14] K 11, Munier 81: ... ut episcopus, si id utilitas ecclesiae fiendum poposcerit, decreto pro eo clericorum et laicorum episcopis porrecto, per sententiam synodi transferatur, nihilominus alio in loco eius episcopo subrogato.

[15] K 47, Munier 87: Dissidentes episcopos, si non timor Dei, synodus reconciliet.

spenstige Priester [16]. Für unschuldig Verurteilte ist sie die höhere Instanz [17], ebenfalls für die contumaces, die sich den iudices ecclesiae nicht stellen [18]. Eine massive Machtbegrenzung des monarchischen Episkopates stellt schließlich K 89 dar: Episcopus, si clerico vel laico crimen impegerit, deducatur ad probationen in synodo [19]. Der Bischof hat vor der Synode den Schuldnachweis bei Vergehen von Klerikern oder Laien zu führen. Die Absicht des Verfassers der Statuta ist deutlich: die Synode soll die Machtfülle des Einzelbischofs begrenzen und Gläubige wie Priester vor dessen Willkür schützen. Der Bischof ist der Versammlung seiner Kollegen für seine Amtsführung verantwortlich [20].

Wir kommen zur *Dionysiana*, die in mindestens drei verschiedenen Editionen von dem skytischen Mönch Dionysius Exiguus vor 523 in Rom zusammengestellt wurde. Sie ist zwar nicht in der ausschließlichen Weise Grundlage aller folgenden Sammlungen wie W. M. Peitz angenommen hatte [21], ist aber doch von kaum zu überschätzender Bedeutung für die folgenden KRS geworden [22]. Die Dionysiana enthält ‚Konzilskanones' in der Reihenfolge, in der sie in den Quellen vorkommen [24], m. a. W., es gibt noch keinen ‚Konzilstraktat'. Die Zahl der ‚Konzilskanones' ist im Vergleich zu der der Statuta gewachsen: 11 Kanones haben die Synode zum unmittelbaren Gegenstand. Wir finden eine ganze Reihe dort noch fehlender Bestimmungen, so zur Häufigkeit und zum Termin [25], zum Verhandlungsgegenstand usw. [26]. Vor

---

[16] K 48, Munier 87: Discordantes clericos episcopus vel ratione vel potestate ad concordiam trahat, inoboedientes synodus per audientiam damnet.

[17] K 51, Munier 88: Irritam esse iniustam episcoporum damnationem et idcirco a synodo retractandam. K 88, Munier 95: Clericus, qui episcopi circa se districtionem iniustam putat, recurrat ad synodum.

[18] K 53, Munier 88: Caveant iudices ecclesiae ne, absentante eo, cuius causa ventilatur, sententiam proferant, quia irrita erit, immo et causam in synodo pro facto dabunt.

[19] Munier 95.

[20] Zur Interpretation der ‚Konzilskanones' vgl. auch Munier 191–192; zu den Quellen der ‚Konzilskanones' ebd. 105–185.

[21] Vgl. *W. M. Peitz*, Dionysius Exiguus-Studien. Neue Wege der philologischen und historischen Text- und Quellenkritik, bearbeitet u. hrsg. von H. Foerster: AkGH 33 (Berlin 1960) und die kritischen Stellungnahmen von *W. Holtzmann*, in: JEH 14 (1963) 217–219; *G. Martinez Diez*, in: MCom 39 (1963) 297–308; *C. Munier*, in: SE 14 (1963) 236–250; *W. Schäferdiek*, in: ZKG 74 (1963) 353–368; *J. Semmler*, in: ZSRG.K 48 (1962) 382–386.

[22] Einzelheiten bei *H. Wurm*, Studien und Texte zur Dekretaliensammlung des Dionysius Exiguus, KStT 16 (Bonn 1939), Einführung *J. Rambaud-Buhot*, Denys le Petit, in: DDC 4 (1949) 1131–1152, hier 1138–1152 über *Dionysiana;* ferner *ders.*, Dionysiana Collectio, in: NCE 4 (1967) 876.

[23] Wir beziehen uns auf die zweite Edition, PL 67, 136–230.

[24] *Canones Apostolorum*, Kanones der Konzilien von Antiochien (341), Laodicea, Chalcedon, Sardica, Karthago.

[25] K 38 der Canones Apostolorum, PL 67, 145 D: Bis in anno concilia episcoporum celebrentur; ut inter se invicem dogmata pietatis explorent, et ermergentes

allem wird das Recht der Berufung an den RS affirmiert [27], Modalitäten der Teilnahme und der Einberufung werden festgelegt, so die schriftliche Ladung [28], die Teilnahmepflicht, die Wahl der Delegierten, die schriftliche Entschuldigung im Verhinderungsfall, die Sanktion für die unentschuldigt Fernbleibenden [29], die Konzilsunterschrift [30]. Weitere Kanones sehen eine gewisse Entlastung der Bischöfe vor: die Einberufung eines concilium generale wird dem Fall einer causa communis der ganzen Landeskirche vorbehalten, im übrigen genügen die jährlichen beiden Provinzialsynoden [31]. Die Vollversammlung des

---

ecclesiasticas contentiones amoveant: semel quidem quarta septimana Pentecostes; secundo vero 12 die mensis Hyperberetaei, id est juxta Romanos quarto idus Octobris.

[26] K 98, Antichochien, PL 67, 163 C: ... In ipsis autem conciliis adsint presbyteri, et diaconi, et omnes qui se laesos existimant: et synodi experiantur examen. Nullis vero liceat apud se celebrare concilia, praeter eos quibus a metropolitanis videntur esse iura commissa.

[27] K 3, Sardica, PL 67, 177 C: ... Quod si in aliqua provincia aliquis episcopus contra fratrem suum episcopum litem habuerit, unus de duobus ex alia provincia advocet episcopum cognitorem. Quod si aliquis episcopus iudicatus fuerit in aliqua causa, et putat se bonam causam habere, ut iterum concilium renovetur, si vobis placet, sancti Petri apostoli memoriam honoremus, ut scribatur ab his qui causam examinarunt Julio Romano episcopo, et si iudicaverit renovandum esse iudicium, renovetur, et det iudices: si autem probaverit talem causam esse, ut non refricentur ea quae acta sunt, quae decreverit confirmata erunt. Vgl. auch K 4 und 7, ebd. 177 C–D und 178 C–179 A. – Die betr. Kanones spielten bekanntlich eine entscheidende Rolle in der Geschichte des römischen Primatsanspruchs. Zu den Kanones vgl. *H. Hess*, The Canons of the Council of Sardica (Oxford 1958). – *Chr. Pietri*, Roma Christiana, Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte (311–440), Bd. I (Paris 1976), 220–227, faßt den Forschungsstand zur modernen Interpretation der betr. Kanones zusammen; vgl. auch die ausführliche Darstellung der Problematik bei *K. M. Girardet*, Kaisergericht und Bischofsgericht. Studien zu den Anfängen des Donatistenstreites (313–315) und zum Prozeß des Athanasius von Alexandrien (328–346) (Bonn 1975), 106–154.

[28] K 73, Karthago, PL 67, 205 C: ... Et scribendum ad singularum quarumque provinciarum primates, ut quando apud se concilium congregant, istum diem non impediant.

[29] K 76, Karthago, PL 67, 205 D – 206 A: Item placuit, ut quotiescumque concilium congregandum est, episcopi qui neque aetate, neque aegritudine, neque aliqua graviori necessitate impediuntur, competenter occurrant, et primatibus suarum quarumque provinciarum intimetur, ut de universis episcopis vel duae, vel tres turmae fiant, ac de singulis turmis vicissim, quotquot electi fuerint, ad diem concilii instantissime occurrant. Quod si non potuerint occurrere, excusationes suas in tractatoria conscribant, vel si post adventum tractatoriae aliquae necessitates repente forsitan ortae fuerint, nisi rationem impedimenti sui apud suum primatem reddiderint, Ecclesiae suae communione debere esse contentos.

[30] K 85, Karthago, PL 67, 207 C: Ab universis etiam episcopis dictum est, ut si quae litterae dictandae in concilio placuerint, venerandus episcopus qui huic sedi praesidet, omnium nomine dictare et subscribere dignetur ...

[31] K 95, Karthago, PL 67, 213D–214A: Placuit ut non sit ultra fatigandis fratribus aniversaria necessitas, sed quoties exegerit causa communis, id est totius Africae, undecumque ad hanc sedem de hac re datae litterae fuerint, congregandam esse synodum in ea provincia ubi opportunitas persuaserit: causae autem quae communes non sunt, in suis provinciis iudicentur.

Episkopates darf sich durch Ausschüsse vertreten lassen [32]. Weiter bringt die Dionysiana das Verbot für niedere Kleriker, an den RS zu appellieren [33], Bestimmungen zur Anklagefähigkeit usw. [34] Kurz hinzuweisen ist an dieser Stelle auf die *Collectio canonum Mutinensis* [35], die vom modernen Herausgeber bald nach der Dionysiana datiert [36] und als Ergänzung dieser Sammlung charakterisiert wird [37]: Nur K 38 der canones apostolorum, der oben schon erwähnt wurde, geht in dieser Sammlung ausdrücklich auf Konzilien ein [38].

Acht der zwölf von Dionysius Exiguus vorgelegten ‚Konzilskanones' stammen vom ‚Konzil von Karthago' 419. Geht man davon aus, daß die Dionysiana den Grundstock für die späteren KRS darstellt, erhellt die Bedeutung der afrikanischen Kirche für das entstehende Synodalrecht der frühmittelalterlichen Kirche. Bleiben wir zunächst noch bei der afrikanischen Kirche. Zwischen 523 und 546 stellte hier der Diakon Ferrandus eine eigene *Breviatio canonum* [39] zusammen, die insofern eine Neuerung im Vergleich zu den früheren Sammlungen darstellt, als die canones selber, d. h. die auctoritates, nicht mehr im Wortlaut zitiert sind. Ferrandus formuliert selber einen eigenen Rechtssatz und verweist lediglich auf seine Quelle. Eine zweite Eigenart seiner Sammlung: Er ordnet seine Quellenextrakte oder Tituli (= T) systematisch an [40]. Die Systematik ist noch nicht so rigoros, daß alle ‚Konzilskanones' an einer einzigen Stelle zusammengetragen sind, aber er zieht immerhin seine 5 T auf zwei Stellen zusammen: K 75, 76 und 77 schärfen die Teilnahmepflicht ein, bestimmen die entsprechenden Sanktionen für Fernbleibende und regeln den Ausschluß nicht delegierter Bischöfe vom Universalkonzil [41]. An anderer Stelle kommt er

[32] K 127, Karthago, PL 67, 221 D: Item placuit, ne diutius universi episcopi qui ad concilium congregati sunt tenerentur, ab universo concilio iudices ternos de singulis provinciis eligi ...

[33] K 125, Karthago, PL 67, 221 B–C.

[34] K 228, Karthago, PL 67, 222 C; vgl. auch zur Teilnahmepflicht und Häufigkeit K 143, PL 67, 168D–169A, und K 19, ebd. 175 B.

[35] Kritische Ausgabe und Charakterisierung vgl. *M. Fornasari*, Collectio canonum Mutinensis, in: STGra 9 (1966) 245–356.

[36] Unter Voraussetzung einer Frühdatierung der *Dionysiana* schon 500–505; vgl. Fornarsari 270–271.

[37] Ergänzung der Dekretaliensammlung des Dionysius, die erst mit Siricius einsetzt, durch unechte Texte früherer Päpste, so daß die Traditionsreihe zwischen den *Canones Apostolorum* und Siricius geschlossen wird. Der Sammler entnimmt die Texte dem *Liber Pontificalis*. Zur Tendenz der Sammlung vgl. Fornasari 253 bis 258.

[38] Fornasari 295.

[39] Näheres hierzu bei *A. Vetulani*, Breviatio canonum Ferrandi ou Fulgentii Ferrandi, in: DDC 2 (1937) 1111–1113; *G. Bardy*, Afrique, in: DDC 1 (1935) 288–307, hier 289–290.

[40] T 1–144 handeln über die kirchlichen Ämter, 145–198 über kirchliche Delikte, 199–232 über heilige Sachen, u. a. die Taufe, die Fastenzeit usw.

[41] K 75, CChr. SL 149, 293: Ut episcopi ad concilium occurrant aut non occurrentes in tractoria vel apud primatum excusationes suas allegent. – K 76, ebd.:

auf die Konzilshäufigkeit zu sprechen und klärt bei dieser Gelegenheit die Terminologie [42].

Das Breviarium des Ferrandus, also die systematische Zusammenstellung von T ohne Zitat der auctoritas im Wortlaut, wurde später als nicht genügend hilfreich empfunden. Ein nicht näher zu identifizierender Cresconius, höchstwahrscheinlich Afrikaner wie Ferrandus, verfaßte im 6./7. Jahrhundert schließlich eine KRS, die *Concordia canonum* [43], in der die auctoritates wieder zitiert werden [44]. Sieben der insgesamt 300 Titel umfassenden Sammlung beziehen sich auf ‚Konzilskanones'. Die Sammlung ist nur mäßig systematisch aufgebaut, entsprechend ist an sieben verschiedenen Stellen von Konzilien die Rede. Aber der erste diesbezügliche T (39) [45] mit seinen 5 auctoritates [46] stellt doch schon eine systematische Zusammenstellung von ‚Konzilskanones', einen ‚Konzilstraktat', dar. Die auctoritates gehen jedenfalls in ihrem Wortlaut weit über das im T angegebene Thema, nämlich die jährliche Abhaltung von Konzilien, hinaus. Nicht nur die Häufigkeit und der Termin werden geregelt, sondern auch präzisiert, wer teilnahmeberechtigt ist, wer das Einberufungsrecht hat, was in Fällen zu geschehen hat, die an Ort und Stelle nicht gelöst werden können, nämlich daß sie nach Rom weiterzuleiten sind [47]. Weitere T bringen Ergänzungen zu T 39, so T 149 und 153 das römische Appellationsrecht [48], T 179 die Teilnahmepflicht [49], T 268 außer Teilnahme-

Ut exceptis senibus qui loco moveri non possunt et infirmis episcopis, qui admonitus ad concilium non occurrerit, communione privetur. – K 77, ebd.: Ut episcopus qui non suscepta legatione, universali concilio interesse praesumpserit, ab eis episcopis qui legationem suscipiunt ad ipsum concilium non admittatur.

[42] Zu unterscheiden ist zwischen „Provinzialkonzil", das jährlich zweimal stattfinden soll, „Universalkonzil", das nur bei einer *causa communis* versammelt wird, und schließlich „Plenarkonzil", das durch die Anwesenheit des Metropoliten zustande kommt. K 143–144, CChr. SL 149, 299: Ut bis in anno per singulas provincias concilia fiant. Concilio Nicaeno, tit. 5. Concilio Antiocheno, tit. 20. Concilio Carthaginensi, tit. 3. (143). Ut concilium universale non fiat nisi causa communis, idest totius Africae coegerit. (Concilio Carthaginensi, tit. 1). Ut synodus plenaria tunc dicatur cum episcopus metropolitanus adfuerit. Concilio Antiocheno, tit. 16 (144). [43] PL 88, 829–942.

[44] Vgl. Maassen 806–813; Fournier/Le Bras I, 35; *J. Ph. Lévy*, Cresconius ou Crisconius, in: DDC 4 (1949) 762–763; *P. Pinedo*, Concordia canonum Cresconii, in: Ius canonicum 4 (1964) 35–64.

[45] PL 88, 857C–858D: Ut bis in anno concilia celebrentur.

[46] K 38 der *Canones Apostolorum*, K 5 von Nicaea, K 20 von Antiochien, K 19 von Chalcedon und K 37 aus den Dekretalien des Papstes Leo.

[47] PL 88, 858 D: ... ut si coram positis partibus, nec tuo res fuerit sopita iudicio, ad nostram cognitionem, quidquid illud est, transferatur ... Et si inter eos de negotio fuerit oborta contentio, cuncta Romano pontifici sub gestorum insinuatione pandantur, ut ab eo quod Deo placuerit ordinetur.

[48] PL 88, 890 B–C: Ut inter discordes episcopos, conprovinciales antistites audiant; quod si damnatus appellaverit Romanum pontificem, id observandum, quod ipse censuerit. Auctoritas ist K 3 von Sardica. – Ebd. 891 B–C: De provinciali synodo retractanda per vicarios episcopi urbis Romae, si ipse decreverit (Sardica K 7).

[49] PL 88, 897 D: Ut episcopi ad synodum impraetermisse occurrant.

pflicht auch die entsprechenden Sanktionen [50], T 272 die Beschränkung des concilium universale auf Ausnahmefälle [51] und schließlich T 285 das Verbot für niedere Kleriker der Berufung nach Rom [52].

Von Afrika wieder nach Europa! Hier ist, bevor wir zur Hispana kommen, noch auf drei kleinere KRS hinzuweisen. Die *Capitula Martini* [53], verfaßt wohl kurz nach 572, enthalten zwei ‚Konzilskanones': De synodo facienda (K 18) und De episcopo qui noluerit venire ad synodum (K 19) [54]. Die *Collectio vetus Gallica* [55], wohl um 600 in Lyon vielleicht vom dortigen Bischof Etherius verfaßt [56], hat die Besonderheit, daß sie in ihrer ursprünglichen Gestalt gleichsam programmatisch einen ‚Konzilstraktat' an den Anfang stellt. Unter dem T: Ut per singulos annos synodus bis fiat (3) zitiert der Autor fünf ‚Konzilskanones' [57], und zwar meist nicht im vollen Wortlaut, sondern in starker Verkürzung. Der Herausgeber weist auf die darin zum Ausdruck kommende Tendenz des Sammlers hin. Er fordert zur Durchführung seines Reformprogramms zwei Synoden im Jahr, deshalb läßt er den ersten Teil von K 1 des Konzils von Orléans weg, in dem nur von einem jährlichen Konzil die Rede ist [58]. Unter dem T: De discordantes (sic) bringt der Verfasser schließlich noch K 47 und 48 der Statuta [59]. Wie sehr der erste T programmatischen Charakter hat, geht auch aus dem abschließenden hervor: T 62 [60] stellt zusammen mit T 3 eine Klammer dar: das Reformprogramm der Vetus Gallica besteht wesentlich in der Einschärfung der auf den alten Konzilien erlassenen Gesetze. Eine sehr bedeutende frühe KRS ist schließ-

[50] PL 88, 932 A: De episcopis, qui ad concilia non occurrant.

[51] PL 88, 932 D: Concilium universale non nisi necessitate faciendum.

[52] PL 88, 936 A: De presbyteris et clericis, ut non appellentur nisi Africana concilia.

[53] Ausg. *C. W. Barlow,* Martini Episcopi Bracarensis Opera Omnia (New Haven 1950) PMAAR 12, 123–144; voller Titel: Capitula ex orientalium patrum synodis a Martino episcopo ordinata atque collecta.

[54] Barlow 129, K 20 von Antiochien, K 40 von Laodicaea.

[55] Ausg. *H. Mordek;* Kirchenrecht und Reform im Frankenreich, Die Collectio Vetus Gallica, die älteste systematische Kanonessammlung des fränkischen Gallien, Studien und Edition (Berlin/New York 1975) 343–617, ebd. 21–36 zur Arbeitsweise und Tendenz des Sammlers.

[56] Zu Einzelheiten vgl. Mordek 62-85.

[57] K 5 von Nicaea, K 19 von Chalcedon, K 38 der *Canones Apostolorum,* K 20 von Antiochien und K 1 des dritten Konzils von Orléans (538). Mordek 366–368. – Der letzte Kanon bestimmt eine Sanktion für säumige Metropoliten: quod si intra biennium divinitus temporum tranquillitate concessa admonitis comprovincialibus a metropolitano synodus indicta non fuerit, metropolitanus ipse pro evocationis tarditate anno integro missas facere non praesumat. Quod si evocati non corporali infirmitate detenti et adesse sua abusione dispexerint, simile sententiae subiacebunt. Mordek 367–368.

[58] CChr. SL 148 A, 114: Ut unusquisque metropolitanus in provincia sua cum conprovincialibus suis singulis annis synodale debeat oportuno tempore habere concilium. Vgl. Mordek 24–25.

[59] Vgl. w. o.

[60] Mordek 588–590.

lich noch die *Collectio Hibernensis* [61], entstanden um 700. Hier wird die Synode lediglich als eine unter zahlreichen anderen bischöflichen Pflichten genannt [62]. Sonst kommt sie in der relativ umfangreichen Sammlung nicht in den Blick.

II. Hispana

Die *Hispana* ist die umfangreichste und bedeutendste KRS des ersten Jahrtausends und galt gewissermaßen als die offizielle Rechtssammlung der spanischen Kirche. Ursprünglich chronologisch angeordnet [63], wurde der Sammlung zum praktischen Gebrauch ein Inhaltsverzeichnis (tabulae) vorausgeschickt [64]; bald danach, zwischen 656 und 675, wurden kurze Auszüge der Kanones selber verfaßt, die sog. Excerpta [65]. Eine Weiterentwicklung stellt schließlich die Einordnung der auctoritates der chronologischen Hispana in dieses systematische Gerüst der Excerpta, die sog. Hispana systematica, dar [66]. Unser höchstes Interesse verdienen die Excerpta, enthalten sie doch im Buch III unter der Überschrift De conciliis celebrandis einen regelrechten kleinen ‚Konzilstraktat', soweit wir sehen den ersten überhaupt und zugleich den vollständigsten vor den betreffenden Distinctiones des Decretum Gratiani [67].

Unser Traktat besteht aus 26 T, die die jeweilig angezogenen auctoritates prägnant zusammenfassen. Die Bedeutung dieser T liegt auf der Hand; denn sie fassen nicht nur die auctoritates zusammen, in ihnen kommt auch die jeweilige Interpretation derselben durch den

---

[61] Ausg. *H. Waschersleben*, Die irische Kanonensammlung (Leipzig 1885) 1–243; vgl. *R. Naz*, Hibernensis (Collectio), in: DDC 5 (1953) 1124–1125; *L. Bieler*, Hibernensis Collectio, in: NCE 6 (1967) 1095.

[62] Waschersleben 7, cap. 10i. De variis episcopi observationibus: Ut episcopus ad synodum ire satis gravi necessitate inhibeatur, sic tantum per personam legatum mittat, suscepturus salva fidei veritate, quidquid synodus statuerit.

[63] Text vgl. PL 84, 23–848.

[64] Ausg. *G. Martinez Diez*, La coleccion canónica Hispana, II, Colecciones derivadas, Tl. 2 (Madrid 1976) MHS.C 1, 504–583.

[65] Ausg. *G. Martinez Diez*, ebd. Teil 1, 43–214.

[66] Ausg., jedoch ohne die *auctoritates*, *Martinez Diez*, ebd. 280–426. – Über die Probleme der Datierung, der chronologischen Reihenfolge und der wechselseitigen Abhängigkeit von *Excerpta* und Summarien der *Hispana Systematica* besteht unter den Spezialisten keine Einigkeit, vgl. u. a. *Martinez Diez* in den verschiedenen Einleitungen seiner Edition, ferner *ders.*, La coleccion Canónica Hispana, I, Estudio, MHS.C 1 (Madrid 1966); *ders.*, Hispana Collectio (Isidoriana), in: NCE 7 (1967) 1; *R. Naz*, Hispana ou Isidoriana (collectio), in: DDC 5 (1953) 1159–1162. – Zur Frage der Verfasserschaft neben Martinez Diez, der sich für Isidor von Sevilla einsetzt, vgl. *Ch. Munier*, Saint Isidor de Séville est-il l'auteur de l'Hispana chronologique?, in: SE 17 (1966) 230–241; *ders.*, Nouvelles recherches sur l'Hispana chronologique, in: RSR 40 (1966) 400–410; *P. Landau*, Rez. zu G. Martinez Diez, in: ZSRG.K 54 (1968) 406–414.

[67] ‚Titulus' XXVI, Ausg. Martinez Diez, II, 1, 128–130.

Sammler zum Ausdruck. Sie geben den Sinn an, den der Sammler bzw. hier der Exzerptor aus den Quellen liest. Aus ihrer Anordnung und Reihenfolge ergibt sich außerdem eine gewisse systematische Intention des Autors. Die beiden ersten T schärfen unter Berufung auf K 5 von Nicaea und K 19 von Chalcedon die Notwendigkeit von zwei jährlichen Konzilien ein [68]. In T 3 scheint der Exzerptor so etwas wie eine „Definition" des Konzils geben zu wollen. Konzilien sind Bischofsversammlungen. Jedenfalls sollen die Akten von den Bischöfen unterschrieben werden [69]. Nach der Definition kommt die wichtige Frage des Einberufungsrechtes. Es steht ausschließlich dem Metropoliten zu, Konzilien einzuberufen [70]. Sogar die Modalität dieser Einberufung wird festgelegt: es bedarf eines Schreibens mit persönlicher Unterschrift des Metropoliten [71]. Die beiden folgenden T handeln von der qualitas [72] der Konzilien. T 7 schärft die pünktliche Teilnahme ein [73], T 8 bezieht sich auf die äußere Ordnung, die Konzilsliturgie [74]. Die folgenden 5 T regeln die Fragen der Vertretung im Krankheitsfall [75], des jährlichen Termins [76], der Häufigkeit [77]. T 16 betont nochmals das ausschließliche Einberufungsrecht des Metropoliten [78]. Die beiden folgenden T regeln Modalitäten der An- und Abwesenheit beim Konzil [79]. T 19 und 20 nennen neben den Bischöfen sonstige Teilnehmer, u. a. auch „einige Laien" [80]. Bis zu T 20 einschließlich waren die jeweils angezogenen auctoritates ohne Ausnahme Konzilskanones. T 21–25 beziehen sich demgegenüber auf päpstliche Dekre-

---

[68] T 1 und 2, Martinez 128: Ut bis in annum episcoporum concilium fiat. Quod oportet bis in anno concilium fieri per singulas provincias.

[69] T 3, ebd. 128: Ut gesta conciliorum episcoporum subscriptionibus roborentur.

[70] T 4, ebd. 128: Ut ad metropolitani arbitrium synodus congregatur.

[71] T 5, ebd. 128: Ut epistulas ad concilium revocandum metropolitanus subscribat et dirigat.

[72] T 6 und 7, ebd. 128: Quod in communes causas ecclesiae generale concilium congregare oporteat, in privatis vero causis speciale uniuscuisque provinciae. De qualitate conciliorum vel quare aut quando fiant.

[73] T 7, ebd. 128: Ut episcopus ad diem concilii occurrat.

[74] T 9, ebd. 128: Formula qualiter concilium fiat. Vgl. in diesem Zusammenhang den ‚Ordo de celebrando concilio'. Einzelheiten vgl. *H.-J. Sieben*, Die Konzilsidee der Alten Kirche, München–Paderborn–Wien 1978, 502–510.

[75] T 10, ebd. 129: Ut episcopus aegrotus pro se legatum ad synodum mittat.

[76] T 11, ebd. 129: De tempore Paschae et diem concilii quo celebrari oporteat.

[77] T 12–15, ebd. 129: De synodo annis singulis congregando. Ut per singulos annos concilium fiat. Ut bis in anno concilium fiat. Ut bis in anno synodus celebretur.

[78] T 16, ebd. 129: De bis in anno synodo faciendo et non licere alteri episcopo proprie apud se concilium facere nisi soli metropolitano.

[79] T 17 und 18, ebd. 129: Ut nulli episcopo a synodo liceat deesse vel ante peracto synodo discedere. Ut nullus episcopus de concilio sine consensu discedat aut ad concilium ire excuset; neque officia sua presbyteris iniungat sed episcopi alii ea coram se agant.

[80] T 19 und 20, ebd. 129: Quod semel in anno ad concilium sacerdotes et iudices ecclesiae atque actores patrimonii fiscales debeant convenire. Ut epsicopus diocesanos presbyteros et quosdam ex laicis convenire litteris ad synodum moneat.

talien. Inhaltlich geht es hier teils um die Frage der Konzilshäufigkeit (T 22 und 25), teils um die Anzahl der zu delegierenden Bischöfe [81]. T 24 und 26 (keine Dekretale, sondern wieder Konzilskanon als auctoritas) bestimmen die Dauer des Konzils [82] und weisen auf die Möglichkeit zur Bildung einer Kommission hin [83]. Der Überblick zeigt, daß der Exzerptor seine T durchaus in eine gewisse Systematik gebracht hat. Er geht von der Notwendigkeit der Konzilien überhaupt aus (T 1–3) und kommt dann auf Einzelheiten in der Reihenfolge der Wichtigkeit zu sprechen: Einberufungsrecht (T 4–5), Art und Form (T 6.7.9), Vertretung (T 10), Termin und Häufigkeit (T 11–16), Teilnahmepflicht (T 17–18), sonstige Teilnehmer (T 19–20), Delegation und Dauer (T 21.23.24.26).

Unser Exzerptor handelt nicht nur im „Titulus" 26 von Konzilien, sondern sporadisch schon vorher in den „Titeln" 19–23. Von Bedeutung ist vor allem „Titulus" 23, weil hier vom römischen Appellationsrecht die Rede ist [84]. Für die Interpretation des ‚Konzilstraktates' der Excerpta erscheint es uns nun sehr aufschlußreich, daß diese in „Titel" 23 doch schon sehr weitgehenden römischen Rechte gegenüber der Synode – auctoritas sind außer Sardica päpstliche Dekretalien – vom Exzerptor nicht in seine „systematische" Behandlung des Konzilsrechtes miteinbezogen werden. Offensichtlich sind die Synode und der RS in seiner Vorstellung doch noch eher zwei voneinander „unabhängige" Größen. Deswegen kann er ausführlich und systematisch über Konzilien schreiben, ohne mit einer Silbe den RS zu erwähnen!

Anders ist das in der *Hispana systematica.* Ihr Verfasser nimmt in die Behandlung der einschlägigen Konzilsfragen, d. h. in seinen ‚Konzilstraktat', auch die Beziehung Synode/RS mit auf. T 22 und 25 formulieren dieses Verhältnis so: Et si res difficilis emerserit nec fuerit Thessalonicensis episcopi iudicio terminata ad Romanum reffe-

---

[81] T 21 und 23, ebd. 129: Ut de Sicilia terni annis singulis episcopi die tertio kalendarum octobrium Romam pro synodo occurrant. Ut bini de provinciis episcopi, quos metropolitani probaverint ad Thessalonicam dirigantur.

[82] T 24, ebd. 129: Ut non amplius quam dies quindecim in concilio remorentur episcopi.

[83] T 26, ebd. 129: De episcopis qui post acta Cartaginensi synodo retenti sunt ad reliqua peragenda.

[84] ‚Titulus' 23, ebd. 126–127: De convellendis et confirmandis iudiciis: De episcopo adiudicato ut si voluerit episcopus Romanus aut renovet aut confirmet iudicium (1). Ut si episcopus a synodo fuerit depositus in cathedram eius nullus per omnia ordinetur nisi eius causam episcopus romanus determinaverit (2). De causis clericorum tam superioris quam inferioris quae in provincia minime finiuntur ut apostolica sede determinentur (3). Quod surreptum fuerit apostolicae sedi; et suam in melius sententiam commutaverit; quando damnationem Photini rescindit (4). Item de episcopo adiudicato ut per quos voluerit episcopus romanus renovet iudicium (6). De episcopis accusatis ut a Romano espiscopo vel ab iis quos miserit actio finiatur (7).

ratur antestitem [85]. Ut non amplius ab statuto concilii tempore quam dies quindecim remorentur episcopi, et si inter eos de negotiis fuerit oborta contentio, cuncta Romano Pontifici sub gestorum insinuatione pandantur ut ab eo quod Deo placuerit ordinetur [86]. Die hier festgestellte Differenz zwischen ‚Titulus' 26 der Excerpta und der Systematica hinsichtlich der Einbeziehung des Verhältnisses Synode/RS ist deswegen nicht ganz ohne Bedeutung, weil es sich hier – mit einer andern Ausnahme – um die einzige inhaltliche Abweichung zwischen den beiden Texten handelt [87]. Offensichtlich hält der Verfasser der Systematica die Korrektur oder Ergänzung seiner Vorlage für notwendig. Für ihn ist ein ‚Konzilstraktat' ohne ausdrückliches Eingehen auf das Verhältnis Synode/RS unvollständig. Freilich handelt es sich nur um eine marginale Korrektur. Er spricht die fragliche Problematik ganz am Ende seines Traktates an. Wie wenig er noch die Synode unter der Oberherrschaft des RS sieht, ergibt der Vergleich mit den nachisidorischen ‚Konzilstraktaten', wovon später die Rede sein soll. Zwei weitere wichtige vorisidorische KRS sind die sog. *Hadriana* aus dem Jahre 774 [88], eine überarbeitete Fassung der Dionysiana, und die *Dacheriana*, entstanden um 800 aus einer Verschmelzung von Hadriana und Hispana [89]. Wir brauchen uns mit keiner der beiden Sammlungen länger aufzuhalten, denn sie bringen im Vergleich zu den oben analysierten unter der uns interessierenden Rücksicht nichts Neues [90].

---

[85] T 22, ebd. 347. – Der als Rechtsquelle angezogene Leo-Brief bezieht sich historisch auf das Verhältnis RS/illyrisches Vikariat. Für den Bearbeiter der *Hispana* hat diese partikuläre Regelung offensichtlich universalen Modellcharakter. Zur historischen Interpretation dieser *auctoritas* vgl. *Sieben*, 136–137.

[86] T 25, Martinez 348.

[87] Den 26 T der *Excerpta* stehen 25 der *Systematica* gegenüber. Geändert hat der Verf. der Systematica hauptsächlich die Reihenfolge der T. 11 seiner T stimmen wörtlich mit denen der Excerpta überein. Bei 10 T sind leichte Differenzen im Wortlaut festzustellen, bei einem eine gravierende Abweichung im Wortlaut, aber nicht im Sinn. Die zweite inhaltliche Abweichung neben T 22 und 25 stellt T 24 dar: hier geht es um die Zahl der von Metropoliten einzuberufenden Bischöfe: Ut in revocandis provincialibus episcopis ad Thessalonicensem pontificem moderatio conservetur, ne sub hoc colore sacerdotalis honor contumeliis addicatur. (24) Ebd. 347/348.

[88] Ausg. *J. Hartzheim*, Concilia Germaniae (Köln 1759) I, 131–235; vgl. Maassen 441–452, ferner *H. Mordek*, Dionysiana-Hadriana und Vetus Gallica – historisch geordnetes und systematisches Kirchenrecht am Hofe Karls des Großen, in: ZSRG.K 55 (1969) 39–63.

[89] Ausg. *L. D'Achéry*, Spicilegium sive Coll. veterum aliquot scriptorum, I (Paris 1723) 512–564; vgl. Maassen 848–852; Fournier/Le Bras 103 f.; ferner *G. Haenni*, Note sur les sources de la Dacheriana, in: STGra 11 (1967) 3–22, und *ders.*, La Dacherina mérite-elle une réédition?, in: RHDF 34 (1956) 376–390.

[90] Vgl. Hadriana, T 43, 62, 94, usw., Hartzheim 216, 222, 228. – Dacheriana: Liber II, T 47, 48, 49, 52, 53, 62, 63; D'Achéry 537–539: De episcopis ab eiusdem provinciae sacerdotibus consonanter exclusis. De synodis quae ab episcopis suis debent temporibus in provincia celebrari. De episcopis qui ad concilia non occurrunt. Ut episcopus dioecesanos presbyteros et quosdam ex laicis convenire litteris ad synodum moneat. Ut ad metropoliani arbitrium synodus congregetur. Si

Fassen wir das Ergebnis unserer Durchsicht der vorisidorischen KRS zusammen! Alle, selbst die ganz frühen KRS wie die Statuta ecclesiae antiqua, enthalten eine Reihe von ‚Konzilskanones' an einer (Collectio Vetus Gallica, Capitula Martini) oder mehreren Stellen (Breviatio canonum des Ferrandus). Den frühesten relativ umfangreichen ‚Konzilstraktat' enthalten aber erst die Excerpta der Hispana. Das Verhältnis der Synode zum RS kommt auch schon hier und da in den Blick der Sammler (Dionysiana, Concordia canonum des Cresconius, Hispana systematica) – die angezogene auctoritas ist dabei K 4 von Sardica – aber die Synode wird noch überall als autonome, selbständige Größe gesehen, selbst in der Hispana systematica noch, in der jedoch das römische Appellationsrecht schon sehr klar formuliert ist.

III. Pseudoisidor

Mit keiner der hier untersuchten KRS hat sich die Forschung auch nur annähernd so intensiv befaßt wie mit den pseudoisidorischen Dekretalien, der „kühnsten und großartigsten Fälschung kirchlicher Rechtsquellen, die jemals unternommen worden ist und durch die sich die Welt Jahrhunderte hindurch hat täuschen lassen" [91]. Mehrmals wurde in neuerer Zeit auch der Primat des RS nach den Vorstellungen des Pseudoisidor (= PI) untersucht [92]. Dabei kommen die betreffenden Autoren auch auf die uns in diesem Abschnitt interessierende Problematik zu sprechen, nämlich das Verhältnis Synode/RS [93]. Aber die Blickrichtung ist dabei nicht ganz die gleiche. Man geht nicht wie wir von der Synode aus, sondern entsprechend der ‚klassischen' Problemstellung vom Primat und stößt dabei auf die Synode. Wir halten

---

episcopus a metropolitano admonitus pro synodo vel ordinatione episcopali venire distulerit. Ut episcopus, qui contra suam possessionem in concilio habitam venerit, deponatur. – Vgl. auch über die römische Appellation T 31, ebd. 535.

[91] *E. Seckel*, Art. Pseudoisidor, in: RE 16 (1905) 265–307, hier 265. Dieser Artikel ist immer noch die beste Einführung zu PI; vgl. auch *H. Fuhrmann*, False Decretals (Pseudo-Isidorian Forgeries), in: NEC 5 (1967) 820–824. Ältere Literatur bei Seckel, a. a. O., neuere bei *E. Seckel*, Die erste Zeile Pseudo-Isidors . . ., Aus dem Nachlaß mit Ergänzungen hrsg. von H. Fuhrmann, SDAW.P Heft 4 (Berlin 1959). Unentbehrlich zur Erarbeitung des augenblicklichen Forschungsstandes und zur Einführung in die Vielzahl der Probleme ist die dreibändige „Summe" von *H. Fuhrmann*, Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen. Von ihrem Auftauchen bis in die neue Zeit, SMGH 24, 1–3 (Stuttgart 1972–1974). Vgl. hierzu *Y. Congar*, Les fausses décrétales, leur reception, leur influence, in: RSPhTh 59 (1975) 279–288, und *J. Gaudemet*, Les Fausses Décrétales du IX au XI siècle, in: RHDF 54 (1976) 569–576. – Ausg. *P. Hinschius*, Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni (Leipzig 1863).

[92] Vgl. *G. Hartmann*, Der Primat des römischen Bischofs bei Pseudo-Isidor (Stuttgart 1930); *A. Marchetto*, Episcopato e primato pontificio nelle decretali Pseudo-Isidoriane, ricerca storico-giuridica (Rom 1971).

[93] So Hartmann 39–44, 57–70; Marchetto 85–109, 195–199, der Hartmann hier weitgehend folgt.

es deshalb für angebracht, unseren Blickwinkel zur Geltung zu bringen und folgende Fragen zu untersuchen: 1. Unter welcher Perspektive kommt PI die Synode überhaupt in den Blick?, 2. Wie konzipiert er die Synode als solche?, 3. Wie lauten seine Kerngedanken zum Verhältnis Synode/RS? [94]

Auszugehen ist bei unserer ersten Frage vom heute einstimmigen Konsens der Forschung bezüglich der Grundtendenz des Fälschers. Diese besteht nicht, wie man in der Vergangenheit bisweilen irrtümlicherweise behauptet hat, in der Vermehrung der Machtbefugnis des RS, sondern in der Stärkung des Episkopates [95]. Was aber den Episkopat, genauer den einzelnen Bischof bedrohte, war wesentlich die Synode, durch die die weltlichen Herren gegen die Bischöfe wirksam wurden [96]. Unserem Fälscher fehlt somit von vornherein und entsprechend der ganzen Tendenz seines Machwerkes die Unbefangenheit der Synode gegenüber, die man in den älteren KRS beobachten kann. Für den Autor der Hispana z. B. ist die Synode eine nützliche kirchliche Institution, für PI ist sie wesentlich eine mißbrauchte. Mit der Tendenz der Fälschung, die ihrerseits vom konkreten historischen

---

[94] Zur genaueren Charakterisierung der pseudoisidorischen Dekretalien als Fälschung vgl. das äußerst interessante Kapitel „Über Fälschungen im Mittelalter. Überlegungen zum mittelalterlichen Wahrheitsbegriff" bei *Fuhrmann* I, 64–136; ebd. 191–194 auch der neueste Stand der Frage nach Heimat und Person des Fälschers: „Die Frage nach Ort und Verfasser ist bei einem Non liquet stehengeblieben und kaum auch mit Vorschlägen eines im Geist mit den Fälschern übereinstimmenden Autors oder Autorenteams bündig zu beantworten" (194).

[95] „Das große Hauptziel der Fälschungen Pseudoisidors ... ist die Emanzipation des Episkopates sowohl von der weltlichen Gewalt als von dem überragenden Einfluß der Metropoliten und Provinzialsynoden; der Festigung der bischöflichen Gewalt dient auch die Unterdrückung der Chorbischöfe und die Erhöhung der päpstlichen Macht ... Die oberste Richtergewalt des Papstes, dem ... allein die definitive Verurteilung (z. B. Absetzung) eines Bischofs als causa maior vorbehalten wird, ist von Pseudoisidor lediglich gedacht als eines der Mittel, um den Episkopat gegen Anklagen zu decken ... Ein Eingreifen des Papstes zu Schaden der Bischöfe fürchtete Pseudoisidor nicht, da er glauben mochte, durch seine Prozeßkautelen auch dem Papst die Hände gebunden zu haben. Er hat sich darin schwer getäuscht, da der Papst alle Vorschriften zum Schutze der Bischöfe gegebenenfalls auf die Seite schob. Dem sonst so klugen Fälscher entging es, welche Waffen gegen den Episkopalismus seine Dekretalen dem Papst in die Hände spielten ... Der Hauptzweck des pseudoisidorischen Prozeßrechtes war die Befestigung und Erweiterung des päpstlichen Primats gewiß nicht, und die gegenteilige Ansicht ... teilt niemand mehr". *Seckel* 279.281–282. – Vgl. ähnlich *Fuhrmann*, I, 147: „Die Vermehrung der Machtbefugnis des Papstes dient deutlich der Sicherheit der Bischöfe; ja sie – nicht der Papst – werden in einem cyprianischen Verständnis die ‚Schlüssel' der Kirche genannt, an deren Unversehrtheit alle mitwirken sollen."

[96] Zum historischen Hintergrund der Fälschungen ist zu beachten: 818 war Theodulf von Orléans, 830 Jesse von Amiens, 835 Ebo von Reims und Agobard von Lyon abgesetzt worden. Bartholomäus von Narbonne, Herebold von Auxerre und Burchard von Vienne verließen aus Furcht vor dem Kaiser 835 ihre Sitze. „Die Reichssynoden, vor die der König die auf den Tod anzuklagenden Bischöfe stellte, waren ad hoc aus beliebigen Bischöfen (statt aus Konprovinzialen) zusammengesetzt und fällten, weil aus politischen Gegnern bestehend, parteiische Sentenzen". *Seckel* 284.

Hintergrund bedingt ist, hängt zusammen, daß die Synode nur unter einer sehr beschränkten Rücksicht, und zwar einer negativen, gesehen wird, als eine die Freiheit der Bischöfe bedrohende Gerichtsinstanz, deswegen als ein zu begrenzender Machtfaktor. Dementsprechend fehlen fast ganz andere, in den älteren Sammlungen im Vordergrund stehende Aspekte der Synode: die Synode als gesetzgebende Institution in Disziplinarfragen, in Kult und Liturgie. Genauso begrenzt und einseitig wie die Rücksicht, unter der die Synode in den Blick kommt, ist dann auch der Gesichtspunkt, unter dem der RS vom Fälscher gesehen wird: wesentlich nur als Gegenmacht, als (noch) höhere Gerichtsinstanz. Was von der allgemeinen Tendenz der Fälschung her zu erwarten war, findet seine Bestätigung am Text des PI: Aussagen über Konzilien unter Absehung des Verhältnisses zum RS sind in der immerhin doch sehr umfangreichen Sammlung höchst selten [97]. So bezeugt PI die Tradition der vier principalia concilia [98], schreibt auch einmal einen Satz über den rechten ‚Geist' einer Synode [99], hat aber dabei fast immer, wie schon in diesem Fall, das Konzil als Gerichtsinstanz vor Augen, so wenn er genauere Anweisungen für das Synodalverfahren gibt [100], die Anwesenheit aller conprovinciales bei eben diesen Gerichtssitzungen verlangt [101] usw. Am ausführlichsten noch stellt PI seine Vorstellungen vom Konzil im compendium des Ps-Felix zusammen [102]. Auch hier wird das Konzil ausschließlich als

[97] Hier stellt sich freilich ein methodisches Problem. Bezieht man die echten Stücke der Sammlung mit ein, dann ist das Ergebnis freilich weniger negativ. Man begegnet vielmehr fast allen ‚Konzilskanones' der älteren Sammlungen wieder. Zu den echten Stücken gehören die Kanones von 54 Konzilien (H 258–444), unter ihnen z. B. K 4 von Nicaea (H 258), K 4 von Sardica (H 267), K 20 von Antiochien (H 272), K 40 von Laodicaea (H 275), K 19 von Chalcedon (H 285), Kanones afrikanischer Konzilien (H 297, 304, 307 usw.), K 18 und 19 von Arles (H 322, K 29) von Orange (H 329), K 35 und 71 von Agde (H 334 und 336), K 6 des Konzils von Tarragona (H 344) usw. – Ganz anders ist das Bild, wenn man die gefälschten Texte zur Grundlage des Urteils über das Konzilsinteresse des PI macht!

[98] H 20, 9 ff.: Nosse etiam oportet licet cetera non infirmentur, quatuor esse principalia concilia ex quibus plenissimam fidei doctrinam tenent ecclesiae ...

[99] H 504, 5 ff.: Decet enim Domini sacerdotes fratrum causas pie tractare et venerabiliter intendere, atque eorum iudicia super sacrificia ordinare, nec proterva aut tyrannica dominatione, ut de quibusdam refertur, sed caritative pro deo et fraterna amore cuncta peragere, et quod sibi quis fieri iuxta dominicam vocem non fult, alii inferre non praesumat, et in qua mensura mensi fueritis remetietur vobis. Vgl. auch H 752, 25 ff.

[100] H 201, 3 ff.: Si quis epsicopus ab illis accusatoribus qui recipiendi sunt fuerit accusatus, postquam ipse ab eis caritative conventus fuerit ut ipsam causam emendare debeat et eam corrigere noluerit, non olim, sed tunc ad summos primates causa eius canonice deferatur, qui in congruo loco infra ipsam provinciam tempore congruo, id est autumnali vel aestivo, concilium regulariter convocare debebunt, ita ut ab omnibus eiusdem provinciae episcopis inibi audiatur. Quo et ipse regulariter convocatus, si eum aut infirmitas aut alia gravis necessitas non detinuerit, adesse debebit; quia ultra provinciae terminos accusandi ante licentia non est, quam audientia rogetur.

[101] H 114, 15 ff.; vgl. auch H 176, 13, wo vom *consensus omnium* die Rede ist.

[102] H 485, 15–488, 35.

Gerichtsinstanz gesehen: Erst nach Scheitern der gemäß Mt 18, 17 vorgeschriebenen Versöhnungsversuche soll das Konzil einberufen werden. Die Anklagepunkte müssen zeitig schriftlich vorgelegt werden, damit der Angeklagte seine Verteidigung gehörig vorbereiten kann. Entsprechend lang hat die Frist bis zum Zusammentritt des Konzils zu sein. Der Angeklagte muß vor Beginn des Konzils wieder in alle seine Rechte eingesetzt werden [103], andernfalls kann von einem kanonischen Verfahren überhaupt nicht die Rede sein. In den weiteren Ausführungen des compendium werden eine Fülle von Bestimmungen gegeben, die praktisch jedem Angeklagten die Handhabe geben, sich dem Verfahren zu entziehen: er kann einen Stellvertreter schicken, um Aufschub bitten, Verlegung des Prozessortes erwirken, die Zeugen ablehnen, ja schließlich kann er mit dem Appell nach Rom das ganze Konzil als befangen ablehnen [104].

PI sagt verhältnismäßig wenig Eigenes über das Konzil und verrät damit sein geringes Interesse an dieser Institution. Aufschlußreich ist in dieser Hinsicht jedoch nicht nur, was er sagt, oder besser nicht sagt, also der materiale Aspekt seiner Sammlung, sondern auch ihre Komposition, d. h. der formale Aspekt. Während die älteren KRS (Concordia canonum, Hispana chronologica) den Dekretalen die konziliaren Kanonessammlungen vorausgehen lassen – entsprechend dem größeren ihnen zugemessenen Gewicht –, hat sich PI eine andere Anordnung einfallen lassen: er stellt die Konzilstexte zwischen „älteste" und jüngere Dekretalen, rahmt sie damit gleichsam durch päpstliches Recht ein [105]. In seiner praefatio sucht er diese Anordnung zu begründen. Dabei muß man wohl unterscheiden zwischen dem, was er sagt und dem, was er indirekt suggeriert. Die größere Autorität komme den Canones apostolorum zu im Vergleich zu den Konzilien, sagt er. Deswegen seien sie vorausgestellt. Auf die Canones apostolorum lasse er die Dekretalien virorum apostolicorum folgen. Den Grund gibt er nicht ausdrücklich an, aber die Terminologie ist aufschlußreich. Die Päpste werden apostolici genannt [106], ihre Dekrete

---

[103] H 485, 26 ff.: Si primates accusatores episcoporum cum eis pacificare familiariter minime potuerint, tunc tempore legitimo eos ad synodum canonice convocatam non infra angusta tempora canonice convocent, et non prius quam eis per scripta significent, quid eis opponatur ut ad responsionem praeparati adveniant. Nam si aut vi aut timore eiecti aut suis rebus expoliati fuerint, nec canonice vocari ad synodum possunt, nec respondere emulis debent, antequam canonice restituantur et sua omnia eis legaliter reddantur.

[104] H 486, 7–488, 35.

[105] Nach den Einleitungsstücken und den *Canones Apostolorum* (H 20–30) kommen zunächst 60 Dekretalien von 30 Päpsten von Klemens I bis Miltiades (H 30 bis 247), dann erst die Konzilssammlungen (H 247–444), es folgen Dekretalien von Silvester I bis Gregor II (H 444–754).

[106] Über diesen Terminus als Bezeichnung der Päpste vgl. *M. Wilks*, The ‚apostolicus' and the bishop of Rom, in: JThS 13 (1962) 290–317; 14 (1963) 311–354.

damit zunächst terminologisch, zugleich aber auch sachlich in die Nähe der Canones apostolorum gerückt. Sie und nicht die Konzilien stellen die direkte apostolische Tradition dar! Die Konzilien, so wird durch diese Anordnung suggeriert, beginnen ja erst mit Nicaea, einem gewiß bedeutenden Konzil, aber zwischen ihm und den Aposteln stehen 300 Jahre päpstlicher Dekretalien als Vermittlung. Ist durch diese Anordnung schon Nicaea erheblich abgewertet, um wieviel mehr erst sind es die cetera concilia, mag PI noch so ausdrücklich versichern, den Dekretalien komme lediglich die gleiche Autorität wie den Konzilien zu (non impar) [107]. Für den Fälscher ist jedenfalls die ‚Einheit' der ‚apostolischen' Überlieferung grundlegender als die synodale ‚Vielheit'. Diese apostolische Einheit bezeichnet PI gelegentlich mit dem Terminus viva traditio [108], im gleichen Zusammenhang spricht er meist von der ‚Unfehlbarkeit' des RS, oder genauer: von der Tatsache, daß der RS sich noch nie geirrt hat.

Wir kommen zum Hauptteil dieses Abschnitts, PI's Konzeption des Verhältnisses Synode/RS. Sieht man zunächst einmal von einer juridisch genaueren Fassung dieses Verhältnisses ab, so läßt es sich in einem einzigen Satz sagen: Die Synode besitzt keine Autonomie mehr, dem RS kommt die Oberherrschaft über alle Synoden zu. Die Entmachtung der Synode zugunsten des Einzelbischofs durch Behauptung und Stärkung der absoluten Oberherrschaft des Papstes über die Synode ist *das* Leitmotiv, das der Fälscher in unzähligen Variationen wiederholt: Multis denuo apostolicis et canonicis atque ecclesiasticis instruimur regulis non debere absque sententia Romanorum pontificum concilia celebrari [109]. Dieses allgemeine Prinzip „kein Konzil ohne römischen Spruch" bedeutet konkret: Einzig der RS hat das

---

[107] H 17, 27 ff.: Deinde quarumdam epistolarum decreta virorum apostolicorum intersedavimus, id est Clementis, Anacleti, Evaristi et ceterorum apostolicorum, quas hactenus repperiri potuimus epistolas usque ad Silvestrum papam: postmodum vero Nicenam synodum constituimus propter auctoritatem eiusdem magni concilii: deinceps diversorum conciliorum Graecorum ac Latinorum, sive quae antea, seu quae postmodum facta sunt, sub ordine numerorum ac temporum capitulis suis distincta sub huius voluminis aspectu locavimus, subicientes etiam reliqua decreta praesulum Romanorum usque ad sanctum Gregorium et quasdam epistolas ipsius, in quibus pro culmine sedis apostolicae non inpar conciliorum exstat auctoritas ...

[108] H 205, 41 ff.: Haec vero apostolorum est viva traditio, haec vera caritas quae praedicanda est et veraciter diligenda ac fovenda atque fiducialiter ab omnibus tenenda. Haec sancta et apostolica mater omnium ecclesiarum Christi ecclesia quae per dei omnipotentis gratiam a tramite apostolicae traditionis numquam errasse probabitur, nec haereticis novitatibus depravanda subcubuit: sed, un in exordio normam fidei christianae percepit, ab auctoribus suis apostolorum Christi principibus inlibata fine tenus manet secundum ipsius domini salvatoris divinam pollicitationem ... Vgl. auch H 179, 29 ff.; 453, 39 ff.. – Von der Unfehlbarkeit des RS ist auch sonst öfter die Rede, vgl. H 240, 3 ff.; 453, 28 ff.; 454, 3 ff.

[109] H 721, 19 ff.; vgl. ähnliche Formulierungen dieses Prinzips: ebd. 224, 10 ff.; 228, 5 ff.; 459, 20 ff.; 465, 23 ff.; 466, 36; 471, 21 ff.; 472, 1 ff.; 479, 19 ff.; 479, 26 ff.; 503, 3 ff.

Einberufungsrecht: Synodorum vero congregandorum auctoritas apostolicae sedi privata commissa est potestate [110]. An anderen Stellen heißt es einschränkend: ... generalium synodorum convocandi auctoritas apostolicae beati Petri sedi singulari privilegio (est) tradita et nulla umquam synodus rata leg(i)tur quae apostolica auctoritate non fuerit fulta [111]. Der Fälscher nennt die päpstliche Einberufung regularis bzw. canonica vocatio [112]. Nur aufgrund derselben wird eine Bischofsversammlung eine legitima synodus [113]. Nicht nur der Beginn der Synode, ihre Einberufung, steht allein dem Papst zu, auch ihre definitive Beendigung. Kein synodales Urteil hat Rechtskraft ohne päpstliche Bestätigung: Finis vero eius causae ad sedem apostolicam deferatur, ut ibidem terminetur. Nec antea finiatur ... quam eius auctoritate fulciatur [114]. Der Provinzialsynode steht nur die Untersuchung, PI sagt die discussio, zu, nicht die definitio, die Schlußsentenz, das abschließende Urteil [115]. Die Oberherrschaft des RS über die Synode kommt mehr noch als in der päpstlichen Berufung und Bestätigung in dem praktisch unbegrenzten Appellationsrecht zur Geltung. Der Appell an den Papst bringt jede Synode zum Stillstand [116]. Die Provinzialsynode kann entsprechend durch den RS zur retractio veranlaßt werden [117]. Die Oberherrschaft des RS über die Synode kommt schließlich dadurch zur Geltung, daß bestimmte Dinge grundsätzlich der Zuständigkeit der Synode entzogen und dem RS vorbehalten werden [118]. Der RS ist alleinzuständig für die definitive Verurteilung oder Absetzung von Bischöfen. Ausdrücklich werden Verfahren der „übrigen Kleriker", d. h. der niederen Weihestufen, von dieser Zu-

---

[110] H 19, 9 ff. – Dieses ausschließlich dem RS zustehende Einberufungsrecht erhellt, so der Fälscher, aus der Geschichte: Nec ullam synodum ratam esse legimus, quae eius non fuerit auctoritate congregata vel fulta. Haec canonica testatur auctoritas, haec historia ecclesiastica roborat, haec sancti patres confirmant, H 19, 10 ff.; vgl. auch H 459, 13 ff.

[111] H 721, 9 ff.; vgl. auch ebd. 459, 9.

[112] H 449, 2 und H 465, 14.20.

[113] H 459, 5.

[114] H 132, 5 ff.; vgl. auch ebd. 128, 22 ff.

[115] H 502, 31 ff.: Discutere namque episcopos et summorum ecclesiasticorum causas negotiorum metropolitanos una cum omnibus suis conprovincialibus, ita ut nemo ex eis desit et omnes in singulorum concordent negotiis licet, sed definire eorum atque ecclesiarum summas querellas causarum vel damnare episcopos absque huius sanctae sedis auctoritate minime licet. Vgl. auch H 467, 31 ff.

[116] H 190, 26 ff.: Unde placuit ut accusatus vel iudicatus a conprovincialibus in aliqua causa episcopus licenter appellet et adeat apostolicae sedis pontificem, qui aut per se aut per vicarios suos eius tractari negotium procuret ... Vgl. auch H 168, 12 ff.; 174, 19 ff.; 563, 33 ff.; 563, 45 ff.

[117] H 470, 1 ff.: Ut provincialis synodus retractetur per vicarios urbis Romae episcopi, si ipse decreverit; vgl. auch H 198, 13.

[118] H 190, 23 ff.: Cuius (d. h. des RS) dispositioni omnes maiores ecclesiasticas causas et episcoporum iudicia antiqua apostolorum earumque successorum atque canonum auctoritas reservavit ...; vgl. auch H 74, 9 ff.; 243, 19 ff.; 459, 5 ff.; 460, 17 ff.; 466, 5 ff.; 712, 16 ff.

ständigkeit ausgeschlossen [119]. Im übrigen sind die Bestimmungen des Fälschers nicht ganz frei von Widersprüchen. Gelegentlich formuliert er so, daß man den Eindruck hat, er bemesse die Zuständigkeit nach dem Subsidiaritätsprinzip: die je höhere Instanz, Provinzialsynode, Primatialsynode, RS, sind zuständig in dem Maße, als Fälle auf unteren Ebenen nicht entschieden werden können. Ausgenommen aber bleiben ausdrücklich die iudicia episcoporum [120]. In der ersten Dekretale des Ps-Marcellus ist dem Fälscher eine recht glückliche Formulierung seines eigentlichen Anliegens gelungen, das er mit der „geradezu rapsodischen Häufung von Rechten des Römischen Stuhles" [121] verfolgt: Es ist die pastoralis cura gegenüber den zu Unrecht verurteilten Bischöfen und der Einsatz für die Reform der Kirche [122].

Was ist nun neu und anders bei PI im Vergleich zu den vorausgegangenen KRS? Der Unterschied liegt auf zwei Ebenen. Zunächst ist das Interesse des PI ganz anders gelagert als bei den Vorgängern. PI fürchtet die Synode, sein Anliegen ist deswegen ihre möglichste Entmachtung. Entsprechend erwähnt er sie fast nur im Zusammenhang mit jener Macht, die er ihr beschwörend überordnet, mit dem RS. Damit ist das quantitative Verhältnis der Aussagen über Synode und Synode/RS im Vergleich zu den älteren KRS umgekehrt und auf

---

[119] 125, 33 ff.: ...quamvis liceat apud provinciales et metropolitanos atque primates eorum ventilare accusationes vel criminationes, non tamen licet definire secus quam praedictum est. Reliquorum vero clericorum apud provinciales et metropolitanos ac primates et ventilare et iuste finire licet...

[120] H 74, 5 ff.: Si autem difficiles causae aut maiora negotia orta fuerint ad maiorem sedem referantur, et si illic facile discerni non potuerint, aut iuste terminari, ubi fuerit summorum congregatio congregata, quod per singulos annos bis autem fieri solet et debet, iuste et deo placite coram patriarcha aut primate ecclesiastico et coram patricio saeculari iudicentur negotia in commune. Quod si difficiliores ortae fuerint quaestiones aut episcoporum vel maiorum iudicia aut maiores causae fuerint, ad sedem apostolicam, si appellatum fuerit, referantur, quoniam hoc apostoli statuerunt iussione salvatoris, ut maiores et difficiles quaestiones semper ad sedem deferantur apostolicam... Vgl. auch H 724, 19 ff.

[121] Fuhrmann I, 4.

[122] H 224, 9 ff.: Simulque idem inspirante domino constituerunt ut nulla fieret synodus praeter eiusdem sedis auctoritate, nec nullus episcopus nisi in legitima synodo suo tempore apostolica auctoritate convocata super quibuslibet criminibus pulsatus, audiatur vel iudicetur episcopus, quia, ut paulo superius praelibatum est, episcoporum iudicia et summarum causarum negotia sive cuncta dubia apostolicae sedis auctoritate sunt agenda et finienda, et omnia conprovincialia negotia per huius sanctae universalis et apostolicae ecclesiae sunt auctoritatem retractanda, si huius ecclesiae pontifex praeceperit. Nec cui liceat sine praeiudicio Romanae ecclesiae quae omnibus causis debetur reverentia custodire relictis his sacerdotibus qui in eadem provincia dei ecclesias nutu divino gubernant, ad alias convolare provolare provincias vel aliarum provinciarum episcoporum iudicium expeti vel pati, sed omnibus eiusdem provinciae episcopis congregatis iudicium auctoritate huius sedis terminetur; quod tamen, ut praefatum est, per eius vicarios, si libuerit, erit tractandum et quicquid iniuste actum est reformandum. Pastoralis ergo cura officii nos admonet et destitutis succurrere et cuncta neglecta vel male acta reformare, ut ignis ille, quem dominus veniens misit in terram, motu crebrae meditationis agitatus sic calescat ut ferveat, et sic inflammetur ut luceat.

den Kopf gestellt: Waren dort die Aussagen über das Verhältnis Synode/RS – sofern solche Aussagen überhaupt vorkamen – nur ein Aspekt des ‚Konzilstraktates', so sind sie hier zum fast ausschließlichen Inhalt geworden. Wichtiger als dieser quantitative Unterschied ist der qualitative: die Neukonzeption des Verhältnisses Synode/RS selber! Hier liegt im Vergleich zu den Vorgängern u. E. keine kontinuierliche Weiterentwicklung mehr vor, sondern ein Bruch mit der Tradition. In der Tat, was die älteren KRS zum Verhältnis Synode/RS sagen, hält sich im Rahmen von K 4 des Sardicense: Der RS ist eine Appellationsinstanz über der Synode, aber die Synode bleibt für alle causae – auch die causae maiores – erste Instanz. Es steht im Belieben des Verurteilten, an den RS zu appellieren. Er kann es tun, er kann es auch lassen. Appelliert er nicht, hat der RS keine Handhabe gegenüber dem Konzil. Ganz anders bei PI. Hier kann der RS, ganz gleich ob eine Berufung an ihn vorliegt oder nicht, von sich aus eingreifen. M. a. W.: der RS ist nicht mehr nur Appellationsinstanz, Letztinstanz, sondern für alle causae maiores, d. h. für Verfahren gegen Bischöfe, Erst- und Letztinstanz zugleich. Bezüglich der causae maiores bleibt der Synode nur noch das Recht der Voruntersuchung, nicht das der Entscheidung selber. Die Synode kann selbst zu dieser Voruntersuchung nur mit päpstlicher Ermächtigung schreiten. Das bedeutet das Ende der synodalen Autonomie. PI räumt dem RS nicht nur eine Art Oberaufsicht ein – das ist die Idee von Sardica –, sondern schafft ihre in der Alten Kirche vom Subsidiaritätsprinzip geregelte Freiheit ab [123].

[123] Hartmann 62 ff. macht den Einwand, PI könne sich sehr wohl für seine Konzeption der römischen Zentralgewalt auf patristische Zeugnisse stützen, so auf den Satz der *Historia tripartita* IV, 9: non oportere praeter sententiam Romani pontificis concilia celebrari (CSEL 71, 165). Er widerlegt den Einwand u. E. richtig, indem er den genauen Sinn dieses Satzes bei Cassiodor ermittelt. Er bezieht sich hier auf Konzilien mit dogmatischen Streitpunkten, welche die Gesamtkirche betreffen. PI verallgemeinert diesen Ausnahmefall und bezieht den Satz nicht nur auf ökumenische, sondern auch auf partikulare Synoden, nicht nur auf dogmatische Streitfragen, sondern einfache Disziplinarentscheidungen. – Die weiteren Versuche H.s, den „fundamentalen Unterschied zwischen dem Recht der alten Kirche und Ps. Is." durch Vergleiche mit Sätzen Leos, Innozenz I usw. herauszustellen, können methodisch nicht ganz befriedigen. U. E. hat es wenig Sinn, über viele Jahrhunderte hinweg isolierte Texte verschiedenster Intention und Aussageabsicht zu vergleichen. Ein Text Papst Leos aus dem 5. Jh. mag einen Anspruch auf Primatialgewalt zum Ausdruck bringen. Der gleiche Text hat aber eine völlig verschiedene Bedeutung, wenn er Eingang in eine KRS gefunden hat. Vergleiche erscheinen uns nur sinnvoll innerhalb homogener Texttraditionen. M. a. W., der Bruch des PI mit der Tradition der Alten Kirche ergibt sich nicht durch Vergleich mit einzelnen Texten der patristischen Zeit, sondern durch Messen an den älteren KRS.

IV. Nachisidorische, vorgratianische Sammlungen

H. Fuhrmann ist im 5. Kapitel seiner monumentalen Studie („Die pseudoisidorischen Dekretalen in den kirchenrechtlichen Sammlungen bis zum Dekret Gratians") der Rezeption isodorischer Sätze in den nachisidorischen KRS nachgegangen. Er stellt zudem im dritten Teil seiner Studie in Gestalt verschiedener Indices und Register ein ausgezeichnetes Hilfsmittel für die weitere Forschung zur Verfügung [124]. Im Rahmen unserer Untersuchung geht es uns im folgenden darum, innerhalb der bunten Fülle der von Fuhrmann aufgewiesenen PI-Sätze auf ein einziges, freilich zentrales Thema abzuheben: Isidors Aussagen zur Synode, bzw. zum Verhältnis Synode/RS. Gleich die erste der großen nachisidorischen systematischen KRS, die *Collectio Anselmo dedicata* [125] hat PI massiv rezipiert. Der ‚Konzilstraktat' befindet sich am Anfang des leider noch nicht edierten Buches III. Aus dem von Fuhrmann aufgestellten Register [126] ergibt sich, daß dieser ‚Konzilstraktat' zwar weitgehend aus PI-Stücken aufgebaut ist [127], anscheinend jedoch das Verhältnis Synode/RS außer acht bleibt. Dieses Verhältnis ist nun in der Tat Gegenstand des ersten Buches, das De primatu et dignitate Romanae Sedis aliorumque primatum, patriarcharum, archiepiscoporum atque metropolitorum handelt [128]. Hier lautet gleich T 9: quod auctoritas congregandarum synodorum apostolicae sedis commissa sit privata potestate [129]. Auctoritas hierfür ist der berühmte Satz der praefatio des PI [130]. T 10 enthält das Appellationsrecht [131], auctoritas ist Hinschius (= H) 74, 5 ff. T 16 reserviert das endgültige Urteil dem RS [132]: ut post examinationem et accusationem episcopi legitimam finis eius causae ad sedem apostolicam deferatur, auctoritas ist H 132, 5 ff. T 39 affirmiert das Appellationsrecht und schärft den Grundsatz ein, daß ohne Erlaubnis des RS kein legitimes Konzil zustande kommt [133], T 44 handelt von der Befugnis römischer

---

[124] Teil II, 408–585. – Teil III, 784–1005 enthält ein alphabetisches Initienverzeichnis von PI-Sätzen mit ihrem jeweiligen Vorkommen in den betreffenden KRS; ebd. 1012–1018 ein Register zu PI in der Reihenfolge der Hinschius-Edition, das also zusammen mit dem Initienverzeichnis die Identifikation der PI-Stellen sehr erleichtert.

[125] Ausg. von Buch I vgl. *J. C. Besse,* Collectio Anselmo dedicata liber primus (sic!), in: RDC 9 (1959) 207–296; zur Einführung vgl. Fournier/Le Bras I, 234 bis 296; *A. Amanieu,* Anselmo dedicata (collectio), in: DDC 1 (1935) 578–583; *C. G. Mor,* in: NCE 1 (1967) 585. Zum Gesamteinfluß des PI auf die Collectio vgl. Fuhrmann II, 425–435.

[126] Fuhrmann III, 1020–1021.

[127] H 17, 15–24; 458, 25–33; 20, 1–8; 17, 2–3; 18–31 usw.

[128] Besse 213.

[129] Besse 217–218.

[130] H 19, 9 ff. [131] Besse 218. [132] Besse 221.

[133] Besse 234: Quod omnes possint appellare Romanam sedem et de synodo atque conciliis et quo tempore vel qualiter damnandi sint episcopi. – Auctoritas ist H 502, 3 ff.

Legaten auf Provizialsynoden [134], T 46 von der Konzilsdauer und vom Rekurs zum RS [135], T 58 beruft sich auf das Nicaenum für das Verbot, Konzilien ohne römische Erlaubnis abzuhalten [136]. Weitere auf das Verhältnis Synode/RS sich beziehende T [137] zitieren PI als auctoritas. Damit ergibt sich eindeutig: die Collectio Anselmo dedicata konzipiert das für die Ekklesiologie so grundlegende Verhältnis von Synode und RS in den Fragen der Konzilseinberufung, Bestätigung, Appellation usw. fast ausschließlich [138] auf der Basis der pseudoisidorischen Fälschungen. Die Collectio hat sich die Grundidee des PI, die Entmachtung der Synode zugunsten der Oberherrschaft des RS, zu eigen gemacht. Einige Jahrzehnte jünger als die Collectio Anselmo dedicata ist die *Sammlung in neun Büchern* [139], entstanden etwa 910–925 in Süditalien. Die ersten acht Titel des zweiten Buches sind den Konzilien gewidmet [140]. Ein Einfluß des PI ist nicht spürbar [141]. In einer zweiten italienischen KRS, der *Sammlung in fünf Büchern* [142], aus den Jahren 1014–1023 ist ebenfalls im Zusammenhang des kleinen ‚Konzilstraktats' (Buch II, 4–7) [143] kein PI-Text rezipiert, obwohl der Sammler andernorts, wenn auch selten, PI verwendet [144].

---

[134] Besse 237: De provinciali synodo retractanda per vicarios episcopi urbis Romae, si ipse decreverit. – Auctoritas ist jedoch hier nicht PI, sondern das Sardicense, K 7.

[135] Besse 238: Ut non amplius ab statuto concilii tempore, quam dies quindecim remorentur episcopi, et si inter eos de negotio fuerit oborta contentio, cuncta Romano pontifici sub gestorum insinuatione pandantur: ut ab eo quod Deo placuerit ordinetur. – Auctoritas ist wiederum nicht PI, sondern eine echte Leo-Dekretale.

[136] Besse 246: Non debere concilia celebrari nec episcopos damnari absque sententia romani pontificis secundum Nicaeni statuta concilii. – Auctoritas ist hier PI (H 479, 25 ff.).

[137] T 59.62.63.68.69.

[138] Von insgesamt 14 auf das Verhältnis Synode/RS sich beziehenden T basieren lediglich 2, nämlich T 44 und 46, nicht auf PI.

[139] Die Sammlung selber ist unediert, die *Capitulationes* vgl. PL 138, 397–442; vgl. auch Fournier/Le Bras I, 341–347; *R. Naz,* Neuf livres (collection en) in: DDC 6 (1957) 997–999.

[140] PL 138, 403 C–D: Ut bis in anno concilia celebrentur. Quibus temporibus synodi ab episcopo debeant in provincia celebrari. Ut episcopi ad synodum impraetermisse occurrant. De episcopis qui ad concilia non occurrunt. Ut episcopus dioecesanos presbyteros et quosdam ex laicis conveniat litteris. Ut metropolitani arbitrio synodus congregetur. Si quis episcopus a metropolitano admonitus ad synodum vel ordinationem episcopalem venire distulerit. Dissidentes episcopos si non timor Dei, synodus reconciliet.

[141] In anderen Teilen der Sammlung ist PI, wenn auch sehr begrenzt, rezipiert. „Les fausses Décrétales n'ont fourni qu'un nombre très limité d'extraits". Fournier/Le Bras I, 345.

[142] Ausg. *M. Fornasari,* CChr. SM 6; vgl. Fournier/Le Bras I, 421–431.

[143] CChr. CM 6, 180–182: Ut bis in anno concilia celebrentur. De synodis quae ab episcopis suis debentur temporibus in provincia celebrari. Ut episcopi ad synodum inpraetermisse occurrant.

[144] Zur PI-Rezeption vgl. die Einleitung zur Edition p. XI.

Von Italien nun nach Deutschland! Der wesentliche Unterschied der *Decretorum libri XX* des Burchard von Worms [145] im Vergleich zu den KRS der Vorgänger besteht darin, daß PI im Zusammenhang des ‚Konzilstraktats' [146] rezipiert ist. Gleich der erste T lautet: quod auctoritas congregandorum synodorum apostolicae sedi commissa sit privata potestate [147]. Aber die auctoritas selber ist bezeichnenderweise im Vergleich zum Original abgeändert. Burchard schreibt statt nec ullam synodum [148] nec ullam synodum generalem. Die ausschließliche Zuständigkeit des RS für die Einberufung von Konzilien bezieht sich nur auf „Generalsynoden", was immer man unter diesem Terminus zu verstehen hat. Die Provinzialsynode jedenfalls behält ihre Autonomie!

Im Vergleich zu T 42, der das Verhältnis Synode/RS regelt, fallen die übrigen Anleihen bei PI nicht ins Gewicht. PI wird zwar als auctoritas zu T 51 [149] zitiert [150], tatsächlich aber handelt es sich um K 21 der afrikanischen Kanonessammlung, den PI zum Teil übernommen hat [151]. Auctoritas zu T 54 ist zwar PI [152], aber es handelt sich lediglich um einen eher moralischen Appell zu Bescheidenheit [153]. Auch T 63 [154] bezieht sich auf PI als Quelle [155], aber die dort affirmierte römische Oberhoheit ist nicht sehr „isidorisch". Der übrige ‚Konzilstraktat' mit seinen Bestimmungen über die Konzilshäufigkeit (T 43), den Jahrestermin (T 44), die Sanktion für Fernbleibende (T 45 und 50), für säumige Metropoliten (T 46 und 52), die Teilnahmepflicht (T 47 und 49), das Einberufungsschreiben (T 48), den Unterschied zwischen General- und Provinzialkonzil (T 53), die Präzedenz (T 55 und 56), die Tagesordnung (T 58), das Konzil als Instanz gegen den Metropoliten (T 59), die Gerechtigkeit der Urteile (T 60), die Einhaltung der Kanones (T 61), „dissentierende" Bischöfe (T 62) [156], bezieht sich auf echte auctoritates, nämlich päpstliche Dekreta-

[145] Text PL 140, 537–1058. – Vgl. Fournier/Le Bras I, 364–421; *J. Pétrau-Gay*, Burchard de Worms, in: DDC 2 (1937) 1147–1157; *C. Munier*, Burchard, Decretum of, in: NCE 2 (1967) 887–888; *E. van Balberghe*, Les éditions du Décret de Burchard de Worms, in: RThAM 37 (1970) 5–22; *G. Fransen*, Une suite de recherches sur le Décret de Burchard de Worms, in: Tr. 25 (1969) 514–515; vor allem Fuhrmann II, 442–485.

[146] Buch I, 42–63, PL 140, 561–565.

[147] PL 140, 561 B.

[148] H 19, 11.

[149] De episcopo qui per aegritudinem ad synodum venire non potuerit.

[150] PL 140, 563 A: Ex decretis Felicis papae, cap. 11.

[151] H 202, 1 f.

[152] H 176, 22 ff.

[153] PL 140, 563 C: Ut episcopi posteriores se prioribus suis non praeferant.

[154] PL 140, 564 D–565 A: De inflatione metropolitanorum et fastu et de episcopis ac reliquis clericis qui laeduntur a metropolitano.

[155] H 121, 14 ff.

[156] PL 140, 561 B–564 D: Quod bini conventus episcopales singulis annis fieri debeant. De synodis quo tempore sint habendae. De synodo congreganda. De archiepiscopo qui tempore pacis ultra biennium synodum annuntiare neglexerit. De

lien, ‚Konzilskanones' älterer Sammlungen, die wir schon kennen, aber auch auf eine Reihe von Kanones neuerer gallischer Synoden (Meaux, Reims usw.), die wir in unseren KRS bisher noch nicht angetroffen haben. Besondere Beachtung verdient noch T 57 [157], der in Zweifelsfällen keinen Rekurs auf den RS vorsieht, sondern als Letztinstanz den Primas der jeweiligen Region benennt. Die Rechtsquelle dieser Bestimmung ist angeblich eine päpstliche Dekretale [158]. Dies steht in Übereinklang mit dem ersten T des Burchardschen ‚Konzilstraktats' (T 42): der Bischof von Worms erweist sich im Zusammenhang seines ‚Konzilstraktats' als Verteidiger der kirchlichen und synodalen Autonomie.

Wie ist nun insgesamt die PI-Rezeption im Zusammenhang des ‚Konzilstraktates' Burchards zu beurteilen (I, 42–63)? Sie hält sich, zunächst quantitativ gesehen, in Grenzen. Von 17 ‚Konzilskanones' insgesamt stammen tatsächlich nur 3 aus PI. Das ist bei der Masse des angebotenen ‚Materials' nicht viel. Entscheidend jedoch ist der qualitative Aspekt. Nur einer von diesen drei Texten hat Gewicht, nämlich T 42, der die römische Oberherrschaft über die Synode affirmiert. Und selbst dieser kardinale Text ist noch durch eine kühne Korrektor entschärft [159]: nicht jede Synode, nur die „Generalsynode" bedarf päpstlicher Bestätigung.

In schroffstem Gegensatz zur behutsamen PI-Rezeption eines Burchard von Worms stehen die KRS, die im folgenden zu analysieren sind. Zum Einstieg in die Sammlungen der gregorianischen Reform eignet sich hervorragend der *Dictatus Papae* [160] von 1075, der selber höchstwahrscheinlich nichts anderes als eine aus 27 T bestehende capi-

---

episcopis ad synodum vocatis, ut venire non contemnant. Quales epistolae a metropolitano sint fratribus dirigendae. De episcopo qui synodo adesse neglexerit. De episcopo qui per aegritudinem ad synodum venire non potuerit. De episcopis ad synodum vocatis et venire et missos suos mittere dedignantibus. Concilium universale non nisi necessitate faciendum. Ut episcopi sui ordinis tempus observent, alter alteri honorem praebentes. De episcoporum ordine ut qui posterius ordinati sunt prioribus se non audeant anteferre. Ut episcopi in synodo residentes, quae ad emendationem vitae pertineant primum emendent. De metropolitano si conprovincialem episcopum in sua causa audire distulerit. Ut episcopi iusta iudicia semper diiudicent. Ut canonum statuta ab omnibus rite custodiantur, et nullus ea suo sensu diiudicare praesumat. De dissidentibus episcopis.

[157] PL 140, 564 A: De rebus dubiis in conciliis episcoporum emergentibus.

[158] D. h. Bonifatius. Der Text stimmt, jedoch nicht völlig wörtlich, überein mit Justinianus, Novel. 123, c. 22, Corpus Iuris Can., Ausg. Kroll III, 611 und wurde von dort in den Nomokanon XIV tit. und L tit. übernommen.

[159] Weitere Einzelh. zu dieser Korrektur und zum vermutlichen Traditionszusammenhang von H 19, 9 ff. vgl. *H. Fuhrmann*, Studien zur Geschichte mittelalterlicher Patriarchate (II), in: ZSRG.K 40 (1954) 1–84, hier 45, Anm. 139.

[160] Ausg. *E. Caspar*, MGH.ES 2a, 201–208. – Zur Einführung vgl. *K. F. Morrison*, Dictatus Papae, in: NCE 4 (1967) 858–859, speziell zum Verhältnis Synode/RS *K. Hofmann*, Der „Dictatus Papae" Gregors VII. Eine rechtsgeschichtliche Erklärung (Paderborn 1933) § 8: „Papst und Synode", 80–97.

tulatio einer solchen KRS darstellt [161]. Uns interessiert T 16: quod nulla synodus absque praecepto eius debet generalis vocari, T 17: quod nullum capitulum nullusque liber canonicus habeatur absque illius auctoritate, und T 4: quod legatus eius omnibus episcopis praesit in concilio etiam inferioris gradus et adversus eos sententiam depositionis potest dare [162]. T 16 bezieht sich auf das Berufungsrecht des RS [163]: keine „wichtige" [164] Synode darf ohne Erlaubnis des RS einberufen werden. T 17 stellt das Bestätigungsrecht des RS fest [165]: kein Konzilskanon soll kanonisch gelten, d. h. Gesetzeskraft haben, ohne Bestätigung durch den RS. T 4 nennt das entscheidende konkrete Mittel der päpstlichen Machtausübung über die Synode: den Vorsitz des Legaten des RS. Der Legat, selbst vielleicht niedereren Ranges als die Bischöfe, hat über alle Bischöfe der Synode den Vorsitz [166].

Das neue Kirchenrecht der Reformer fand seinen ersten Ausdruck in den *Diversorum patrum sententiae sive collectio in LXXIV titulos digesta* [167] etwa aus dem Jahre 1074, die vielleicht Kardinal Humbert von Silva Candida zuzuschreiben sind [168]. Die Sammlung verkörpert in Reinkultur, was alle gregorianischen KRS mehr oder weniger charakterisiert: das Desinteresse an der Konzilsinstitution als solcher. Kein einziger der 74 T dieser Sammlung ist expressis verbis den Konzilien gewidmet, m. a. W., es fehlt der in den älteren Sammlungen übliche ‚Konzilstraktat' vollständig. Die Konzilien kommen dem Sammler nur noch im Zusammenhang der Geltendmachung der Rechte des RS in den Blick [169]. Die angezogenen auctoritates stammen mit

[161] *K. Hofmann*, Der Dictatus Papae Gregors VII als Index einer Kanonessammlung? in: STGra 1 (1947) 531–537. [162] Caspar 205 und 203.

[163] Zur philologischen Interpretation von „vocari" und „generalis" vgl. Hofmann 80 ff.

[164] „generalis" bezeichnet im Sprachgebrauch Gregors VII. nicht notwendig „ökumenisches" Konzil, ebd. 80.

[165] *capitulum* hat „hier den Sinn von Abschnitt aus einer Sammlung oder von Kanonen (sic) eines Konzils", ebd. 87, Anm. 42.

[166] Historischer Hintergrund und Einzelheiten der Auslegung bei Hartmann 89–97.

[167] Ausg. *J. Gilchrist*, MIC.C 1 (Rom 1973). – Zur Einführung *ders.*, Seventy-Four-Titles, collection of, in: NCE 13 (1967) 141; Fuhrmann II, 486–509; Fournier/Le Bras II, 14–20. Vgl. auch die sehr nuancierte Interpretation bei *O. Capitani*, La figura del vescovo in alcune collecione canoniche della seconda metà del secolo XI, in: Vescovi e Diocesi in Italia nel medioevo (sec. XI–XIII), Italia sacra 5 (Padua 1964) 161–191.

[168] Vgl. *A. Michel*, Die Sentenzen des Kardinals Humbert, das erste Rechtsbuch der päpstlichen Reform, MGH.SRI 7 (Stuttgart 1943); die Zuschreibung bleibt umstritten, vgl. Gilchrist in der Einleitung seiner o. a. Edition, S. XXVI: „The question remains open". – Zum Zusammenhang zwischen dem *Dictatus Papae* und der Collectio vgl. *ders.*, Canon Law Aspects of the eleventh Century Gregorian Reform Program, in: JEH 13 (1962) 21–38.

[169] De primatu Romanae ecclesiae 1, 3.10.12.16. (Gilchrist 20.24.25.28). – De iudicio et examinatione episcoporum 10, 83.85.86.87.90 (Gilchrist 62.63.64.66). – De episcopis sine Romana auctoritate depositis 11,95 (Gilchrist 68). – De episcoporum indutiis et de synodica vocatione 14, 108.110 (Gilchrist 73–74).

ganz wenigen Ausnahmen aus PI. Der Sammler hat sich hinsichtlich der Synode weitestgehend die Sicht seiner Hauptquelle zu eigen gemacht [170].

Nur einige Jahre jünger als die 74-Titel-Sammlung ist eine weitere gregorianische KRS, die *Collectio canonum* des Anselm von Lucca, verfaßt um 1083 [171]. Hinsichtlich der Behandlung der Konzilien ist das gleiche zu sagen wie zur vorausgehenden Sammlung. Es fehlt ein eigentlicher ‚Konzilstraktat', die Synode kommt nur im Zusammenhang der Rechte des RS zur Sprache [172]. Auctoritas dieser Sätze über das Verhältnis Synode/RS ist fast ausschließlich PI [173].

Deusdedits *Collectio canonum* [174], die man nach 1087 datiert, unterscheidet sich unter der uns interessierenden Rücksicht von der KRS des Anselm von Lucca in einem wichtigen Punkt: Zwar hat auch er

---

[170] Vgl die jeweiligen Angaben bei Gilchrist und Fuhrmann III, 1029.

[171] Ausg. *F. Thaner* (Innsbruck 1906). – Vgl. *A. Amanieu*, Anselme de Lucque, in: DDC 1 (1935) 567–578; *J. Gilchrist*, Anselm II of Lucca, St., in: NCE 1 (1967) 584–585; Fournier/Le Bras II, 509–522.

[172] I, 52, Thaner 27: Quod auctoritas congregandarum synodorum generalium soli apostolicae sedi sit commissa, nec sine eius auctoritate rata esse potest. – I, 58, Thaner 29: Petitio Nicaeni Synodi, ut ab apostolica auctoritate confirmetur. – I, 59, Thaner 30: Petitio Aegyptiorum episcoporum pro capitulis LXX Nicaeni concilii ab auctoritate sedis apostolicae. – II, 7, Thaner 77: Quod omnes quibus neccesse fuerit ad Romanam debent ecclesiam suffugere absque omni impedimento et ut nullus episcopus iudicetur vel audiatur, nisi in synodo apostolica auctoritate vocata. – II, 9, Thaner 79: Quod absque auctoritate apostolica nulli licet episcoporum causas definire, quamvis scrutari liceat conprovincialibus episcopis. – II, 11, Thaner 80: Ut omnes episcopi in gravioribus causis pulsati ad apostolicam ecclesiam quasi matrem confugiant, quae per se aut per vicarios suos iudicatorum a conprovincialibus negotia retractet. – II, 12, Thaner 81: Ut primates accusatum episcopum discutiant, sententiam vero damnationis sine apostolica auctoritate non proferant. – II, 13, Thaner 81: Quod dubiae ac maiores causae ab apostolica sede debent terminari. – II, 26, Thaner 87: Quod apostolica sedes ius habeat convocandi synodos et iudicandi omnes maiores causas ecclesiae. – II, 27, Thaner: Quod ideo Romanae ecclesiae concessa sunt privilegia congregandarum conciliorum ac restitutionum episcoporum et iudiciorum, ut omnibus oppressis succurrat. – II, 34, Thaner 90: Ut nec concilium nominetur quod sine consensu papae congregatum fuerit et ut difficiliores quaestiones ad ipsum referantur. – II, 40, Thaner 92: Quod absque auctoritate sedis apostolicae nulla potest synodus regulariter congregari, nec episcopus qui eam appellaverit potest sine illa damnari. – II, 45, Thaner 95: Ut absque apostolica sede nec concilium celebretur nec episcopus damnetur. – II, 47, Thaner 97: Quod irritum sit concilium, nisi fuerit apostolica auctoritate firmatum. – II, 55, Thaner 101: Quod papa non per se, sed per legatos conciliis provincialibus soleat interesse. – II, 60, Thaner 103: Quod metropolitano cum omnibus conprovincialibus episcopis summas ecclesiasticas causas licet discutere, sed non definire, nec episcopum damnare nec synodum congregare absque apostolicae sedis auctoritate. – III, 99, Thaner 179: De conciliis ex apostolica auctoritate congregatis contra diversas haereses.

[173] Ausnahme: II, 55 bezieht sich auf Ep. 31 (JW 425) von Leo dem Großen, und III, 99 auf echte Konzilsakten (Mansi 11, 662 ff.).

[174] Ausg. *V. W. von Glanvell*, Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit, 1. Bd.: die Kanonessammlung selbst (Paderborn 1905). – Vgl. *Chr. Lefebure*, Deusdedit, in: DDC 4 (1949) 1186–1191, hier 1186–1189; *J. J. Ryan*, Deusdedit, Collectio of, in: NCE 4 (1967) 823; vor allem Fournier/Le Bras II, 37–54; Fuhrmann II, 522–533.

innerhalb der Sammlung selber keinen ‚Konzilstraktat', aber er stellt in den capitulationes des ersten Buches, einer Art Inhaltsverzeichnis, 15 Sätze zusammen [175], mit denen er auf die konzilsbezüglichen Rechtsquellen seiner Sammlung hinweist [176]. Man hat es hier also doch mit einer Art ‚Konzilstraktat' zu tun, freilich ganz aus der Sicht der Gregorianer abgefaßt. Überdeutlich springt der Unterschied z. B. zu Burchard von Worms in die Augen. Diese 15 Sätze selber entbehren nicht ganz eines systematischen Aufbaus. Deusdedit beginnt, wie zu erwarten, mit der Affirmation der Oberhoheit des RS über die Synoden [177]. Dann kommt er ganz natürlich auf die konkrete Ausübung dieser Oberhoheit durch die Legaten zu sprechen [178]. Der nächste Satz faßt das Verhältnis RS/Universalkonzil ins Auge und räumt ausdrücklich die Möglichkeit des Appells von diesem an jenen ein [179]. Im folgenden geht Deusdedit auf die Beziehung der östlichen Synoden zum RS ein [180]. Die vorausgehenden Sätze bezogen sich vorwiegend oder ausschließlich auf das Verhältnis Universalkonzil/RS. Jetzt wird ausdrücklich seine Oberhoheit auch über das Provinzialkonzil betont [181]. Der folgende Satz stellt eine historische Tatsache fest: Schon 9 „Universalsynoden" wurden aus der Ermächtigung des RS gefeiert [182]. Dann folgt die Definition der Universalsynode [183]. Der ‚Konzilstraktat' schließt endlich mit drei Sätzen, die nicht vom Verhältnis Synode/RS, sondern von den Synoden als solchen handeln: ihrer Hierarchie untereinander, der Emendierbarkeit oder relativen ‚Unfehlbarkeit' selbst der „Universalsynoden" (!), ihrer Häufigkeit [184]. Die Reihenfolge dieser 15 Sätze ist höchst aufschlußreich: sie ist im Vergleich zu den älteren Sammlungen, z. B. den Excerpta der Hispana, auf den Kopf gestellt. Deusdedit konzipiert die Synode vom RS aus. Am

---

[175] Glanvell 7, 8–34.

[176] Auch in weiteren *Capitulationes* des 1. Bd.s ist von Verhältnis Synode/RS die Rede, aber nicht mehr im ‚systematischen' Zusammenhang, vgl. Glanvell 8, 27 ff.

[177] Glanvell 7, 8–12: Quod apostoli constituerunt, nullam debere fieri synodum absque auctoritate (scil. Romanae ecclesiae). Quod generales synodos ipsa convocare debeat. Quod non fit regularis synodus sine huius auctoritate.

[178] Glanvell 7, 15–20: Quod non sit consuetudo papae praeesse universalibus synodis nisi per legatos suos. Quod legati eius in omnibus synodis primi damnationis sententiam inferunt et primi subscribunt. Quod legatis ipsius fit proclamatio sub nomine eiusdem.

[179] Glanvell 7, 21–22: Quod necessitate exigente universalibus synodis ad R(omanam) sedem appellatur.

[180] Glanvell 7, 23: Qualiter orientales synodis subscribunt, quas mittunt papae.

[181] Glanvell 7, 25–26: Quod ei liceat comprovinciales synodos et omnia provincialia negotia etiam per vicarios suos retractare.

[182] Glanvell 7, 28: Quod eius auctoritate iam VIII universales synodi celebratae sunt.

[183] Glanvell 7, 30: Quae synodus dicitur universalis.

[184] Glanvell 7, 31–34: Quod provincialia concilia cedent universalibus. Quod priora universalia interdum emendantur a posterioribus universalibus. De celebratione concilii in anno.

Ende seiner ‚Systematik' steht die Synode als solche; die Hispana konzipiert sie von den Einzelkirchen her, am Ende ihrer ‚Systematik' steht der Appell an den RS. Zu fragen ist schließlich noch, ob der die Universalsynode so abwertende Satz von ihrer Emendierbarkeit [185] durch die ‚Systematik' des Deusdedit bedingt ist. Brauchen Universalkonzilien nicht unfehlbar zu sein, weil der RS die Wahrheit garantiert? – Eine Überraschung bringen uns die 37 auctoritates, auf die die 15 Sätze der capitulatio hinweisen. Nur 12 davon stammen aus PI, die übrigen sind, wenn auch nach heutigem Verständnis überinterpretierte – weil ohne Berücksichtigung des Kontextes –, aber doch echte, in den bisherigen Sammlungen meist noch nicht herangezogene Texte [186].

Mit dem von 1075 stammenden *Breviarium* (Capitularium) des Kardinals Atton [187] können wir uns sehr kurz fassen. Was das Interesse an Konzilien angeht, ist der Kardinal nämlich am ehesten mit der 74-Titel-Sammlung zu vergleichen. Er behandelt sie nicht im Zusammenhang, nur an ganz wenigen Stellen kommen sie in den Blick [188].

Zu diesen gregorianischen KRS gehört schließlich noch Bonizo von Sutris *Liber de Vita Christiana* (ca. 1095) [189]. Der Bischof bringt im Zusammenhang von den Episkopat betreffenden Fragen einen kleinen ‚Konzilstraktat' (Buch III, 48–53.58) zu den Fragen der Häufigkeit, der Teilnahmepflicht, der Vertretung im Krankheitsfall, der Präzedenz und der kanonischen Form der Einladung [190]. Besondere Beach-

[185] Augustinus, De bapt. 2, 3, 4. – Dieser berühmte Text scheint hier zum ersten Mal in den KRS aufzutauchen. (Vgl. auch Ivo von Chartres, Decretum IV, 227.) Zur historisch-kritischen Interpretation vgl. Sieben, 91–93.

[186] Akten des Konzils von Ephesus 431, Chalcedon, 3. und 4. Konzil von Konstantinopel, 2. Konzil von Nicaea, Sardica, Lateransynode von 689, römische Synode von 744, Leo-Brief und *Hispana*.

[187] Die Sammlung selber ist unediert. *A. Mai* bringt lediglich die T, vgl. SVNC 6, Anhang 60–100; ferner Fournier/Le Bras II, 20–25, Fuhrmann II, 529 ff.

[188] Mai 78u: De mora concilii: non ultra quindecim dies qui conveniunt retardentur. – Mai 80m: Sed nec illud praeterimus, quod ab apostolica sede frequenter actum est, more maiorum, etiam sine ulla synodo praecedente, ut solvendi quos synodus iniqua damnaverat, et damnandi nullo resistente quos oportuit, habuerit facultatem. – Mai 83u: Sicuti sancti evangelii quattuor libros, sic quattuor concilia suscipere et venerari fateor, id est Nicaenum, Ephesinum, Chalcedonense, Constantinopolitanum. – Mai 90o: Episcopos secundum ordinationis tempus, sive ad considendum in concilio, seu ad subscribendum, vel in qualilibet alia re, sua tenere loca decernimus. – Mai 94m: Concilia vero celebrent, unum quidem ante quadragesimam paschae, ut omni dissensione sublata munus offeratur Deo piissimum; secundum vero circa tempus autumni.

[189] Ausg. *E. Perels*, Bonizo, Liber de Vita Christiana (Berlin 1930). – Vgl. Fournier/Le Bras II, 139–150; Fuhrmann, II, 534–541; *J. Pétrau-Gay*, Bonizo, in: DDC 2 (1937) 951–956; *R. Kay*, Bonizo of Sutri, in: NCE 2 (1967) 674–675; *W. Berschin*, Bonizo von Sutri, Leben und Werk, (Berlin 1972) 57–75.

[190] Perels 87–88: Ut bini conventus episcoporum sint per annum (48). Quod episcopus vocatus ad synodum venire festinet (49). Quod episcopus aegrotus legatum ad synodum mittat (50). Ut epsicopi prioribus suis non se anteponant (51). Quod vocatio episcopi per intervalla temporis debeat fieri (52).

tung verdient wiederum wie bei Burchard von Worms die Bestimmung, daß in Zweifelsfällen lediglich der Metropolit und nicht der RS zuständig ist [191]. Auf die römische Oberherrschaft über Synoden kommt Bonizo nicht im Zusammenhang seines ‚Konzilstraktates' zu sprechen – hier ist auch kaum PI rezipiert [192] – sondern dort, wo er die praerogativa dieses Stuhles behandelt [193]. Dort tauchen auch entsprechend die bekannten PI-auctoritates auf [194]. Dort stehen auch die Sätze quod omnes synodi Romana sint auctoritate vocandae [195], quod synodus non possit sine auctoritate Romanae sedis celebrari [196], quod Romana ecclesia possit solvere, quod inique synodus damnavit [197], und: quod particularis synodus universalem non possit iudicare synodum [198].

Wir beschließen unseren Überblick über die vorgratianischen Sammlungen mit Ivo von Chartres [199], dessen KRS nicht mehr zu den gregorianischen gehören, sondern die Brücke schlagen zwischen dem eher „episkopalistischen" Burchard von Worms und den „zentralistischen" Reformern. Die *Panormia* [200] ist wie das ihr zeitlich vorausgehende Werk des gleichen Autors, das Decretum, eine systematische Sammlung. Sie behandelt im 4. Buch zunächst den Primat des RS. Dort wird auf das Verhältnis Synode/RS noch nicht eingegangen. Unmittelbar daran anschließend folgt der aus 10 T bestehende ‚Konzilstraktat', der durch die Überschrift De conciliis synodalibus (!) als solcher gekennzeichnet ist [201]. Hier ist nun der Aufbau von höchstem Interesse. Ivo stellt im Gegensatz zu den Gregorianern nicht die Affirmation der römischen Oberherrschaft an die Spitze seines ‚Konzilstraktats', sondern die Verpflichtung der zweimaligen Konzilsver-

---

191 Perels 88: Ut de dubiis rebus metropolitanus diiudicet (52).

192 Lediglich III, 53.

193 IV, 46 ff., Perels 133.

194 Perels 134–141: Quod difficiles quaestiones ad Petri sedem referantur (49). Quod pulsatus Romanam sedem appellet (53). Quod episcoporum causae non possint sine Romani pontificis iudicio terminari (55). Quod episcoporum iudicia ad Romanam sedem deferantur (56). Quod episcopus non possit damnari sine consulto papae (65).

195 IV, 69, Perels 142. – Auctoritas ist PI (H 459, 9 ff.).

196 IV, 71, Perels 142. – Auctoritas ist PI (H 502, 26 ff.).

197 IV, 74, Perels 143. – Auctoritas ist Gelasius, Brief an die dardanischen Bischöfe, auch bei PI, vgl. H 643, 24 ff.

198 IV, 84, Perels 147. – Auctoritas ist Pelagius I.

199 Vgl. *L. Chevailler*, Yves de Chartres, in: DDC 7 (1965) 1641–1666; *C. Munier*, Ivo of Chartres, Collection of, in: NCE 7 (1967) 778; *ders.*, Pour une édition de la ‚Panormia' d'Ives de Chartres, in: RevSR 44 (1970) 153–164; Fournier/Le Bras II, 55–114; Fuhrmann II, 542–562; für unsere Fragestellung vgl. auch besonders *J. Gaudemet*, Collections canoniques et primauté pontificale, in: RDC 16 (1966) 105–117; vgl. auch *R. Sprandel*, Ivo von Chartres und seine Stellung in der Kirchengeschichte (Stuttgart 1962) 52–85.

200 PL 161, 1041–1344.

201 PL 161, 1185–1188.

versammlung im Jahr [202]. Auch die zugehörige auctoritas ist mit Bedacht gewählt. Es ist nicht wie sonst meistens in den älteren KRS ein Konzilskanon, sondern eine Leo-Dekretale, die im zweiten Teil für maiora peccata den Rekurs nach Rom vorschreibt [203]. Erst im Anschluß daran kommt T 14, die römische Oberherrschaft über die Synode [204], aber bezeichnenderweise mit der Textkorrektur des Burchard von Worms [205]. Diese Reihenfolge, erst allgemeine Konzilsinstitution, dann römische Oberherrschaft, ist um so bemerkenswerter, als sie von der unmittelbaren Vorlage der Panormia, nämlich dem ‚Konzilstraktat' des *Decretum* (ca. 1094) [206], abweicht. In der Tat, hier hatte Ivo die Reihenfolge seiner Quelle in diesem Abschnitt des Decretum, nämlich des Decretum Burchards von Worms, beibehalten [207]: zunächst die römische Oberherrschaft, dann die Konzilsinstitution als solche.

Bevor wir uns abschließend Gratian, dem „Vater der kirchlichen Rechtswissenschaft", zuwenden, soll noch zusammenfassend nach dem Einfluß des PI auf die vorgratianischen KRS gefragt werden. Einige KRS (Collectio canonum in V libris und die Collectio canonum in IX libris) bleiben innerhalb ihres ‚Konzilstraktates' von seinem Einfluß praktisch frei. Eine extreme Position nehmen andererseits die gregorianischen Sammlungen ein: sie haben entweder überhaupt keinen ‚Konzilstraktat' mehr (74-Titel-Sammlung, Anselm von Lucca, Kardinal Atto), oder sie konzipieren denselben fast ausschließlich unter der Rücksicht des Verhältnisses RS/Synode (Deusdedit in den Capitulationes). Eine mittlere Position nehmen Burchard von Worms

[202] IV, 13, PL 161, 1185 B: Bini conventus per singulos annos ab episcopis celebrentur.

[203] PL 161, 1185 D: At si forte inter ipsos qui praesunt de maioribus peccatis (quod absit) causa nascitur, quae provinciali nequeat examine definiri, fraternitatem tuam, de totius negotii qualitate metropolitanus curabit instruere, ut si coram positis patribus nec tuo fuerit res sopita iudicio, ad nostram cognitionem quidquid illud est transferatur.

[204] IV, 14, PL 161, 1185 B: Absque Romani pontificis auctoritate synodum aliquibus congregari non licet.

[205] Die folgenden Titel bestimmen den Termin und die Teilnehmer (15.16), die nötige Sanktion für Säumige (17.18), die Stellvertretung (19), die Präzedenz (20), die Tagesordnung (21) und den Rekurs an die höhere Instanz des Primas (und nicht an den RS!) (22). Keiner der zugehörigen *auctoritates* stammt aus PI. T 19 will Ivo zwar *ex decretis Felicis papae* übernommen haben, vgl. aber Anm. 150 u. 151.

[206] PL 161, 74–1022, hier Pars V, T 153–172.

[207] Der ‚Konzilstraktat' des *Decretum* ist wörtlich von Burchard von Worms übernommen, Ivo hat lediglich 1. den Titel *de eadem re* (I, 49) bei Burchard durch quibus causis episcopi ad synodum vocati abesse possunt (V, 159) verdeutlicht, 2. aegritudinem (I, 51) durch infirmitatem (V, 161) ersetzt, 3. T 43 ganz weggelassen. Dieser im Decretum weggelassene Titulus (quod bini conventus episcopales singulis annis fieri debeant, PL 140, 561 D) erscheint in der Panormia in folgender Form an der Spitze des ‚Konzilstraktates': Bini conventus per singulos annos ab episcopis celebrentur (PL 161, 1185 B). Die zugehörige auctoritas ist beidesmal die gleiche, nämlich eine echte Leo-Dekretale, bei Ivo richtig, bei Burchard falsch adressiert (Ep. 14 an Anastasius von Thessaloniki; zur Interpretation vgl. Sieben, 107–108).

und Ivo von Chartres ein. Sie rezipieren zwar beide PI's Satz von der römischen Oberherrschaft, schränken ihn aber bezeichnenderweise auf das concilium generale ein. Auch zwischen diesen beiden gibt es noch eine Nuance: der eine, nämlich Burchard, stellt an die Spitze seines ‚Konzilstraktates' den Satz von der Oberherrschaft des RS, Ivo ersetzt ihn in seinem späteren Werk, der Panormia, durch einen Titulus über die Konzilsinstitution als solche. Bei den Gregorianern ist die Frage nach dem Verhältnis Synode/RS entschieden, bei Burchard von Worms und Ivo von Chartres ist sie – trotz der Rezeption des PI – noch offen. Für welche Alternative wird sich Gratian entscheiden?

V. Gratian

Das *Decretum* oder, wie Gratian selber seine Sammlung genannt hat, die *Concordia discordantium canonum* [208] steht nicht nur als Gesamtwerk weit über denen seiner Vorgänger, auch sein ‚Konzilstraktat', Dist. 15–18 [209], überragt beträchtlich die diesbezüglichen Ansätze der älteren KRS. Bevor wir uns mit den einzelnen Teilen dieses Traktates befassen, ist zunächst ein Blick auf den Traktat als ganzen zu werfen. Für die Interpretation ist dabei von Wichtigkeit der größere Zusammenhang, in dem er selber steht.

Gratians Decretum besteht bekanntlich aus drei Teilen, den ministeria (Weihe- und Amtsrecht): Dist. 1–101, den negotia rerum (Sachangelegenheiten und Streitfragen): Causae 1–36, den sacramenta (Sakramentenrecht): Dist. 1–5. Der erste Teil setzt sich aus zwei Abschnitten zusammen: A. Die Lehre von den Rechtsquellen: Dist. 1–20, B. De ordinandis: Dist. 21–101. Hier gliedert sich wiederum der erste Abschnitt in zwei Unterabschnitte: 1. allgemeine Fragen (ius naturale, ius divinum, lex und ihre Arten, constitutio, consuetudo (Gewohnheitsrecht), privilegium und dispensatio): Dist. 1–14; 2. die ecclesiasticae constitutiones (die kirchlichen Rechtsquellen): Dist. 15–20. Von den letztgenannten 6 Dist. befassen sich die ersten vier mit den Konzilien – sie stellen den ‚Konzilstraktat' des Gratian dar –, die beiden letzten mit den Dekretalien (Dist. 19) und den

---

[208] Ausg. *E. Friedberg*, Corpus Iuris Canonici, pars prior, Decretum Magistri Gratiani (Leipzig 1922). – Zur Einführung vgl. *P. Torquebiau*, Le décret de Gratien, in: DDC 4 (1949) 611–627; *J. Rambaud-Buhot*, in: L'Age classique 1140–1378, Sources et théories du droit, HDIEO (Paris 1965) 49–129; *diess.*, Gratian, Decretum of, (concordia discordantium canonum), in: NCE 6 (1967) 706–709; vgl. auch Fuhrmann II, 563–585.

[209] Speziell zu diesem Abschnitt des *Decretum* vgl. u. a. *J. Gaudemet*, La doctrine des sources du droit dans le décret de Gratien, in: RDC 1 (1951) 5–31; *F. Arnold*, Die Rechtslehre des Magister Gratianus, in: STGra 1 (1953) 451–482, hier 476–480.

Schriften der Kirchenväter (Dist. 20) [210]. Der systematische Ort des ‚Konzilstraktats' ist also die Frage nach den kirchlichen Rechtsquellen, das Konzil kommt in den Blick als Quelle des actu in der Kirche geltenden Rechtes. Dieser Zusammenhang ist nicht ohne Bedeutung. Nicht übersehen werden darf auch, was an zweiter und dritter Stelle neben den Konzilien als Rechtsquelle in Frage kommt: die Dekretalien und die Schriften der Kirchenväter. Die Konzilien stehen immerhin an erster Stelle, aber mit den Dekretalien auf folgende Weise verknüpft: Decretales itaque epistolae canonibus conciliorum pari iure exequantur [211].

Nun zum Aufbau des ‚Konzilstraktates' selber! Er zerfällt bei genauerem Zusehen in drei Teile. Der zweite und dritte Teil läßt sich am leichtesten erkennen. Dist. 17 handelt von der römischen Oberherrschaft über die Synode, Dist. 18 von den „Partikularsynoden" [212]. Wovon handeln Dist. 15 und 16?

Das Dist. 17 einleitende Dictum Gratiani (= DG) gibt klare Auskunft: Generalia concilia, quorum tempore celebrata sint, vel quorum auctoritas ceteris praemineat, supra monstratum est [213]. Es ist in den beiden Dist. also von den „Generalkonzilien" die Rede, genauerhin von ihrer Geschichte (quorum tempore) und ihrer Hierarchie (quorum auctoritas ceteris praemineat). M. a. W. Generalkonzil ist nicht gleich Generalkonzil, es gibt solche mit größerer und solche mit geringerer Autorität. In der Tat unterscheidet Gratian innerhalb der Dist. 15 und 16 drei „Arten" von „Generalsynoden". Die höchste Autorität haben die vier ersten „Generalsynoden", das Nicaenum, das erste Constantinopolitanum, das Ephesinum und das Chalcedonense [214]. Gratian bezeugt hiermit die alte patristische Tradition vom Primat der vier ersten ökumenischen Synoden [215]. Eine zweite „Art" von „Generalsynoden" stellen die ersten acht von den Griechen ‚ökumenisch' genannten Synoden dar. Gratians Quelle, Beda, nennt sie concilia universalia [216]. Zu ihnen gehören außer den oben genannten vier venerabiles synodi das zweite, dritte und vierte Constantinopolita-

---

[210] Zum Aufbau des Decretum vgl. u. a. *H. E. Feine*, Gliederung und Aufbau des Decretum Gratiani, in: STGra 1 (1953) 357–370, und die Anm. 209 genannte Studie von Arnold.

[211] Dist. 20, DG, Friedberg 65.

[212] Speziell zu diesem Teil vgl. *S. C. Bonicelli*, I concili particolari da Graziano al Concilio di Trento. Studi sulla evoluzione del diritto della Chiesa latina (Publicazioni del Pont. Sem. Lombardo di Roma), (Brescia 1971) 30–61.

[213] Friedberg 50.

[214] Mit den Worten der angezogenen Quelle, nämlich Isidor von Sevilla, Etym. 6, 16: Inter cetera autem concilia quatuor sunt venerabiles synodi, quae totam principaliter fidem complectuntur, quasi quatuor evangelia, vel totidem paradisi flumina. Dist. 15, T 1, Friedberg 34.

[215] Vgl. hierzu Sieben, 350–351, dort weitere Lit.

[216] Friedberg 45.

num und das zweite Nicaenum [217]. Auf der untersten Stufe der Autorität steht schließlich eine dritte „Art" von „Generalsynoden". Gratian nennt 24 von ihnen namentlich [218]. Dazu gehören u. a. die Konzilien von Ankyra, Karthago, Arles, Oranges, Epaon, Lyon usw. Es handelt sich um mehr oder weniger bedeutende Synoden der Vergangenheit. Während die Zahl der ersten „Art" von „Generalsynode" sicher abgeschlossen, die der zweiten höchstwahrscheinlich ebenfalls festliegt, handelt es sich bei der dritten „Art" um eine offene Kategorie: auch in Zukunft werden „Generalsynoden" dieser Kategorie stattfinden.

Es zeigt sich, daß Gratians Begriff der „Generalsynode" – zumindest innerhalb seines ‚Konzilstraktates' – keineswegs identisch ist mit „Universalsynode". Der Begriff ist viel umfassender und schließt eine Kategorie von Synoden ein, die im ostkirchlichen Sprachgebrauch als „Partikularsynode" bezeichnet wird [219]. Die ostkirchliche Unterscheidung zwischen „ökumenischen" Synoden [220] und „partikularen" und die gratianische Gegenüberstellung von „Generalsynoden" und „Partikularsynoden" deckt sich also keineswegs. Der westliche Begriff „Generalsynode" ist umfassender als der östliche „ökumenische" Synode; der östliche Begriff „Partikularsynode" ist seinerseits umfassender als der westliche Begriff „Partikularsynode", der ausschließlich die jährlich stattfindenden concilia episcoporum [221] bezeichnet. Als „Partikularsynode" hingegen betrachtet der Osten auch die 24 Synoden, die Gratian unter die „Generalsynoden" zählt [222].

Sachlich mit der hier Gratian zugeschriebenen Unterscheidung zwischen „Generalsynoden" im weiten Sinn (außer den ökumenischen Synoden noch zahlreiche andere wichtige Synoden) auf der einen und „Partikularsynoden" im engen Sinn (ausschließlich der jährlich stattfindenden Provinzialsynoden) auf der andern Seite deckt sich, was der Dekretist Rufinus († 1192) zur Dist. 17 des Decretum Gratiani

---

[217] Dist. 16, T 8–10, Friedberg 45–47: Auctoritate Romani pontificis sancta octo concilia roborantur. De temporibus conciliorum.

[218] Dist. 16, T 11, Friedberg 47–49.

[219] Vgl. Sieben, 360, 369–370.

[220] Zur genaueren Definition vgl. ebd.

[221] Dist. 18, DG, Friedberg 53.

[222] Der hier vorgelegte Versuch zur Klärung der Terminologie geht vom Aufbau des ‚Konzilstraktates' aus, vgl. auch Bonicelli 33, der ebenfalls feststellt, daß concilium generale und concilium universale nicht deckungsgleich sind. Der umfassendere Begriff sei das concilium generale. Zur patristischen Terminologie vgl. *A. Lumpe*, Zur Geschichte der Wörter Concilium und Synodus in der antiken christlichen Latinität, in: AHC 2 (1970) 1–21, bes. 18–21; zum frühmittelalterlichen Gebrauch vgl. *H. Fuhrmann*, Das ökumenische Konzil und seine historischen Grundlagen, in: GWU 12 (1961) 672–695, hier 681 ff., und *F. J. Schmale*, Synodus, synodale concilium – concilium, in: AHC 8 (1976) 80–102, der die Synonymität von concilium generale und universale mit Berufung auf Quellen ablehnt.

ausführt [223]. Auch für ihn liegt die entscheidende Trennungslinie nicht wie im Osten zwischen den acht „ökumenischen" Synoden und allen übrigen, sondern zwischen einer größeren Zahl bedeutender Synoden (concilia generalia) auf der einen und den regelmäßig stattfindenden Provinzialsynoden auf der andern Seite. Aber terminologisch weicht er von Gratian ab: er identifiziert ausdrücklich die concilia generalia und die concilia universalia. Im übrigen lohnt sich in unserem Zusammenhang ein Blick auf die weiteren Ausführungen des Dekretisten. Rufinus liefert uns nämlich einen klaren Begriff des concilium generale. Am besten verdeutlicht man sich diesen Begriff, indem man vom Gegenbegriff, dem concilium provinciale sive particulare ausgeht. Das concilium particulare bezeichnet das jährlich (1) durch den Metropoliten (2) versammelte Bischofskonzil, das selber keine neuen Kanones aufstellt (3), sondern lediglich die aufgestellten bekräftigt (4) und urgiert. Die Größe der Versammlung (comprovinciales episcopi) spielt zwar auch eine Rolle in der Definition dieses Konzilstyps, das Wesentliche ist jedoch etwas anderes, nämlich die klare Begrenzung der Kompetenz (non ad nova condenda, sed ad peccata corrigenda et quae sunt statuta confirmanda). Was ist demgegenüber eine concilium universale? Auch hier ist entsprechend der Hauptaspekt der Definition nicht der quantitative, d. h. die Größe der Versammlung; sie ist normalerweise zwar größer als die Versammlung des concilium provinciale, kommen doch „sehr viele" (plurimi) Metropolitane und Bischöfe aus verschiedenen Gegenden und Provinzen

---

[223] Ausg. *H. Singer,* Rufinus von Bologna (Magister Rufinus), Summa Decretorum (Paderborn 1902 [Neudruck Aalen 1963]) 38–39: In distinctione ista continetur quod concilia absque auctoritate Romani pontificis celebrata vigorem non habent. Sciendum autem est quod conciliorum alia sunt generalia vel universalia, alia provincialia sive particularia; item auctoritas vel licentia aliquando generalis, aliquando specialis intelligitur. Et generalia quidem concilia intelliguntur ea, quae metropolitanorum et episcoporum plurimorum ex diversis provinciis et regionibus convenientium praesentia celebrantur ad nova statuta facienda vel ad maiora difficilioraque negotia terminanda, puta fidei quaestiones; particularia vero seu provincialia sunt illa, quae praesentia metropolitani vel auctoritate a comprovincialibus epsicopis per annos singulos fiunt, non ad nova condenda, sed ad peccata corrigenda et quae sunt statuta confirmanda. Denique generalis auctoritas vel licentia in ea re intelligitur, quae ita primum speciali auctoritate vel licentia est indulta, ut postmodum semper licite exerceri valeat pro tempore, loco et causa: sicut quando iste in sacerdotium promovetur, speciali et nova licentia vel auctoritate ei conceditur, ut postmodum quandocumque voluerit – secundum tempus tamen, locum et causam – dicendae missae officium exequatur ... De speciali auctoritate habemus quod metropolitani, quamvis causas episcoporum cognoscere valeant, non tamen definire possunt sine auctoritate, scilicet speciali Romani pontificis ... Ergo generalia concilia non licet facere absque auctoritate speciali Romani pontificis; provincialia vero quamvis absque speciali auctoritate apostolicae sedis celebrentur, non tamen praeter generalem eius auctoritatem praesumuntur, quia semel eius auctoritate est confirmatum, ut unaquaeque provincia concilia anniversaria celebret.

zusammen, aber das entscheidende Merkmal des concilium generale ist seine wesentlich verschiedene Kompetenz: es stellt neue Kanones auf, es entscheidet (terminat) die großen und schwierigen Fragen der Kirche, z. B. Glaubensprobleme. Aus dem Gegenbegriff, von dem es abgehoben wird, dem regelmäßig stattfindenden concilium provinciale, ergibt sich noch eine weitere Bestimmung des concilium generale: es findet nicht regelmäßig statt, sondern tritt ausnahmsweise zusammen. Es ergibt sich also: für Rufinus ist das concilium generale nicht einfach das ‚überprovinziale' Konzil, zu seinem Begriff gehört wesentlich die endgültige Entscheidung (terminare) der maiora et difficiliora negotia, z. B. in Glaubensfragen, oder die Aufstellung neuer Kanones. Andererseits ist dieser Begriff des concilium generale erheblich weiter als der ostkirchliche Begriff „ökumenisches Konzil". Er umfaßt die acht alten ‚ökumenischen' Reichssynoden, schließt aber auch zahlreiche andere, alte und neuere Konzile mit ein.

Von Rufinus zurück zu Gratian! Dist. 15 und 16 handeln, wie hier angedeutet, im wesentlichen vom „Generalkonzil" [224], Dist. 17 geht nun ausdrücklich auf das Verhältnis Konzil bzw. „Generalkonzil"/

[224] Dist. 15, T 1 enthält einen Abriß der Geschichte der ersten vier Konzilien, also einen Text, den man als ‚Synopse' bezeichnen kann, ferner eine Begriffserklärung der Wörter „Konzil" und „Synode" nach Isidor von Sevilla. T 2 und 3 bringen dazu, d. h. zur ‚historischen' Information über den Primat der vier ersten Konzilien, die Bestätigung durch den RS (Gregor d. Gr. und Gelasius). Der Rest von T 3, die Liste der Bücher, *qui in ecclesia catholica recipiuntur*, ist als Abschweifung vom Thema zu betrachten. Verantwortlich dafür ist die zitierte Quelle. Auch die folgenden vier ersten Titel von Dist. 16, die Diskussion über die Echtheit und Zahl der *Apostolorum canones*, scheint eine durch die Quelle bedingte Abschweifung von Thema zu sein. Tatsächlich fallen aber auch hier schon wichtige Vorentscheidungen zur Frage des Verhältnisses von Synode und RS. Letztentscheidend für die Echtheit dieser *Canones* ist nämlich die Bestätigung einer diesbez. Konzilsentscheidung durch den RS. Zur Entscheidung der Echtheitsfrage werden zunächst 4 *auctoritates* angeführt, die einander widersprechen. Dann wird die Entscheidung des 6. allgemeinen Konzils zugunsten von 85 apostolischen Kanones genannt. Ihre Echtheit ergibt sich für Gratian aber erst aus der Bestätigung dieses Konzils durch Papst Hadrian und die allgemeine Anerkennung der ersten 8 „allgemeinen" Konzilien durch den RS (DG, Friedberg 42: Item cum Adrianus Papa sextam synodum recipiat cum omnibus canonibus suis, cum etiam sancta octo universalia concilia professione Romani pontificis sint roborata, in septima autem synodo, sive in sexto concilio, apostolorum canones sind recepti et approbati). – Mit den Titeln 5–14 ist Gratian dann wieder ganz beim Thema. Es geht zunächst um die ersten 8 „allgemeinen" (universales) Konzilien, ihren Zeitpunkt, ihre Beschlüsse, ihre Autorität und ihre Bestätigung durch den RS (Friedberg 43–45: Sexta synodus auctoritate Hadriani corroboratur (5). Sexta synodus canones conscripsit (6). Constitutiones synodi sextae (7). Auctoritate Romani pontificis sancta octo concilia roborantur (8). De temporibus conciliorum (90 u. 10), mit dem vorausgehenden DG: Quo autem tempore sexta synodus et secunda et prima et quarta et quinta congregatae sunt, Beda in libro de temporibus scribit . . .). T 11 bringt eine „Synopse" von 24 Synoden: Ankyra, Karthago, Arles, Orange, Epaon, Lyon usw. – T 12 und 13 befassen sich mit der durch die pseudoisidorischen Fälschungen veranlaßten Frage nach der Zahl der Kanones des ersten Nicaenums. T 14 hebt speziell auf die Rezeption des Sardicense durch den RS ab (Friedberg 50: Sardicense quoque concilium auctoritate Nicolai Papae recipitur).

RS ein. Der letzte Satz des einleitenden DG enthält die entscheidende Aussage von Dist. 17: Auctoritas vero congregandorum conciliorum penes apostolicam sedem est. Die ersten 5 T der Dist. wiederholen die These[225], T 6 verdeutlicht: provincialia concilia sine Romani Pontificis praesentia pondere carebunt[226]. Wie sind diese beiden Sätze näherhin zu verstehen? Soll wirklich gesagt sein, alle Arten von Konzilien, die concilia generalia sowohl als die concilia provincialia sind ohne Erlaubnis des RS ungültig? Bedarf schlechthin jedes Konzil der Bestätigung durch den Papst? Der Dekretist Rufinus[227] beantwortet in dem weiter oben zitierten Text[228] unsere Frage: Es ist zu unterscheiden zwischen einer licentia generalis und specialis[229]. Die concilia generalia dürfen nur mit spezieller (ausdrücklicher) Erlaubnis des RS abgehalten werden, für die (jährlichen) Provinzialsynoden genügt die licentia generalis. Damit ist freilich nicht gesagt, daß diese Konzilien praeter generalem auctoritatem des RS stattfinden. Denn dieser Stuhl hat ja selber das Gesetz aufgestellt, daß jede Provinz jährlich ihr Konzil feiert[230]. Aber noch eine wichtige Einschränkung ist zu nennen: Mögen auch die concilia provincialia aufgrund einer licentia generalis stattfinden und die Untersuchung (cognoscere) über einen Bischof führen, zur endgültigen Verurteilung bedürfen sie einer licentia specialis durch den RS. Durch die angeführte Distinktion zwischen „spezieller" und „genereller" Erlaubnis ist das Prinzip der Oberhoheit des RS über alle Synoden ohne Abstrich eingehalten. Die Konsequenz unseres Autors bzw. seines Interpreten verdient Bewunderung.

Wichtig aber ist nun die Feststellung: Die den drei ersten entscheidenden T von Dist. 17 zugehörigen auctoritates stammen alle aus PI[231], ebenfalls die auctoritates zu T 5[232]. Auch die zu T 6 gehörige auctoritas ist nicht echt[233]. Die auctoritas zu T 4 ist zwar echt, sie

---

[225] Friedberg 50–52: Absque Romani pontificis auctoritate congregari synodus non debet (1). Non est ratum concilium, quod auctoritate Romanae ecclesiae fultum non fuerit (2). Nullus usurpet concessa Romanae ecclesiae (3). Absque apostolicae sedis auctoritate synodum aliquibus congregare non licet (4). Non est concilium, sed conventiculum, quod sine sedis apostolicae auctoritate celebratur (5).

[226] Friedberg 52.

[227] Vgl. Anm. 231.

[228] Im Vergleich zu Rufinus ist Paucapalea in seiner Summa über das Decretum Gratiani, Ausg. *J. F. Schulte* (Gießen 1890), viel knapper. Das Verbot der Konzilsversammlung ohne römische Erlaubnis wird eingeschränkt auf ad novas canones condendas inconsulto apostolico (d. h. den Papst) vel ut maiora et difficiliora negotia terminetis (19).

[229] Was eine *licentia generalis* ist, veranschaulicht Rufinus am Beispiel der Priesterweihe. Dem Neupriester wird durch eine einmalige „neue", „spezielle" Erlaubnis die „generelle" Vollmacht zum Messelesen übertragen. Vgl. Anm. 231.

[230] Vgl. Anm. 231.

[231] H 228,5 ff.; 471, 17 ff.; 508, 3 ff.

[232] H 721, 19 ff.

[233] Die *auctoritas* ist unecht, insofern sie nicht, wie Gratian behauptet, von Papst Symmachus stammt (Item Symmachus Papa), sondern von seinem Verteidiger En-

beweist aber nicht, was sie beweisen soll, nämlich daß ohne den RS kein Partikularkonzil versammelt werden darf [234]. An dieser entscheidenden Stelle des Gratianischen ‚Konzilstraktates', an der es um die Frage geht, ob der Synode eine gewisse Autonomie dem RS gegenüber erhalten bleibt oder nicht, macht sich das Gewicht PI's entscheidend geltend. Der Satz: Der RS hat die Oberherrschaft über alle Synoden, die universalen sowie die partikularen, basiert bei Gratian auf der pseudoisidorischen Fälschung, einer relativ unbedeutenden und einer sicher falsch interpretierten auctoritas. Von seinen Voraussetzungen aus, nämlich der Echtheit der pseudoisidorischen auctoritates, folgt für Gratian nun mit zwingender Logik das Dist. 18 einleitende DG: Episcoporum igitur concilia, ut ex praemissis apparet, sunt invalida ad definiendum et constituendum, non autem ad corrigendum. Sunt enim necessaria episcoporum concilia ad exhortationem et correctionem, quae etsi non habent vim constituendi, habent tamen auctoritatem imponendi et indicendi, quod alias statutum est et generaliter seu specialiter observari praeceptum [235]. Im Zusammenhang des ‚Konzilstraktates', in dem es ja gerade um die Konzilien als Quelle kirchlichen Rechts geht, kann das nur heißen: die Partikularsynoden kommen als eine solche Quelle nicht in Frage. Sie sind invalida ad definiendum, ad constituendum, d. h. sie sind keine autonome Rechtsquelle. Eine solche ist allein der RS. Was ist dann die Funktion der Partikularsynode? Nicht die Konstituierung des Rechts, die Legislative, sondern die Durchsetzung des alias statuierten Rechts, die Exekutive. Dazu freilich sind die Partikularsynoden nicht nur tolerierbar oder nützlich oder wichtig, sondern notwendig (necessaria). Die Notwendigkeit der Partikularsynoden ist dabei für Gratian keine Konzession an das Kirchenverständnis der älteren ihm wohl bekannten KRS, sondern bedingt durch seine eigenen Rechtsvorstellungen. Zur Rechtskraft des Rechts gehört seiner Auffassung nach die Rezeption durch die fragliche Gemeinschaft. Diese Mitwirkung der Gesamtkirche ist unverzichtbar, sie vollzieht sich u. a. in den Partikular-

---

nodius (Libellus contra eos, qui contra synodum scribere praesumpserunt, MGH.AA 7, 48–67, hier 60). Die Worte Concilia ... perdiderunt stellen die rhetorische Frage des Ennodiusgegners dar, das folgende ist lediglich die Negation dieser Frage. Alles in allem haben wir es weder inhaltlich noch, was die Person des Autors angeht, mit einer gewichtigen *auctoritas* zu tun. Zur historischen Interpretation des Satzes vgl. *E. Caspar*, Geschichte des Papsttums, II (Tübingen 1933) 102–103.

[234] Der Text stammt von Pelagius I. (Ep. 59, Ausg. Gasso 157–158). Er verbietet aber keineswegs die Abhaltung von Partikularsynoden schlechthin ohne Erlaubnis des RS, sondern die Korrektur „ökumenischer Synoden" durch „partikulare". Bestehende Zweifelsfälle sind nicht durch Partikularsynoden, sondern durch Rekurs an die „apostolischen Stühle" zu klären(in unserem vorliegenden Text ist ad apostolicas sedes durch ad apostolicam sedem ersetzt).

[235] Friedberg 53.

synoden [236]. Das oben zitierte DG ist der entscheidende Satz der Dist. 18, er bestimmt das Verhältnis Synode/RS mit aller wünschenswerten Eindeutigkeit. Im ungeklärten Verhältnis Synode/RS lag für Gratian die ausschlaggebende discordia canonum der älteren Sammlungen, die übrigen Widersprüche zwischen den auctoritates hinsichtlich der Konzilien waren im Vergleich dazu von geringem Gewicht. Gratian löst sie in ziemlich systematischer Reihenfolge in den Titeln 1–10 der Dist. 18. Es geht um Fragen der Präzedenz, der Konzilshäufigkeit, den Zeitpunkt, den Gegenstand der Verhandlung, die Teilnahmepflicht, die Sanktionen, auch für den säumigen Metropoliten, die Frage der Eulogien [237], der Stellvertretung, die Entschuldigungsschreiben [238]. Die Palea [239] fügt noch weitere sieben Bestimmungen hinzu [240]. Die auctoritates, auf die sich Gratian für die erwähnten Bestimmungen beruft, sind zum größten Teil aus den älteren KRS bekannt. PI ist hier nicht mehr unter ihnen.

Gratian hat, wie wir gesehen haben, die bei Burchard von Worms und Ivo von Chartres noch in etwa offene Frage nach dem Verhältnis Synode/RS eindeutig zugunsten der Vorherrschaft des RS entschieden. Es ist eine Entscheidung von nicht zu überschätzender Tragweite. Denn es geht bei der Frage nach dem Verhältnis Synode/RS um nichts Geringeres als um die Struktur und Gestalt der Kirche selber. Heißt das, daß ohne das mächtige Gewicht der Fälschung bei Gratian und den anderen nachisidorischen KRS diese Entscheidung anders ausgefallen, die relative Autonomie der Kirchen erhalten worden wä-

---

[236] Vgl. hierzu Bonicelli 59–60.

[237] Vgl. Rufinus 41, Singer: Eulogia sunt manualia munera, quae solebant episcopi vel clerici metropolitano ad synodum referre, et dicuntur eulogia quasi boni sermones; cum enim quis huiusmodi dona portat, sonora voce ei benedicitur et pleno ore salutatur. Es handelt sich offensichtlich um Geschenke der Priester an die Bischöfe und der einzelnen Bischöfe an den Metropoliten aus der Vorstellung eines Lehensverhältnisses heraus.

[238] Friedberg 53–57: Bini conventus per singulos annos ab episcopis celebrentur (2). Quo tempore concilia episcoporum sint celebranda (3). Ad morum correctionem et controversiarum dissolutionem bis in anno episcopale concilium fiat (4). Se ipsos accusant, qui vocati ad synodum venire contemnunt (5). Corripiantur episcopi, qui ad concilium vocati venire recusant (6). Canonicis subiaceat metropolitanus poenis qui saltem semel in anno celebrare concilium negligit (7). Non cogeantur presbyteri, sacerdotalia eulogia ad concilium deferre (8). Sine gravi necessitate episcopus ad synodum ire non tardet (9). Excusatorias litteras dirigant, qui gravati ad synodum ire non possunt (10).

[239] Paleae: Bezeichnung für die 166 ergänzenden Zusätze zum Decretum Gratianum.

[240] Friedberg 57–58: Äbte dürfen nicht zur Teilnahme gezwungen werden. A communione sit alienus, qui contempsit syndo adesse. Usque ad proximum synodum a communione abstineat, qui a metropolitano vocatus absque gravi necessitate synodo adesse contempserit. Communione privetur episcopus, qui a metropolitano vocatus ad synodum venire contempserit. Presbyteri et diaconi, qui se laesos existimant, ad metropolitanum synodum conveniant. Quae in conciliis statuuntur, singuli episcoporum suis ecclesiis notificent.

re? Eine solche Annahme unterstellt den KRS eine Funktion, die sie in Wirklichkeit nicht haben. Sie sind nicht Motor, sondern Spiegel der Entwicklung. Gratian hätte sich auch ohne PI zugunsten der monarchisch verfaßten Papstkirche entschieden; diese Option lag ‚in der Luft', sie war in gewissem Sinne unvermeidbar [241]. Freilich, die auctoritas, auf die Gratian sich für seine Entscheidung beruft, ist eine gefälschte: insofern spiegeln die KRS nicht nur eine Entwicklung, sondern auch einen Bruch derselben wider: das Verhältnis Römischer Stuhl/Synode, damit aber ein wesentlicher Aspekt der Struktur der Kirche, ist in der abendländischen mittelalterlichen Kirche nicht mehr das gleiche wie in der Väterzeit.

[241] Fuhrmann II, 622, warnt u. E. zu Recht vor einer Überschätzung des Einflusses des PI: „Die pseudoisidorischen Dekretalen – seit Nikolaus I (858–867) dem Papsttum bekannt und von da an in Rom weder ‚völlig verschollen' noch mit ‚äußerster Zurückhaltung' benutzt, haben als bewegende Kraft ‚eine vollständige Umwandlung der kirchlichen Verfassung und Verwaltung' ebensowenig herbeigeführt wie sie den ‚ganzen Boden des Papalsystems' abgaben. Bei der verschiedentlich – z. B. von Döllinger – vorgetragenen gegenteiligen Behauptung sind die Akzente falsch gesetzt, denn wohl waren die Papstbriefe des Isidor Mercator sehr bald soweit verbreitet wie keine andere mittelalterliche Kirchenrechtssammlung historisch-chronologischer Ordnung, aber sie haben zu der sich allmählich herausbildenden Überzeugung von der normativen Stellung des römischen Bischofs wenig beigetragen. Sie mögen mit diesem oder jenem Satz bestätigend gewirkt haben, aber die Ausrichtung der Rechtswelt auf eine heilsmäßig notwendige Übereinstimmung mit Rom – ein Vorgang, der in der Kirchenreform des 11. und beginnenden 12. Jahrhunderts seine dramatische Zuspitzung erfuhr – hatte ekklesiologische Gründe und außerhalb der Fälschung liegende Argumente".

Die Personwürde des Menschen als Beweisgrund in der normativen Ethik

Von Bruno Schüller

Es braucht kaum Belege dafür. Immer wieder wird an die Personwürde des Menschen erinnert, wenn es gilt, vom Standpunkt der Moral aus bestimmte Handlungsweisen und gesetzliche Regelungen zu rechtfertigen, zu kritisieren oder rundweg abzulehnen. Ein allgemeines Recht auf Religionsfreiheit habe seinen legitimierenden Grund in der Personwürde des Menschen. Wer den Arbeitnehmern ein Recht auf Mitbestimmung in den Industriebetrieben abspreche, nehme ihre Personwürde nicht ernst. Es komme darauf an, in den modernen Krankenhäusern Verhältnisse zu schaffen, in denen die Würde der Kranken und Sterbenden gewahrt werden könne. Auch wer die in solchen Sätzen geäußerten moralischen Ansichten teilt, mag Anlaß zur Frage sehen, was eine solche Erinnerung an die Person- oder Menschenwürde eigentlich dazu beiträge, diese Ansichten als richtig zu erweisen.

Was ist mit dem Wort „Personwürde" gemeint? Die Würde, die einer Person als solcher eigen ist, also ihre Selbstzwecklichkeit oder ihr Selbstwert, wodurch sie, biblisch gesprochen, Bild und Gleichnis Gottes ist. Was an der sittlichen Forderung, wie sie etwa von Christen ausgelegt wird, wird dadurch von seinem Grunde her begreiflich? Etwas Fundamentales. Jedem Menschen kommt es zu, um seiner selbst willen geachtet und geliebt zu werden. Denn mit dem Urteil, jemand sei Zweck an sich selbst, wollen wir zu verstehen geben, jemand sei von der Art, daß es gerechtfertigt und gefordert ist, ihn um seiner selbst willen zu achten und zu lieben. Durch die Personwürde jedes Menschen wird demnach das Gebot der Nächstenliebe in der Fassung von Lev 19, 18 von seinem unmittelbaren Geltungsgrund her begriffen. Also auch die Goldene Regel, insoweit sie eben mit dem Gebot der Nächstenliebe gleichsinnig ist.

Hat man sich diesen Zusammenhang von Personwürde, Gebot der Nächstenliebe und Goldener Regel wieder ins Gedächtnis gerufen, so stellt sich einem die Vermutung ein, der Hinweis auf die Personwürde des Menschen müsse in der normativen Ethik dieselbe argumentative Funktion haben wie der Hinweis auf die Nächstenliebe und die Goldene Regel. Das würde bedeuten, dieser Hinweis diene dazu, klarzumachen, daß man allen Menschen als Gesinnung Liebe

schuldet und sich in seinen Taten von ihrem allseitigen Wohl bestimmen lassen solle. Das ist viel und wenig zugleich. Es ist viel, weil darin der Inbegriff sittlicher Güte beschlossen ist. Es ist wenig, weil man mit dem Begriff sittlicher Güte nur einen notwendigen, aber keineswegs zureichenden Bestimmungsgrund in der Hand hat für die Ermittlung sittlich-*richtigen* Verhaltens. Nun beziehen sich innerhalb der normativen Ethik fast sämtliche Probleme und Kontroversen auf den weitgefächerten Bereich des Sittlich-Richtigen. Das erregt den Verdacht, Berufungen auf die Personwürde, wenn sie zur Lösung dieser Probleme erfolgen, müßten wohl eher moralischen Appellen als irgendwelcher Argumentation zuzurechnen sein; oder sie verfehlten die jeweilige quaestio disputata, indem sie durch Erinnerung an das Wesen sittlicher Güte den Ort angeben wollten, wo das gesuchte Sittlich-Richtige zu finden sei. Man kennt diesen letzten Fehler zur Genüge aus einschlägigen Diskussionen. Beispielsweise wird gefragt nach Kriterien zur Unterscheidung berechtigter von unberechtigter Manipulation anderer, geantwortet wird, diese Kriterien seien für den Christen Liebe und Hoffnung. In diesem Verdacht mag sich bestärkt fühlen, wer vor und während des letzten Konzils teilgenommen hat an der Diskussion über allgemeine Religionsfreiheit, ob solche Religionsfreiheit als allgemeines Recht angesehen werden müsse oder nur wie ein Übel hinzunehmen sei im Interesse eines allgemeinen gesellschaftlichen und religiösen Friedens. Wie befremdlich ist die bloße Vorstellung, es sei so etwas wie eine vertiefte Einsicht in das Wesen der Personwürde gewesen, was schließlich die Konzilsväter davon überzeugt habe, entgegen einer jahrhundertealten kirchlichen Tradition müsse Religionsfreiheit als allgemeines Recht betrachtet werden. Kurzum, Vermutung und Verdacht, daß es bei Berufungen auf die Personwürde des Menschen, geschehen sie in der normativen Ethik, nicht ganz mit rechten Dingen zugeht, dürften stark genug sein, daß es sich lohnt, der Sache etwas genauer nachzugehen.

1. Die Menschen sind gleich in ihrer Personwürde; also auch in dieser oder jener anderen Hinsicht

Eine der Argumentationen, die ihren Ausgangspunkt bei der Personwürde des Menschen nehmen, schlägt ungefähr folgenden Weg ein: Aus der Gleichheit aller Menschen in ihrer Personwürde folgert man, daß auch in diesem oder jenem besonderen Lebensbereich unter allen Beteiligten Gleichheit herrschen müsse. Beliebtes Bekräftigungszitat in diesem Zusammenhang ist Gal 3, 28: „Da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Sklave noch Freier, da ist nicht Mann noch Frau; denn ihr alle seid einer in Christus". Auf dem Hintergrund einer solchen Inferenz erklärt sich, warum es als Schwierigkeit empfunden

wird, daß „das Christentum ursprünglich eine deutliche Unterordnung der Frau unter den Mann hingenommen hat". Allerdings wird abmildernd festgestellt: „Bereits bei Paulus (ist) deutlich, daß er diese Ungleichheit nur als äußere Lebensform, nicht aber als einen Unterschied in der Würde der menschlichen Person hinnimmt. Damit hat er bereits einen Anstoß gegeben, der im Laufe der Geschichte zu einer Umwertung führen mußte, auch wenn verschiedene Faktoren das lange hinauszögerten". [1]

Daß das Christentum die Unterordnung der Ehefrau unter ihren Mann „hingenommen" habe, ist, wie mir scheint, nur dann eine historisch korrekte Aussage, wenn man dem Verb „Hinnehmen" im vorliegenden Kontext auch die Bedeutung geben kann: „als den unverbrüchlichen Willen Gottes ansehen und darum immer wieder eindringlich einschärfen". Und der durch die Anerkennung der Personwürde der Frau angeblich angestoßene Prozeß einer Umwertung der Stellung der Frau etwa in der Ehe hat in der Tat sehr lange gebraucht, in der BRD beispielsweise bis in die fünfziger Jahre unseres Jahrhunderts. Noch im Jahre 1951 haben die deutschen Bischöfe in aller Entschiedenheit darauf bestanden, daß eine Gleichberechtigung von Mann und Frau in der Ehe in einem klaren Widerspruch zu sittlicher Vernunft und jüdisch-christlichem Glauben stehe. Doch die eigentliche Frage ist, wieso angesichts der Gleichheit der Personwürde eine „Ungleichheit als äußere Lebensform" allenfalls hinzunehmen, aber eigentlich zu beseitigen sei. Angenommen, es bestehe die Überzeugung, eine Gemeinschaft wie die Ehe könne nur gedeihen, wenn bei praktisch bedeutsamen Meinungsverschiedenheiten einem der Ehegatten das Entscheidungsrecht zustehe. Ferner sei man der Auffassung, es liege im Interesse der Ehe, daß institutionell festgelegt sei, wem dieses Recht zustehe. Dabei lasse man sich von der Vermutung (praesumptio) leiten, der Mann tauge (im Durchschnitt der Fälle) besser für die Wahrnehmung dieses Rechts. Mithin müsse der Mann die Rolle dessen innehaben, der – sooft nötig – die letzte, auch für die Frau verbindliche Entscheidung trifft. Wird in einer Überlegung wie dieser irgendwo die Personwürde der Frau präjudiziert? Indem sie von der Frage ausgeht, wie man erreichen könne, die Ehe als Lebensgemeinschaft zum Gelingen zu bringen, läßt sie sich a limine von einem Interesse am Wohl auch der Frau leiten. Natürlich, einige der Annahmen, die dieser Überlegung zugrunde liegen, sind höchst anfechtbar oder längst widerlegt. Insofern kann man konstatieren, daß der Frau eine Unterordnung angesonnen wurde, die sich objektiv nicht rechtfertigen ließ. Aber liegt in der Fehleinschätzung der Befähigung einer Frau, Autorität auszuüben, eine Verletzung oder Nicht-

[1] *H. Rotter*, Grundlagen der Moral (Einsiedeln 1975).

achtung der Personwürde der Frau? Man könnte das eventuell sagen, insofern jeder einen Anspruch darauf habe, von andern *richtig* eingeschätzt zu werden. Nur müßte man dann folgern, man verletze die Würde eines andern auch, indem man ihn *über*schätze. Auf diese Weise würde man die Wahrung der Personwürde eines andern vollkommen zur Deckung bringen mit dem sittlich richtigen Verhalten zu einem andern. Gewonnen wäre durch eine solche Konstruktion überhaupt nichts. Denn die Einsicht in die Personwürde eines andern und in den damit gegebenen Anspruch auf sittlich richtige Behandlung läßt von sich aus offen, worin die sittlich richtige Behandlung jeweils bestehe und wie das zu bestimmen sei. Und es kann in keinem Fall legitimerweise geschlossen werden, die Frau werde in ihrer Personwürde nicht geachtet, *weil* ihr angesonnen werde, sich ihrem Mann unterzuordnen.

Unter Menschen, denen allen gleichermaßen die Würde einer Person zukommt, gibt es anerkanntermaßen noch eine Fülle sittlich relevanter Ungleichheiten, die eine ungleiche Behandlung nicht nur zulassen, sondern gebieterisch fordern. Wir wissen uns verpflichtet, in vieler Hinsicht Kinder anders als Erwachsene, Gesunde anders als Kranke, Schuldlose anders als Schuldige zu behandeln.

Indem man fragt, ob ein so fundamentaler Unterschied wie der zwischen Mann und Frau sittlich relevant ist und in welcher Hinsicht, so setzt man dabei die Personwürde beider schon voraus. Und diese Voraussetzung wird auch nicht dadurch zurückgenommen, daß man die sittliche Relevanz dieses Unterschieds verkehrt einschätzt; auch dann nicht, wenn daraus schwere Benachteiligungen resultieren sollten.

2. Der Mensch, da Person und Zweck an sich selbst, darf nicht als Sache oder bloßes Mittel behandelt werden

Die beiweitem häufigste Form, in der normativen Ethik von der Personwürde her zu argumentieren, dürfte ursprünglich von Kant inspiriert sein. Unter dessen verschiedenen Formeln des kategorischen Imperativs scheint die dritte unmittelbar zu überzeugen und sich sofort dem Gedächtnis einzuprägen: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in der eigenen Person als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst!" Selbst ein Schopenhauer, der sonst an Kants Ethik kaum ein gutes Haar läßt, kann nicht umhin einzuräumen, diese Formel habe „das Verdienst, ein feines psychologisch-moralisches Apercu zu enthalten, indem sie den Egoismus durch ein höchst charakteristisches Merkmal bezeichnet." [2] In der Tat läßt sich vom Egoisten sagen, er beurteile

[2] Über die Grundlegung der Moral, Teil 2, § 8.

und behandle andere nur danach, ob sie seinen und nur seinen Interessen von Nutzen oder Schaden seien, gebrauchte sie also als bloße Mittel im Verfolg seiner eigenen Interessen als einzigem Zweck. Folglich handelt derjenige moralisch, der sich entschließt, jeden Menschen als Zweck anzuerkennen und sich ihm gegenüber entsprechend zu verhalten. Man darf Kants Formel unbedenklich als gleichsinnig mit dem Gebot der Nächstenliebe ansehen. Zugleich scheint diese Formel ein unmittelbar einleuchtendes Kriterium zu enthalten für die Bestimmung sittlich geforderter Liebe als einer Gesinnung und Tat: diese Liebe muß sich zum anderen verhalten wie zu einer Person und zu einem Zweck, nicht wie zu einer Sache und einem bloßen Mittel. Erweist sich damit der Hinweis auf die Personwürde nicht doch als ein durchschlagendes Beweismittel in der normativen Ethik? Wenn man die Probe aufs Exempel macht, wie sieht das aus?

Es heißt, „die unbedingte Achtung der menschlichen Personwürde" sei verbunden mit der „Immunisierung gegen alle jene Maßnahmen und Manipulationen, die den Menschen der Unzucht preisgeben, d. h. ihn auf das Niveau einer beliebig disponierbaren Gegebenheit des unpersönlichen Marktes herabstufen." [3] Da unter „Unzucht" ein sittlich zu verurteilendes Sexualverhalten zu verstehen ist, besagt dieser Satz zunächst, indem jemand die Personwürde des Menschen achte, lasse er weder sich selbst zu einem solchen Sexualverhalten verleiten noch tue er etwas, um andere dazu zu verleiten. Was macht die Inkompatibilität von Personwürde und Unzucht aus? Ist es das Besondere der Unzucht (ihre species moralis) oder allgemein ihre Zugehörigkeit zur Unmoral, so daß von jeder beliebigen sittlichen Verfehlung gilt, sie lasse sich mit der Personwürde des Menschen nicht vereinbaren? Im letzteren Fall wäre die Würde des Menschen als einer Person in ihre Moralität gelegt. Könnte oder müßte man dann sagen, durch jede sittliche Verfehlung würdige der Mensch sich zu einer bloßen Sache herab? Das wäre kaum begreiflich beim Egoismus. Aber davon abgesehen, wäre von jeder sittlichen Verfehlung zu sagen, in ihr werde irgendeine Person als bloße Sache behandelt, sei es die Person des Handelnden oder die Person irgendeines von der Handlung Betroffenen, so wäre die Personwürde des Menschen als Bestimmungsgrund für Moralität von ähnlicher Allgemeinheit wie die von der Tradition aufgestellten Maßstäbe des Sittlichen, wie die ‚recta ratio' und die ‚natura humana qua rationalis'. Es scheint aber eher zweifelhaft, daß sich mit einem Bestimmungsgrund von solcher Allgemeinheit in der normativen Ethik viel ausrichten läßt.

Doch wie steht es mit der zweiten Auslegungsmöglichkeit? Es sei das Besondere der Unzucht, was sie mit der Personwürde des Men-

[3] *B. Stöckle*, Grenzen der autonomen Moral (München 1974) 137 S.

schen unvereinbar mache; denn in diesem Besonderen liege es, daß sich der Mensch zu einer bloßen Sache degradiere. Worin könnte das bestehen? Es liegt nahe, von der Prostitution her an das Merkmal der Käuflichkeit zu denken. Aber Käuflichkeit ist nicht jeder Form von Unzucht eigen noch ist sie kennzeichnend nur für sittlich verfehltes Sexualverhalten. Auch der Bestechliche ist käuflich. Aber ist nicht überhaupt jeder käuflich, der sich bereit erklärt, gegen entsprechendes Entgelt seine Kraft und Zeit in den Dienst anderer zu stellen? Was heißt das überhaupt, der Mensch mache sich selbst zur bloßen Sache? Kant selbst meint, schon durch den natürlichen Sexualakt mache „sich ein Mensch zur Sache, welches dem Rechte der Menschheit an seiner eigenen Person" widerstreite. Das sei allerdings sittlich und rechtlich zulässig unter der einen Bedingung, „daß, indem die eine Person von der andern gleich als Sache erworben wird, diese gegenseitig wiederum jene erwerbe; denn so gewinnt sie wiederum sich selbst und stellt ihre Persönlichkeit wieder her". [4] Das geschieht, wie Kant annimmt, in der Ehe. Danach scheint es Bedingungen zu geben, unter denen der Mensch seine Personwürde nicht verletzt, indem er sich selbst zur Sache macht. Von welcher Art sind diese Bedingungen? Laufen sie am Ende auf die Goldene Regel hinaus? Kants Gedankenführung in dem zitierten Text könnte so etwas vermuten lassen. Doch zuvor bleibt noch zu klären, wodurch man sich selbst oder einen andern zur bloßen Sache degradiere.

Man kann lesen, die christliche Kirche schütze „den einzelnen augenblicklich lebenden Menschen davor, nur als Material und Mittel für den Aufbau einer technologisch durchrationalisierten Zukunft betrachtet zu werden." [5] Zweifellos ist gemeint, daß die Kirche durch diesen Schutz jeden Einzelnen in seiner Personwürde geachtet wissen will. Einige Passus später wird dann dargelegt: Wenn christliche Liebe „sich gesellschaftlich mobilisiert als unbedingter Wille zur Gerechtigkeit und zur Freiheit für die andern, dann kann unter Umständen gerade diese Liebe selbst so etwas wie revolutionäre Gewalt gebieten." [6] Das mag sein. Nur bleibt die Frage, wie man sich zu Menschen verhält, gegen die man revolutionäre Gewalt anwendet. Man nimmt ihnen Hab und Gut, man verwundet und verstümmelt sie im Kampf oder tötet sie nötigenfalls sogar. Warum? Weil sie voraussetzungsgemäß ein Hindernis sind für die Herbeiführung von mehr oder größerer Gerechtigkeit. Aber wenn ich einen Menschen als Hindernis ansehe für die Erreichung meiner Ziele und ihn deswegen aus dem Wege räume, indem ich ihn töte, behandle ich ihn dann nicht als Material

[4] Metaphysik der Sitten, Rechtslehre, § 25.
[5] *J. B. Metz*, Zur Theologie der Welt (Mainz ²1969) 110.
[6] A. a. O. 112.

und Mittel? Sollte man jedoch auch bei einem solchen gewaltsamen Vorgehen gegen einen Menschen dessen Personwürde wahren können, was bleibt dann noch an Handlungsweisen, durch die man mit einem andern wie mit einem bloßen Material und Mittel verfährt?

Es ist etwas verwirrend. Es braucht nicht viel Vorstellungskraft, und man kann den Nachweis führen, daß Handlungsweisen, die allgemein für moralisch einwandfrei gelten, in Wirklichkeit als unmoralisch beurteilt werden müßten, *wenn* es zutreffen sollte, daß wir uns weder zu uns selbst noch zu andern als Sachen oder Mittel verhalten dürfen. Zwei aufs Geratewohl ausgewählte Beispiele. Jemand kündige seiner Sekretärin, weil sich herausgestellt hat, daß sie schlecht im Maschinenschreiben und sonst sehr langsamen Geistes ist. Könnte die Sekretärin nicht protestieren, in den Gründen für ihre Entlassung werde nur Rücksicht genommen auf ihre Arbeitsbefähigung, hingegen in keiner Weise auf ihre Personwürde? In der Tat, ob sie gut oder schlecht im Maschinenschreiben ist, ob schnellen oder langsamen Geistes, das hat nichts mit ihrer Personwürde zu schaffen. Ihre Personwürde kann für mich kein Grund sein, sie zu entlassen; allerdings auch kein Grund, sie als Sekretärin weiterhin zu beschäftigen. Denn was jemanden zur Sekretärin qualifiziert, sind rein instrumentelle Fähigkeiten. Demnach scheint es unmöglich zu sein, einen Menschen *nicht* als bloße Sache, *nicht* als reines Mittel zu behandeln, ob man ihn als Sekretärin einstellt, beschäftigt oder entläßt. Ein Kranker bittet einen Arzt zu sich. Warum? Offensichtlich deswegen, weil er sich von seiner Hilfe Besserung und Heilung verspricht. Aber müßte der Arzt sich nicht weigern, der Bitte nachzukommen, da er ja sicher nur wegen seiner Tüchtigkeit als Arzt gerufen wird? Darf er sich zu einem bloßen Heilmittel degradieren lassen?

Man mag geneigt sein, ein solches Räsonnement als lächerlich abzutun. Warum ist man dazu geneigt? Weil man unbeirrbar davon überzeugt ist, daß es sittlich völlig legitim ist, als Arzt Kranken zu helfen oder sich der Mitarbeit einer Sekretärin zu bedienen. Diese Überzeugung soll hier nicht in Frage gestellt werden. Es geht nur darum, ob man in den genannten Verhaltensweisen *als solchen* einen andern nicht als bloßes Mittel behandelt. Daß dem so ist, scheint Aristoteles in seiner Lehre von der Freundschaft voll zu bestätigen. Entsprechend den von ihm unterschiedenen drei Arten des Guten unterscheidet Aristoteles auch drei Arten der Freundschaft, je nachdem ob Nutzen, Lust oder sittliche Vortrefflichkeit das Motiv der Befreundung ist. Aristoteles bemerkt dazu: „Wo Nutzen das Motiv der Befreundung bildet, da lieben sich die Menschen, weil sie für sich einen Vorteil erstreben, und wo Lust das Motiv ist, geschieht es, weil sie für sich Lust erstreben, also nicht insofern der Partner eben (schlicht)

der Befreundete ist, sondern insofern er nützlich oder angenehm ist ... Solche Freundschaften gehen leicht auseinander ... Denn wenn der eine Partner nicht mehr angenehm oder nützlich ist, so hört man auf, ihn zu lieben." [7]

Diese Analyse hat etwas unmittelbar Einleuchtendes an sich. Sie erlaubt, wie es scheint, eine allgemeine Aussage darüber, wann man sich zu einem andern wie zu einer Sache oder einem bloßen Mittel verhält. Das ist allemal dann der Fall, wenn der alleinige Bestimmungsgrund für ein Verhalten der Vorteil oder die delectatio ist, die man von einem andern empfängt oder erwartet. Von dieser Art ist unser Verhalten in weiten Bereichen unseres Lebens. Auf der einen Seite scheint es nun so, daß aus diesem Grunde allein ein Verhalten noch keineswegs als unmoralisch beurteilt werden darf. Auf der andern Seite bringt einem die Analyse des Aristoteles das Bild des Egoisten in Erinnerung. Solange er sich davon Nutzen und Freude verspricht, ist auch der Egoist der Freundschaft fähig. „Und wenn ihr die liebt, die euch lieben, was für einen Dank habt ihr? Denn auch die Sünder lieben die, welche sie lieben. Und wenn ihr denen Gutes tut, die euch Gutes tun, was für einen Dank habt ihr? Auch die Sünder tun dasselbe" (Lk 6, 32 f.). Wenn aber ein Verhalten, dessen unmittelbarer Bestimmungsgrund die Erwartung von Nutzen und Freude ist, von sich aus nicht unmoralisch sein sollte, anderseits jedoch sich auch einfügen läßt in die Lebensführung eines konsequent handelnden Egoisten, dann kann es nur der Sphäre des sittlich Richtigen, der Legalität im Kantischen Sinn, angehören. Das legt die Vermutung nahe, die Frage, ob jemand einen andern in einem sittlich abzulehnenden Sinn als bloßes Material behandle, lasse sich unmittelbar nicht auf diese Sphäre, sondern nur auf die Sphäre der Gesinnung beziehen. Sollte das der Fall sein, so wäre bestätigt, was sich von Anfang an als wahrscheinliche Interpretation anbot: wie Goldene Regel und Gebot der Nächstenliebe, so bestimmt auch die Aufforderung, keinen Menschen als bloßes Mittel zu behandeln, nur die Gesinnung sittlicher Güte.

Es ist aufschlußreich, wie Kant selbst in der normativen Ethik die Unzulässigkeit bestimmter Handlungsweisen aufzuzeigen versucht, indem er diese als eine Herabwürdigung der Person zu einem bloßen Mittel hinstellt. Wer sich selbst tötet, disponiert „über sich als bloßes Mittel zu ihm beliebigen Zweck", was soviel heißt wie „die Menschheit in seiner Person (homo noumenon) abwürdigen". [8] Dasselbe gilt nach Kant von der Organspende. „Sich eines integrierenden Teils als Organs zu berauben (verstümmeln), z. B. einen Zahn zu verschenken

[7] Nik. Ethik 1156 a.
[8] Metaphysik der Sitten, Ethische Elementarlehre, § 6.

oder zu verkaufen, um ihn in die Kinnlade eines andern zu verpflanzen . . ., gehört zum partialen Selbstmord". Also ist das auch „ein Verbrechen an seiner eigenen Person". [9] Die „wohllüstige Selbstschändung", zu der man auch die Empfängnisverhütung zählen muß, besteht darin, „daß der Mensch seine Persönlichkeit dadurch (wegwerfend) aufgibt, indem er sich bloß zum Mittel der Befriedigung tierischer Triebe braucht". [10] Von der Lüge heißt es, sie sei „Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde. Ein Mensch, der selbst nicht glaubt, was er einem andern . . . sagt, hat einen noch geringeren Wert, als wenn er bloß Sache wäre". [11]

Soweit jemand mit Kant, aus welchen Gründen auch immer, in der sittlichen Verurteilung der aufgezählten Handlungsweisen übereinstimmt, wird er es wahrscheinlich auch für plausibel halten, daß diese Handlungsweisen als eine Herabwürdigung des Menschen zu einer bloßen Sache hingestellt werden. Kant erwähnt unter dem Stichwort „Verstümmelung" auch: „Die Kastration mit sich vornehmen zu lassen, um als Sänger bequemer leben zu können". Da man das durchweg scharf verurteilt, stellt sich einem auch fast wie von selbst das Argument ein: Wer so mit sich selbst umgehe, degradiere sich und seinen Leib zu einem bloßen Mittel. Man hat seinerzeit auch den sogenannten „Ehemißbrauch", d. h. die Verwendung künstlicher Mittel zum Zweck der Empfängnisverhütung, bisweilen als „Onanie zuzweit" qualifiziert. Darin war die Vorstellung eingeschlossen, Mann und Frau machten dabei einander zum bloßen Mittel zur Befriedigung ihres Sexualtriebes. Von Eheleuten, die ihre Zuflucht in der Methode Knaus-Ogino suchten, sagte man nichts dergleichen. Warum nicht?

Von seiner Verurteilung der „Selbstentleibung" scheint Kant gesonnen zu sein jenen Fall auszunehmen, da jemand sich selbst tötet, weil er nur andere vor schlimmsten Schaden bewahren kann. Jedenfalls erwähnt er unter den kasuistischen Fragen Friedrich den Großen, der während des Siebenjährigen Krieges ständig ein schnell wirkendes Gift bei sich trug, um sich im Fall einer Gefangennahme durch den Gegner sofort zu töten. Er wollte auf diese Weise verhindern, daß seine Person als Erpressungsmittel gegen den preußischen Staat eingesetzt würde. Das Motiv für die geplante Selbsttötung war also das Wohl des Staates. Kant unterläßt es, darüber ein sittliches Urteil zu fällen. Könnte man ihm nicht entgegenhalten, auch in diesem Falle gehe derjenige, der sich selbst tötet, mit seinem Leben um wie mit einem bloßen Mittel? Bei allen angeführten Beispielen hat man den

[9] A. a. O.
[10] A. a. O. § 7.
[11] A. a. O. § 9.

Eindruck, Kant stelle nicht logisch früher fest, durch eine bestimmte Handlungsweise gehe der Mensch mit sich selbst oder mit andern wie mit einer bloßen Sache um, und folgere daraus die Unzulässigkeit dieser Handlungsweise; sondern er verfahre genau umgekehrt: sooft er, aus welchen Gründen auch immer, eine bestimmte Handlungsweise für unerlaubt halte, versuche er den Nachweis zu bringen, durch diese Handlungsweise verhalte der Mensch sich zu sich selbst oder zu andern wie zu einer bloßen Sache. Dieser Nachweis gelingt ihm regelmäßig, auf mehr oder weniger plausible Weise. Nur versäumt Kant es, die Gegenprobe anzustellen, ob nämlich nicht mit gleicher Regelmäßigkeit und Plausibilität dieser Nachweis auch bei allen möglichen Handlungsweisen gelinge, die er selbst ebenso wie andere für vollkommen sittlich *richtig* hält.

Damit mag es zusammenhängen, daß man versucht ist, gegen Kant einzuwenden, bisweilen könne man die Personwürde eines Menschen anscheinend nur wahren, indem man mit ihm wie mit einer Sache umgehe. Kant ist entschiedener Verfechter der absoluten Straftheorie. Danach kann die staatliche Strafe „niemals bloß als Mittel, ein anderes Gut zu befördern, für den Verbrecher selbst oder für die bürgerliche Gesellschaft, sondern muß jederzeit nur darum wider ihn verhängt werden, weil er verbrochen hat." Kants Begründung dafür lautet: „Der Mensch kann nie bloß als Mittel zu den Absichten eines andern gehandhabt und unter die Gegenstände des Sachenrechts gemengt werden, wowider ihn seine angeborene Persönlichkeit schützt". [12] Macht man sich die absolute Straftheorie zu eigen, so bleibt einem wohl keine andere Wahl als die, „das Widervergeltungsrecht (ius talionis)" zum Strafzumessungsprinzip zu machen. Das tut Kant. Daraus ergibt sich nicht etwa ein bedingtes Recht des Staats zur Verhängung der Todesstrafe gegen den Mörder, sondern eine unbedingte Pflicht dazu. Der Staat würde den Mörder nicht in seiner Personwürde achten, wenn er ihn *nicht* hinrichtete.

Diese Schlußfolgerung wird wahrscheinlich viele begriffsstutzig machen. Aber kann man ihr ausweichen, solange man daran festhält, der Mensch dürfe nie als ein bloßes Mittel behandelt werden? Man könnte ihr eventuell ausweichen, indem man das gesamte staatliche Strafrecht für illegitim erklärt, mithin auch die Todesstrafe. Nur werden davor die meisten zurückschrecken. Sie haben Phantasie genug, um sich die Folgen für die Gesellschaft vorzustellen, die eine Abschaffung des staatlichen Strafrechts haben würde. Allerdings haben sie damit bereits den Boden der absoluten Straftheorie verlassen. Wer glaubt, im Interesse allgemeiner Rechtssicherheit dürften die Rechtsbrecher nicht schadlos davonkommen, rechtfertigt das staatliche

[12] Metaphysik der Sitten, Rechtslehre, II. Teil, Das öffentliche Recht, E.

Strafrecht vom Gemeinwohl her und befürwortet damit eine relative Straftheorie. Er behauptet, man dürfe und solle unter bestimmten Voraussetzungen über Hab und Gut, über die Bewegungsfreiheit oder gar über das Leben eines Menschen verfügen wie über bloße Mittel zu einem vorrangigen Zweck. Aber gerade diese Auffassung, von der man meinen könnte, sie respektiere nicht die Personwürde der betroffenen Menschen, macht die Abschaffung der Todesstrafe unter bestimmten Bedingungen einfach zu einer Rechtspflicht. Solche, die sich unter Berufung auf die Personwürde auch des schlimmsten Verbrechers gegen die sittliche Legitimität der Todesstrafe aussprechen, müssen somit zu dem Paradox stehen, in diesem Fall werde durch Verletzung der Personwürde diese Personwürde gewahrt.

Nach allen bisherigen Überlegungen zu urteilen, scheint sich über den sittlichen Charakter einer (partikulären) Handlungsweise so gut wie nichts ausmachen zu lassen durch einen bloßen Hinweis auf die Selbstzwecklichkeit oder Personwürde der von der Handlung betroffenen Menschen. Das ist längst bemerkt worden von Ethikern, die sich mit Kants universaler Handlungsanweisung befaßt haben, man solle einen Menschen nie bloß als Mittel behandeln. Ein so wohlwollender Kommentator wie Sir D. Ross schreibt zu dieser Fassung des kategorischen Imperativs: „Sie hat in der Tat einen großen homiletischen Wert; sie ist eher dazu angetan zu erbauen als Einsicht zu vermitteln" (= „It has in fact great homiletic value; it is a means of edification rather than of enlightenment".). [13]

3. Die Achtung der Personwürde als notwendiger, nicht zureichender Bestimmungsgrund für das sittlich Richtige

Versuchen wir nun, in einer mehr systematischen Reflexion herauszufinden, worin die Personwürde des Menschen besteht und wie sie relevant wird für die Bestimmung sittlich richtigen oder falschen Handelns. Stellen wir uns dabei auf den Standpunkt einer christlichen Ethik, weil in dieser Ethik, wie unter Christen allgemein angenommen wird, die Personwürde eines jeden Menschen voll zur Geltung kommt.

Person ist der Mensch zuerst und vor allem in seiner freien Selbstbestimmung angesichts der sittlichen Forderung. Darin ist er in qualitativ einzigartiger Weise er selbst. Nur hier wirkt oder verwirkt er sein Heil. Durch die sittliche Forderung ist dem Menschen sittliche Güte als seine Bestimmung, als der universale Sinn seines Daseins vorgegeben. Sittliche Güte muß demnach das Innerste der Würde des Menschen ausmachen, und zwar zunächst als aufgegebene, sodann als

[13] Kant's Ethical Theory, Oxford [4]1969, 55.

erfüllte Berufung. Sie ist als solche eine unbedingte Würde wie eben sittliche Güte eine unbedingte Güte ist. Da es allein am Menschen selbst liegt, an seiner freien Selbstbestimmung, ob er seine Berufung annimmt oder zurückweist, so kann auch nur er selbst es sein, der seine Würde als Person wahrt oder verletzt. Hier hat er letzten Endes von andern seinesgleichen nichts zu erhoffen noch zu befürchten, sondern nur von dem, der allein „retten und verderben kann" (Jak 4, 12). Darum wird er daran erinnert: „Fürchte dich nicht vor denen, die den Leib töten, die Seele aber nicht töten können" (Mt 10, 28). Soweit bestätigt sich die schon geäußerte Vermutung, die Personwürde des Menschen sei genau im selben Sinn Maßstab für Gut und Böse wie nach der Tradition die Natur des Menschen oder die rechte Vernunft Maßstab für Gut und Böse sind. Allemal ist genau dasselbe gemeint, so daß „Personwürde", „natura humana" und „recta ratio" gegeneinander auswechselbare Synonyma sind.

Wennschon „jeder für sich selbst Gott Rechenschaft geben" muß über Wahrung oder Verletzung seiner Personwürde (vgl. Röm 14, 12), so beziehen wir Menschen uns doch auch in mannigfacher Weise aufeinander als solche, die alle die gleiche sittliche Bestimmung haben. Das ist einmal insoweit der Fall, als der Einzelne seine sittliche Aufgabe zum weitaus größeren Teil nur erfassen und erfüllen kann in einer Art Verabredung mit den andern, da eben das angestrebte Wohl aller vergleichsweise besser erreicht wird, wenn es das Ergebnis der aufeinander abgestimmten Handlungen aller ist. Zum andern geschieht das in all den vielen Erscheinungsformen einer Paränese, einer Anerkennung, Ermutigung und Bestärkung oder einer Kritik und Verurteilung. In beiden Fällen läge dann so etwas wie die Verletzung der Personwürde eines bestimmten Menschen vor, wenn dieser, obschon eines moralisch zu verantwortenden Lebens fähig, von den andern mit Bedacht ausgeschlossen würde aus dem Kreis derer, mit denen man sich verbunden weiß durch die gemeinsame sittliche Aufgabe, auch wenn die Anerkennung dieser Verbundenheit sich nur in Kritik und Verurteilung sollte manifestieren können. Doch ist es nicht leicht, sich vorzustellen, was jemanden motivieren sollte, eine solche Exkommunikation wider besseres Wissen vorzunehmen. Oder es müßte schon eine Motivation sein, die zu den verfeinerten Formen des Selbstbetrugs gehört. Die Anerkennung der Personwürde eines Menschen bedeutet hier soviel wie die Anerkennung seiner moralischen Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit. Sollte ein anderer mir mit scharfer Kritik entgegentreten oder mich beleidigen, so könnte ich versucht sein, der Kritik und Beleidigung das Verletzende zu nehmen, indem ich dem andern die Verantwortlichkeit für sein Verhalten abspreche, seine Kritik und beleidigende Äußerung auf ei-

nen Komplex oder auf neurotische Charakterzüge zurückführe. Indem man auf diese Weise einen andern nicht ernst nimmt, kann man es sich ersparen, Unrecht zu verzeihen und auch berechtigte Kritik zu akzeptieren. In einem solchen Fall läuft die Mißachtung der Personwürde eines andern auf eine Verletzung der Goldenen Regel hinaus. Ich erkenne den andern nicht als meinesgleichen an.

Es gibt eine besondere Art von Handlungen, durch die jemand es darauf anlegt, im negativen Sinn Einfluß zu nehmen auf die freie Selbstbestimmung des andern angesichts der sittlichen Forderung. Sie heißen gewöhnlich „einen andern zur Sünde verleiten", ihn durch Versprechungen oder Drohungen dazu bringen wollen, gegen sein Gewissen zu handeln, das zu tun, was er für unrecht hält, oder einen religiösen Glauben zu ergreifen, von dessen Wahrheit er nicht überzeugt ist. Obwohl es letzten Endes allein am andern liegt, ob er sich verleiten läßt oder nicht, so zielen doch die Versprechungen und Drohungen ex definitione darauf ab, daß der andere seine Personwürde verletze, insofern diese gerade in moralischer Integrität und sittlicher Güte besteht. Darum ist das Verleiten zur Sünde vom intendierten Handlungserfolg aus unmittelbar als unmoralisch zu beurteilen. Daraus ergibt sich, daß jedem Menschen aufgrund seiner Personwürde das Recht auf Gewissens- und Glaubensfreiheit zugesprochen werden muß.

Von der sittlichen Güte eines Menschen sind zu unterscheiden alle nicht-sittlichen Güter, deren Besitz sein Wohl ausmacht. Auf der einen Seite scheinen sie als Güter einer Person irgendwie teilzuhaben an deren Würde. Auf der andern Seite kann am Wohl eines Menschen letztlich nicht seine Personwürde hängen. Man kann nicht sagen, Gesundheit und Reichtum erhöhten die Würde eines Menschen, Krankheit und Armut dagegen minderten sie. Immerhin ist eines gewiß: aufgrund ihrer Personwürde haben die Menschen eine Art Anspruch auf ihr Wohlergehen, und zwar in dem Sinn, daß sie alle es einander schulden, im Maße des ihnen Möglichen entschieden auf ihrer aller Wohl bedacht zu sein.

Nun treten dabei all jene Situationen auf, in denen das Wohl der einen mit dem Wohl der andern in einem Konkurrenzverhältnis steht. Die Menschen müssen dann, gleichviel wie sie sich auch entscheiden, mit den Interessen der einen so verfahren, als wären diese bloßes Mittel für die Verwirklichung der Interessen der andern. *C. D. Broad* bringt dafür das Beispiel: „If we isolate a man who is a carrier of typhoid, we are *pro tanto* treating him merely as a cause of infection to others. But, if we refuse to isolate him, we are treating other people *pro tanto* merely as means to his comfort and culture". [14]

[14] Five Types of Ethical Theory (London [9]1967) 132.

Solche Konfliktfälle lösen wir Menschen durch Vorzugswahlen, wobei wir uns an Vorzugsregeln orientieren, die durch das Verhältnis der Werte zueinander selbst konstituiert sind. Wir anerkennen dabei einander als Personen, indem wir in unparteiischer Weise das Wohl und Wehe *aller* Betroffenen in Rechnung stellen. Was das bedeutet, kann man sich am Gegenbeispiel des ethischen Partikularisten verdeutlichen. Dieser anerkennt nur die Angehörigen seines Stammes oder seiner Religionsgemeinschaft als seinesgleichen, weiß sich darum nur mit ihnen durch Moral und Recht verbunden. Die Fremden hingegen betrachtet er als solche, die er *rücksichtslos* den Interessen seiner Gruppe opfern darf, wenn er nur die Macht dazu hat.

Ob durch eine Handlungsweise, die nicht-sittliche Übel zur Folge hat, die Personwürde der betroffenen Menschen prinzipiell respektiert wird, das läßt sich nicht unmittelbar an diesen Folgen selbst erkennen, sondern zunächst nur an der Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit der Handlungsweise mit der Goldenen Regel. Die Goldene Regel wird dabei als gleichsinnig verstanden mit dem Gebot der Nächstenliebe in der Fassung von Lev 19, 18. Man muß ihr dann für die Bestimmung von Moralität denselben Status zuschreiben, der nach vorherrschender Auffassung Kants Formulierungen des kategorischen Imperativs zukommt. Sie definiert sittliche Güte, und gibt damit auch einen notwendigen Bestimmungsgrund sittlich richtigen Verhaltens an, aber nicht dessen *zureichenden* Bestimmungsgrund. Damit dürfte auch klar sein, worin der Fehler besteht, wenn man bei der Begründung sittlicher Handlungsnormen sich mit einer Berufung auf die Personwürde des Menschen begnügen zu können glaubt. Man hält für eine zureichende Bedingung sittlich richtigen Verhaltens, was nur notwendige Bedingung ist. Das ist übrigens eine Kritik, die immer wieder gegen Kant erhoben worden ist. Man wirft ihm vor, er habe seine Formulierungen des kategorischen Imperativs für das zureichende Kriterium alles pflichtgemäßen und pflichtwidrigen Handelns genommen. Es mehrt sich jedoch die Zahl der Interpreten, die Kant gegen diesen Vorwurf in Schutz nehmen. Sie bringen vor, Kant habe nie daran gedacht, im kategorischen Imperativ mehr als einen notwendigen Bestimmungsgrund sittlicher Richtigkeit zu sehen. Aber wie immer sie historisch über Kant urteilen, sie sind sich einig darin, daß der kategorische Imperativ jedenfalls nicht zureicht für die inhaltliche Festlegung sittlich richtigen und falschen Verhaltens.

Kant bringt miteinander in Verbindung Person und Zweck, Sache und bloßes Mittel. Dadurch mag die Vorstellung entstehen, man behandle einen Menschen wie eine Sache, sooft eine Handlung nicht das Wohl dieses Menschen zum Zweck hat. Das ist vor allem dann der Fall, wenn man einem bestimmten Menschen einen Verzicht zumutet

oder ihm ein Übel zufügt im Interesse anderer. Sein Verzicht oder seine Schädigung dienen dann eben als bloßes Mittel dem Zweck, andere zu fördern. Aber wenngleich man eine Sache als ein bloßes Mittel behandelt, so trifft es doch nicht zu, daß alles, was den Charakter eines Mittels hat, deswegen den Sachen zugerechnet werden müßte. Man kann ein Übel nicht um seiner selbst willen anstreben, sondern nur insoweit es die Bedingung für ein Gut ist. Mithin verhält man sich zu einem Übel, das man verursacht oder nicht beseitigt, obwohl man es beseitigen könnte, immer wie zu einem Mittel, nie wie zu einem Zweck. Es wäre jedoch absurd, daraus zu folgern, sooft man ein Übel verursache oder zulasse, betrachte man dieses Übel als bloße Sache.

Alles was dem Menschen an Übeln widerfahren kann, hat als Übel für eine Person auch etwas Personales, selbst wenn es Sachen sind, deren Entbehrung das Übel ausmacht, wie Nahrung und Kleidung. Dasselbe gilt von allen Gütern, deren Besitz zum Wohl des Menschen gehören. Die Frage der normativen Ethik ist danach nur, wie man zu handeln habe, wenn man das Wohl der einen nur fördern oder erhalten kann, indem man zugleich irgendwelchen andern Verzichte auferlegt oder Schaden zufügt. Gleichviel welche Vorzugswahl man trifft, ob man es unterläßt, die einen zu fördern, um die andern nicht schädigen zu müssen, oder die einen schädigt, um die andern fördern zu können, die aus der Wahl resultierenden negativen Folgen sind bloßes Mittel für die aus ihr resultierenden positiven Folgen. Das ergibt sich aus dem Begriff des Wollens und der Vorzugswahl. Es ist darum begrifflich ausgeschlossen, daß jemand in einer Konfliktsituation wie der geschilderten sich zu den aufgenötigten Verzichten oder aktiv verursachten Schädigung irgendwelcher Menschen *nicht* wie zu bloßen Mitteln verhielte. Darin kann also nichts sittlich Verkehrtes liegen, wenn man nicht annehmen will, man könne nicht zu Interessenkonflikten unter Personen durch Vorzugswahl Stellung nehmen, ohne dadurch die Personwürde derer zu verletzen, zu deren Ungunsten die Wahl ausgeht. Die Frage ist lediglich, unter welchen Bedingungen es gerechtfertigt sein kann, zugunsten der einen den andern Nachteile zuzumuten. Eines ist von vornherein klar. Es muß ein Verhältnis der Angemessenheit zwischen Gewinn für die einen und Verlust für die andern bestehen. Aber das allein reicht nicht aus. Die entscheidende Bedingung ist vielmehr, daß bei der Vorzugswahl das Wohl und Wehe aller Betroffenen auf unparteiische Weise mit in die Überlegung einbezogen wird. Dadurch werden alle als füreinander ihresgleichen anerkannt, als Selbstzweck und Person. Das ist es, was die Goldene Regel fordert.

Es mag angebracht sein, eigens darauf aufmerksam zu machen, daß die sprachliche Wendung „etwas als bloßes Mittel wollen" in einem

zweifachen, deutlich zu unterscheidenden Sinn gebraucht wird. In der Regel verwendet man ein Messer nur zum Schneiden, eine Medizin nur zur Erhaltung oder Wiederherstellung seiner Gesundheit. Messer und Medizin sind ex definitione bloße Mittel im Sinne des bonum utile. Angenommen jedoch, ein Arzt sehe von einem geplanten Theaterbesuch deswegen und nur deswegen ab, weil er sich der unaufschiebbaren Versorgung eines Unfallverletzten annehmen muß. Auch in diesem Fall kann man sagen, für den Arzt sei der Verzicht auf den Theaterbesuch bloßes Mittel zum Zweck der rechtzeitigen Versorgung eines Patienten. Aber es wäre absurd zu behaupten, wie das Messer als bloßes Mittel nur zum Schneiden da sei, so sei für den Arzt der geplante Theaterbesuch nur dazu da, im Interesse eines Patienten unterlassen zu werden. Ein Anderes ist die Lösung einer Wertekonkurrenz durch Vorzugswahl, ein anderes die Auswahl und Anwendung in sich selbst indifferenter Mittel zur Verwirklichung eines Wertes. Beides gehört zwar gleichermaßen zu einem zielorientierten Handeln. Beides beschreibt man sprachlich auch mit gleichlautenden finalen Wendungen: a. er verzichtet auf den Theaterbesuch, *um* dem Kranken helfen zu können; b. er nimmt die Medizin ein, *um* seine Gesundheit wiederzuerlangen. Trotzdem handelt es sich um etwas sehr Verschiedenes: Einmal um das Verhalten zu einem bloßen bonum utile; das andere Mal um das Verhalten zu einem bonum in se, das man als bonum in se noch anerkennt im Verzicht, d. h. in jenem im Verzicht eingeschlossenen Bedauern.

Es ist eigenartig, wie ein und dieselbe Lösung einer Konfliktsituation, nämlich der Gewinn des einen auf Kosten eines andern, bald sich als Inbegriff aller Moralität aufdrängt, bald den Eindruck von Unmoral erwecken kann, und zwar je nachdem ob derjenige, auf dessen Kosten die Lösung der Wertekonkurrenz geht, die ausschlaggebende Vorzugswahl selbst trifft oder von ihr passiv betroffen wird, mag er ihr innerlich zustimmen oder nicht. Jemand opfere seine eigene Gesundheit im Dienste von Kranken, weil er das für seine Pflicht hält. Eine solche Handlungsweise hat für uns unübersehbar den Charakterzug sittlicher Güte und Richtigkeit. Es werde einem bestimmten Menschen von dritter Seite eine schwere Schädigung seiner Gesundheit zugemutet, weil nur so denselben Kranken geholfen werden kann. Eine solche Vorzugswahl kommt einem eher problematisch vor, gerade auch vom Standpunkt der Moral aus. Dabei könnte man sich eine Situation ausdenken, bei der im ersten wie im zweiten Fall die genau gleiche Wertekonkurrenz vorläge.

Nun kann schwerlich bestritten werden, daß es unter mancher Rücksicht einen sittlich bedeutsamen Unterschied macht, ob jemand aufgrund eigenen Urteils und eigener Initiative einen substanziellen

Verzicht zugunsten anderer auf sich nimmt oder ob jemand diesen selben Verzicht aufgrund des Urteils und der Initiative eines Dritten erleiden muß. Volenti non fit iniuria. Das gilt zumindest insoweit, als ein Unrecht sich aus der Anwendung von Zwang herleitet. Und allemal wird eine Wertekonkurrenz in sittlich relevanter Weise modifiziert, wenn sich eine mögliche Vorzugswahl nur durchsetzen ließe gegen die Einsicht und Zustimmung eines Betroffenen. Doch angenommen, der passiv Betroffene mache sich das sittliche Urteil des Dritten zu eigen und anerkenne, daß ihm der substanzielle Verzicht zurecht auferlegt wird; dadurch gleicht er im Wesentlichen seine Situation der Situation dessen an, der aufgrund eigenen Urteils und eigener Initiative diesen Verzicht leistet. Nun ist aber jedes sittliche Urteil seiner Form nach so, daß es an die Zustimmung aller Betroffenen appelliert. Es beansprucht Geltung unabhängig von der Situation dessen, der es fällt. Seiner Intention nach will es also, daß niemandem ein Verlust zugemutet wird, den er nicht für berechtigt hielte. Natürlich wird diese Intention allemal dann vereitelt, wenn zwischen Handelndem und passiv Betroffenem faktisch kein Einverständnis besteht über das der Situation gemäße Wertvorzugsurteil. Doch kann selbst in diesem Fall der passiv Betroffene nicht umhin anzuerkennen, daß der Handelnde, indem er in letzter Instanz seinem eigenen Gewissensurteil folgt, nicht darauf aussein kann, wider besseres Wissen seine, d. h. des passiv Betroffenen, Personwürde zu verletzen.

Sollten die vorausgehenden Überlegungen zutreffen, so wäre es geboten, auf dem Felde der normativen Ethik etwas sparsamer umzugehen mit Hinweisen auf Wahrung oder Verletzung der Personwürde des Menschen. Zum Abschluß noch zwei Beispiele, die diese Notwendigkeit bestätigen. Auch Deontologen und Teleologen ziehen in ihrer Kontroverse die Personwürde des Menschen heran, um die Richtigkeit ihrer Theorie zu beweisen. Wie ein Deontologe das tut, das läßt sich bei Kant studieren. Die Berücksichtigung der Folgen einer Handlung wird dann so dargestellt, als degradiere sie den Handelnden selbst oder die von der Handlung passiv Betroffenen zum bloßen Material und Mittel. Neuerdings bedient auch ein R. Spaemann sich dieses Verfahrens. Rein argumentationshalber unterstellt er einmal, es sei durch Empirie erwiesen, daß die Unauflöslichkeit der Ehe als institutionelle Bestimmung sich stabilisierend auf die Ehen insgesamt auswirke. Aus teleologischer Sicht wäre das ein gewichtiger Grund, der für die sittliche Richtigkeit der Unauflöslichkeit der Ehe spräche. Nicht so für Spaemann. Er meint, wenn auf diese Weise begründet, empfange „das Verbot der Wiederverheiratung ein unerträgliches Moment von Heteronomie. Der Geschiedene soll nun auf ein ferneres

Lebensglück verzichten, nur um durch sein Alleinbleiben ein abschreckendes Beispiel für andere zu geben. So aber wird die ‚Menschheit in seiner Person' nur als Mittel gebraucht." [15] Die Argumentationsfigur ist vertraut; sie wird allerdings in einer ausgesprochen persuasiven Manier präsentiert. Der Verzicht auf Wiederheirat soll Verzicht auf „ferneres Lebensglück" sein. Wer sagt, die Ehe sei unauflöslich, würde demnach behaupten, im Falle eines Scheiterns ihrer Ehe sei Mann und Frau ein „ferneres Lebensglück" verwehrt, institutionell und sittlich. Und nun auch noch ein solcher Verzicht bloß zur Abschreckung anderer! Sieht man von ihrer leicht erkennbaren persuasiven Aufmachung ab, so läuft Spaemanns Behauptung darauf hinaus, ein Mensch werde allemal dann als bloßes Mittel gebraucht, wenn ihm im substanziellen Interesse der Allgemeinheit ein substanzieller Verzicht zugemutet werde. Im Falle der Ehe will er damit die Vorstellung zurückweisen, die Unauflöslichkeit könne als „lex lata ad praecavendum periculum generale" verstanden werden. Er greift dabei diese Gesetzesart als solche an. Man hätte sie demnach aus dem CIC und aus allen sonstigen Gesetzeskorpora als widersittlich zu eliminieren.

Wie sieht es aus, wenn jemand, der eher teleologisch denkt, sich auf die Personwürde des Menschen beruft, um ein deontologisches Verständnis einer sittlichen Norm zurückzuweisen? Das illustriert Ronald Fletcher. Er nimmt anscheinend Anstoß daran, daß nach gemeinchristlicher Tradition die Ehe unauflöslich und zugleich die einzige sittlich legitime Geschlechtsgemeinschaft sein soll. Er rechnet mit der Möglichkeit, daß manche Christen diese Auffassung mit der Sakramentalität der Ehe begründen wollen. Dagegen wendet er ein: „Wenn wegen der Sakramentalität der Ehe Mann und Frau nicht einander kennenlernen dürfen vor der Ehe, und dann aneinander gebunden sein sollen ihr ganzes Leben lang, gleichviel welche Irrtümer sie begangen haben oder welches Unglück sie durchleiden . . ., so ist das „clearly to treat human individuals not as ends in themselves but as means only – in this case a means to the correct observance of religious law, or even the divine law. But if God exists, and is a moral being, he could not possibly want it so." [16] Ein Teleologe kann also parieren. Allerdings ein Scheinargument bleibt ein Scheinargument, gleichgültig ob ein Teleologe oder ein Deontologe sich seiner bedient.

---

[15] Wovon handelt die Moraltheologie?, in: Internationale kath. Zeitschrift ‚Communio' (1977) 303.

[16] *R. Fletcher,* The Family and Marriage in Britain (Harmondsworth ³1973) 244.

Existiert Gott?

Zu dem gleichnamigen Buch von Hans Küng *

Von Walter Brugger, S. J.

Existiert Gott? und: Wer ist Gott? Auf beide Fragen will das Buch eine Antwort geben und diese Antwort begründen (17). Küng läßt die Fragen und Zweifel der ganzen Neuzeit ausgiebig in Zitaten und deren Erläuterung zu Wort kommen. Er spielt sie gegen einander aus, um die gegebenen Antworten durch Gegenfragen erneut in Frage zu stellen. Gleichwohl bezieht er Position: Ja, Gott existiert, und zwar der christliche Gott. Man kann vernünftig an ihn glauben; die Antworten sollen eindeutig, aber nicht fertig sein (19). Das Buch bietet viele Einstiegsmöglichkeiten; es ist im Sinne des Autors, dort anzufangen, wo es einem Spaß macht (19). In der Tat ist das Buch interessant, wo immer man es aufschlägt. Überall findet man überraschend lebendige Schilderungen der verschiedensten Stationen der Geistesgeschichte, Aperçus, denen man gerne zustimmt; dazwischen Urteile, die zur Ablehnung reizen. Doch davon später.

In Teil A, Vernunft oder Glaube? stellt K. die so gegensätzlichen Positionen von Descartes (23–63) und Pascal (64–118) einander gegenüber und sucht dann unter Einbeziehung der wissenschaftstheoretischen Diskussion (L. Wittgenstein, R. Carnap, K. Popper, Th. S. Kuhn) mit Thesen zur neuzeitlichen Rationalität zu einer ersten Zwischenbilanz zu kommen (119–154). – Teil B über das neue Gottesverständnis stellt den Gang der Geistesgeschichte von Spinoza bis Hegel in fesselnder Weise dar (155–190), ausmündend in die Frage nach dem weltlichen und geschichtlichen Gott und die zweite Zwischenbilanz zum Thema (211–220). – Teil C behandelt die Herausforderung des Atheismus in drei Abschnitten, die L. Feuerbach (221–250), K. Marx (251–298) und S. Freud (299–362) gewidmet sind und zur dritten Zwischenbilanz mit Thesen zum Atheismus führen. – Teil D geht über den Nihilismus als Konsequenz des Atheismus (381–469); darin über Nietzsche und seine (zuerst mit, dann gegen Schopenhauer und R. Wagner ausgesprochene) Kultur- und Religionskritik, ausmündend in eine (vierte) Zwischenbilanz mit Thesen zum Nihilismus. – Teil E spricht, als Alternative zum Nihilismus, das Ja zur Wirklichkeit aus. Nach Klärung, was mit Ich, Wirklichkeit und Freiheit einer Grundeinstellung gemeint sei, und der Konfrontation von Ja und Nein zur Wirklichkeit spricht sich K. für die ursprüngliche Vernünftigkeit im Vollzug des Grundvertrauens aus und erweist es als Basis der Wissenschaft, der Ethik und des religiösen Glaubens (471 bis 528). – Teil F spricht dann, in Alternative zum Atheismus, das Ja zu Gott aus. Im Abschnitt über den mehrdimensionalen Menschen und seine Transzendenz setzt sich K. auseinander mit E. Bloch, M. Horkheimer, M. Heidegger und L. Wittgenstein (531–560), im Abschnitt „Theologische Diskussion" mit Vaticanum I, K. Barth, der Nouvelle Théologie und der Gotteserkenntnis der nichtchristlichen Religionen (561–582), im Abschnitt „Gott beweisen?" mit Argumenten pro und contra (583 bis 589) und I. Kant (590–606). Der letzte Abschnitt dieses Teils heißt „Gott existiert". Nach einer Hinführung wird Gott als Hypothese und das Ja zu Gott, zum

---

* *H. Küng*, Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit. 8° (848 S.) München–Zürich 1978, Piper.

Grund und Ziel der Wirklichkeit und des menschlichen Lebens als rational verantwortbar vorgestellt (607–640). – Teil G endlich behandelt das Ja zum christlichen Gott, dem Gott Jesu Christi, auf dem Hintergrund des Gottes der nicht-christlichen Religionen und der Bibel (641–767). – Anmerkungen mit reichen, spezifizierten Literaturangaben bis 1977 einschließlich (769–859) und ein Namenregister beschließen das Werk.

Nicht nur der große Umfang des Buches, auch seine Darstellungsweise machen eine theoretische Auseinandersetzung mit ihm schwer. Das ist kein Zufall, sondern in der Zielsetzung des Buches begründet. K.s Bestreben geht dahin, den heutigen Menschen durch den Dialog mit der neuzeitlichen Geistesgeschichte dort aufzusuchen, wo er ist, und ihm die Kunde von Gott so nahezubringen, daß er zu einem ganzmenschlichen, existentiellen Ja des freien Vertrauens zu Gott kommt. Seine Kunst ist nicht das Beweisen, sondern das Überreden im guten Sinn des Wortes. Dagegen wäre nichts einzuwenden, wenn K. dabei ein streng theoretisches Verfahren in der Gottesfrage nicht zugleich zurückwiese, und zwar nicht auf streng theoretische Weise, sondern auf seine, rhetorische Weise, durch Häufung von Suggestiv-Fragen, durch pejorative Vergleiche und Bildausdrücke. So, wenn er etwa von der Glaubensanalyse der Neuscholastik als einer „Vivisektion des Glaubensaktes" spricht (44) oder die Neuscholastik als „naiven Rationalismus" abqualifiziert (45).

Wie gesagt, enthält das Buch manche Stellen, die zum Widerspruch reizen. Einige davon seien kurz erwähnt. Kann man der Psychoanalyse mit Recht „eine eigene kritische Instanz" einräumen, „vor der die Theologie über den Realitätsgehalt vieler ihrer Aussagen Rechenschaft ablegen muß"? (350) – K. ist Meister in der einfühlenden, alle positiven Seiten heraushebenden Darstellung der verschiedensten gegnerischen Positionen, die er nicht müde wird als „ernstzunehmend" zu bezeichnen, mögen sie noch so unbegründet sein. Dasselbe wohlwollende Verständnis für andere theologische Richtungen, für die Tradition als Glaubensquelle und für das lebendige kirchliche Lehramt, das nun einmal in der Kirche eine andere Funktion hat als der theologische Lehrer und eine schwere Verantwortung für die Identität und Kontinuität des Glaubens trägt, vermißt man an nicht wenigen Stellen. Ein anderes: Mancher, der das Buch nach dem Rat Küngs da oder dort, etwa bei Hegel (157) aufschlägt, wird durch die Art der Darstellung zur Meinung kommen, daß sich der Verf. weitgehend mit Hegels Auffassungen identifiziert. Wird er aber auch die Kritik an Hegel lesen (196–198), die seinen Irrtum berichtigt? Gewiß, man kann nicht alles in einem Satz sagen. Aber K.s Darlegungen sind nicht selten, um das wenigste zu sagen, ungeschützt.

Gehen wir nun näher auf einige der Thesen ein, in denen K. jeweils seine Ausführungen, meist in dialektischer Gegenüberstellung, zusammenfaßt. – Den Thesen zur neuzeitlichen Rationalität (147–152) kann man im großen und ganzen zustimmen, obwohl es auch hier angreifbare Formulierungen gibt: Eine verabsolutierte Vernünftigkeit sei abzulehnen, meint K.; mit der Vernunft seien auch Wollen und Fühlen, Phantasie und Gemüt, Emotionen und Passionen, die nicht einfach auf Vernunft reduziert werden können, zu berücksichtigen (147). So weit, so gut; aber wäre denn eine solche Reduktion vernünftig? Weist nicht gerade die Vernunft eine solche Reduktion zurück? – Ein anderer Fall: Mathematisierung, Quantifizierung und Formalisierung reichen nicht aus, um die Welt des Qualitativen und spezifisch Menschlichen zu erfassen. Es gibt viele Methoden; ihre Wahl hängt von der jeweiligen Problematik ab (148) – was man übrigens schon bei Aristoteles nachlesen kann. Wenn das so ist, wie kann man dann aber für alle Bereiche eine neutrale Methode nach eigenen Gesetzen verlangen (auch 148)? Die dialektische Gegenüberstellung ist nicht vermittelt. – Die exakten Forschungen von der Atomphysik bis zur Astrophysik, von der Mikrobiologie bis zur Genetik und Medizin(!) können so weit vorangetrieben werden, daß möglichst mathematische Gewißheit erreicht

wird, meint K. (149). Von mathematischer Gewißheit kann natürlich in diesen nicht-mathematischen Wissenschaften nicht die Rede sein, obwohl sie zur Untersuchung ihrer Gegenstände auch mathematische Methoden verwenden. Auch die Epikyklen des ptolemäischen Weltbildes waren mathematische Modelle. – Einig sind wir natürlich mit K. in der Feststellung, daß es keine mathematisch-naturwissenschaftlichen Kriterien gibt, nach welchen metaphysisch-theologische Sätze als sinnlos erklärt werden können (149). Mit Recht plädiert K. für kritische Rationalität und gegen einen ideologischen Rationalismus. Mit Recht betont er die Vieldimensionalität der Wirklichkeit und die Notwendigkeit, nach der Einheit und Wahrheit der Wirklichkeit zu fragen, die zur Gottesfrage führt (153).

In den Thesen der zweiten Zwischenbilanz über die Weltlichkeit und Geschichtlichkeit Gottes betont K., die Gottesfrage müsse unter heutigen Verstehungsbedingungen gestellt werden, nicht unter griechischen, mittelalterlichen oder frühneuzeitlichen Bedingungen (211). Soll das heißen, die Gottesfrage hätte früher nicht gültig gestellt und beantwortet werden können? Folgt aus dieser Unterstellung nicht, daß eine heutige Antwort schon morgen, in einer neuen geistesgeschichtlichen Situation wieder ungültig werden kann? Wäre das nicht ein Historismus, der jede überzeitlich gültige Wahrheit und Gewißheit verneint, gleichwohl aber selbst überzeitliche, für jede Zeit gültige Wahrheit beansprucht? Zugegeben, daß die metaphysische Wahrheit jeweils im Durchschreiten des Physischen und damit des jeweiligen Weltbildes erreicht und damit auch in der Ausdrucksweise gefärbt wird. Wer daraus schließt, daß damit das als metaphysisch Erkannte selbst in die Relativität des Physischen hineingezogen werde, behauptet damit, daß das Metaphysische grundsätzlich nicht erreichbar sei. Er setzt dabei voraus, daß das Metaphysische nur eine Hypothese (vgl. 617) zur Erklärung des jeweils als physisch gültig Erkannten sei. Darin mißversteht er aber das Verfahren der Metaphysik, das keine Hypothesen bildet für das jeweilige Weltbild, die dann mit diesem zusammen hinfällig werden können. Die Metaphysik sucht nicht Hypothesen, die zu solchen Weltbildern passen, sondern die Bedingungen der Möglichkeit für jedes mögliche Weltbild, für jede mögliche Erfahrung (vgl. dazu in dieser Zeitschrift 43 [1968] 1–17). Das gilt für jede Metaphysik, auch für die Platons oder des Aristoteles (ob sie nun dort ganz oder nur zum Teil gelungen ist oder nicht), nicht minder als für Kant oder Hegel. Eben dadurch unterscheidet sich Metaphysik von jeder Art luftiger Spekulation und ideologischen Überbaus.

Trotz vieler Einwände gegen Hegel, gibt K. diesem Recht, „wenn er ... das Werden Gottes und die Dialektik in Gott ernstzunehmen versucht" (214). Weiß K., was er damit sagt? K.s Thesen über die „Weltlichkeit Gottes" sind so formuliert, daß jeder darin finden kann, was er will. „Gott ist nicht das statische Sein selbst, das jedes Werden und jede echte Zukunft ausschließt: kein Gott, der zwar die Welt erkennt und liebt [das wäre doch wohl nicht statisch!], in sich jedoch unbeweglich und unveränderlich bleibt" (218). Daß mit der Unveränderlichkeit im Lateranense IV und Vaticanum I kein statisches Sein im Gegensatz zu Wirken, wohl aber der Ausschluß von Werden im eigenen Sein Gottes, nicht jedoch im andern seiner selbst (z. B. in der menschlichen Natur des Sohnes Gottes) gemeint ist, müßte K. wissen, und er weiß es auch an anderer Stelle. Warum spricht er hier dann so mißverständlich? Daß Gott geschichtsmächtig ist und trotz seiner Unveränderlichkeit in der Geschichte und durch seine Schöpfung auf die verschiedenste Weise handelt und auf unser Tun reagiert, hat man in der Kirche und Theologie immer schon gewußt, ohne auf Hegel warten zu müssen.

Was K. über Marx und Freud und ihre Religionskritik sagt – die breite, differenzierte Darlegung, eingebettet in die biographische Entstehung und die historische Entwicklung dieser Kritik –, kann man mit großem Gewinn lesen. Dabei zeigt es

sich immer wieder, daß alle soziologischen und psychologischen Erwägungen schließlich an den Punkt führen, wo die Frage nach der Wirklichkeit Gottes an sich selbst in einer Weise gestellt werden muß, die den Rahmen der Möglichkeiten jener Methoden übersteigt. In der Zwischenbilanz III zum Atheismus stellt K. fest, daß es beim Gottesglauben letztlich um die volle, strenge Wahrheit geht. Die von den Atheisten ins Feld geführten Beweise reichten zwar aus, um die Existenz Gottes fragwürdig, nicht aber um seine Nicht-Existenz fraglos zu machen. Die Frage nach Gott erscheint als offene Frage (367–370). In welchem Sinn diese Frage keineswegs überholt ist, zeigt K. in einer guten Formulierung (374).

Der Atheismus ist ernst zu nehmen (378–38). Er ist nicht generell gewollter „Abfall von Gott". Er dürfe aber auch nicht als verborgener „Glaube an Gott" theologisch vereinnahmt, der Atheist nicht arrogant als „anonymer Christ" bezeichnet werden, meint K. – Dazu ein klärendes Wort. Selbstverständlich muß ich die ehrliche Überzeugung eines Atheisten respektieren und sie als das nehmen, was er damit sagen will. Aber folgt daraus, daß der Atheist auch selber all das weiß, was Bedingung der Möglichkeit seiner Überzeugung ist? Er lehnt Gott ab, weil er – im Fall des subjektiv ehrlichen Gewissens – die Wahrheit liebt, den Irrtum meiden will. Angenommen, daß Gott dennoch ist und die absolute Wahrheit ist, ist dann Gott nicht die Bedingung der Möglichkeit für die Existenz des Atheisten, für seine Liebe zur Wahrheit und damit auch das Ziel für seine, obwohl als atheistisch irrige, aber damit eben doch nicht total von der Wahrheit – von Gott – abgewandte Überzeugung? Wieso ist das arrogant oder komisch? Und wenn es das ist, ist es dann nicht ebenso „arrogant" zu behaupten, wie das der Verf. (370) – mit Recht – tut, daß der Atheismus aus einem unbeweisbaren Glauben lebt?

K.s Thesen über den Nihilismus, das Beharren auf der Nichtigkeit alles Seienden, lauten: Der Nihilismus ist möglich, faktisch und grundsätzlich; er ist unwiderlegbar; er ist aber auch unbeweisbar. – Nach K. gibt es kein rational zwingendes Argument gegen den Nihilismus. Zwingend im Sinne der psychologischen Nötigung gewiß nicht. Niemand kann gezwungen werden, vernünftig zu handeln, wenn er es selbst nicht will. Aber kann rational zwingend nicht auch heißen: so vernünftig, daß das Gegenteil unvernünftig ist? In diesem Sinne ist der Nihilismus sehr wohl widerlegbar. Es ist eben doch zumindest möglich, daß letztlich alles nichtig ist, meint K. Daß dies der Nihilist meint, sei zugegeben. Aber meint K. das selbst? Doch wohl nicht; warum aber dann die Behauptung „es ist möglich"? – Die Tatsache, daß der Satz von der Nichtigkeit alles Seins ausgesprochen werde, könne nicht als Selbstwiderspruch gegen den Nihilisten eingewendet werden, da diese Tatsache für den Nihilisten eben sinnlos sei. Warum spricht er ihn dann aus? Alles Tun ist sinngerichtet. Es geht hier freilich nicht um einen begrifflichen Widerspruch, sondern um einen Widerspruch im Vollzug, ähnlich dem, der sagt: Ich bin nicht. In seiner Begründung der These, der Nihilismus sei unbeweisbar, schießt dann K. allerdings weit übers Ziel hinaus, indem er den Nihilismus tatsächlich widerlegt – obwohl er sich dagegen verwahrt. Warum eigentlich? Daß ein existentielles Ja, eine in Grenzen freie Entscheidung, nicht einfach ein logischer Folgesatz ist, ist analytisch evident, wenn man weiß, was ein existentielles Ja ist. Die Frage ist aber: ist dieses Ja so vernünftig, daß ein Nein unvernünftig wäre, oder ist es in der Weise vor-vernünftig, daß die Vernunftgründe nur im nachhinein geliefert werden, und dies nicht nur in ihrer reflektierten Begrifflichkeit, was bei Lebensvollzügen immer der Fall ist, sondern so, daß sie in ihrem Gehalt und ihrer Geltung von einem bloßen Vertrauen abhängen? Das zweite scheint K. zu behaupten, wenn er unter Berufung auf Stegmüller von einer „vorrationalen Urentscheidung" spricht (471); dann aber bestreitet er, daß diese Entscheidung irrational sei (488). Es ist doch so, daß der, welcher die Wirklichkeit *wegen* ihrer grundlegenden Zwiespältigkeit, Sinnlosigkeit, Wertlosigkeit, Nichtigkeit ablehnt und zu ihr Nein sagt, dies deshalb

tut, weil er Identität, weil er Sinn und Wert sucht, weil er im Nein zum Nicht das Sein sucht und suchend bejaht.

Warum muß man – das ist unsere Frage an K. – um des existentiellen Ja willen leugnen, daß ein psychologisch mögliches Nein, das, wie K. selbst dartut, auf nichtigen Gründen beruht, selbst unaufhebbar als Bedingung seiner Möglichkeit ein Ja zur Wirklichkeit enthält, das alles Nein als unvernünftig entlarvt? Genau das ist aber theoretische Evidenz und Gewißheit. Allerdings ist es ein Ja, das bei der vordergründigen Wirklichkeit nicht stehenbleiben kann. Das zeigt dann K. selbst im nächsten Teil.

Leider krankt auch die Auseinandersetzung mit dem Atheismus an der soeben gerügten methodischen Unklarheit. „Die Wahrheit des Gottesglaubens darf nicht nur behauptet, sie muß bewahrheitet werden" (581). Aber was heißt „eine Wahrheit bewahrheiten"? Einen Beweis der Existenz Gottes, „d. h. eine Gedankenfolge, die durch logische Verbindung bekannter Sätze ein Unbekanntes erschließt" (584) lehnt K. ab. Das Unbekannte steht hier für die mit Gott selbst identische Existenz Gottes, der Beweis für eine logisch geordnete Satzfolge, die natürlich niemals an Gott selbst herankommt. Aber so ist ein Gottesbeweis nun einmal nicht beschaffen. Wer einen Satz der Geometrie beweist, handelt nicht von einem Unbekannten, sondern er zeigt, daß der fragliche Satz so mit anderen Sätzen logisch verbunden ist, daß er nicht verneint werden kann, ohne daß mindestens einer der Vordersätze, die zuvor zugestanden wurden, mit logischer Notwendigkeit mit verneint wird. Auch im Gottesbeweis muß schon bekannt sein, was der Satz „Gott existiert" bedeutet (übrigens auch bei seiner Verneinung oder Bezweiflung). Der Gottesbeweis besteht in nichts anderem, als daß durch logische Analyse, die viele Formen annehmen kann, gezeigt wird, daß der Gottesleugner in Konsequenz seiner Gottesleugnung irgendeine, wenn nicht gar alle Wirklichkeit leugnen muß. Daß dies so ist, ist leicht einzusehen. Ich argumentiere jetzt unter der Voraussetzung (also: wenn – dann) der Existenz Gottes: Wenn Gott wirklich der Grund aller Wirklichkeit ist, dann kann niemand etwas als wirklich behaupten, ohne darin implizit, wenn auch auf unbestimmte Weise, den unbedingten Grund aller Wirklichkeit mitzubehaupten, was dann durch eine logische Analyse (= Gottesbeweis) auch aus seiner ersten Behauptung herausgeholt werden kann. Denn Wirkliches kann als Wirkliches nur in der unbedingten Weise des „es ist" behauptet werden.

Die Darstellung der Gottesbeweise von sieben großen Denkern beschränkt sich bei K. auf eine bloße Aufzählung und beansprucht in seinem Buch keine zwei Seiten (584/5). Diese Grundlage ist zu schmal für eine gründliche Auseinandersetzung mit den Gottesbeweisen. Der Haupteinwand gegen deren Gültigkeit: keiner von ihnen werde – im Gegensatz etwa zu den geometrischen Beweisen – allgemein angenommen (585). Dieser Unterschied erklärt sich jedoch leicht: bei den geometrischen oder sonstigen Beweisen der Einzelwissenschaften handelt es sich um Gegenstände, die in der Anschauung vorkommen oder doch vorgestellt werden können, beim Gottesbeweis um ein Jenseits des Anschaulichen, obwohl nicht ohne Rückbezug auf das Anschauliche. Dem Unendlichen gegenüber, das bloß vermittelt durch das Endliche zugänglich ist, bleibt der Mensch frei. Von „anbeweisen" kann keine Rede sein. Nicht Gott wird erschlossen, sondern erschlossen wird, daß ich – daß jeder, der denkt – schon immer auf ihn bezogen ist. Wenn man natürlich schon in der Nihilismusfrage keine theoretisch vollgültige Widerlegung zuläßt, dann erst recht nicht in der Atheismusfrage.

Noch einige Anmerkungen: Es stimmt nicht, daß Kant in seiner Schrift „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" (1763) das ontologische Argument breit entwickelt hat (591/2). Es handelt sich dort um das Argument aus der realen Möglichkeit nicht Gottes, sondern der Dinge. Kant hat das ontologische Argument aus dem bloßen Begriff Gottes zu keiner Zeit als gültig

anerkannt. Wie wenig Kants Argumente gegen die Gottesbeweise schlüssig sind, zeigt der Ref. in seiner im Druck befindlichen „Summe einer philosophischen Theologie."

K. schließt seine Ausführungen über „Gott als Hypothese" ab mit den Worten: „*Wenn* Gott existierte, dann wäre die Bedingung der Möglichkeit dieser fraglichen Wirklichkeit gegeben ... *Wenn!* Aber es ist ein alter Satz der Logik: Ab esse ad posse valet illatio, non autem viceversa! Von der Wirklichkeit läßt sich auf die Möglichkeit schließen, aber nicht umgekehrt" (624). Hier hat K. in verhängnisvoller Weise „Möglichkeit" mit „Bedingung der Möglichkeit" verwechselt. Der Gottesbeweis schließt – den „ontologischen" ausgenommen – nicht aus der Möglichkeit Gottes (etwa als denkmöglicher Hypothese) auf die Wirklichkeit Gottes (als Zutreffen der Hypothese), sondern aus der Wirklichkeit der Dinge (in dieser oder jener Qualifikation), die deren reale Möglichkeit selbstverständlich einschließt, auf deren notwendige Bedingung der Möglichkeit (auf die condicio sine qua non), die demnach nicht mehr verneint werden kann, ohne daß das Bedingte (die Wirklichkeit der Dinge) damit zugleich verneint wird. So argumentiert übrigens auch K. selbst bezüglich der Sittlichkeit (638–9).

Wenn K. sagt: „Der Atheismus vermag keine Bedingung der Möglichkeit der fraglichen Wirklichkeit anzugeben" (627), so ist das zu wenig. Der Atheismus verneint diese Bedingung als eine welttranszendente und behauptet damit, daß sie welt-immanent ist, was mit der von K. gut hervorgehobenen Fraglichkeit der Weltwirklichkeit (gewöhnlich „Kontingenz" genannt) unvereinbar ist. Eine Wirklichkeit, welche alle Bedingungen ihrer Möglichkeit schon in sich trägt, ist unbedingt und nicht weiter hinterfragbar. So aber ist die Welt gerade nicht, wenn man nicht auf alles Denken verzichtet.

Hier zeigt es sich aber auch, wie unklar und verfänglich die nicht weiter entwickelte, dialektische Redeweise K.s von der „Transzendenz in der Immanenz", vom „Absoluten im Relativen" ist (216). Daß die Welt die „Transzendenz", die unbedingte Bedingung ihrer Möglichkeit in sich enthalte („in der Immanenz"), kann bedeuten: die Welt selbst hat einen bedingten und unbedingten Aspekt; sie ist trotz der Bedingtheit der Einzelwesen als Ganzes unbedingt, ohne auf ein von ihr unterschiedenes Unbedingtes zu verweisen (= Atheismus) – oder: Die Welt ist von Gott geschaffen, wird von seiner freien Allmacht getragen; Gott durchwaltet sie als die unbedingte Bedingung ihrer Möglichkeit, die aber in sich selbst unbedingt ist, nicht etwa bloß im Ganzen der Welt, also eine „Transzendenz", welche die „Immanenz" (im nicht-räumlichen Sinn!) umgreift und übersteigt (= Theismus). So drückt sich K. auch andernorts (659) unzweideutiger aus.

„Nie ist der Gottesglaube gegenüber dem Atheismus durch rationale Argumente unangreifbar und krisenfest abgesichert. Der Gottesglaube ist stets bedroht" (631), meint K. Wenn damit nur gesagt sein soll, daß sich gegen den Gottesglauben jederzeit Schwierigkeiten theoretischer oder existentieller Art erheben können, so ist dem zuzustimmen. Der Gottesglaube enthält eine Grundauffassung der Wirklichkeit, die schlechthin alles betrifft, aber keineswegs eine Schau der Wirklichkeit von ihrem Zentrum, von Gott her, die alle Schwierigkeiten beheben würde. Darum können ständig Fragen des Typs auftauchen „*Wie* ist es möglich, daß ..., wenn Gott existiert?", ohne daß es dem einzelnen oder auch grundsätzlich möglich wäre, sie alle auf konkrete Weise zu beantworten. Werden dadurch die Gottesbeweise in ihrer Gültigkeit infrage gestellt? Keineswegs. Die Tatsache, daß ich nicht weiß, *wie* sich meine Lebensvorgänge vollziehen, ist kein „rationales Argument" gegen ihren Vollzug. Die Tatsache, daß ich nicht weiß, *wie* Seele und Leib eine Einheit bilden, ist kein Beweis gegen ihre Einheit. Ebenso beim Gottesbeweis. Ein Beweis ist nur gültig, wenn erkannt wird, daß das kontradiktorische Gegenteil des Bewiesenen, hier des Satzes „Gott existiert" angesichts des Beweismaterials unmöglich

ist. Eine solche Einsicht ist ihrer Natur nach definitiv und von sich aus keiner Revision fähig, in diesem Sinne also krisenfest abgesichert. Wenn man hingegen von der Vernunft selbst her immer mit einem Zusammenbruch der Einsicht rechnen müßte, wäre ein unbedingtes Ja des Glaubens rational und sittlich nicht zu verantworten.

Was K. über den Gott der nichtchristlichen Religionen und die negative Theologie sagt, verdient Anerkennung. Bei der Unterscheidung von mystischer und prophetischer Religion folgt er jedoch Fr. Heiler und James zu unkritisch. Gott ist in der Mystik keineswegs ein Passivum, demgegenüber der Mensch „tätig" ist (669); im Gegenteil: in der Mystik überläßt sich der Mensch dem souverän tätigen Gott. Der Unterschied zur Prophetie liegt anderswo: In der Prophetie kann die Kundgebung und Selbstmitteilung Gottes nicht überkategorial bleiben. In der Offenbarung, die auf eine Mitteilung an andere bezogen ist, muß notwendig eine Kategorialisierung der Sprache eintreten. Mit Licht allein ist hier nicht geholfen; es muß zum Bild und Wort zusammenfließen.

Die Vorbehalte gegen Gott als „Person" mit den Verengungen, die dieses Wort in der Gegenwart erfahren hat, baut K. auf geschickte Weise ab (692–3). Die Behandlung des Wunders ist hingegen historisch und philosophisch unzureichend. Historisch, weil K. nicht auf die in Lourdes oder in den Heiligsprechungsprozessen der jüngsten Vergangenheit eindeutig erwiesenen Tatsachen eingeht. Philosophisch: Gewiß wirkt Gott den ganzen Weltprozeß als weltimmanent-weltüberlegener Lenker der Welt. Aber kann man sagen „unter voller Respektierung der Naturgesetze", auch wenn er deren Ursprung ist (709)? Weder ist das Geschehen nach den Naturgesetzen durch diese vollkommen determiniert – was auch nach K. nicht naturwissenschaftlich erwiesen, sondern ein spinozistisch begründeter Glaube ist (687/8) – noch wäre auch eine innerweltlich vollständige Determination ein Hindernis für den freien Weltenschöpfer, sich durch einen naturgesetzlich nicht zu erwartenden Verlauf der Dinge dem Menschen zeichenhaft bemerkbar zu machen. Wie anders sollte er sich über die bloße Schöpfung hinaus, im Wort offenbaren? Worte sind intra- oder extramentale Formungen, die zwar den Naturgesetzen, auch denen der Psychologie, entsprechend sind, aber nicht aus ihnen abgeleitet werden können. Dasselbe gilt nicht anders auch für menschliche Worte.

Was K. über Jesus als den Sohn Gottes von Ewigkeit sagt (746), könnte man so auch von einem anderen Menschen, z. B. Paulus sagen. Meint K. nicht mehr, wenn er es von Jesus sagt? Ohne Zweifel. Das geht aus seiner ausdrücklichen Zustimmung zum nizänischen Glaubensbekenntnis hervor (855: A. 11 zu S. 744). Allerdings will K. dessen Inhalt dem heutigen Menschen verständlich machen. Man kann nach K. Funktionsaussagen – über Jesus als Wort und Sohn Gottes – vorziehen und doch sagen: er *ist* es, und er ist es nicht nur für mich, sondern auch in sich (750). „Die hellenistischen Begriffe von damals möchten heute manche für ihren Glauben lieber nicht mehr gebrauchen", sagt K. (750). Die Frage ist nur, ob sie heute oder zu irgendeiner Zeit vermieden werden können, wenn man mit den Kirchenvätern den Glauben der Bibel nicht nur leben, sondern auch mit der Vernunft denken und unmißverständlich darüber reden will. Vernunftbegriffe sind trotz des historischen Kontextes, in dem sie zuerst gebraucht wurden, ihrem Inhalt nach überzeitlich.

Über die Auferstehung Jesu sagt K.: „Jesus ist nicht ins Nichts hinein gestorben, sondern ist im Tod und aus dem Tod in jene unfaßbare ... Wirklichkeit hineingestorben, ... die wir mit dem Namen Gott bezeichnen" (741), eine reichlich vage Umschreibung, die man genauso vom Tod eines jeden sagen könnte, dessen Seele von Gott in Gnaden aufgenommen wird. Es ist anzunehmen, daß K. mehr damit meint. Aber warum sagt er es nicht deutlicher, unmißverständlicher? Es ist nicht so, daß nur Bischöfe oder Theologen dies vermissen. Viele Gläubige vermissen es.

Die Einwände, die oben gemacht wurden, dürfen die Fülle des von K. gut und trefflich Gesagten nicht verdecken. Sein Werk ist eine Respekt gebietende Leistung. Es wird, zumal in der Hand dessen, der das oft an weit auseinanderliegenden Stellen Gesagte zu überschauen vermag, ein wertvolles Hilfsmittel für den Glaubensunterricht sein. Es ist geeignet, dem Menschen von heute einen Zugang zur Frage nach der Existenz Gottes zu eröffnen und ihm viele Orientierungshilfen zu geben in der Auseinandersetzung des Glaubens mit den neuzeitlichen Geistesströmungen.

Besprechungen

Schwager, Raymund, *Brauchen wir einen Sündenbock?* Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. 8° (240 S.) München 1978, Kösel-Verlag.

Der zur Zeit in Baltimore lebende französische Literaturkritiker *René Girard* hat in seinem Werk „La violence et le sacré" (Paris 1972) einen möglicherweise epochemachenden Ansatz zum Verständnis des menschlichen Grundproblems der Gewalt entwickelt. In dem vorliegenden Buch stellt R. Schwager, Dogmatiker in Innsbruck, die Theorie Girards dar und weist ihre Fruchtbarkeit für die Interpretation der Schriften des Alten und Neuen Testaments auf. – Nach Girard hat die Begierde als das menschliche Leben bestimmende Grundhaltung von sich aus kein bestimmtes Objekt, sondern empfängt es durch „Mimesis". Der Mensch verlangt nach mehr Sein, ohne von selber zu wissen, was dieses Streben befriedigen könnte. Da sieht er einen anderen nach irgendeinem Gegenstand streben und sucht ihn nachzuahmen. Dadurch wird aber, da nun zwei nach dem gleichen Gegenstand streben, das nachgeahmte Modell zum Rivalen. Je mehr der andere in seinem Streben Erfolg hat, um so mehr erscheint er nachahmenswert. Er kann sich aber gegen den Nebenbuhler nur durch Gewalt durchsetzen. So erscheint er gerade in seiner Gewaltanwendung nachahmenswert. Von der Gewalt selbst geht die Faszination der Seinssteigerung aus. Der „Mimesis"-Charakter der menschlichen Begierde tendiert zum Kampf aller gegen alle und müßte zur gegenseitigen Vernichtung führen. Doch eine List wiederum der „Mimesis" bietet einen scheinbaren Ausweg. Diese List besteht im „Sündenbockmechanismus": Der Kampf aller gegen alle schlägt durch die Nachahmung erfolgreicher Gewalt um in den Kampf aller gegen einen. Die Aggressivität aller gegeneinander entlädt sich auf ein zufälliges Opfer, auf das man alles Böse projiziert und durch dessen Ausstoßung oder gar Vernichtung ein relativer Friede unter den übrigen wiederhergestellt wird. Nach Girards Auffassung stellen alle Opfergebräuche nur die Ritualisierung dieses Mechanismus dar. Er erklärt damit den Ursprung des „Sakralen" und dessen Doppelgesichtigkeit als unheilvoll und heilbringend zugleich: Der Sündenbock ist Inbegriff alles auf ihn projizierten Bösen und ist doch gerade so die Ermöglichung dafür, daß die anderen in einem halbwegs geordneten Miteinander überleben. Durch die Ausstoßung des Sündenbocks wird also der strukturierende Unterschied zwischen Profan und Sakral errichtet, während zuvor die Gewalt aller gegeneinander alle Strukturen aufgelöst hatte. Die Vorstellung, daß eine Gottheit das Opfer annimmt, ist dann nur der mythologische Ausdruck dafür, daß der Friede wiederhergestellt ist. – Für Girard ist dieser Sündenbockmechanismus nicht nur der Grundvorgang der primitiven Religionen und Kulturen, sondern überhaupt aller bisherigen Gesellschaften. Der Sündenbockmechanismus als List der „Mimesis" kann nur funktionieren, solange die ihm zugrundeliegende, aus der Rivalität resultierende und gerade deshalb vernunftlose Gewalttätigkeit durch ihn verdeckt wird. Die wahre Grund- und Vernunftlosigkeit jeder Gewalttat könnte nur von einem Standpunkt außerhalb der mimetischen Rivalität erkennbar werden. Nach Girards Auffassung ist es erst die christliche Tradition, die den Sündenbockmechanismus aufdeckt und ihm dadurch seine Wirksamkeit nimmt.

R. Schwager wendet diese Analyse auf die biblischen Texte an. Im Unterschied zum gewöhnlichen Ansatz heutiger Exegese, die nach der Entstehung der Texte und ihren Vorformen fragt, geht es ihm mehr darum, einzelne Texte im Licht des Gesamttextes zu deuten. In einem solchen Vorgehen wird die Theorie Girards einerseits von den biblischen Texten bestätigt; anderseits wird sie selbst zum Schlüssel für die Kohärenz der Texte. Die Theorie Girards läßt vielleicht erstmalig darauf achten, daß im Alten Testament keine andere menschliche Tätigkeit

so häufig erwähnt wird wie die Gewaltanwendung gegenüber anderen Menschen. Der Begriff der „Gewalt" (hamas) faßt alle zwischenmenschlichen Vergehen zusammen und beschreibt das Handeln überhaupt aller Menschen. Das alttestamentliche Verständnis von dem ebenfalls gewaltsamen strafenden Eingreifen Gottes läuft letzten Endes darauf hinaus, daß Menschen ihrer gegenseitigen Gewalttat überlassen werden. Wenn es in den prophetischen Büchern heißt, daß Jahwe in seinem Zorn Menschen vernichte, so wird real nur beschrieben, wie Völker übereinander herfallen. Die Wurzel von Sünde und Gewalttat sieht das AT letztlich in Neid und Eifersucht, in Rivalität (Sündenfall im Paradies; Kain und Abel; Josef und seine Brüder; Entstehung des Königtums; Saul und David usw.). Wenn Israel immer wieder schuldig wird, indem es „anderen Göttern nachläuft", handelt es sich um den gewaltauslösenden „Mimesis"-Vorgang. Erst aufgrund der Analyse Girards fällt einem auf, wie häufig etwa in den Psalmen von der „Zusammenrottung der vielen gegen den einen" die Rede ist (die Könige der Völker gegen den Gesalbten Gottes; die Frevler gegen den einen Gerechten; die falschen Priester und das Volk gegen den wahren Propheten; alle Völker gegen Jerusalem usw.). Immer wieder werden „Mord" und „Lüge" zusammen genannt; der Sündenbockmechanismus ist ja nichts anderes als die lügnerische Verschleierung der je eigenen Gewalttätigkeit. – Die Offenbarung besteht nun in der Aufdeckung der Gewalt. Nicht mehr die vielen, die sich gegen ein Opfer zusammenschließen, bewirken den Frieden, sondern Gott, der durch sein Wort bei dem einen ist. Wie bereits Girard sieht Schwager den Höhepunkt des AT in den deuterojesajanischen Gottesknechtsliedern (133). Durch die Gewaltlosigkeit des Knechts Gottes fallen die Verbrechen der vielen nicht mehr auf sie selbst zurück. Gott wirkt in diesem Geschehen, indem er den Geschlagenen befähigt, sich freiwillig hinzuhalten. Der Knecht Gottes trägt fremde Untaten, ohne mit gleicher Münze heimzuzahlen.

Im Neuen Testament wird der Mechanismus der Gewalt voll offengelegt. Girard selbst hält die neutestamentlichen Texte für die einzigen Schriften der Weltliteratur, in denen die sonst verborgene Wahrheit des Sündenbockmechanismus ganz offenkundig gemacht wird (143). Was aber für ihn schwarz auf weiß dasteht, hat bisher niemand in dieser systematischen Konsequenz gesehen. Der Grund dafür besteht vielleicht in der gleichen kollektiven Verblendung, die selbst noch einmal dem Sündenbockmechanismus entstammt und im NT als der Grund damaligen und heutigen Unglaubens genannt wird. Ein Beispiel für solche noch heute andauernde Verblendung ist der christliche Umgang mit dem Antisemitismus. Man entgeht dem Sündenbockmechanismus nicht dadurch, daß man anstatt aller Juden nur einige zufällige Übeltäter für die Kreuzigung Jesu verantwortlich macht. Das NT fordert vielmehr, die Gewalttätigkeit aller Menschen und damit vor allem die eigene Neigung zur Gewalt zuzugeben (234). – Jesus Christus wirkt dadurch als „Schwert" und Störenfried, daß er die gewohnten Formen menschlicher Eintracht als trügerisch entlarvt und in der Gewalttätigkeit der Menschen seiner Zeit den Ausdruck des Mordens von Anbeginn sieht. Wird durch die Offenbarung die untergründige Leidenschaft aller bloßgelegt, verliert der Sündenbockmechanismus seine Wirksamkeit. Er beschützt die Menschen nicht mehr vor sich selber und schafft keine Oasen relativen Friedens mehr. Die Aufdeckung ihres Willens zum Töten stellt die Menschen vor die Entscheidung, sich gegenseitig zu zerstören oder die Fähigkeit zu wahrer Verständigung von neuer Seite zu erwarten. Die eigentliche Gefährlichkeit der Gewalt liegt ja nicht in ihrer offenen Brutalität, sondern darin, im Zeichen von „guten Gründen" auf andere ansteckend zu wirken und selbst die Vernunft in ihren Bann zu schlagen. Jesus setzt dem die Gewaltlosigkeit entgegen, die Böses nicht mehr mit Bösem vergilt. Nach der christlichen Botschaft gibt es, wie Schwager ausführt, keinen Unterschied mehr zwischen gerechter und ungerechter Gewalt (179). Die Gewaltlosigkeit Jesu hat ihren Grund darin, daß sein Begehren nicht mehr auf ein weltliches Objekt gerichtet ist, das Rivalität wecken muß, sondern auf den Gott, der sich selbst allen ganz schenkt. Alles falsche Begehren der Menschen ist als Weltvergötterung im Grunde ein pervertiertes Verhältnis zu Gott, das die Menschen nicht mehr von sich aus überwinden können, sondern von dem sie erlöst werden müssen. Dadurch daß

Jesus alle Aggression auf sich lenkt und sie nicht erwidert, ermöglicht er, daß sich in seinem Geist Menschen nicht mehr gegen Menschen, sondern füreinander zusammentun.

Das Buch ist ein faszinierender Beitrag zu einer neuen Lektüre der Bibel. In ihr beginnen sonst überlesene oder unverständlich bleibende Texte zu sprechen. Doch bleiben auch offene Fragen. Läßt sich die Ausbreitung von Gewalttätigkeit nur auf Mimesis zurückführen? Wird sie nicht zumindest sekundär auch durch Erpressung ausgebreitet, indem Gewalttäter durch Drohungen andere zu Werkzeugen ihrer Unmenschlichkeit machen? Ist es ferner richtig, daß es keinen Unterschied zwischen gerechter und ungerechter Gewalt gibt? Mir schiene es christlich, auf jede gewaltsame Durchsetzung der eigenen Rechte zu verzichten. Christliche Gemeinde verteidigt sich nicht gewaltsam. Wie verhält es sich jedoch, wenn es darum geht, auch andere außerhalb der Gemeinde vor Unrecht zu schützen? Sollte ein Staat darauf verzichten, Verbrechen zu bekämpfen? Vermutlich wird dies auch nach Girards und Schwagers Sicht eine „vorläufige" Notwendigkeit bleiben. Massenvernichtungsmittel sind dann allerdings sicher nicht zur Verteidigung von Rechten geeignet. Man darf nicht – um mit einer Mahnung Luthers an einen Staatsmann zu reden – „während man den Löffel aufhebt, die Schüssel zertreten" (vgl. WA 7; 583, 18–19). Mir ist auch noch nicht ganz einsichtig, wieso der Sündenbockmechanismus nur solange wirksam sein soll, als er unbewußt ist. Bedeutet er nicht in jedem Fall die Entladung von Aggression und damit kurzzeitige „Befriedung"? Aber diese Fragen sollen nur noch einmal unterstreichen, daß die Einsicht in den „Sündenbockmechanismus" zu einer außerordentlich fruchtbaren Auseinandersetzung mit einem Grundanliegen der biblischen Botschaft führen kann: Von woher wird menschliche Gewalttätigkeit überwunden?

P. Knauer, S. J.

Pietri, Charles, *Roma christiana.* Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440). (Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome, Fasc. 224.) 2 Bde. Gr. 8° (XIII u. 1792 S.) Rom 1976, Ecole Française de Rome.

Der vor bald 50 Jahren erschienenen ‚Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft' von Erich Caspar hatte die katholische Geschichtsschreibung bis zur Stunde nichts auch nur annähernd Ebenbürtiges zur Seite zu stellen. Vorliegende beiden Bände, denen noch ein dritter folgen soll, schließen zumindest für die entscheidende Phase der altkirchlichen Geschichte des Papsttums in etwa diese empfindliche Lücke. Caspar hatte 1930 im Vorwort zum 1. Bd. die Grundidee seines Werkes mitgeteilt: „Die erste Weltperiode des Papsttums, das im Schoße des Imperiums Romanum heranwuchs, reicht bis zu dessen Zusammenbruch im Abendlande in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts. Der Werdeprozeß des Papsttums, der sich in diesem Zeitraum vollzieht, hängt, historisch gesehen, aufs engste mit der Christianisierung des Staates zusammen: an der Auseinandersetzung mit der von Konstantin d. Gr. errichteten Reichskirche ist die römische Kirche zum Papsttum erwachsen". – Wir sehen in der monumentalen Studie des Nachfolgers von H. I. Marrou auf dem Lehrstuhl für christliche Antike an der Sorbonne die teilweise Übernahme, Vertiefung, Nuancierung und – wo es nötig ist – Kritik und Korrektur der Casparschen Papstgeschichte.

Der auffallendste Zug der von Pietri vorgelegten Geschichte – nicht eigentlich der Päpste, sondern der römischen Kirche – ist die Vermeidung jeder Art von monokausaler Erklärung dieses einzigartigen Phänomens, welches der Aufstieg des Papsttums darstellt. Und doch bietet P. anderseits wiederum keine bloße Aufzählung einer Vielzahl unverbunden nebeneinanderstehender Faktoren, welche da sind die Assimilation der ‚traditionellen' stadtrömischen Ideologie der Roma aeterna, die systematische und beharrliche Einigungspolitik und Diplomatie der Inhaber des römischen Stuhles, die missionarische Kraft und organisatorische Überlegenheit der römischen Kirche, die sich übrigens auch in der großartigen Bautätigkeit dieser Jahre dokumentiert, ihr durch die neuerliche Bekehrung der römischen Aristokratie gesteigertes Selbstbewußtsein, schließlich die spezifische Mentalität der relativ kleinen Führungsgruppe des römischen Klerus. All das spielt mit, gehört zur Erklärung des Phänomens dazu. – P. sucht die Vielzahl der

Faktoren durch die ganze Periode hindurch in drei Rastern zu erfassen: 1. Rom zuhause. Man kann auch verdeutlichen: Roms hauseigene Leistung. Hierhin gehören neben der Bautätigkeit, Organisation des Klerus und der kirchlichen Gesellschaft, der Liturgie, vor allem die innere Missionierung, das imposante Werk der Bekehrung der Stadt Rom zum Christentum. 2. Roms Beziehung zu den übrigen Lokalkirchen der Ökumene. Unter diesem Raster wird die päpstliche Diplomatie und Politik dieser Zeitspanne untersucht. 3. Die „Ideologie" (im wertneutralen Sinn des Wortes) und Mentalität, die der genannten inneren und äußeren Tätigkeit entspricht, dieselbe stützt und fördert. – Dieses methodische Vorgehen, d. h. die saubere Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Praxis und der entsprechenden Theorie, bringt einen kleinen Nachteil mit sich: die einzelnen Pontifikate kommen nicht mehr zu geschlossener Darstellung, primäre Rücksicht ist nicht mehr die Einzelphysiognomie des betr. Pontifex, sondern die römische Kirche, die nach innen und außen so und so handelt, so und so denkt. Aber die Vorteile überwiegen bei weitem: die Geschichte der Papstidee kommt im Zusammenhang zur Darstellung, und zwar nicht als freischwebender Gedanke sondern durch konkrete, geschichtsbedingte Theorie.

Der Verf. unterscheidet drei Perioden in der von ihm untersuchten Zeitspanne: 1. von Miltiades bis Liberius (311–366), 2. von Damasus bis Sixtus (366–440) und 3. von Leo d. Gr. bis Gelasius (440–496). Vorliegende Bände behandeln die zwei ersten Perioden. Die erste steht unter dem Titel „Die Kirche der Stadt (Rom) – In pace ecclesiae", die zweite unter der Überschrift „Die Geburt der Hauptstadt der Christenheit". Den entscheidenden Einschnitt zwischen diesen zwei Perioden bringt das Pontifikat des Damasus. In beiden Hauptteilen wendet der Verf. das gleiche oben gekennzeichnete Vorgehen an: Rom zuhause, Roms Außenbeziehungen, Roms „Ideologie". – Zum Raster „Rom zuhause" gehört neben der Bautätigkeit usw. die Darstellung der ‚materiellen Basis' der verschiedenen Aktivitäten der römischen Kirche: kaiserliche und sonstige Schenkungen, Besitz und Einkünfte, die wirtschaftliche Macht des Bischofs. Aus der Fülle der hier vom Verf. ausgebreiteten Einzeluntersuchungen nur ein Beispiel: Das Vermögen der Kirche ist um die Jahrhundertmitte beträchtlich (25 000 Solidi), aber gemessen am Besitz zahlreicher einzelner Adelsfamilien bescheiden (288 000 Solidi). – Die „Außenbeziehungen" der römischen Kirche in den Pontifikaten von Miltiades bis Liberius: Die Stichworte der großen kirchlichen Krisen und Auseinandersetzungen dieser Jahre lauten Donatismus, Arianismus, Konzil von Nicaea, Sardica, staatliche Verfolgung, Niederlage des Liberius, Schisma. Roms genauer Anteil an all dem wird auf ca. 100 Seiten mit Augenmaß und außergewöhnlicher Kenntnis der Quellen und der Literatur dargestellt. – Dann der dritte Raster, die „Ideologie" und Mentalität dieser Pontifikate. Hier trägt P. alles zusammen, was das Selbstverständnis der vordamasianischen römischen Kirche beleuchten kann. Zunächst „une certaine idée de Pierre" in der Exegese der Primatsworte, der Ikonographie. Um die Begriffe fides Romana und cathedra Petri kristallisiert sich dann eine ansatzhafte Theologie des Primats. Der Verf. referiert hier u. a. den neuesten Stand der Diskussion der bekannten Primatstexte (Ignatius, Cyprian, Irenaeus usw.). Das römische Primatsdenken stellt sich dabei als eine spezifische Variante der damals allgemein-kirchlichen Ekklesiologie der Paradosis heraus. Die Terminologie ist noch schwankend, aber Rom versteht sich mehr und mehr als Träger einer privilegierten Tradition, eben der Überlieferung des Apostels Petrus. In Rom befindet sich die cathedra Petri. – In einem zweiten Kapitel untersucht P. den Reflex, das Echo dieser Theologie der cathedra Petri in der römischen Gemeinde. Hierhin gehört u. a. der Beitrag der Ikonographie (Aufweis eines neuen Motivs, der Petrus/Moses Typologie: Petrus als Anführer der militia Christi), der Hagiographie (geringes Interesse für diese Literaturgattung in Rom), der Liturgie (sie und nicht die phantastischen Erzählungen der Hagiographen vergegenwärtigen der römischen Gemeinde den Apostel Petrus). Ein liturgisches Thema, das Fest Natale Petri de Cathedra, und die römischen Bischofslisten stellt der Verf. mit Bedacht an den Schluß seiner Ausführungen zur Mentalität und „Ideologie" der römischen Gemeinde: in beiden kommt ihr Selbstverständnis in besonderer Weise zum Ausdruck: sie ist Erbin einer besonderen Tradition.

Auch der zweite Teil (Die Geburt der Hauptstadt der Christenheit) ist im gleichen Dreischritt aufgebaut wie der vorausgehende (407–1649). Der erste wiederum behandelt „Rom zuhause": das unter Damasus fortschreitende Werk der Bekehrung, besonders der römischen Aristokratie, den Anteil der staatlichen Maßnahmen bei dieser Missionierung, die mächtig aufblühende Bautätigkeit, die prachtvolle Entfaltung der Liturgie, die Missionierung der Außenbezirke, die kirchliche Organisation und Gesellschaft mit ihrer Spitze, dem Bischof, den Presbytern und der „Diakonenaristokratie", aus der mehrere Päpste hervorgehen. – Der zweite Schritt: Roms Beziehungen zu den übrigen Lokalkirchen. Der besonderen Rolle des Damasus für die Wende der päpstlichen „Außenpolitik" wird dadurch Rechnung getragen, daß ihm ein eigener, einleitender Abschnitt gewidmet wird: Damasus und der Westen (herausragende Ereignisse sind das römische Konzil von 378 und das Kaiserreskript Ordinariorum, die dem römischen Stuhl die Gerichtsbarkeit über alle italienischen Bischöfe zusprechen), Damasus und die Ostpolitik (u. a. der Streit mit Basilius von Caesarea). Sodann kommt die „Außenpolitik" der Nachfolger des Damasus (Siricius, Innocens, Zosimus, Bonifacius, Sixtus) zur Darstellung. Leitender Gesichtspunkt ist hier die Aufgliederung des Themas nicht nach einzelnen Pontifikaten, sondern nach Regionen. Deutlich hebt der Verf. dabei voneinander ab die römische Politik gegenüber dem übrigen Italien („Verwaltung"), Gallien und Spanien („Appell" und „Hilfeleistung"), Illyricum auf der einen („Die Geburt der westlichen Patriarchate") und gegenüber Afrika auf der anderen Seite („Die Entfaltung des römischen Primats"). In der Tat, die afrikanische Kirche weigerte sich länger als die übrigen westlichen Regionen, Rom mehr als eine theoretische, nämlich eine praktische Oberhohheit über die Kirche zuzugestehen. Die politische Konstellation, hervorragende Führergestalten, sowie die innere Einheit ermöglichten es der afrikanischen Kirche, das Vordringen der römischen Ansprüche für eine Zeit aufzuhalten. Die Stichworte der Auseinandersetzung lauten dabei u. a. Pelagianismus, Apiarius- und Leporiusaffäre. Die „Ostpolitik" der Nachfolger des Damasus bezieht sich auf die Auseinandersetzungen u. a. um Johannes Chrysostomus, das Konzil von Ephesus und die Union von 433. Rom verfolgt in diesen Jahren dem Osten gegenüber keierlei Interventionspolitik, aber immer wieder findet sich eine Kirche oder ein Bischof (z. B. Johannes Chr.), der sich hilfesuchend nach Rom wendet. Der römische Bischof wird dabei in Streitfragen hineingezogen, denen seine eigene Theologie oft nicht gewachsen ist. Vom Osten aus gesehen verbindet sich mit dem Namen Rom – übrigens schon seit den Tagen des Athanasius – in zunehmendem Maße der Begriff der Freiheit der Kirche gegenüber staatlicher oder nachbarlicher Bevormundung. Auch Fehlschläge dieser klugen Politik der Zurückhaltung können das wachsende Prestige der sedes apostolica nicht auf die Dauer schmälern. Die neue Gestalt des Papsttums, die sich mit Damasus und seinen Nachfolgern herausbildet, ist somit weitgehend das Ergebnis nicht eigener Initiative, klug berechnender Macht- und Einigungspolitik, sondern Antwort auf Anfrage und Interpellation von außen. Eine je andere Art von Hilfe erwarten dabei die „Missionsländer" Gallien und Spanien, die Bischöfe der im Osten entstehenden caesaropapistischen Reichskirche, die kirchlich selbstbewußten Afrikaner. Die staatliche Macht nützt den Päpsten dabei nur sehr indirekt; fast nie spielen sie die Rolle von Hofprälaten. – Der dritte Raster des zweiten Hauptteils lautet wiederum: „Ideologie" und Mentalität, jetzt nicht mehr wie im ersten Teil der „Kirche der Tradition", sondern der „Kirche der Hauptstadt der Christenheit" (1413–1653). Hier geht es darum aufzuzeigen, welches Selbstverständnis Rom entwickelt, auch welche Kultur und welche technischen Mittel es ausbildet, um diesen neuen, im wesentlichen von außen zugewachsenen Aufgaben gerecht zu werden. Ein erstes Stichwort lautet: Traditio Legis. P. gewinnt es zunächst aus einer Analyse der neuen Ikonographie dieser Periode: Petrus erscheint als der Gesetzgeber. Das ist ein Reflex des neuen Selbstverständnisses dieser Kirche: Rom ist nicht mehr nur „Kirche der apostolischen Tradition", sondern „Kirche der Hauptstadt". Die Kirchen, vor allem die neuen im Westen, fragen Rom nach dem Recht und Rom spricht Recht – mit einem großen Sinn für Kontinuität, mit Klugheit und Effizienz. Das verschafft ihm wachsende Autorität. Hier kommt nun ein

anderer wichtiger Faktor ins Spiel: die jüngst erfolgte Bekehrung der römischen Aristokratie. Diese neuen Männer bringen in die Kirche etwas von dem Geist ein, der Rom in der Vergangenheit zur Weltherrschaft befähigt hat, vor allem auch die Kultur, die Sprache und die Technik des Rechts. Äußere Zeichen dieser neuen Mentalität: die Päpste verfügen fortan über eine Kanzlei, Archive werden angelegt, ein spezifischer Briefstil gepflegt, für dessen Sprache Worte wie statuta, sententia, mandatum, lex, cura usw. kennzeichnend sind. Der Papst erhält in diesem Zusammenhang neue Titel: z. B. custos fidei, und die cathedra Petri (Cyprian) wird zur sedes apostolica. Der vordamasianische Papst ‚lehrte' die Tradition, der nachdamasianische fungiert als Gesetzgeber, legislator. Kirchliche und stadtrömische Tradition fallen in der Bezeichnung auctoritas sedis apostolicae zusammen. Siricius dekretiert schließlich in der Sprache der römischen Kaiser. – Zugleich mit dem neuen Selbstverständnis und dem neuen Stil der Amtsführung (traditio legis) entwickelt sich eine neue Spiritualität und Theologie. Der Verf. stellt sie unter das Motto „Jam regnant duo apostolorum principes". Zunächst kommt es auf der Ebene der Liturgie, der Volksfrömmigkeit und Spiritualität zur Entfaltung des Petrusmärtyrerkultes (Quo-vadis-Motiv). Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang die Verbindung von Petrus und Paulus als Symbol der durch Rom garantierten concordia der Kirchen. Auf die Spiritualität des Märtyrerkultes stützt sich dann die in der römischen Bischofsliste zum Ausdruck kommende Theologie der successio apostolica: der Nachfolger steht unter dem Schutz des Gründers. Petrus ist in Rom gegenwärtig und handelt durch seinen Nachfolger. Das neue Selbstverständnis zeigt sich in den jetzt aufkommenden neuen Titeln des Papstes an: pontifex, papa, vicarius Christi, caput, princeps, apostolatus usw. Der Gründer, der Recht setzt, und der Nachfolger, der Recht spricht, fallen mehr und mehr in eins.

„Roma Christiana": der am Anfang sibyllinisch klingende Buchtitel steht auch über dem Schlußkapitel. Er bezeichnet in der Tat die „These" des Verf. über den Werdeprozeß des Papsttums in der untersuchten Zeitspanne: die Ausbildung des leoninischen Papsttums fällt zusammen mit der Bekehrung Roms, sie ist eine Auswirkung der Christianisierung der Hauptstadt. Der komplexe Prozeß lautet, auf eine Kurzformel gebracht: „Roma christiana". Autorität für ihre Führungsaufgabe hatte die römische Kirche längst erlangt, bevor sie sich Sprache, Stil, Rhetorik und „Ideologie" der Roma aeterna aneignete. Aus dem verhaßten Babylon der Geheimen Offenbarung war endlich das caput orbis geworden, als das Werk der Bekehrung der Stadt vollendet und die Kirche in Rom mit der Stadt Rom verschmolzen war, kurz als Rom zur „Roma christiana" geworden war. –

Vorliegende voluminöse Studie stellt ohne Zweifel auf dem Gebiet der Kirchen-, Dogmen- und Primatsgeschichte ein Ereignis dar. Zu hoffen ist nicht nur, daß der dritte angekündigte Band nicht allzu lang auf sich warten läßt, sondern auch, daß Verlag oder Verf. energischer gegen den Druckfehlerteufel angehen als es in den beiden ersten Bänden geschehen ist! Hinzuweisen ist schließlich noch auf einen „Appendice prosopographique à la Roma christiana (331–440)", der in den „Mélanges de l'Ecole française de Rome, Antiquité 89 (1977) 1, 371–415", erschienen ist, in dem die Namen der Presbyter, Diakonen usw. mit den entsprechenden Angaben erfaßt sind (Auch als Separatdruck erhältlich!).

H.-J. Sieben, S. J.

Hollerweger, Hans, *Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich* (Studien zur Pastoralliturgie 1). 8° (573 S. mit Reg. u. 1 Tab.) Regensburg 1976, Pustet.

Nicht umsonst stehen die Reformen der Katholischen Aufklärung und nicht zuletzt ihre liturgischen Bestrebungen infolge ihrer inhaltlichen Nähe zur heutigen Liturgiereform seit längerer Zeit im Brennpunkt des Interesses. Während jedoch über Wessenberg, über die Synode von Pistoia und über manche andere liturgische Reformer seit längerer Zeit Studien vorliegen, fehlte bislang eine Monographie über die liturgischen Bestrebungen des Josephinismus. Die vorliegende Habilitationsschrift bietet nun eine sehr gründliche Darstellung dieses bisher vernachlässigten oder nur sehr schablonenhaft abgehandelten Themas. Aufgrund des reichhaltig erhaltenen Archivmaterials gewährt sie nicht nur einen

Einblick in das Werden der offiziellen Verordnungen und über die verschiedenen Tendenzen; sie informiert vor allem über die Resonanz an der Basis und zeigt, wie sich die Dinge „vor Ort" in den einzelnen Gemeinden in Stadt und Land darstellten. Vereinfachung, Konzentration auf das Wesentliche des Glaubens anstelle barocker Verästelung in „Sonderandachten", größere Nüchternheit, auch oft einfach Nützlichkeit für den Staat: das sind die Grundzüge der josephinischen Kirchenreform. Dabei fällt im Vergleich zu parallelen Bestrebungen der Aufklärungszeit, etwa den Reformen des Fürsterzbischofs Colloredo in Salzburg und Wessenbergs in Konstanz, der schematischere und uniformere Charakter der josephinischen Reformen auf (300 f., 534). Reformkatholische Ansätze Muratori's verbinden sich mit jansenistischen Bestrebungen sowie mit einem nüchtern-klassizistischen Zeitempfinden.

Hier sei nur auf einige Aspekte dieser überaus reichhaltigen Studie hingewiesen. Es fällt einmal auf, daß ein so durchgreifender Versuch der Kirchenreform wie der des Josephinismus vor der Frage der Muttersprache in Messe und Sakramentenspendung Halt gemacht hat, die doch sonst in der Aufklärungszeit immer wieder angeschnitten wurde. Stattdessen beschränkte man sich darauf, die Rückkehr zur reinen römischen Form (ohne barocke Zusätze) zu fordern. Und doch stand diese Frage zweimal an: zuerst 1782, als die Geistliche Hofkommission sich mit der Frage der Meßfeier in der Muttersprache befaßte, und das Machtwort des Kaisers, der von „Hirngespinstereyen" sprach, die Diskussion beendete (403 f.); dann 1786, als es um den Gebrauch der Muttersprache bei der Sakramentenspendung ging (512–16). Der Autor vermutet, daß es nicht zuletzt finanzielle Gründe waren, die die ablehnende Haltung Josephs II. bestimmten, vor allem angesichts der Druckkosten für neue liturgische Bücher in einem Vielsprachenstaat wie der Donaumonarchie (404). Im zweiten Fall waren es aber auch vor allem die Bischöfe, die vor einer solch grundstürzenden Neuerung abrieten. Die im gleichen Jahr 1786 getroffene Entscheidung der Synode v. Pistoia, in Anbetracht der gegenwärtigen Umstände auf die Forderung nach volkssprachlicher Liturgie zu verzichten, hat, wie der Autor (515 f.) annimmt, diesen konkreten Hintergrund.

Was die Durchführung der Reformen angeht, so sind einmal die Berichte über die Widerstände im Volk, das an den barocken Formen hing, sehr aufschlußreich (173, 180 f., 189, 237, 243 ff., 255 ff., 262 ff.); sie führten in Tirol noch vor dem Tod Josephs II. zum totalen Scheitern der Gottesdienstreform (274 f.). Noch interessanter ist jedoch das Verhalten der Bischöfe und eines Großteils der Seelsorger, wie es aus den Akten hervorgeht. Zunächst wird in dieser Studie deutlich, daß die Mehrzahl der Bischöfe keineswegs reformunwillig war, vielmehr teils die Ideen der josephinischen Gottesdienstreform voll bejahte, teils wenigstens gemäßigten Reformen im Sinne der Aufklärung positiv gegenüberstand. Angesichts dieser Sachlage hätte sich schon eine bessere Zusammenarbeit mit den Bischöfen empfohlen. Die bürokratische und unpädagogische Form der josephinischen Reformen, die doktrinäre Verhärtung der Leiter der österreichischen Kirchenpolitik machten jedoch ein Zusammenwirken immer wieder zunichte. Nicht selten gerieten die Bischöfe und Priester, die einerseits die Anliegen der Liturgiereform teilten, anderseits jedoch durch ihren stärkeren Kontakt mit den Bedürfnissen des Volkes für behutsameres Vorgehen plädierten, zwischen die Mühlsteine der staatlichen Bürokratie einerseits, des „Volkszornes" anderseits (174 f., 188, 214, 219 f., 266). Ihre Klagen stießen in der Regierung kaum auf Verständnis; ihre pastoralen Bedenken wurden nur als billiger Vorwand abgetan (268 f., 305 ff.); selbst sehr reformwilligen Bischöfen begegnete bei Männern vom Schlage eines Hofrates Heinke ein abgrundtiefes Mißtrauen. – Immerhin hielt sich die josephinische Gottesdienstordnung im wesentlichen bis nach der Revolution von 1848. Eine deutliche Trendwende zeichnet sich jedoch seit etwa 1820 ab. Sie wird sichtbar in dem Visitationsbericht des Bischofs Zängerle v. Seckau von 1828 (377–379), welcher mit den Prinzipien der josephinischen Gottesdienstreform schärfstens ins Gericht geht und vor allem die Vernachlässigung des emotionalen Momentes tadelt, freilich auch seinerseits nicht frei von Einseitigkeiten und gefährlichen Kompromissen ist, etwa wenn er meint, das Volk tendiere immer entweder zum Aberglauben oder

Unglauben hin, und man müsse daher, vor die Wahl gestellt, eher den ersteren tolerieren.

Eine Studie wie die von Hollerweger ist naturgemäß Beitrag zu einer viel umfassenderen Diskussion. Sie dreht sich heute einmal um die Deutung des Josephinismus als (in erster Linie) „Reformkatholizismus" (so Winter) oder „Staatskirchentum" (Maaß), dann aber auch um die generelle Frage, ob und in welchem Maße die Katholische Aufklärung als Vorläuferin der Reformbewegung des 2. Vatikanums angesehen werden kann. Der Verf. möchte die Deutung des Josephinismus als „Reformkatholizismus" unbedingt ablehnen und unterstreicht den prinzipiellen Unterschied zwischen der Liturgiereform damals und heute (541 f.). Dabei fällt er keineswegs in die einseitig negative Wertung der Kath. Aufklärung zurück: er erkennt die Notwendigkeit einer gründlichen Reform und auch die positiven Seiten der josephinischen Maßnahmen. Eine Konzentration auf die einfache Mitte sei nach dem „Zug zur Peripherie" in der Barockzeit dringend notwendig gewesen (530). Die Tragik sei jedoch gewesen, daß eine aufgeklärte Reform etwa im Sinne der Ideen Muratori's sich nicht durchsetzen konnte (530, 541). „Wer ... die Werke Muratoris liest, wird die *tiefe Kluft* spüren, die – bei gleichen Reformanliegen – zwischen seinem Geist und dem Geist der josephinischen Gottesdienstreform besteht. Während hinter seinen Reformanliegen noch die unverfälschte Lehre, Tradition und Praxis der Kirche steht, geht es im josephinischen Bereich im Sinne der Aufklärung primär um die Interessen des Staates, wobei ein eigener kirchlicher Bereich faktisch nicht mehr vorhanden ist" (541). – Ich würde dieser pauschalen Ablehnung des Reformcharakters des Josephinismus am Schluß des Buches deshalb nicht ganz zustimmen, weil sie mir in dieser Generalisierung durch die vorangehenden Ausführungen nicht genügend gedeckt erscheint. Daß gerade Muratori einer der meistgelesenen Autoren im Josephinismus war, daß weiter der Abt Stefan Rautenstrauch, bis zu seinem Tode 1785 Schlüsselfigur in der österreichischen Gottesdienstreform, die Liturgie im Geiste Muratori's zu erneuern bestrebt war (100), daß viele seelsorgliche Anliegen und nicht nur platt rationalistische Nützlichkeitserwägungen in die Reform einflossen, wird auch vom Autor nicht geleugnet. Daß diese positiven Anliegen durch die vielen gefährlichen Tendenzen und bedenklichen Seiten des Josephinismus diskreditiert wurden, ist zuzugestehen. Auch wird bei dem Autor deutlich, daß eine theologische Reflexion über das Wesen der Liturgie nach den Ansätzen Muratori's ausblieb, ja, daß man überhaupt auf eine solche verzichten zu können meinte. Dennoch scheint mir, daß man nur dann dem Josephinismus den Charakter des „Reformkatholizismus" total absprechen kann, wenn man ihn bloß mit Männern wie Kaunitz oder Hofrat Heinke identifiziert. Aus dem gleichen Grunde würde der Rez. – bei allen Unterschieden – die Parallelen zur Gegenwart doch etwas schärfer sehen. Es dürfte nicht schwerfallen, in manchen heutigen liturgischen Entwicklungen auch ähnliche anthropozentrische oder rationalistische, das Emotionale vernachlässigende Verkürzungen am Werke zu sehen wie in der Aufklärungszeit, ebenso wie die Gefahr nicht von der Hand zu weisen ist, daß eine kommende Reaktion mit diesen Extremen auch berechtigte Reformanliegen der Gegenwart wieder abtut. – Diese kritischen Erwägungen mindern freilich in keiner Weise den Wert der sehr soliden und erschöpfenden Darstellung.

Klaus Schatz, S. J.

Umschau

1. Heilige Schrift und Umwelt. Patristik

Zeller, Dieter, Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern (forschung zur bibel, 17). Gr. 8° (224 S.) Würzburg 1977, Echter. – Es gibt Themen neutestamentlicher Theologie, bei denen sich die Forschung festgefahren zu haben scheint. Nicht selten liegt der geringe Fortschritt der Erkenntnis am Mangel der Methode. Ein klassisches Beispiel solcher festgelegten Fronten ist die vielverhandelte Frage nach dem Verhältnis der „Ethik Jesu" zu seiner prophetischen Botschaft vom kommenden Reich Gottes. Zumeist werden hier die Antworten stark von systematischen Gesichtspunkten aus bestimmt. Z., von Haus aus Neutestamentler, doch derzeit Assistent am Alttestamentlichen Seminar von Prof. Deissler in Freiburg i. Brsg., möchte durch einen neuen Ansatzpunkt wieder Bewegung in die festgefahrenen Fronten bringen. Der neue Gesichtspunkt – zu dem es freilich Vorläufer gibt – liegt im Ausgang von einer literarischen Gattung, nämlich der des „weisheitlichen Mahnspruchs" bei den Synoptikern und näherhin in der Verkündigung Jesu, soweit sie sich aus dem Spruchgut der synoptischen Evangelien mehr oder weniger hypothetisch rekonstruieren läßt. Der „hermeneutische Zirkel" ist hier unvermeidlich, aber bekanntlich ist es ja nicht die Frage, wie man aus ihm heraus, sondern wie man in ihn recht hineinkommt. Z. gewinnt die Gattung des „weisheitlichen Mahnspruchs" nicht direkt aus den syn. Evangelien selber, sondern geht von einer Urform im AT, namentlich in Kap. 10–29 im Buch der Sprüche, aus, wobei ihm seine Kompetenz in alttestamentlicher Exegese zugute kommt. Charakteristisch ist für den weisheitlichen Mahnspruch formal der volitive Modus (Imperativ, Vetitiv, Prohibitiv), durchweg in der 2. Person, zumeist im Singular, dazu inhaltlich, da er „auf eine vernünftige Aneignung des allgemein-menschlichen Ethos zielt" (48). Freilich muß eine Begründung nicht notwendigerweise ausdrücklich gegeben werden, wie die „Form und Geschichte des weisheitlichen Mahnspruchs" *(Teil I)* zeigt. In den Pirqê Abōt etwa kann die ausdrückliche Begründung häufiger fehlen. Weitere Belege für die „Form" (die geläufigere heutige Terminologie wäre „Gattung"!) finden sich in der rabbinischen Literatur nur in den Nebenzweigen der Tradition wie den *Abōt R. Natan* oder dem *Däräk Äräṣ zuṭa*, dann aber in Abschiedsreden und Testamenten der zwischentestamentarischen Literatur – hier freilich zu größeren Komplexen ausgebaut – sowie in Texten der jüdisch-hellenistischen Literatur wie *Menander* und *Ps.-Phokylides*.

Nach der Erarbeitung der Eigenart der Gattung nach Form und Inhalt kann sich Z. im *2. Teil* seiner Arbeit dem „synoptischen Befund" zuwenden. Zunächst gilt es, die „weisheitlichen Mahnsprüche" bei den Syn. einerseits von „Sätze(n), die nicht Spruchcharakter haben" (51 f.), anderseits von „Imperative(n) in nichtweisheitlichen Gattungen" (53) abzuheben. Zu letzteren zählen „prophetische Worte", „apokalyptische Paränese" und „Gesetzesentscheidungen" (ebd.). Übrig bleibt dann „der synoptische Bestand an weisheitlichen Mahnsprüchen" (54–143), auf dem das Hauptgewicht der Untersuchung liegt. Z. teilt die zu untersuchenden Sprüche ein in „A) Verhaltensmaßregeln für typische Situationen des Einzelnen" (55–77) und „B) An eine Mehrzahl gerichtete Weisungen" (77–143). Hierbei gibt es die erste Überraschung: Charakteristisch für die Verkündigung Jesu scheint nicht der an den einzelnen gerichtete, sondern der auf eine Mehrheit ausgerichtete Mahnspruch zu sein. Die meisten Mahnsprüche an einzelne sind traditionell geprägt, und nur wenige meint Z. für Jesus selber in Anspruch nehmen zu können. Das ist anders bei der zweiten Gruppe. Formal sind die Mahnsprüche hier durch den vorherrschenden absoluten Anfang (ohne einleitenden Konditionalsatz oder einleitende Partizipialkonstruktion), dafür aber durch die vorwiegend explizit

folgende Begründung gekennzeichnet. Inhaltlich überwiegt die Nähe zur alttestamentlich-frühjüdischen Weisheit, seltener die Nähe zur Apokalyptik oder der frühjüdischen Martyriumssparänese.

Die im 2. Teil vorgelegte Analyse erlaubt im abschließenden *3. Teil* eine „Synthetische Auswertung" (147–199). Voran stehen „Die weisheitlichen Mahnsprüche in der Verkündigung Jesu" (147–184). Gliedert man die Mahnsprüche nach dem geläufigen Schema der Verpflichtungen des Menschen gegen sich selbst, gegen den Nächsten und unmittelbar gegenüber Gott, so fällt auf, daß das Schwergewicht der Mahnworte Jesu bei den Verpflichtungen gegenüber dem Nächsten liegt. Selbstzucht, die Tugenden des Maßhaltens, sonst ausführlicher Stoff in der weisheitlichen Unterweisung, spielen kaum eine Rolle, auch der familiäre Bereich fällt aus. Was schwerer wiegt: Jesus scheint auch keine Anweisungen zum Verhalten im Bereich der Gesellschaft zu erteilen, so sehr dies auch in aktuellen Diskussionen willkommen wäre. Gegenüber dem Judentum, etwa Sirach, fällt auf, daß das Gesetz kein Thema der weisheitlichen Mahnung Jesu ist (eine eigentliche „Thoraverschärfung" erscheint erst in der sekundären Rahmung bei Mt). Auf der anderen Seite geht Jesus aber in der Radikalität (Abschneiden von Hand, Fuß, Auge!) über die übliche weisheitliche Mahnung hinaus. Hinter seiner Forderung steckt weder die Autorität des Gesetzes noch die von urchristlichen Gemeindepropheten, wie S. Schulz vor allem aus dem einleitenden „ich sage euch" herauslesen wollte, doch ist seine Forderung mehr als ein „weisheitlicher Rat" (W. Zimmerli), nämlich wirklich Gebot (159). In den Gebotsbegründungen überwiegt der Hinweis auf das (eigentliche) Leben, das es zu gewinnen oder zu erhalten gilt, doch tritt daneben auch der Hinweis auf die Schöpfung einerseits, das Gericht anderseits (vgl. 162). Als Adressaten der Mahnsprüche denkt sich Z. mit anderen Autoren Anhänger Jesu im weiteren Sinne, die zwar nicht zur engsten Gefolgschaft Jesu zählen, aber doch wenigstens zeitweise mit ihm ziehen (vgl. 172). Die Funktion der Sprüche wäre dann eine komplementäre: Ergänzung der prophetischen Botschaft Jesu vom Reich durch Belehrung vor allem über das zwischenmenschliche Verhalten im Gefolge Jesu (vgl. 177–179). Dabei wird sichtbar, daß es in der Botschaft Jesu wirklich um den Menschen geht!

Im „Vorfeld der Synoptiker" ergeben sich Akzentverschiebungen: formal fällt der häufigere Imperativ Singular auf: die Mahnung wendet sich nun wieder vornehmlich an den einzelnen. Inhaltlich bleibt es bei dem geringen Interesse an Selbsterziehung und -zucht. Freilich treten neben die häufigen traditionellen Forderungen auch neue, namentlich solche bezüglich des Verhaltens in der Gemeinde sowie als Leiter von Gemeinde. Auch die Vorbereitung auf das Martyrium kommt nun explizit in den Blick. Daneben treten auch Anweisungen für urchristliche Missionare (187 f.). In den Begründungen fällt einerseits die „Generalisierung" (188), anderseits die „Herausstellung des eschatologischen Lohns" (189) auf. Im übrigen sind die unterschiedlichen Überlieferungstendenzen der vorsynoptischen Stoffe zu beachten, die sich hier bestätigen. Namentlich bei Mt ist man geneigt, an eine Weisheitsschule zu denken. Als Tradenten der weisheitlichen Mahnsprüche kommen Apostel und Lehrer (namentlich in der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde), christliche Schriftgelehrte (bei Mt) sowie missionarische Prediger (Q – nicht „Propheten", gegen Schulz!) in Frage. Freilich gilt: „Die Tendenzen, die sich in der vorsynoptischen Tradition von Weisheitsmahnung abzeichnen, sind nicht leicht unter einen Hut zu bringen"! (198). Doch scheint ihre sicherste Funktion eben die der Ergänzung der Basileia-Botschaft Jesu für den weiteren Kreis seiner Nachfolger zu sein (199). –

Naturgemäß wird der letzte Teil der Studie Z.s der hypothetischste bleiben. Zu ungeklärt ist noch Umfang, Eigenart und „Sitz im Leben" der authentischen Verkündigung Jesu wie der ersten Gemeinden. Wenn hier jedoch nur fundierte Einzelstudien weiterhelfen, hat Z. das Verdienst, einen wichtigen Schritt weitergeführt zu haben. Das „weisheitliche Element" der Verkündigung Jesu profiliert sich deutlicher, in Abhebung einerseits vom eschatologischen Heils- und Bußberuf, anderseits von der Gesetzesinterpretation. Die weisheitlichen Mahnsprüche dürften in Zukunft in den „Formgeschichten der Evangelien" einen breiteren eigenen Raum beanspruchen. Die Sekundärliteratur ist dabei von Z. ebenso kenntnisreich

verarbeitet wie die Primärquellen aus dem weiteren Bereich der Umwelt des Neuen Testaments. – Der Stil der Studie ist anspruchsvoll. Verweise werden vorwiegend nur mit Stellenangabe ohne inhaltliche Hilfen gegeben, so daß eine dem Verf. vergleichbare Beherrschung des Stoffes vorausgesetzt wird, die nur wenige Leser besitzen werden. Kleine Inkonsequenzen begegnen in der Terminologie, so, wenn – wie schon erwähnt – häufiger der Ausdruck „Form" für das heute geläufigere, auch von Z. gebrauchte Wort „Gattung" gewählt wird. Sigel für Satzarten werden vor allem dem Literaturwissenschaftler vertraut sein (hier verrät sich der Einfluß der von W. Groß vermittelten Münchner Richter-Schule). Alles in allem wird die vorgelegte Habilitationsschrift von Z. dem, der sie sich gründlich erarbeitet, eine Quelle reichen Erkenntniszuwachses im Gebiet der synoptischen Spruchüberlieferung bedeuten. J. Beutler, S. J.

Chabrol, Claude / Marin, Louis (Hrsg.), Erzählende Semiotik nach Berichten der Bibel. Deutsch v. *Karl H. Neufeld.* 8° (211 S.) München 1973, Kösel. – Dieses Buch stellt einen Versuch dar, die strukturale Analyse biblischer Texte praktisch vorzuführen und zugleich die Diskussion der Beteiligten über ihr Vorgehen mit einzufangen. Der im französischen Raum wachsende „Strukturalismus" ist zwar in sich vielschichtig, aber es zeichnen sich Gemeinsamkeiten der Methode und schließlich auch der Bezeichnungen ab. Die große Zahl der Bibelausleger, welche nicht in Verbindung mit dieser Art von Bemühung um die Sprache aufgewachsen sind, fragt immer wieder nach der inneren Vereinbarkeit der „linguistischen" Methoden mit historischer Forschung und sie fragt auch nach dem praktischen Nutzen für die Auslegung der Texte. In diesem Band werden einige erzählende Texte der Bibel nach struktureller Analyse ausgewertet, und es werden Kurzberichte über solche Untersuchungen gegeben. E. E. Leach betrachtet „die Genesis als Mythos". G. Vuillod beschreibt Übungen an der Erzählung von den Blindenheilungen Jesu. L. Marin versucht eine Strukturanalyse am Text von den Frauen am Grabe sowie Jesu vor Pilatus. C. Chabrol beschreibt die Struktur des Passionsberichts mit Blick auf „Ausweitungen" in der Erzählung von Petrus und Kornelius (Apg 10). Schließlich bringt E. Haulotte Überlegungen zum Problem der „Schrift", welche Texte verschiedener Zeiten und Absichten zusammenfaßt und neuen Lesern vorlegt.

Dem Exegeten, welcher sich im deutschen Sprachraum linguistischen Methoden stellt, werden die synchronischen Arbeitsschritte weniger Schwierigkeiten bereiten. Die eigentlichen Probleme ergeben sich bei der Auslegung des Textes der Bibel im Bezug auf die von diesem Buch als historisches Dokument selbst geforderten Bedingungen und im Zusammenhang mit der von ihm strukturierten Gemeinschaft. Der vorliegende Band nennt solche Schwierigkeiten und zugleich die Grenzen der Lösungen, die bis jetzt versucht werden. Gerade dadurch ist er sehr lehrreich und nützlich. Die innerhalb des Buches zwischen den Gesprächspartnern spielenden Verschiedenheiten der Standpunkte scheinen nicht so groß wie auf Tagungen ähnlicher Art in anderen Ländern. Da die Kommunikation zwischen den Teilnehmern ganz wesentlich von der gesprochenen Sprache abhängt, stellte die Übersetzung ein besonders heikles Problem dar. Es ist hier glänzend gelöst.
F. Lentzen-Deis, S. J.

Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie, 24. De Specialibus Legibus I et II. Introduction, texte, traduction et notes par *Suzanne Daniel.* Kl. 8° (LXVIII u. 395 S.) Paris 1975, du Cerf. – Philon galt bisher nicht als sehr zuverlässiger Zeuge für die jüdische Gesetzespraxis. Erstens habe er nicht in Palästina, sondern im fernen Ägypten gelebt, und zweitens habe er hauptsächlich in der Schrift „De specialibus legibus" – so Isaac Heinemann – nur seine eigene, sehr persönliche, man könnte sagen „akademische" Version des Gesetzes niedergelegt. Mme Daniel stimmt dieser Einschätzung Philos nicht zu. Selber Jüdin und vollständig vertraut mit Talmud und Mischna versucht die Spezialistin der Septuaginta, über deren Opferterminologie sie ein Buch geschrieben hat, zu zeigen, daß Philo sehr wohl mit den Jerusalemer Verhältnissen, in Sonderheit mit den Opferbräuchen im Tempel, vertraut war. Ja, Philo hat sogar Bräuche gekannt, die, als der Talmud verfaßt wurde, schon verschwunden waren. Die Verf. stützt sich für

diese Behauptung auf Flavius Josephus und dessen Übereinstimmung mit Philo. De spec. leg. gehört bekanntlich zu der Gruppe von Schriften des Philo, in denen er seine wortwörtliche Auslegung der Bücher Mose vorlegt. Er versucht hier die Unzahl der positiven und negativen Gebote so zu interpretieren, daß sie in das Schema der 10 Gebote hineinpassen. Nur an zwei Stellen wird bei der Auslegung allegorisiert (I, 287–288 und 290). Ausführlich geht Philo auf längere Passagen aus den Büchern Leviticus und Numeri ein, so auf Lev 21–22 in I, 101–103, Num 28–29 in I, 169–193, Lev 1–5 in I, 194–238. Ab und zu ist Mme Daniel ein wenig ungenau in der präzisen Angabe der besprochenen Texte. So hätte man in I, 274 z. B. einen Verweis auf Ex 27, 1–8 und Ex 30, 1–10 erwartet, den man auch bei Colson findet. Wünschenswert wären vielleicht auch Hinweise auf andere biblische Bücher gewesen. So könnte man I, 271 als Parallele Ps 40, 7–11; 51, 18–19; 69, 31–32, und vor allem Ps 50, 7–15 angeben. Auch wäre ein Register für die Bibelstellen hilfreich gewesen. – Was bei Philo selber auffällt, ist die starke Bindung an den Text der LXX. Die These, daß Philo kein Hebräisch gekannt habe, scheint sich hier zu bestätigen. Bis auf Kleinigkeiten ist Philo von der LXX abhängig, z. B. bei bestimmten Redewendungen und Zusätzen, die man nur dort findet (I, 74. 110. 115. 175. 199. 311. 318. 326). Nur an einer Stelle hält sich Philo an den masoretischen Text, und dort spielt wahrscheinlich seine persönliche Beobachtung eine Rolle (I. 185). – Mme Daniels Übersetzung ist, obwohl frei, zutreffend, kann aber freilich den griechischen Urtext nicht ersetzen. J. van Banning, S. J.

Philo von Alexandria, Die Werke in deutscher Übersetzung, hrsg. von *Leopold Cohn* u. a.: Bd. VIII; *Günther Mayer:* Index Philoneus. 8° (312 S.) Berlin–New York 1974, de Gruyter. – Eine deutsche Übersetzung der Werke Philos wurde schon vor dem Zweiten Weltkrieg begonnen, ist aber noch nicht ganz fertiggestellt. Ein siebter Band mit den restlichen Werken Philos wurde erst i. J. 1964 bei de Gruyter in Berlin herausgegeben. Darin befindet sich auch ein Sachweiser zu Philo. Jetzt erschien als achter Band dieser Reihe noch ein „Index". Es ist nicht das erste derartige Werk über Philo, denn schon H. Leisegang gab als 7. Teil der textkritischen Edition von Cohn-Wendland eine Konkordanz heraus. Bereits der 1. Teil der neueren französischen Übersetzung gab aber an, daß eine Verbesserung dieser Konkordanz erwünscht wäre (De Opificio Mundi, texte, traduction et notes par R. Arnaldez, Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie, 1. (Paris 1961, S. 8 Anm. 1). – Wie der Titel schon besagt, haben wir es hier jedoch nicht mit einer Konkordanz im eigentlichen Sinne zu tun sondern nur mit einem Index. Was heißt das? Es bedeutet, daß, wer z. B. unter φύσις nachsieht, vier Spalten mit hunderten von Stellenangaben ohne jede Gliederung und Ordnung findet, während Leisegang die Stellen unter den verschiedenen Bedeutungen des Wortes eingeordnet hatte. Noch auf einen weiteren Punkt ist aufmerksam zu machen: es wurde nicht das Gesamtwerk Philos berücksichtigt. G. Mayer bearbeitete 39 Bücher Philos, es fehlen jedoch gänzlich die griechischen Fragmente der beiden Werke „De Providentia" und der beiden Bücher „Quaestiones in Genesim" und „. . . in Exodum". Für letztere Fragmente siehe die Philo-Ausgabe in „The Loeb classical Library", Supl. II von Ralph Marcus.
J. van Banning, S. J.

Pseudo-Philon, Les Antiquités Bibliques. I: Introduction et texte critique par *D. J. Harrington,* traduction par *J. Cazeaux.* II: Introduction littéraire, commentaire et index par *C. Perrot* et *P.-M. Bogaert* avec la collaboration de *D. J. Harrington* (SC 229–230). 8° (392 u. 334 S.). Paris 1976, du Cerf. – Mit der vorliegenden Ausgabe liegt nun ein wohl für längere Zeit gültiger Text des pseudophilonischen *Liber Antiquitatum Biblicarum* (LAB) vor. Die Erstausgabe von Johannes Sichardus, Basel 1527, hatte nur auf zwei Manuskripten gefußt, von denen das eine, der sog. Lorscher Kodex, verschwunden ist. Noch P. Riessler greift in seiner deutschen Übersetzung von 1928 auf diese Erstausgabe zurück. M. R. James ging in seiner englischen Übersetzung 1917 von drei vollständigen und drei unvollständigen Manuskripten aus, G. Kisch konnte diese Textbasis in seiner Ausgabe von 1949 nur unwesentlich verbreitern. Im Gegensatz zu Sichardus

ging er nun nicht mehr von dessen Kronzeugen, den Hss von Fulda-Cassel, Theol. 4°, 3, und Lorsch (die derjenigen von Cassel nach Sichardus „wie ein Ei dem andern glich") aus, sondern vom Kodex Admont 359 (N. York). Der Text von Kisch dient dann seinerseits als Basis für die deutsche Übersetzung von *Chr. Dietzfelbinger* in der Reihe „Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit" II/2 (Gütersloh 1975). Gegenüber der bisherigen Forschung kann *Harrington* die Textbasis nun in eindrucksvoller Weise vervollständigen: ohne den verschollenen, nur indirekt aus Sichardus erschließbaren Lorscher Kodex kennt er nicht weniger als 22 Hss, die den LAB ganz oder wenigstens teilweise enthalten und von ihm voll kollationiert sind. Als älteste Form des allein lateinisch erhaltenen Werkes ermittelt er den bei Sichardus verwendeten, von der Fulda-Casseler und der verschollenen Lorscher Handschrift bezeugten. Ihm am nächsten steht eine Textfamilie, der er den Namen Δ gibt und die durch die Hss Phillipps 461 und 391 sowie die Trierer Handschrift 117 bezeugt ist. Der von Kisch bevorzugte Kodex Admont gehört einer wesentlich späteren Textgruppe an. Glücklicherweise konnte Dietzfelbinger die von Kisch abweichenden Varianten Harringtons bereits einsehen und zitieren, so daß seine Übersetzung nun auf einer breiteren Textkenntnis beruht (vgl. Dietzfelbinger, 93 f., mit Anm. 18). – In den mittelalterlichen Hss steht der LAB fast durchweg zwischen dem Traktat *De Philone* des Hieronymus und Philos *Quaestiones et solutiones in Genesim*, die jüngst von Françoise Petit herausgegeben wurden (TU, 113 f., Berlin 1973). Die lateinische Übersetzung des LAB fußt nach Harrington auf einer griechischen, die ihrerseits auf ein hebräisches Original zurückgeht (vgl. II 75–77). Hier befindet sich H. in Übereinstimmung mit Dietzfelbinger. Der vom LAB benutzte Bibeltext ist unabhängig von der LXX, steht für Jos – 1 Sam in der Nähe von deren lukianischer Rezension und spiegelt einen vormasoretischen Urtext wohl palästinensischer Herkunft wider (vgl. II 77 f.).

Die Übersetzung von *J. Cazeaux* schließt sich eng an den lateinischen Text an, auch in der Wiedergabe von Eigennamen, auf die ein Index am Schluß verweist. Der Kommentar stellt das Werk in den Zusammenhang der zwischentestamentarischen Literatur und gibt reiche Literaturhinweise. Aus der Einführung ist besonders die Gattungsbestimmung durch *C. Perrot* hervorzuheben, der den LAB als „texte continué" klassifiziert, also einen durchgehenden Erzählfaden heilsgeschichtlicher Art, der dem „texte expliqué", vor allem der späteren rabbinischen Kommentare, entgegenzusetzen ist (II 24 ff.). Als Milieu denkt sich P. dabei die synagogale Lebenswelt von Targumisten und Homileten, zu deren Zweck der LAB als Kompendium haggadischer Traditionen, vor allem über Namen, Zahlen und Genealogien biblischer Gestalten gedacht sei (vgl. II 33 f.). Kontrovers bleiben wird vor allem die Datierung des LAB. Aufgrund des verwendeten Bibeltextes möchte Harrington das Werk vor 100 n. Chr. ansetzen, doch fragt es sich, ob nach diesem Zeitpunkt schon so rasch ein standardisierter Text in allen Gemeinden angenommen werden kann (vgl. Dietzfelbinger, 96). Auf noch größeren Widerstand wird die mögliche Datierung des Werkes durch Harrington und vor allem *P.-M. Bogaert* auf die Zeit vor 70 n. Chr. stoßen (vgl. II 66–74). Wenn in dem Werk Priester und Kult, vor allem das Passaopfer, zurücktreten, so wird dies von der Mehrheit der Forscher mit L. Cohn u. a. darin begründet gesehen, daß der LAB nicht nur die Zerstörung des ersten Tempels 587 v. Chr., sondern auch diejenige des zweiten 70 n. Chr. voraussetzt. Erst so wird nach Chr. Dietzfelbinger, O. H. Steck u. a. die Intention des Werkes verständlich, das Spannungsfeld von Gehorsam und Ungehorsam in der Geschichte als Hintergrund der eigenen geschichtlichen Situation aufzuzeigen. Dementsprechend werden auch nicht alle Forscher zustimmen, wenn Perrot den LAB als mit dem heutigen Schluß, d. h. der Rede Sauls vor seinem Tod, abgeschlossen ansieht (vgl. II 21 f.). Viele werden eher geneigt sein, den Erzählfaden bis zur Zerstörung des ersten Tempels 587 v. Chr. auszuziehen. Freilich ist auch das Hypothese, und den Herausgebern bleibt das Verdienst, neue Argumente für den überlieferten Abschluß wie für die Frühdatierung geliefert zu haben. Ein kleiner Schönheitsfehler der Ausgabe ist die Zitation nach Kapiteln und Zeilen durch Harrington (vgl. I 22 f.) und diejenige nach Kapiteln und Versen durch die übrigen Mitarbeiter. Ein Index der lateinischen Wörter gehört zur Wunschliste der Herausgeber selber (I 9). J. Beutler, S. J.

Maier, Johann / Schubert, Kurt, *Die Qumran-Essener.* Texte der Schriftrollen und Lebensbild der Gemeinde. (Uni-Tb, Bd. 224). 8° (315 S.) München 1973, UTB Reinhardt. – Das Unangenehme sei gleich vorweg gesagt: Der Ernst Reinhardt Verlag hat zwei Bücher aus den Jahren 1958 und 1960, deren Rechte er besitzt, in diesem Universitätstaschenbuch mit unwesentlichen Änderungen (außer im Literaturverzeichnis) hintereinander nachgedruckt, leider ohne jeden Hinweis auf diese Tatsache. Der neue Titel mag den Eindruck erwecken, es handele sich um neue Arbeiten. Aber im ersten Teil findet sich mit derselben Seitenzählung: K. Schubert, Die Gemeinde vom Toten Meer. Ihre Entstehung und ihre Lehren (1958), 9–141. Im zweiten Teil, 143-312, findet sich der erste Band von: J. Maier, Die Texte vom Toten Meer, Bd. I: Übersetzung (München–Basel 1960), – abgedruckt sind die Seiten 21–190 –. Beide Bücher haben ihren großen Wert und sollten nachgedruckt werden. Bei solchen Einleitungen und Hinführungen spielt der aktuelle Informationsstand jedoch eine wichtige Rolle. Buchbesprechungen haben auf diesen Mangel des UTB hingewiesen, z. B. die Münchener Theologische Zeitschrift zweimal: 25 (1974) 177 f. (J. Scharbert) und 27 (1976) 104–105 (J. Gnilka); siehe auch Journal for the Study of Judaism 4 (1973) 198 (B. Jongeling). Das UTB wird aber weiter gekauft, besonders von Studienanfängern und interessierten Laien. Deshalb sei diese Besprechung geschrieben mit der Bitte, daß wenigstens in Handreichungen für Studenten, etwa in: Studium: Theologie. Ein evangelisch-katholisches Literaturverzeichnis, Hrsg. Gerd Mohn, Neukirchener Verlag, Patmos Verlag (WS 1977/78 Seite 46), auf den Charakter des Nachdrucks hingewiesen werde. Wer sich ein Urteil bilden will, sollte auch die zahlreichen Rezensionen von damals beachten.

Natürlich ist es gut, daß diese Bücher nun vom Oktavformat in das handlichere Taschenbuchformat in einen Band zusammengezogen wurden. Seinerzeit war die Vorlesung von Prof. Schubert „im Sommersemester 1957 an der Philosophischen Fakultät der Universität Wien für Hörer aller Fakultäten" (Vorwort von 1958) hoch geschätzt worden. Das Buch mit seinen abgewogenen Urteilen bot in gemeinverständlicher Sprache ein notwendiges Gegengewicht gegen übertriebene Auswertungen der Qumranschriften. Die schöne, textgerechte Übersetzung fand große Zustimmung. Sie vermag auch den des Hebräischen nicht kundigen Leser in den Geist von „Qumran" einzuführen. – Wegen der praktischen Bedeutung seien einige, längst bekannte Bemerkungen hier wiederholt. Es fehlen also in Übersetzung und Auswertung, auch als Hinweis, die seither veröffentlichten, mit einigen Ausnahmen bruchstückhaften Texte aus Höhle 2–6 und 11, sowie die Texte von Murabaat und Masada. Die auf S. 15 genannten Kupferrollen (3 Q 15) sind seit 1962 publiziert. Die Tempelrolle wird jetzt zugänglich. Auch die biblischen Texte lassen Schlüsse auf Geistesart und Theologie der Menschen von Qumran zu. Wer die Übersetzung benutzt, wird gern auch nach dem Anmerkungsband von J. Maier fragen.

Der erste Teil dieses UTB enthält in 5 kurzen Kapiteln die „Realia" über Qumran und die Schriften (9–30), es folgen zwei Kapitel geschichtlicher Art („Vorgänger" und „Entstehung"). Die Beziehung zu den Pharisäern („Die Pharisäer trennten sich also von den priesterlichen Gesetzesfanatikern von Qumran . . ." S. 38) wird im neueren Büchlein von K. Schubert, Die jüdischen Religionsparteien in neutestamentlicher Zeit (SBS 43, 1970), klar verständlich dargelegt. Einen wichtigen Vorzug des Buches macht die Skizze eines „Lebensbildes" und der Lehren von Qumran in Kap. VIII–X aus (41–72). Obwohl zu vielen Einzelzügen andere Auffassungen vertreten werden, haben mehrere Forscher ihm im großen und ganzen zugestimmt. Der Leser muß sich nur erinnern, daß dieses in gefälliger, gleichmäßiger Sprache dargebotene Gesamtbild aus verschieden gut begründbaren Hypothesen zusammengesetzt ist. Es gibt gute Monographien zu wichtigen dort behandelten Themen, z. B. in der Reihe „Studien zur Umwelt des Neuen Testaments" (Göttingen), um gleich eine größere Zahl zu nennen. – Der Exeget stellt fest, daß der in Kap. XI (106–137) angestellte Überblick eines Vergleichs mit dem NT und Christentum an vielen Stellen heute weiter entwickelt werden sollte. Zu den neutestamentlichen Schriften sind die neueren Arbeiten heranzuziehen. Kap. IX mit besonderer Berücksichtigung der Endzeiterwartung

und der apokalyptischen Strömungen (73–99) und Kap. XII über den Vergleich mit dem Rabbinismus (137–141) sind instruktiv. Sie ließen sich heute erweitern. – In allen vergleichenden Kapiteln zeigen sich die Schwierigkeiten der historischen und literaturwissenschaftlichen Methoden. Eine Zusammenarbeit zwischen „Religionswissenschaft" und „Exegese" ist dringend vonnöten. Letztlich handelt es sich um Teilschritte derselben Wissenschaft, die in Entsprechung angewandt, zur immer besseren Auslegung der Textzeugnisse dieser verschiedenen Gemeinschaften führen. – Es ist nun zu berücksichtigen, daß der Informationsstand mancher Leser, die zu diesem Taschenbuch greifen, eher der oben skizzierten Situation entspricht. So kann es sein, daß dieses Buch für sie gerade die richtige Hinführung zu Qumran bietet. Die sehr kurze Bibliographie am Schluß des Bändchens kann weiterleiten. Wie man es auch betrachtet, der Hinweis, daß dieses Buch Nachdrucke enthält, ist notwendig. Gerade dann kann es eine gute Einführung in den Geist der Schriftrollen darstellen. F. Lentzen-Deis, S. J.

Wendelini Steinbach, Opera exegetica quae supersunt omnia. Vol. I, Commentarius in epistolam S. Pauli ad Galatas, edidit *Helmut Feld* (VIEG, 81). 8° (LXIII u. 342 S.) Wiesbaden 1976, Steiner. – *F. Mussner* zählt in seinem Kommentar zum Galaterbrief (1974) nicht weniger als 177 mittelalterliche Kommentare dieses Paulusbriefes auf, die er im Anschluß an *F. Stegmüllers* Repertorium Biblicum Medii Aevi (I–VII, Madrid 1950–1962) zusammenstellt. Von den 140 namentlich erhaltenen Kommentaren dieses Briefes waren und sind weniger als 30 gedruckt ediert, von den 37 anonymen nur zwei. Dabei gehört der Hauptteil der edierten mittelalterlichen Galaterkommentare der Väterzeit, dem Früh- und Hochmittelalter an. *H. Feld* hat das Verdienst, nun einen weiteren Galaterkommentar des auslaufenden Mittelalters, den des Wendelin Steinbach aus Butzbach (1454–1519), der Öffentlichkeit zugänglich gemacht zu haben. Der Band eröffnet eine kritische Gesamtausgabe der exegetischen Werke Steinbachs, die auf vier Bände angelegt ist. Vor allem wird innerhalb dieser Edition noch die kritische Ausgabe des gleichfalls nur in Tübingen handschriftlich erhaltenen Hebräerbriefkommentars von Steinbach erwartet, der *F.* seinerzeit als Grundlage seiner Tübinger Diss. „Martin Luthers und Wendelin Steinbachs Vorlesungen über den Hebräerbrief" (VIEG 62, Wiesbaden 1971) gedient hatte. Der vorliegenden Edition des Galaterkommentars von Steinbach schickt F. eine ausführliche Einleitung voraus, in der Leben und Werk Steinbachs, die Handschrift der Vorlesungen über den Galaterbrief, Quellen, Bibliographie u. ä. vorgestellt werden (XI–LXIII). Von besonderem Wert ist hier der Abschnitt über Leben und Werk Steinbachs, in dem F. auf seine umfangreichen Vorarbeiten, u. a. auf seine erwähnte Diss., zurückgreifen kann. Dem Leser wird hier eine erschöpfende Übersicht über das erhaltene literarische Werk Steinbachs geboten, die bereits als Einleitung zur Gesamtausgabe der exegetischen Schriften gedacht ist und dienen kann. Der Galaterkommentar Steinbachs, der auf seine Tübinger Vorlesung 1513 zurückgeht, ist nicht zuletzt deswegen für den Exegeten wie Dogmengeschichtler interessant, weil er (als einziger erhaltener Kommentar Steinbachs zu einem authentischen Paulusbrief) die Paulus- wie Augustinusrezeption in einem Vertreter der okkamistischen Schule und Freund sowie Herausgeber Gabriel Biels zu Beginn des 16. Jh.s belegt. Der Vergleich mit Luther, den F. schon für die Auslegung des Hebräerbriefes durchgeführt hat, wird hier besonders reizvoll sein. Die vorliegende Edition hat alle Eigenarten der Tübinger Hs, vor allem die zahlreichen nachträglichen Streichungen im Manuskript sowie die Randglossen usw., in einem ersten Apparat sorgfältig angemerkt. Ein zweiter Apparat bringt die Belege für die Zitate Steinbachs aus Schrift und Vätern bzw. Tradition. (Für die dort und in der Einleitung verwendeten Abkürzungen von Zeitschriften und Reihen hätte man sich einen Hinweis auf das verwendete Abkürzungssystem gewünscht.) Was bleibt, ist der Wunsch nach einer nunmehr möglichen theologischen Auswertung des vorliegenden Kommentars zum Galaterbrief. F. hat das Verdienst, hierzu eine vorzügliche Voraussetzung geschaffen zu haben. J. Beutler, S. J.

Zañartu, Sergio, El concepto de ζωή en Ignacio de Antioquia (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas Madrid, Ser. 1, Estudios, 7, Teologia I,

4). 8° (294 S.) Madrid 1977, Eapsa. – Obwohl das Wort „zoe" nur 7mal in den Ignatianen vorkommt, sieht der Verf. – vielleicht zu recht – im „Begriff" Leben das zentrale „Thema" dieser Briefe, dem sich die anderen „Themen" ein- oder unterordnen lassen. Das „Thema" Leben und nicht das der Einheit ist der Schlüssel zum Verständnis des Ignatius (198 f.). Z. behandelt zunächst die mehr individuellen „Themen" der Briefe im Lichte des genannten Zentralthemas: 1. Jesus Christus unser Leben, 2. Tod und Auferstehung Jesu Christi als Ursprung des Lebens, 3. Das Leben ist ursprünglicher als der Tod. Dann kommt er auf die mehr gemeinschaftsbezogenen „Themen" zu sprechen. Unter der Überschrift „Das Leben ist Einheit" werden „Themen" wie Einheit der Christen, Leib Christi, Bischof und Gemeinde, Kirche und Einheit mit Gott angeschnitten. Die beiden letzten Kapitel („Einige Aspekte des Lebens der Christen") behandeln Glaube und Liebe („ein anderes Wort für Leben", 207), Nachahmung Christi, Schweigen und Demut, Martyrium/Fülle des Lebens, Tod und Auferstehung des Christen. Zur Behandlung dieser Fülle von „Themen" benötigt der Verf. nicht mehr als knappe 126 Seiten, den Rest der Studie füllt eine sehr lange „historische Einleitung" über den „Begriff des Lebens in der Bibel und in der hellenistischen Welt" (41–109), ein Appendix über die Wörter „Leben" und „Tod" (255–258), ein Schlußwort und ein Epilog aus. – Die mit großer Begeisterung für den Antiochener Bischof geschriebene Dissertation liest mit Nutzen, wer unter einem leitenden Gesichtspunkt einen Durchblick durch die Vielzahl der in den Ignatianen angeklungenen „Themen" sucht. Wer sich aber vom Titel der Studie verleiten ließ und eine Studie zum „Begriff" Leben bei Ignatius erwartete, legt die Dissertation enttäuscht aus den Händen.

H.-J. Sieben, S. J.

Tremblay, Real, La manifestation et la vision de Dieu selon saint Irénée de Lyon (MBT, 41). Gr. 8° (186 S.) Münster 1978, Aschendorff. – Gloria enim Dei vivens homo; vita autem hominis visio Dei. H.-U. von Balthasar hat recht – ein solches Wort ist der Beweis - wenn er schreibt: „Irenäus strahlt aus allen Poren; seine Aussage stammt nicht aus gelehrtem und frommem Wissen, sondern aus einem schöpferischen Blick in die glühende innerste Mitte." Der zweite Teil des zitierten Satzes spricht ein zentrales Thema in der Theologie des Bischofs von Lyon an: der Mensch lebt im Maße, als er Gott schaut. Worin aber besteht diese Schau näherhin? Was heißt das überhaupt: der Mensch schaut Gott? – Der Verf. vorliegender Regensburger Doktordissertation widmet der Antwort auf diese Frage den 2. Tl. des zweiten Hauptteils seiner Arbeit (129–174). Ihren präzisen Sinn bekommt sie vom zeitgeschichtlichen Kontext her, genauer von den entsprechenden Vorstellungen der durch Irenäus bekämpften Gnosis. Deswegen untersucht T. zunächst das „Thema des ‚unsichtbaren Vaters' in der valentinianischen ‚Gnosis' (Ort und Rahmen der theologischen Reflexion des I. über die Offenbarung und die Schau Gottes)" (50–65) und „die Schau des ‚Pro-Pater' und die ‚Gnosis' bei den Gnostikern der Schule Valentinians" (132–137). In der Gnosis gründet die Schau in „pneumatischer Natur". I. zeigt demgegenüber: sie hat ihren Grund in Gottes freier Gnade, die dem Menschen zuteil wird als Gabe des Sohnes (so eine Reihe von Texten des I.) bzw. die identisch ist mit dem Heiligen Geiste (so andere Texte). T. untersucht beide Textgruppen für sich („Die Schau Gottes in der Christologie/Pneumatologie", 137–174) und zwar jeweils unterscheidend zwischen den einzelnen Phasen der Heilsgeschichte: Neuer Bund, Alter Bund, „Reich des Sohnes" und „Reich des Vaters". „Wenn der Mensch wachsen kann ... bis zur Erfahrung der unmittelbaren Schau Gottes, dann verdankt er das nicht sich selbst ... Zwischen Gott und der Kreatur gibt es einen unüberschreitbaren Abstand. Dieser Abstand bleibt für immer unüberschreitbar, wenn Gott nicht selbst, aus purer Liebe, es auf sich nimmt, das Unmögliche Wirklichkeit werden zu lassen, d. h. aus seinem ‚Gebilde' seinesgleichen zu machen, es irgendwie auf seine Ebene zu erhöhen. Er tut es, indem er seinen eigenen Sohn ins Fleisch schickt, was den Menschen mit der Sohnschaft und der Gabe des Geistes beschenkt" (176). – Ebenso überzeugend wie dieser Teil der Studie erscheint uns der unmittelbar vorausgehende: die Schau Gottes durch den Menschen impliziert auf seiten Gottes ‚Offenbarung'. Auch hier geht der Verf. methodisch richtig von der Fragestellung der von I. bekämpften Gnosis aus. Behauptet die Gnosis die absolute Verborgenheit Gottes, so ent-

wickelt I. ihr gegenüber seine Vorstellung vom Vater, der sich dem Menschen, aus Liebe, im Sohn offenbart („Die Offenbarung des Vaters und ihre Entfaltung" und die „Offenbarung des Verbums und ihre Entfaltung", 66–128). Auch hier hebt T. wieder die einzelnen Phasen der Heilsgeschichte sorgfältig voneinander ab. „Der unsichtbar-transzendente Gott hat sich geoffenbart, d. h. er hat verschiedene menschliche Weisen sich zu äußern angenommen. Letztendlich konvergieren sie in einer einzigen und gehen von ihr aus: dem Fleisch des Menschen. Mit anderen Worten: das Geheimnis Gottes scheint auf im Fleisch des Menschen, der Mensch befindet sich als Mensch in Gottes Gegenwart" (128). – Weniger überzeugend als diese beiden Abschnitte des 2. Tl.s fanden wir den (einleitenden) 1. Tl. („Die Gegenwart der Offenbarung und der Schau Gottes in dem Menschen und seinem Werk", 19–47). Niemand bestreitet füglich, daß I. ein „Mann des Sehens" war, noch daß sein Werk „lichtvoll" ist. Aber daß diese beiden „Phänomene" im irenäischen Gottesbild („ein Gott, der sich offenbart") ihren Grund haben sollen, ist doch allzusehr konstruiert. Wenn man schon verknüpft und Psychologie einbringt, erscheint doch der umgekehrte Gedanke naheliegender, nämlich daß I. das Heil bei einem Gott sucht, der „sich sehen läßt", weil der Bischof von Lyon ein Mann des Sehens ist. – Brandneues zum Thema zu sagen ist schwer, wahrscheinlich unmöglich, dazu hätte auch in der sehr sorgfältig aufgebauten Arbeit bohrender gefragt werden müssen. Dankbar ist man übrigens dem Verf., daß er I. kein neues Etikett anheftet, etwa „Theologe der Offenbarung und der Schau Gottes". Er ist dies nämlich nicht, bez. besser: er ist dies nur unter vielem anderen auch.

H.-J. Sieben, S. J.

Hippolytus of Rome, Contra Noëtum. Text introduced, edited and translated by *Robert Butterworth*, S. J. (Heytrop Monographs, 2). 8° (III u. 155 S.) London 1977, Heytrop College. – M. Simonetti hat jüngst mit guten Gründen für eine Frühdatierung von Contra Noëtum (= CN) plädiert. Der Text ist demnach älter als Adv. Praxean von Tertullian, also um das Ende des 2. oder den Anfang des 3. Jh.s anzusetzen (vgl. Ricerche su Ippolito, Studia Eph. „Augustinianum" 13 [Rom 1977] 126–136). Selbst wer Bedenken gegen diese Frühdatierung hat, wird den Text kaum mehr mit M. Richard ins 4. Jh. verweisen (vgl. Dict. Spiritualité 7 [1969] 533), sondern in jedem Fall dem 3. Jh. zuordnen. CN stellt also entweder die früheste oder eine der frühesten ausdrücklichen Behandlungen der Trinitätslehre dar. CN gilt nun praktisch seit Le Nain de Tillemont nicht als selbständiger Text sondern als Fragment anderer Werke des Hippolyt, meist als Schlußkapitel des sog. Syntagmas. An diesem seit Jahrhunderten von den Forschern festgehaltenen Vorurteil mit Macht zu rütteln, ist das Hauptverdienst vorliegender Edition. Hauptargument für die literarische Vollständigkeit und Einheit von CN ist eine minuziöse Analyse (94–118), die eine perfekt parallele Struktur des Textes freilegt: Auf die Einleitung mit einem kurzen Abriß der patripassianistischen Häresie (1, 1–2, 8) folgt eine Widerlegung der Häresie (3, 1–8, 3), die ihrerseits die gleiche Struktur aufweist wie die anschließende positive Darlegung der Wahrheit (8, 4–16, 7): In beiden Textgruppen werden nacheinander behandelt die Präexistenz, die Inkarnation und die Einheit und Unterscheidung in Gott. Den Abschluß bildet eine peroratio (17, 1–17, 2). Von einer „composition maladroite" (M. Richard) kann also wirklich nicht die Rede sein, aber eigentlich auch nicht von einem „style lamentable". Letzteres ergibt sich aus einer eingehenden Stilanalyse (118–141). B. zeigt, wie uns scheint überzeugend, daß wir es bei CN mit typischem Diatribenstil zu tun haben. Mit dem Hinweis auf diesen Diatribenstil sucht der Herausgeber auch den zugegebenermaßen abrupten Anfang der Homilie zu erklären: Das ‚heteroi tines' des ersten Satzes bezieht sich nicht auf „andere" schon vorher behandelte Häretiker, wie die Forschung bisher einstimmig annahm, sondern stellt zusammen mit der ‚hetera didaskalia' ein Wortspiel dar, für das der Autor auch sonst dem Diatribenstil entsprechend eine Vorliebe hat.

Zu übersetzen ist demgemäß nicht mit Nautin: „D'autres introduisent une autre doctrine . . .", sondern: „Certain strangers are introducing a strange teaching . . ." (42, 113, 129, 132). Leider ist nun B. nicht in der Lage, eine wirklich überzeugende Parallele für diese doch ungewöhnliche Übersetzung von ‚heteroi' beizubringen. Hier liegt denn auch, wie uns scheint, der schwache Punkt seines Plädoyers für die

Vollständigkeit von CN. Aber selbst wer die vorgeschlagene Erklärung für die „opening words" nicht annimmt, und entsprechend nicht ganz überzeugt ist von dem nicht-fragmentarischen Charakter der Homilie, wird mit Dankbarkeit die aufgezeigte Struktur der Homilie zur Kenntnis nehmen und darin in jedem Fall ein großes Verdienst der Edition sehen. Aber auch die weiteren Vorzüge des Bändchens sollen erwähnt werden: B. legt eine Neuedition vor, die sich von der Nautinschen Ausgabe durch erheblich sparsamere Korrekturen unterscheidet. Sehr hilfreich ist ferner die übersichtliche Anordnung von Text, Übersetzung und Gliederung. Praktisch hat man auf je zwei Seiten 3 Kolonnen, zunächst auf der linken Seite eine erste Kolonne mit dem Ergebnis der Textanalyse, der Struktur des Textes, eine zweite mit der Übersetzung, dann auf der rechten Seite die dritte mit dem griechischen Text. Beigegeben sind ferner (knappe) Literaturangaben und ein „Index griechischer Wörter von allgemeinem theologischen Interesse" (149–153).

H.-J. Sieben, S. J.

Ricerche su Ippolito (Studia Ephemeridis ‚Augustinianum', 13). Gr. 8° (164 S.) Roma 1977, Institutum Patristicum ‚Augustinianum'. – Vorliegender Band enthält die 7 auf dem Hippolyth-Symposium im Oktober 1976 vorgetragenen Referate, ergänzt durch eine Einleitung in den Forschungsstand *(V. Loi)*, eine Art Bilanz des Kolloquiums *(M. Simonetti)* und die überarbeitete Fassung eines Diskussionsbeitrages von *J. Frickel* (Widersprüche in den Werken und in der Person des H.). Die ersten drei Beiträge des Symposiums legen die neuesten archäologischen, hagiographischen und liturgischen Erkenntnisse zum Hippolythproblem vor *(M. Garducci, P. Testini, E. Follieri)*. Als Ergebnis darf festgehalten werden, daß der Märtyrer und Schriftsteller Hippolyth identisch sind und dies trotz der umstürzenden Forschungsergebnisse bezüglich der Hippolythstatue, die sich heute in der Vatikanischen Bibliothek befindet. Die vier folgenden Referate befassen sich mit der literarkritischen Seite des Problems. V. Loi fragt sich am Schluß einer sehr sorgfältigen und hervorragend dokumentierten Untersuchung, ob man nicht doch die Existenz zweier Schriftsteller des Namens Hippolyth annehmen müsse; bei dem einen würde es sich um einen römischen Priester und Märtyrer aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts handeln. Ihm gehörten der *Elenchus* und die diesem verwandten Schriften an. Der zweite Hippolyth wäre ein Bischof eines weiter nicht bekannten östlichen Sitzes, er wäre der Verfasser der exegetischen Schriften und des *Contra Noëtum*, seine Lebenszeit fiele in das Ende des zweiten oder an den Anfang des dritten Jahrhunderts. Der Grund für diese „Verdoppelung" sind die Spannungen und Widersprüche innerhalb der von der sententia communis dem H. zugeschriebenen Werke, Widersprüche, die P. Nautin schon 1947 veranlaßt hatten, zwischen einem Hippolyth und einem Josip zu unterscheiden. Der Loi'schen Hypothese stimmt auch M. Simonetti vorsichtig zu. In seinem Schlußwort geht er auch kurz auf Argumente der Verteidiger des *einen* Hippolyth ein. Eine andere Lösung des Problems schlägt J. Frickel in seinem Beitrag vor. Nach ihm stammt der Elenchus und die ihm verwandten Schriften von Hippolyth; Contra Noëtum ist dagegen später anzusetzen und von jenem abhängig. In Contra Noëtum kommt der theologische Kompromiß zwischen den beiden römischen Parteien nach dem Tode des Kallistus und des Hippolyth zum Ausdruck. Frickel kündigt eine eingehende Begründung dieser sehr originellen Lösung des Hippolythproblems an. – C. *Curti* zeigt in seinem Beitrag, daß das zu Beginn des *Elenchus* erwähnte antihäretische Schriftchen mit dem von Photios dem Hippolyth zugeschriebenen *Syntagma* identisch ist und zur Gruppe dieser untereinander homogenen Hippolyth-Schriften gehört. Contra Noëtum dagegen kommt nicht als Schlußteil des Syntagmas in Frage. – Die inhaltliche Analyse des Hohenliedkommentars ergibt nach *P. Meloni* die „substantielle Konvergenz" dieser Schrift mit den übrigen exegetischen Werken (Über den Antichrist, Danielkommentar usw.) und mit Contra Noëtum. – Nach M. Simonetti könnte die Aporie, daß zwei stark voneinander abweichende Auslegungen von Gen 49 unter dem Namen des Hippolyth vorliegen, durch die Zuschreibung an zwei verschiedene Hippolythe gelöst werden. Der zweite Teil seines Beitrages bringt Argumente dafür, daß Contra Noëtum zeitlich vor *Adversus Praxean* anzusetzen ist und Tertullian als Quelle diente. – Es besteht kein Zweifel, daß die Hippolythforschung durch diese Publikation stark bereichert wurde und

zukünftig von ihr auszugehen hat; zu bedauern ist nur, daß P. Nautin, der große Pionier auf diesem Forschungsgebiet, bez. der vorgelegten Ergebnisse nicht zu einer Stellungnahme gewonnen werden konnte. H.-J. Sieben, S. J.

Origène, Homélies sur Jérémie. Traduction par *Pierre Husson* (†) et *Pierre Nautin*. Tome II. Homélies XII–XX et Homélies latines (SC No 238). 8° (456 S.) Paris 1977, du Cerf. – Ein Jahr nach dem ersten liegt hiermit der zweite Band der Jeremiashomilien des Origenes vor. Er enthält weitere neun griechische und zwei durch Hieronymus übersetzte Predigten, ferner zwei Fragmente aus der Philokalie. Es handelt sich nicht um einen fortlaufenden Kommentar, sondern um die Auslegung einzelner Passagen aus Jer 13–20 und 27–28. Besonders dankbar ist man dem Herausgeber für das ausführliche beigegebene Wörterverzeichnis von über 50 Seiten! Zwei Seiten Addenda und Corrigenda zum 1. Band zeugen von sorgfältiger Nacharbeit des Herausgebers. Im übrigen vgl. die Besprechung des 1. Bandes in ds. Zschr 52 (1977) 617. H.-J. Sieben, S. J.

Mühlenberg, Ekkehard (Hrsg.), Psalmenkommentar aus der Katenenüberlieferung, Bd. II u. III (PTS 16 u. 19). Je Gr. 8° (XXXIII/398 S. u. X/293 S.) Berlin–New York 1977/1978, de Gruyter. – Im vorausgegangenen Jahrgang ds. Zschr 52(305–306) haben wir auf den ersten Teil der Neu-Edition des Psalterkommentars von Didymus dem Blinden aus den Katenenfragmenten aufmerksam gemacht. Der nunmehr in Bd. II vorliegende zweite Teil enthält die Katenenfragmente zu Ps 51 bis 150, insgesamt also weitere 741 Fragmente, so daß jetzt zusammen mit den im ersten Band veröffentlichten 1292 ediert sind. Der Band ist dem Andenken des großen Pioniers und Förderers von Editionen aus dem Bereich der Patristik, Marcel Richard, gewidmet. Die Einleitung beschränkt sich auf Fragen der Überlieferungsgruppen, der Lemmabezeugung, der Textgestaltung. Besonders dankbar ist der Patrologe und Dogmengeschichtler für das ausführliche Bibelstellenregister einerseits und die beiden griechischen Sachregister andererseits, in denen die für Apollinarius und Didymus besonders typischen und repräsentativen Termini aufgenommen sind. Vollständigkeit war hier selbstverständlich nicht möglich und der eine Forscher wird diesen, der andere jenen Begriff vermissen. So wäre u. E. auch MNEME THEOU ein für mönchische Geistigkeit des Didymus bezeichnender Begriff gewesen (vgl. S. 119, 23).

Bd. III liefert die kritische Rechtfertigung der beiden Kommentareditionen und legt den Grund zu weiteren geplanten. Kritisch zu rechtfertigen ist zunächst die Auswahl des Katenentyps für die Edition. In der Tat, die beiden Texteditionen enthalten die Fragmente der sog. Palestinensischen Katene, die übrigen Katenen sind lediglich kontrolliert worden. Die palestinensische Katene ist aber nur eine unter vielen anderen. – *Erste* Aufgabe war somit die Erstellung einer Filiation der Psalmkatenen. Auf der Grundlage der Arbeiten von Karo/Lietzmann, Devreesse, Richard führt nun M. die verschiedenen Katenen auf 7 „Grundtypen" zurück, die er mit den Buchstaben A bis G kennzeichnet. Nur in diesen „Grundtypen" wurden die Kommentarwerke der betr. Autoren direkt ausgeschrieben. M. nennt sie deswegen auch „Originalkatenen". Die übrigen Katenen sind sekundär oder sogar tertiär. Direkte Abschriften gibt es nun von diesen sog. „Grund- oder Originalkatenen" lediglich für A, C und Teile von G. Die Autoren des Typs A (= Palestinensische Katene) sind Eusebius von Caesarea, Theodoret, Didymus der Blinde und Apollinarius von Laodicea. Zu edieren sind diejenigen Autoren, deren Kommentare nicht in direkter Überlieferung erhalten sind. Aus Typ A waren also zu edieren Didymus und Apollinarius. Aus den anderen „Originalkatenen" bleiben zu edieren Origenes, Euseb (teilweise), Athanasius, Evagrius, Kyrill und Hesychius. M. legt die Analysen, die zu den hier skizzierten Ergebnissen führen, in den Indices zu Ps 37, 87 und 5 vor (S. 55–129). – *Zweitens* galt es, neben der Auswahl des Katenentyps die Fragmentensammlung als solche kritisch zu rechtfertigen. Das Problem der Edition von Fragmenten sind ja bekanntlich die Lemmata, die Zuschreibungen, die oft sehr unzuverlässig sind. Eine kritische Edition muß sich jeweils die Frage stellen lassen: sind die edierten Fragmente wirklich echt? Nun sind an sich zwei Wege der Katenenedition möglich. Entweder

man ediert die ganze Katene (vgl. *M. Harl*, La chaîne Palestinienne sur le Psaume 118, SC 189 in der Zschr 48 [1973] 608 besprochen) – man betrachtet dabei die Katene als eine Literaturgattung, die es als solche zu würdigen gilt – oder man ediert die Fragmente nach Autoren gesondert, wie es im vorliegenden Fall geschehen ist, dann aber gehört zur kritischen Rechtfertigung hinzu, daß dem Leser der Aufbau der überlieferten Katene, hier der palestinensischen, mitgeteilt wird, damit er sich selber ein Bild über die Zuschreibungen machen kann. M. legt nun den Aufbau der palästinensischen Katene in Form eines Index vor, bei dem jeweils 5 Spalten notiert sind: 1. der kommentierte Psalmvers, 2. die Nummer der für jeden Psalm durchgezählten Kommentarstücke, 3. das Lemma, 4. Incipit und Excipit des Fragmentes, 5. die eigene kritische Bestimmung des Autors des jeweiligen Fragmentes, ggfs. mit Angabe der Edition (meist Migne). Soweit es sich hierbei um Didymus bzw. Apollinarius handelt, geschieht dieser Verweis durch eine Nummer, die direkt auf das Fragment vorliegender Edition hinweist (S. 131–284). Nicht verständlich ist uns, warum auf S. 255 dieses Index Ps 118 überhaupt nicht genannt ist. Ein Hinweis auf SC 189/190 hätte doch in jedem Fall dem perplexen Benutzer weitergeholfen! – Dem Band ist ferner beigegeben ein Literaturverzeichnis, das alle Literatur mitteilt, „die zum Verständnis der Psalmenkatenen, ihrer Handschriften und ihrer Analysen beiträgt" (285–287), ein Handschriftenregister (288–289), schließlich Nachträge zu Bd. I und II (290–293). Die hier kurz angedeutete kritische Rechtfertigung wird auf den S. 1–53 vorgelegt. – Alles in allem ohne Zweifel ein Meilenstein auf dem dornigen Weg der Katenenforschung und ein unentbehrliches Instrument auf einem Feld, auf dem – hoffentlich – auch inhaltliche Schätze zu bergen sein werden?!

H.-J. Sieben, S. J.

Basevi, Claudio, San Agustín. La interpretación del Nuevo Testamento. Gr. 8° (380 S.) Pamplona 1977, Ediciones Universidad de Navarra S. A. – Ist die neuere katholische Exegese noch auf dem richtigen Weg? Darf die Heilige Schrift, also ein inspirierter Text, der historisch-kritischen Methode unterworfen werden? Muß sich Bibelauslegung nicht schon im Ansatz von Vergilexegese unterscheiden, will sie ihrem spezifischen Gegenstand, dem Wort Gottes, gerecht werden? Der Autor hat in den angedeuteten Fragen eine Position eingenommen, die von der heute vorherrschenden stark abweicht. Sein Buch präsentiert dementsprechend Augustinus als Kronzeugen gegen die historisch-kritische Exegese. Freilich kann man ihm nur zustimmen, wenn er der Meinung ist, es bedürfe einer kritischen Instanz gegen den in dieser Exegese anscheinend absolut herrschenden „Zeitgeist", und auch darin hat er u. E. recht, wenn er meint, daß die Väter, zumal ein Mann wie Augustinus, die Richtung anzeigen, in der solche Distanz zu gewinnen ist, nämlich in der Anerkennung des Prinzips, daß, Auslegung *in sinu ecclesiae* stattzufinden hat. Wer aber kann ihm noch folgen, wenn er darüber hinaus vom modernen Exegeten verlangt, konkrete Auslegungsprinzipien des Kirchenlehrers von Hippo zu übernehmen, z. B. dessen gewiß zeitbedingtes Verständnis vom „Wort Gottes" und von Inspiration? – In den Ausführungen des Verf. über Augustins Inspirationsbegriff, dem zweiten Kapitel also, sehen wir das Kernstück der These. Hier werden außer dem Inspirationsbegriff nach den drei im Untertitel genannten Schriften die aus Augustins Verständnis der Inspiration folgenden „Konsequenzen" behandelt: Irrtumslosigkeit, innere Harmonie, Christus und die Kirche in ihrem Verhältnis zur Hl. Schrift (141–190). Neben der Inspiration als fundamentalem, „objektiven" Kriterium sind weiter „charakteristisch" für eine wirkliche katholische Exegese folgende bei Augustinus anzutreffenden „subjektiven" Elemente: der Glaube, die Liebe, die Hoffnung, die scientia, die profanen Wissenschaften und deren Nutzen für die Erschließung des „heiligen Textes". – Der Verf. hat richtig beobachtet, daß Augustinus seine eigenen „Kriterien" für die Interpretation der Hl. Schrift in der Auseinandersetzung mit seinen verschiedenen Gegnern gewonnen hat. Entsprechend geht er im ersten Teil des dritten Kap. zunächst auf die exegetischen Grundsätze dieser Gegner ein, bevor er im zweiten Teil Augustins „exegetische Antwort" zur Darstellung bringt. Konkret geht es um die „katholische Gestalt der Interpretation Christi". – Im ersten einleitenden Kapitel bringt Verf. einen kurzen

Überblick über A.'s Beschäftigung mit der Hl. Schrift um das Jahr 400, über deren „kulturelle" Bedingtheit (Manichäismus, Neuplatonismus, Auseinandersetzung mit dem Heidentum usw.) und konkrete Gestalt. – Der Studie sind 40 Seiten Bibliographie beigegeben. Wie er selbst anmerkt, hat B. nicht alles von dieser langen Liste gelesen. Aber nicht deswegen scheint uns sein Kronzeuge wenig überzeugend, es fehlt vor allem an Verständnis für die Probleme der modernen Exegese. H.-J. Sieben, S. J

Mohrmann, Christine, Études sur le Latin des Chrétiens, Tome IV. Latin Chrétien et Latin Médiéval. Charakteristik des altchristlichen Latein (Storia e letteratura 143). Gr. 8° (444 S.) Roma 1977, Edizioni di Storia e Letteratura. – Christine Mohrmann, die derzeitig prominenteste Vertreterin der Nimweger Schule, legt nach 12jähriger Pause mit vorliegendem Band eine weitere Sammlung von Aufsätzen vor, die sich alle mehr oder weniger mit der Erforschung des altchristlichen Lateins befassen. Die 19 Artikel und Abhandlungen sind dabei auf 5 Themenkreise verteilt. Unter der Überschrift „Allgemeine Studien zum christlichen und mittelalterlichen Latein" erscheinen folgende 6 Aufsätze: ‚La structure du latin paléochrétien'; ‚Latin tardif et latin médiéval'; ‚Le Latin médiéval substrat de la culture occidentale'; ‚L'étude du latin médiéval, passé, présent, avenir'; ‚L'étude du grec et du latin de l'antiquité chrétienne, passé,présent, avenir'; ‚Nach vierzig Jahren'. Besonderes Interesse verdient dabei der letzte, bisher unveröffentlichte Beitrag (111–140). Er stellt nämlich eine Art Kommentar dar zur „Magna Charta" der Schule von Nimwegen, d. h. zur 1933 erschienenen Schrift von *J. Schrijnen* „Charakteristik des Altchristlichen Latein", die übrigens als Appendix dieser Aufsatzsammlung mitveröffentlicht wird (371–404). Die Verf. spart hier nicht mit Kritik an Einzelauffassungen des Schulhauptes – Schrijnen unterschätzte z. B. den Einfluß des Griechischen auf die entstehende christliche lateinische „Sondersprache", er leitete auch fälschlicherweise alle sog. Christianismen aus der Bibel ab usw. –, aber was seine Grundidee angeht, nämlich die Theorie einer christlichen Sondersprache, so ist die Verf. der Ansicht, „daß die von Meillet und anderen aufgestellte Theorie der sich in der Sprache widerspiegelnden sozialen Differenziation in ihren wesentlichen Bestandteilen auch heute noch Geltung hat" (114). Vor allem hat sich erwiesen, „daß auf diesem Gebiet noch sehr viel Arbeit zu leisten wäre, vielleicht mehr als Schrijnen ahnte oder ahnen konnte. Gerade das aber beweist, wie richtig der von ihm gezeigte Weg war" (140). – Der zweite Themenkreis („Andauer des linguistischen Problemes in der Kirche", 143–192) enthält folgende Studien: The ever-recurring problem of language in the Church, Sakralsprache und Umgangssprache, Linguistische Probleme bei den Kirchenvätern. – Unter dem Titel „Semasiologische Studien" erscheinen 3 Arbeiten im Wiederabdruck (‚Tertium genus'. Les relations judaisme, antiquité, christianisme reflétées dans la langue des chrétiens; Les dénominations de l'Eglise en tant qu'édifice en grec et en latin au cours des premiers siècles chrétiens; Le conflit pascal au IIe siècle. Note philologique), eine als Erstveröffentlichung. Es handelt sich um den Beitrag der Verf. zum 5. Internationalen patristischen Kongreß in Oxford (1967) mit dem Titel „Episcopus-Speculator" (231–252). M. zeigt in dieser reich dokumentierten Studie, daß der Terminus *Speculator* für den Westen das ausdrückte, was das griechische ‚episkopos' zwar immer noch mitklingen ließ, was aber im lateinischen episcopus nicht mehr vernommen wurde: die wesentliche Funktion des Bischofs, die Verantwortung des „Wächters" für die ihm anvertraute Herde (vf. Ez 3, 17–21). – Der vierte Themenkreis enthält zwei Studien zum „ältesten Monachismus". Bei der ersten, bisher unveröffentlichten (Résistance et assimilation du monachisme ancien à la civilisation antique, 273–291) sieht man nicht recht, was sie in diesem, dem altchristlichen Latein gewidmeten, Sammelband zu suchen hat. Der Titel der anderen Studie lautet: Le rôle des moines dans la transmission du patrimoine latin. – Der 5. Themenkreis gruppiert schließlich 4 dem hl. Patrick gewidmete Studien: The general structure of the language of Saint Patrick; Syntaxe and vocabulary; The Bible in the language of Saint Patrick; General conclusions. – Die 5 ersten, bisher nur im Niederländischen zugänglichen Titel des ersten Themenkreises ver-

dienen nicht nur ihres Inhalts wegen Beachtung, sie rufen auch wichtige Stationen der wissenschaftlichen Karriere der Forscherin in Erinnerung. Es handelt sich um Antritts- bzw. Abschiedsvorlesungen an den Universitäten Utrecht (1938), Amsterdam (1947, 1956 und 1973) und Nimwegen (1973). Während die vierte Studie (L'étude du latin médiéval) zunächst einen sehr gelungenen gerafften Überblick über das Phänomen des mittelalterlichen Lateins in seiner Vielfalt bietet, dann die Frage nach der linguistischen Klassifizierung stellt, kann man im folgenden Beitrag eine Art geistlichen Testaments sehen. Bei ihrem tour d'horizon verteilt Chr. M. nicht nur Blumensträuße an die verschiedenen Forschungsrichtungen, zumal an die Adresse der Theologen, die von den neuen Disziplinen mehr erwarten als sie leisten können, stellt sie auch spitze Fragen. An den Schluß ihrer kritischen Ausstellungen setzt sie mit Bedacht ein Zitat des großen Linguisten R. Jacobson, das vor Überschätzung der Leistungen der modernen Linguistik warnt: „Certain branches (of linguistics), especially semantics, were in some respects more deeply conceived and elaborated through the Middle Ages than at present". – Beigegeben ist dem Band außer vier Indices (zitierte Werke, Eigennamen, griechische und lateinische Wörter, Sachen) die Bibliographie Chr. Mohrmann von 1957–1976. Alles in allem, Zeugnis eines reichen Forscherlebens.

H.-J. Sieben, S. J.

Faes de Mottoni, Barbara, Il „Corpus Dionysianum" nel Medioevo. Rassegna di studi: 1900–1972 (Publicazioni del Centro di Studio per la Storia della storiografia filosofica 3). Gr. 8° (245 S.) Bologna 1977, Società ed. il Mulino. – Vorliegender, ungewöhnlich sorgfältig ausgeführter Forschungsbericht über das „Corpus Dionysianum" im Mittelalter gliedert sich in fünf Abschnitte. Einem einführenden Kapitel zur Rezeption des Areopagiten im Westen folgt zunächst eine Übersicht über die Literatur allgemeinerer Art zum CD im Mittelalter. Ein Forschungsbericht zu folgenden Dionysiusübersetzern bzw. -kommentatoren schließt sich an: Hilduin, Johannes Skotus Eriugina, Hugo von St. Viktor, Johannes Sarracenus, Thomas Gallus, Robert Grosseteste, Petrus Hispanus (Johannes XXI), Albert der Große, Thomas von Aquin. Umfangmäßig den meisten Raum nimmt der vierte Abschnitt ein, der auch inhaltlich der wichtigste ist. Die Verf. bespricht hier in chronologischer Reihenfolge 155 einschlägige Publikationen aus den Jahren 1900–1972 (S. 57–209). Dabei nimmt z. B. die detaillierte Rezension von *W. Völker*, Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita (1958) 5 volle Seiten in Anspruch. Besonders begrüßenswert ist, daß die Verf. nicht nur die dem Areopagiten und seinen Übersetzern und Kommentatoren gewidmeten Monographien berücksichtigt, sondern auch solche Studien, die nur das eine oder andere Kapitel diesem Thema zuwenden (vgl. z. B. ihre Rezension von *J. Ratzingers* „Geschichtstheologie des hl. Bonaventura" und *Y. Congars* „Aspects écclésiologiques", S. 165–169 bzw. 173–178). Den Abschluß bildet, fünftens, ein Repertorium, in dem die Literatur jeweils zu den obengenannten Autoren, chronologisch angeordnet, zusammengetragen ist. Man hat zu Recht von der „ungeheuren Wirkung" des Pseudo-Dionysius auf das Mittelalter und darüber hinaus gesprochen. Das Erscheinen dieses hervorragenden Arbeitsinstrumentes ist deswegen sehr zu begrüßen.

H.-J. Sieben, S. J.

2. Gottesfrage. Religion. Fundamentaltheologie

Pohier, Jacques, Quand je dis Dieu. 8° (254 S.) Paris 1977, du Seuil. – Die Gottesfrage findet bei französischen Theologen ebensoviel Aufmerksamkeit wie bei uns. Nur geht man in der Regel anders an sie heran, was seinen Grund sowohl in der Eigenart des traditionellen französischen Katholizismus wie im ständigen Umgang mit einem spezifischen Atheismus haben dürfte. Darum können die Beiträge über die Grenzen hinweg Gesichtspunkte und Perspektiven zur Geltung bringen, die anderswo leicht übersehen werden. – Den Charakter des vorliegenden Textes zu bestimmen, erweist sich als schwierig. Er ist Ergebnis einer persönlichen Lust am Schreiben; P. erklärt von innen dazu gedrängt worden zu sein, ohne daß sich doch im eigentlichen Sinn von einem Bekenntnis sprechen ließe. Der Text entfaltet sich eher erzählend, bisweilen gar fabulierend, bisweilen

predigend. Schon die Sprache streicht immer wieder das ‚je', das Ich des Autors heraus, der von sich erklärt, die Lebenslust habe ihn dieses Buch schreiben lassen (9 f.). Man nehme den Band also als persönliches Zeugnis, das für sich weder Vollständigkeit noch Systematik beansprucht. P. wurde bekannt durch Veröffentlichungen, die psychologische bzw. psychoanalytische Probleme mit Theologie zu verbinden suchten. Dieser Hintergrund trägt auch die vier Teile dieses Zeugnisses, die übrigens seit 1974 in drei Etappen entstanden und damit das prononzierte „aujourd'hui" des Vorworts relativieren. – „Où est mon Dieu?" fragt der erste Teil; Frage nach einem Ort, nach einer Anwesenheit. Sie regt zu Überlegungen zur „Gegenwart Gottes in der Weise der Schekinah" an (présence de Dieu par mode de Schekinah; dieser rabbinische Ausdruck für Gottes Wohnen unter den Menschen im Gegensatz zu seiner Transzendenz bezeichnet in der kabbalistischen Literatur auch den weiblichen Aspekt der Gottheit), d. h. zu Gedanken über die Leere – Anwesenheit, wie sie durch die Bundeslade im Tempel lokalisiert ist (allerdings gerade nicht mehr nach dem Exil, wie S. 25 behauptet). Ihren Grund hat diese eigentümliche Gegenwart im Willen Gottes, bei den Menschen zu sein, was nur auf eine Weise möglich ist, die zugleich ihm und den Menschen entspricht. Gott muß dabei Gott, der Mensch muß dabei Mensch bleiben (sonst wäre es gerade kein Sein Gottes bei den Menschen). – Der Mensch ist geschichtlich und kontingent; dem trägt Gott in seiner Anwesenheit, vor allem in der Erscheinung Jesu Rechnung. Sozusagen als Bedingung der Möglichkeit dazu wirft der zweite Teil das Problem auf „Mon Dieu est créateur" (69–129), nicht allerdings um etwas zu erklären – solche Absicht scheint P. im Laufe der Geschichte immer wieder zu falschen Vorstellungen, Deutungen und Erwartungen geführt zu haben –, sondern um eine Proklamation über Gott abzugeben. Das ist nach ihm der Sinn des christlichen Schöpfungsglaubens (83). Sinn dieser Proklamation ist die Feststellung einer Differenz, die nicht aufzuheben ist, sondern zunächst wenigstens anerkannt werden muß. Da es nicht um Erklären zu tun ist, verlieren hier dualistische und emanatistische Konzeptionen jede Bedeutung, aber auch das Problem des Bösen bekommt in dieser Sicht neuen Stellenwert. Zumindest glaubt P. seiner Realität besser Rechnung zu tragen, es weder zu überschätzen noch zu verharmlosen. Eine Antwort allerdings gibt es nicht: „Je dirai, en Jésus, Dieu n'a pas répondu au mal: il l'a éprouvé" (110). Wichtigstes Ergebnis dieses Teils: ein Aufruf, sich der Welt zu freuen, Weltfluchtpredigten als unchristlich, als Mißverständnis usw. zu durchschauen.

Nach der Betrachtung des Ursprungs folgt im dritten Teil die des Endes „La Mort de Jésus de Nazareth" (131–188). Gott als Motiv dieses Todes sowohl für die Henker, wie das Opfer und schließlich jene, die sich dieses Todes für sehr eigene Zwecke bedienen. Themen wie das Bewußtsein Jesu, die Satisfaktionslehre, Schuld usw. werden angerissen. Unterschätzung und Überschätzung des Leidens Jesu erweist sich als erneute Verkennung der Realität, daß Gott beim Menschen sein will nicht auf Kosten des Menschen. „Dieu n'est pas devenu ce que nous sommes pour que nous devenions ce qu'il est: il est venu avec nous pour que nous soyons avec lui" (186). Da das aber durch die verschiedenen Christentümer immer wieder desavouiert wurde, bleibt als Aufgabe: „Resusciter" (189–238). Das Auferstehen ist im vierten Teil behandelt, gemeint als das Leben Jesu, wie Gott und wir es heute verwirklichen sollen. Erst so tritt voll ans Licht „une certaine idée de Dieu et de ce qu'est Dieu-avec-les-hommes" (204). Was wichtig ist „pour que Dieu et l'homme puisse effectuer le Dieu-avec-nous, n'est pas qu'il y ait de nouveau lieu à Jésus ou pour Jésus, mais qu'il y ait lieu à Dieu et lieu à l'homme, lieu pour Dieu et lieu pour l'homme" (208). – Der Ort Gottes und des Menschen – P. sucht ihn anders zu bestimmen als „les divers christianismes", von denen er sich immer wieder absetzt. Die Sprache mit ihren Wortspielen, scheinbaren Tautologien, Wiederholungen und seltsamen Wendungen (cf. 196) deutet auf den psychologischen bzw. psychoanalytischen Hintersinn der meisten Ausführungen; sie lassen sich hier nicht eigens erheben. Die Fülle der Aspekte und viel Interessantes machen es ohnehin schwer, einige brauchbare Orientierungen zu geben. Zunächst sei noch einmal der Charakter des persönlichen Zeugnisses unterstrichen: dieses Buch dreht sich um „Mon Dieu", wobei dem besitzanzeigenden Fürwort

ebenso große Bedeutung zukommt wie dem Hauptwort. Damit hängt dann zusammen, daß diese Betrachtungen im Grunde im Privaten verbleiben, so interessant und anregend sie im übrigen sind. Manche Formulierung scheint dem zu widersprechen, umso nachdrücklicher bestätigt der Gesamtduktus diesen Eindruck. Zudem lassen sich die Gründe für den privaten Charakter dieses Zeugnisses von Gott leicht entdecken. Trotz thematischen Eingehens auf das Problem der Geschichtlichkeit kommt P. mit der Zeit nicht zurecht. Ihm geht es betont um „Gott *heute*" (cf. 241–247), um Gegenwart – und zwar nach einem örtlichen, nicht nach einem zeitlichen Modell verstanden. Ein echtes Werden ist in dieser Sicht ausgeschlossen; das „Gott-bei-den-Menschen" ist ein statisches Verhältnis, das allenfalls von Zeit zu Zeit auszugleichen ist, weil sich das Schwergewicht des einen oder anderen Faktors ein wenig selbständig gemacht hat. – Gemeint sind diese Bemerkungen als reine Lesehilfen, nicht als Vorwürfe an einen Versuch, dem sich nach seiner eigenen Definition und Absicht keine Vorwürfe machen lassen; denn wie sollte sich ein persönliches Zeugnis in Frage stellen lassen? Es scheint aber, daß sich nicht wenige Zeitgenossen in den vorliegenden Gedanken wiedererkennen – zu Recht oder zu Unrecht. Überdies enthält der Band eine Fülle von Bedenkenswertem an die Adresse der Theologie. Man sollte das Buch nicht abtun, sondern sich auf es einlassen. K. H. Neufeld, S. J.

Duquoc, Christian, Dieu différent. Essai sur la symbolique trinitaire. 8° (152 S.) Paris 1977, du Cerf. – Ein theologischer Essay, wie er hier geboten wird, ist für den deutschen Leser nicht leicht einzuordnen. Einerseits wagt er sich in wenig gewohnte Richtungen vor, anderseits versucht er in Darstellung und Diktion ein breites, nicht unbedingt theologisch vorgebildetes Publikum zu gewinnen. Die Frage entwickelt D. – wie schon für seine Christologie (vgl. ThPh 44 [1969] 425–429 und 48 [1973] 589–591) – aus der Erscheinung der „Gott-ist-tot"-Theologie. Wie ist Gott zu verstehen? Entsprechend der allgemein gängigen Gottesidee der Religionen und der Philosophien oder aber anders (différent)? Der Titel gibt die Antwort. Man fühlt sich an Marcions ‚fremden Gott' erinnert, dessen Grundproblematik für diesen Versuch denn auch durchaus bedeutsam ist. Die sechs Kapitel zwischen Einleitung (7–14) und Schluß (147–149) entwickeln die Frage (15–26), verdeutlichen sie an der hinter Nikaia stehenden Krise (27–42), gehen auf „Jesus, den Nicht-Theologen" (43–60) zurück, um „Eine gegensätzliche Erbschaft" (61–79) im Christentum verständlich zu machen und die so aufgeworfene Frage mit „Die trinitarische Figur des Gottes Jesu" (81–124) zu beantworten und schließlich mit dem Appell zu enden „Gott frei lassen" (125–145). Die Folge dieser Kapitelüberschriften deutet nicht nur den Gedankengang, sondern auch das Anliegen D.s an. Der Gott Jesu Christi ist nicht zutreffend in Vorstellungen und Spekulationen zu begreifen – hier irrte Marcion, als er den Unterschied in der *Lehre* von Gott zwischen dem AT und dem NT behauptete. Vielmehr liegt der Unterschied in der Umkehr-*Praxis*, die in der trinitarischen Symbolik Ausdruck findet. Diese ist demnach in ihrem Sinn verkannt, wo sie einer „idéologie unitaire" (126) unterworfen wird, um möglichst Identifikation und Integration zu erreichen. Mit der Verlagerung auf den Gegensatz Theorie – Praxis erfährt hier die bekannte – meist grob vereinfachte – Hellenisierungsthese der Dogmengeschichte ihre Neuauflage. Auch die entsprechenden Wertungen fehlen nicht, obwohl sie mehr angedeutet als ausgesprochen werden. – Um diesen Essay zu beurteilen, wird man sich vor allem an die Grundoption zu halten haben, nicht an etwas befremdliche Einzelelemente wie die ohne jede kritische Prüfung eingeführte „analyse marxiste de la lutte des classes" (18) oder die Behauptung: „Des méthodes empruntées aux sociologies issues de Marx permettent de reconstruire avec vraisemblance les formations sociales au sein desquelles évolua Jésus" (53). Diese Auffassung dürfte auf einen für den französischen Raum durchaus nicht repräsentativen Anschluß D.s an E. Bloch zurückgehen, der u. E. nicht standhält, wenn er wirklich durchdacht wird. Nichtsdestoweniger hängt er mit der Grundoption zusammen: „Marxiste, E. Bloch, à la suite de Marx et de Engels, est très attentif au caractère protestataire du christianisme" (134). Um diesen Protest-Charakter des Christentums nämlich geht es, wenn der Verf. fest-

stellt: „A mon avis, la différence commande, et non pas l'identité" (140) oder „Dieu ... fonde son unité sur des différences" (144). – Hier kann die Frage nicht mehr unterdrückt werden, ob nicht D. unter der Hand selbst dem Fehler verfiel, den er gerade mit seinem Versuch korrigieren wollte. Denn die Andersheit Gottes – ausgedrückt in der trinitarischen Symbolik – scheint letztlich doch wieder von Vorstellungen her erfaßt und gedeutet, die durchaus irdischen Deutekategorien entnommen sind, wenn auch nicht den Religionen und bürgerlichen Philosophien, wenn auch nicht dem Bereich reiner Lehre, sondern psychoanalytischen und soziologischen Methoden praktischer Gestaltung. Diese Fragen sollten allerdings nicht zu verfehlten Schlüssen verführen. Einmal erledigt sich das Anliegen D.s nicht, wenn man seine Grundoption aus theoretischen und praktischen Gründen nicht teilt. Denn in der Tat ist der Gott Jesu Christi nicht einfach die Bestätigung der Bilder, die wir uns gern von ihm machen. Ob sich die Frage allerdings so alternativ stellen läßt, wie es hier geschieht, schon das dürfte recht zweifelhaft sein. Zum anderen gibt dieser Essay kein Recht, auf die französische Theologie im allgemeinen zu schließen. Er ist ein Beispiel, dem vielleicht auch eine Gruppe unter den französischen Theologen zustimmt. Es gibt aber auch andere, völlig andere Äußerungen und Sichtweisen. Vielleicht zeigt gerade dieser Versuch, wie wichtig der Austausch mit der deutschen Theologie für Frankreich ist, damit dort nicht zu unvorsichtig und unbefangen Deutungen übernommen werden, die von diesseits des Rheins stammen. K. H. Neufeld, S. J.

Dupré, Louis, L'autre dimension. Essai de Philosophie de la Religion (CFi 90). 8° (316 S.) Paris 1977, du Cerf. – Dieser Versuch zur Religionsphilosophie erschien 1972 in englischer Sprache und wurde für die französische Ausgabe gekürzt und auch sachlich überarbeitet (17). Der Verf. scheint bei uns noch kein Echo zu haben, während er als Harvard-Professor in den USA ein weites Publikum erreichte. Sein philosophischer Versuch über die Unrückführbarkeit der religiösen Erfahrung des Menschen dürfte jedoch Beachtung verdienen, weil er umfassend Beiträge und Einwände der Humanwissenschaften berücksichtigt und sich erstaunlich breit auf die einschlägige Literatur aus dem englischen, dem französischen und dem deutschen Sprachraum einläßt. – Nach einer Einleitung (9–17) entwickelt sich die Darstellung in sieben klaren Kapiteln: Vergangene und gegenwärtige religiöse Erfahrung (19–63),Wie nicht von Religion zu sprechen ist (65–105), Heilige Zeichen (107–151), Symbolik der Worte (153–177), Der Mythos und sein Weiterleben (179–211), Das offenbarte Heilige (213–255) sowie Das Heil und das mystische Leben (257–308). Beigegeben ist ein Verzeichnis der Eigennamen. – Das Buch will nicht mehr als eine Einführung in einen Bereich bieten, der weiter zu untersuchen bleibt, einen Überblick also, der helfen soll herauszufinden, wo das religiöse Phänomen im Gesamt menschlicher Erfahrung seinen Ort hat (vgl. 16). Bei dieser allgemeinen Feldbeschreibung soll allerdings auch etwas über das Bleibende und das Wandelbare der Erscheinung Religion deutlich werden, ja hier liegt ein Hauptproblem; denn es soll zur Klärung kommen, wie sich Transzendenz – die andere Dimension – in den Erfahrungen unserer Dimension zeigt und ausdrückt. Um den treffenden Ausdruck herauszuarbeiten, wird zunächst die falsche Sprechweise im Bezug auf das Religiöse abgewiesen. Dazu bedient sich D. auch der Möglichkeiten moderner Sprachanalyse. Mutig wird die „Illusion des Ursprungs" (75 ff.) genannt und nachgewiesen, die „Subjektivistische Reduktion" (83 ff.) dargelegt und abgelehnt. Erst danach ist an den Symbolen der Prozeß der Repräsentation, der Vergegenwärtigung erarbeitet, in dem Sprache und Deutung ebenso ihre Rolle spielen wie die Negativität religiöser Symbole, d. h. von Riten und Sakramenten. Eine eigene Überlegung befaßt sich mit der Symbolkraft des Wortes, da „allein Worte direkt das Heilige nennen können" (153), ohne daß doch „die neue Dimension ... sich direkt aussagen kann" (170). An dieser Stelle tritt der Mythos ins Spiel, um das Religiöse auszudrücken. Mythos jedoch hängt nicht zuletzt vom jeweiligen Stand des Denkens ab. Wie lebt er weiter, wenn sich dieses Denken wandelt? Das damit aufgeworfene Problem der ‚Entmythologisierung' erfährt eine umsichtige und nüchterne Behandlung. Doch jeder Ausdruck ruht auf dem Sich-Zeigen der Wirklichkeit, für das streng religiös

der Begriff Offenbarung steht. Entgegen einer weit verbreiteten Meinung vollzieht sich aber schon Offenbarung in vielfältiger Gestalt. Zurückzufragen bleibt nach dem Gott, dem Offenbarer und nach dem Glauben, der hier als Quelle (source) von Offenbarung zur Sprache kommt. „La révélation est la voix intérieure de tout événement religieux" (213). Gemeint ist, daß es in solcher Offenbarung nicht einfach um Information zu tun sein kann, was sich auch niederschlägt, wo Offenbarung als Geschichte betrachtet wird. In diesem Zusammenhang werden Vorwürfe an die Adresse von Theologen laut, die es sich mit dem historischen Problem zu leicht machen (vgl. 241 f.). Immerhin betrifft dieser Fragenkomplex ja Relativität und Dauer geschichtlicher Offenbarung unmittelbar. Das Reden von Geschichtlichkeit allein löst hier noch nichts, bloße Beteuerungen helfen nicht weiter. Da D. in seiner Untersuchung von der Erfahrung ausging, wirft er am Schluß noch einmal einen Blick auf diesen Bereich. Mystisches Leben kann – so gesehen – kein Anhang von Religion sein. Es hängt untrennbar mit Religion und Heil zusammen. Doch auch hier bleiben zunächst gegebene Erscheinungen zu betrachten: verschiedene Mystizismen. Die ‚theologia negativa' wird untersucht, um schließlich einen Weg über die Negation hinaus entdecken zu können. – Im ganzen sieht sich der Leser einer Fülle von Anregungen und Informationen, von Anstößen und Thesen gegenüber. In diesem Reichtum, der zum Mit- und Nachdenken einlädt, dürfte vor allem der Wert dieses Buches liegen. Bisweilen folgen sich die Gedanken in etwas assoziativer Weise, doch wird die Darstellung nie oberflächlich. Der Akzent auf den Fragen der Sprach- und Ausdrucksphilosophie macht aus dem Band eine besonders nützliche Hilfe. Dem Autor sollte gedankt sein.

K. H. Neufeld, S. J.

Dumoulin, Heinrich, Begegnung mit dem Buddhismus. Eine Einführung (Herderbücherei 642). 8° (176 S.) Freiburg 1978 (Herder). – Dieses aus einer Sympathieerkenntnis geschriebene Büchlein bietet eine „Einführung zu verstehender Begegnung" (14) von Buddhismus und Christentum. Es vermittelt in bezug auf den Buddhismus Grundkenntnisse und einen Verstehenshorizont. Behandelt werden die großen religiösen Themen: Leiden und Existenz, Selbst, Sittlichkeit, Glaube und Meditation, Transzendenzerfahrung. Vor allem die christliche Tradition der „theologia negativa" kann zum Verständnis buddhistischer Aussagen und zur Entdeckung wichtiger Gemeinsamkeiten helfen. Die Hauptdifferenz sieht der Autor in einer gewissen Undeutlichkeit der personalen und geschichtlichen Dimension im Buddhismus. Doch hat auch die buddhistische Nicht-Ich-Lehre eine Affinität zu dem letzten Sich-Selbst-Entzogensein der Person, das im christlichen Glauben ausgesagt wird. Die buddhistische Transzendenzerfahrung scheint im Sinn einer relativen Transzendenz, also der Tiefe des geschaffenen Seins, zu deuten zu sein (vgl. 131). Die Begegnung mit dem Buddhismus kann den Christen zu erneuter Erfahrung eines sonst weithin verdrängten Sachverhalts führen, der der Ausgangspunkt johanneischer Theologie ist: „Niemand hat je Gott gesehen (Joh 1, 18). Nur wenn die absolute Unsichtbarkeit und Unerreichbarkeit des göttlichen Wesens klar ist, kann seine Selbstmitteilung durch das fleischgewordene ewige Wort gewürdigt werden" (61 f.). – Das Werk ist ein Modell für eine der Verständigung dienende Auseinandersetzung.

P. Knauer, S. J.

Lachmann, Frederick R. (Hrsg.), Die jüdische Religion. 8° (202 S.) Kastellaun/Hunsrück 1977, Henn. – Mit dem neuen Staat Israel und seinen außen- und innenpolitischen Problemen ist auch das Judentum überhaupt wieder stark in den Brennpunkt allgemeinen Interesses getreten. Da man aber weder den Zionismus noch antizionistische Auffassungen im Judentum verstehen kann ohne den Wurzelgrund jüdischer Religiosität, ist auch die speziellere Frage nach der jüdischen Religion heute sehr aktuell. Wer nicht Zeit oder Kraft hat, umfangreiche Bücher darüber zu lesen oder mit Recht befürchten muß, in den Urwald unabsehbarer Spezialstudien zu geraten, greift am besten nach einem „Reader", wie es der angezeigte Henn-Reader über die jüdische Religion ist. Diese Broschüre, deren eigentlicher Lesetext 195 Seiten beträgt, ist nicht schwer zu bewältigen, zudem einmal die bunte Vielfalt der Themenstellung und ferner die Zahl von

19 Autoren Abwechslung der Gesichtspunkte (von orthodox zu liberal) versprechen und zumal etliche der Artikel als ursprüngliche Vorträge eine eingängige, leichte Lesbarkeit aufweisen. – Im Einleitungskapitel des Herausgebers Lachmann werden im letzten Abschnitt die Autoren auch alle vorgestellt, darunter sehr bekannte wie Martin Buber und Leo Baeck. Da die Situation der Judenheit in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sich aber nicht unerheblich jener Zeit gegenüber gewandelt hat, da noch deutschsprachige Juden in der Wissenschaft des Judentums das Feld beherrschten, finden sich naturgemäß zumeist (gut ins Deutsche übersetzte) anglo-amerikanische Autoren; von jetzt in Israel lebenden ist keiner vertreten. – Die zusammengestellten Beiträge sind laut L. (S. 14) „sinngemäß angeordnet worden: an erster Stelle stehen die Darstellungen der entscheidenden Elemente, die das Judentum und die jüdische Religion ausmachen; dann geht es um das Aufspüren der wesentlichen Einzel-Charakteristika; es folgen gesetzgeberisch-historische Darlegungen; schließlich folgen Aufsätze, die sich mit der Religionsausübung, dem Kultus in der heutigen Zeit befassen." – Zu erwähnen ist, daß auch die jüdische Mystik, Kabbala und Chassidismus, behandelt werden, wenn auch G. Scholem und F. Weinreb als noch lebende und besonders bekannte Autoren dieser Richtung nicht vertreten sind. – Die Beiträge sind vom Stoff her unterschiedlich gewichtig und bei so zahlreichen Autoren naturgemäß ein wenig unterschiedlich in der Qualität. Das Ganze als „Reader" ist aber ein recht brauchbares Informationswerk.

W. Schlepper, S. J.

Staudinger, Hugo / Behler, Wolfgang (Hrsg.), Chance und Risiko der Gegenwart. Eine kritische Analyse der wissenschaftlich-technischen Welt (Dt. Institut f. Bildung u. Wissen). Gr. 8° (368 S.) Paderborn 1976, 2. Aufl., Schöningh. – Dieses Buch unternimmt nichts Geringeres als einen Überblick über die Geistesgeschichte der Menschheit zu bieten, um daraus „Chance und Risiko" der Gegenwart abzuleiten. – Drei Epochen werden unterschieden, die Epoche des magischen, des mythischen und des „wissenschaftlichen" Denkens. Das mythische Denken wird nur flüchtig berührt; interessant und in gewissem Sinn für die ganze Studie konstitutiv ist die Konfrontation des magischen und des im heutigen Wortsinn „wissenschaftlichen" (szientistischen) Denkens; *beide* lassen sich folgerichtig unbegrenzt weiterführen, ohne jemals mit sich selbst in Widerspruch zu geraten und sind demzufolge *beide* immanent unwiderlegbar. Diese „wissenschaftliche" Denkweise beschränkt sich auf die Erkenntnis *funktionaler* Zusammenhänge unter grundsätzlichem Verzicht auf die Frage nach dem Wesen und dem Sinn, nach dem Warum und Wozu. Das ist, so wird von den verschiedensten Ausgangspunkten her und unter ebenso verschiedenen Gesichtspunkten immer wieder dargetan, *methodischer Atheismus*. In diesem Denken, das weder nach Ursache noch nach Ziel fragt und sich in funktionalen Zusammenhängen erschöpft, kommt Gott nicht vor, es stößt nirgends auf ihn; es „braucht" ihn (als Lückenfüller) schon gar nicht. Wer sich ständig in diesem Denken ergeht, ist in Gefahr, der er nur allzuleicht erliegt, Gott zu vergessen, ihn als nicht existent zu behandeln, ja, da es ihn nicht unterbringen kann, sein Dasein zu bestreiten. – Die „Chance" der Gegenwart liegt darin, daß nicht nur immer mehr Menschen das Ungenügen dieser Denkweise und ihres Weltbildes empfinden und darunter *leiden*, sondern dieses Denken selbst durch neuere Erkenntnisse seine stillschweigende Voraussetzung strenger Mathematisierbarkeit des Naturgeschehens erschüttert, ja widerlegt sieht und dadurch verunsichert, um nicht zu sagen, an sich selbst *irre geworden* ist. Beides wird wiederum mit Beispielen aus den verschiedensten Sach- und Lebensbereichen belegt. Also soll der Glaube aus der Defensive, in die er sich von diesem „wissenschaftlichen" Denken hat drängen lassen, ausbrechen und zur Offensive übergehen, soll seinerseits diese Denkweise und die auf ihr aufbauenden, sich als „wissenschaftlich" gebenden *Ideologien* zur Auseinandersetzung herausfordern. – Von dem „Risiko" ist, soweit ich sehe, an keiner Stelle ausdrücklich die Rede; es besteht wohl darin, daß diese Chance *verspielt* werden kann. – Der Vergleich mit *A. Rüstows* „Ortsbestimmung der Gegenwart" drängt sich auf (s. Bespr. Schol 28 [1953], 91–93). Rüstows Werk imponiert durch die umfassende, gesamtgeschichtliche Konzeption und die großartige Einheit als Schöpfung *eines* außergewöhnlichen Mannes. Dagegen ist dieses Buch eine interdisziplinäre Gemeinschaftsarbeit

von zwei Herausgebern und 14 Mitarbeitern. Was die einzelnen beigetragen haben, ist nicht ersichtlich gemacht und dürfte von äußerst ungleichem Gewicht sein. Hoch abstrakte philosophische Abschnitte und ganz spezifisch-konkrete fachwissenschaftliche, ja selbst populäre Abschnitte wechseln in bunter Folge. So entsteht mehr ein Teppich, dessen Buntheit vielen Lesern gefallen, mindestens aber jedem etwas ihm Gefallendes bieten wird, jedoch zu Lasten eines eindrucksvollen, der Erinnerung sich einprägenden Gesamtbildes. – Dankenswert sind das ausführliche Sachregister (8 Seiten) und das 4 Seiten füllende Personenregister; es lohnt sich anzuschauen, welche Namen am häufigsten vorkommen: nach Aristoteles, der aber keineswegs als „*der* Philosoph" vorgestellt wird (27mal), C. Fr. v. Weizsäcker (23mal) und – bemerkenswerterweise – Max Horkheimer (18mal). – Aus dem Vorwort erfährt man, daß das „Deutsche Institut für Bildung und Wissen" (Sitz Paderborn) an einem „Großprojekt" arbeitet unter der Thematik „Wissenschaftstheoretische Aufarbeitung der geistigen Trends der Gegenwart als Herausforderung des Glaubens an die eindimensionale Rationalität" (5); ganz am Schluß wird mitgeteilt, dieses Buch sei „identisch mit Teil a des Großprojekts", der sich mit der „Ambivalenz von Wissenschaft und Fortschritt" und mit dem „Aufweis der irrationalen Implikationen der modernen Rationalität und der unaufhebbaren Grenzen methodengebundener Forschung" befaßt (341/2). Das regt zu der Frage an, ob der Band sich als Konzept dieser Forschungsarbeit oder als ein deren Ergebnisse zusammenfassendes Kompendium versteht. Als Zusammenfassung wäre er unzureichend; als Einführung ist er bestimmt nicht nur für die beteiligten Forscher dienlich, sondern auch für den interessierten Leser reizvoll und anregend.

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

Kasper, Walter (Hrsg.), Absolutheit des Christentums. Hans Urs von Balthasar u. a. (QD, 79). Gr. 8° (156 S.) Freiburg–Basel–Wien 1977, Herder. – Der Band enthält die Referate, die auf der Arbeitstagung der deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen in Salzburg vom 2.–6. Januar 1977 gehalten wurden. Das Thema „Absolutheit des Christentums" legte sich für die Konferenz der Systematiker in zweifacher Hinsicht dar: einmal als Weiterführung der Thematik früherer Arbeitstagungen, bei denen vorwiegend Fragen der Christologie behandelt wurden, zum anderen als zeitgeschichtlich unumgänglicher Versuch, den Anspruch des Christlichen auf Absolutheit im Blick auf die umgebenden und in die traditionell christlichen Räume eindringenden Weltanschauungen und Religionen neu zu durchdenken. – *K. Lehmann* eröffnet die Reihe der Referate. Sein Thema: „Absolutheit des Christentum als philosophisches und theologisches Problem". Er zeigt, daß dieses Problem engstens mit Entwicklungen der neuzeitlichen Geistesgeschichte zusammenhängt: mit Anliegen der humanistischen und aufklärerischen Philosophie und Theologie, mit der Absolutsetzung des Christentums in der Religionsphilosophie Hegels (Idealismus) und mit der Bestreitung der Absolutheit des Christentums in der Religionsgeschichte Troeltschs (Historismus). Nach Troeltsch, dessen Einsichten bis heute überaus wirksam sind, läßt sich mittels der historischen Wissenschaft im besten Fall eine relative Überlegenheit, niemals aber die Absolutheit des Christentums nachweisen. Viele philosophische und theologische Entwürfe im 20. Jh. leben aus dem Ja oder Nein zu Troeltschs Position. Die Fragen, die sie den Christen, die ihren Glauben vor der gegenwärtigen Vernunft zu verantworten haben, aufgibt, sind nach wie vor brisant. – Daß dies so ist, zeigt sich sogleich dem, der die Referate, die der Alttestamentler und der Neutestamentler gehalten haben, theologiegeschichtlich zu „orten" versucht: *E. Zenger* „Jahwe, Abraham und das Heil aller Völker – Ein Paradigma zum Thema Exklusivität und Universalismus des Heils"; *G. Lohfink* „Universalismus und Exklusivität des Heils im Neuen Testament". Beide Exegeten stellen in eindrucksvoller Weise den diesbezüglichen exegetischen Befund vor, wobei sie exemplarisch einzelne Texte und Motive beleuchten. Insofern sie strikt historisch-kritisch vorgehen – was anderes sollten sie als Exegeten auch tun? –, bleibt der Horizont ihrer exegetischen Bemühungen implizit stärkstens von den durch Troeltsch artikulierten weltanschaulichen Optionen des Historismus bestimmt. Im Rahmen des vorliegenden Bandes erscheint es demgegenüber fast als sekundär, daß der Gegenstand ihrer Darlegungen das im Alten und Neuen Testament vielfach

bezeugte Motiv „Universalität und Partikularität des Heils" ist. Der methodische Ansatz ihres exegetischen Arbeitens erlaubt es ihnen zwar, das faktische Vorkommen des genannten Motivs in der Bibel zu konstatieren, verwehrt es ihnen aber gleichzeitig, zu der Frage, ob und inwiefern das Christentum mit Recht auch heute noch den Anspruch auf Absolutheit erhebt, Stellung zu nehmen. – Das nächste Referat stammt von *H. Bürkle:* „Der christliche Anspruch angesichts der Weltreligionen heute". Er zeigt, daß der christliche Anspruch auf Einmaligkeit und universale Geltung nur geschichtlich, d. h. in immer neuer Begegnung mit den Weltreligionen und in missionarischem Einsatz, durchgesetzt werden kann. Bürkles Beitrag verbindet religionsgeschichtliches und theologisches Arbeiten in exemplarischer Weise miteinander. – Die beiden letzten Referate stammen von Dogmatikern: *W. Breuning* „Jesus Christus als universales Sakrament des Heils" und *H. U. von Balthasar* „Die Absolutheit des Christentums und die Katholizität der Kirche". Ersterer stellt die Erträge der neueren christologischen Diskussion, soweit sie für die Frage nach der Absolutheit des Christentums relevant sind, zusammen. Von Balthasar weist in seinem gründlichen und perspektivenreichen Beitrag darauf hin, daß die Kirche von der Bibel her in vollem Sinn „katholisch" nur genannt werden kann, wenn sie „Kirche aus Juden und Heiden" ist. Aber eben dies ist sie offensichtlich faktisch nicht. Die Juden leben außerhalb der Kirche. Darum ist die Kirche nur in defizienter Weise katholisch. Mit Paulus (Röm 9–11) ist die Frage zu stellen, ob die Diastase zwischen Synagoge und Kirche innergeschichtlich überwindbar ist. Die Antworten, die von den Theologen gegeben werden, stimmen nicht überein. Von Balthasar selbst geht davon aus, daß die geschilderte Diastase dennoch die Katholizität der Kirche nicht schlechthin auslöscht; denn Christi Leben, Sterben und Auferstehen hat auch das Judentum nicht unbetroffen gelassen. Und in Maria, die das katholische „Ja" zu Gottes Heilsangebot spricht, sind nicht nur die Christen, sondern auch die Juden mitrepräsentiert. – Der Band dokumentiert, daß die Frage nach der „Absolutheit des Christentums" abschließende Antworten noch nicht gefunden hat, respektable Elemente dazu jedoch schon bereitliegen.

W. Löser, S. J.

Crumbach, Karl-Heinz, Theologie in kritischer Öffentlichkeit. Die Frage Kants an das kirchliche Christentum (GT.S, 21). 8° (112 S.) München-Mainz 1977, Kaiser/Grünewald. – In seinen Überlegungen zum Wahrheitsanspruch des Christentums hat Kant mit staatlich-kirchlichen Zensurbehörden zu tun bekommen. Dies ist in seine Überlegungen eingegangen; sie sind entsprechend ironisch gefärbt. Die vorliegende Untersuchung legt vor allem die Vorrede und ihre Entwürfe zu „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" und den „Streit der Fakultäten" im Klartext aus. Einer Verkehrung des Christentums in eine ganz und gar fideistische „rein biblische Theologie", die ihre Zuflucht zu Gewissenszwang und Zensur nehmen muß, stellt Kant die Forderung einer Theologie gegenüber, die zur öffentlichen Auseinandersetzung mit Einwänden und Anfragen der Vernunft bereit ist. Das Christentum kann das Recht seines Anspruchs nur dadurch ausweisen, daß es ihm entgegenstehende Vernunftgründe „durch andere Vernunftgründe unkräftig" macht (82; Kant). Eine solche wahre Theologie impliziert die Anerkennung und Gewährleistung der Autonomie der Vernunft: Man muß Anfragen und Einwände *öffentlich* äußern dürfen; denn „wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl *denken,* wenn wir nicht gleichsam mit andern, denen wir unsere und die uns ihre Gedanken *mitteilen,* dächten!" (26; Kant). Zur Autonomie dieser Vernunft gehört, daß sie allein durch Vernunft selbst „gebändigt und in Schranken gehalten" wird, nicht aber durch irgendeine Form von Gewalt oder Zensur (vgl. 87; Kant). Kant lehnt somit in gleicher Weise eine „Trennung" der Glaubenslehre von der Vernunft wie ihre „Vermengung" miteinander ab. Eine Trennung bestünde darin, daß die kirchlichen Instanzen, die die Glaubenslehre vertreten, nicht einmal bereit wären, auf die Anfragen von seiten der autonomen Vernunft auch nur zu hören (vgl. 55, 64; Kant). Vermengung dagegen wäre es, sich in einer letztlich antiaufklärerischen und unmündigen Weise immer nur dann auf Philosophie zu berufen, wenn sie der kirchlichen Lehre zu nützen scheint, und sie sonst geflissentlich zu übersehen (vgl. 68). Auch die umgekehrte Verwechslung und Vermengung lehnt Kant ab: Sie würde darin bestehen, an die Stelle

des geschichtlich begegnenden Christentums eine bloße Vernunftreligion zu setzen, deren Aussagen sich bereits aus der Vernunft selber ergeben (32). Vielmehr kann nach Kants Auffassung die Philosophie den Glauben nicht „zum Inhalte", sondern nur „zum Gegenstande ihrer Prüfung und Kritik" haben (71 f.; Kant); und andererseits kann Vernunft nur dasjenige als Glaubenswahrheit achten, „was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können" (29; Kant). Kants Unterscheidung und In-Beziehung-Setzung von Vernunft und Glauben besagt also, daß zwar der Glaube von der Vernunft nicht entworfen werden kann, daß aber nichts geglaubt werden darf, was einer ihre Autonomie wahrenden Vernunft widerspricht. Wo dagegen die Vernunft an das Gängelband des Glaubens genommen würde, kann nur Aberglauben entstehen und statt „foi" „mauvaise foi" (23). Theologie und Kirche stehen also vor der Wahl, sich entweder gemäß der kantischen Forderung vorbehaltlos einer kritischen Öffentlichkeit zu stellen oder aber Vernunft durch Gewalt zu ersetzen. Im letzteren Fall propagiert man einen unredlichen, heuchlerischen Glauben, der in letztlich arglistiger Weise (24, Kant) Unverstandenes zu schlucken bereit ist und sich dadurch als widergöttlich erweist (31, Kant). Damit setzt man die eigentliche „Liebenswürdigkeit" des Christentums (93, Kant), seine „fundamentale Verständlichkeit" (95, Crumbach), aufs Spiel. „Sollte es mit dem Christentum einmal dahin kommen, daß es aufhörte liebenswürdig zu sein (welches sich wohl zutragen könnte, wenn es, statt seines sanften Geistes, mit gebieterischer Auktorität bewaffnet würde): so müßte [...] eine Abneigung und Widersetzlichkeit gegen dasselbe die herrschende Denkart der Menschen werden; und der *Antichrist* [...] würde sein (vermutlich auf Furcht und Eigennutz gegründetes) obzwar kurzes Regiment anfangen [...]" (94, Kant). Dieser Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft ist m. E. nur zuzustimmen. P. Knauer, S. J.

3. Sakramente. Liturgie. Ökumene

Schaeffler, Richard / Hünermann, Peter, Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament (QuaestDisp, 77). 8° (87 S.), Freiburg–Basel–Wien 1977, Herder. – Weder kann Sinn von Kult und Sakrament in der alltäglichen Konsum- und Verwertungspraxis (im physisch-technischen Handeln), noch in der heutzutage lebensbeherrschenden strategischen (= einseitig intentional, selbstinteressierten) menschlichen Handlungsweise geortet werden. Wen wundert es angesichts gesellschaftlicher und individueller Verhältnisse, die sich primär in diesen Arten menschlichen Handelns reproduzieren, daß der Sinn von Kult und Sakrament einerseits praktisch nahezu unerfahrbar ist, andererseits theoretisch noch nicht wieder von einer, den wissenschaftlichen Standards der Sozial- und Humanwissenschaften entsprechenden Begrifflichkeit aufgeschlossen wurde. – Die Autoren versuchen, dem implizit angedeuteten Sinnlosigkeitsverdacht und ihm entsprechender theologischer wie philosophischer Kritik durch eine anthropologisch, besser sozialphilosophisch orientierte Analyse kultischen und sakramentalen *Handelns* zu begegnen. Nach dem ersten, von *Schaeffler* erarbeiteten Teil: „Kultisches Handeln – Die Frage nach Proben seiner Bewährung und Kriterien seiner Legitimation" (9–50) läßt sich, nach S.s vorsichtigem, Kritik und Irreführungen durch präzise Hinweise ausschaltenden Vorgehen, kultisches Handeln anhand der Unterscheidung von Urbildhandlung und Abbildhandlung skizzieren: „Eine Urbildhandlung, auf die alle Worte und Riten verweisen, gibt dem, was im Kultus gesprochen und getan wird, den Inhalt. Die Abbildhandlung aber vermittelt dem, was je schon geschehen ist, eine je neue und damit zugleich die Welt und die Kultgemeinde erneuernde Parusie. In diesem Grundverhältnis aber ist eine ganze Wirklichkeitsdeutung impliziert, welche das Göttliche, die Weltwirklichkeit und die Rolle des Menschen in ihrer gegenseitigen Unterscheidung und Korrelation deutlich machen will" (16). Mit der Entfaltung dieser kultischen Wirklichkeitsdeutung werden in den drei genannten Interpretationsfeldern: des Göttlichen, Welthaften und des Menschlichen die im Zitat angedeuteten „Merkmale kultischen Handelns" exemplifiziert: 1. Verzicht auf jegliche angemaßte Eigenart des Handelnden, sowie Offenhalten einer Stelle für die neuschaffende Kraft des göttlichen Ursprungs in der Welt (24). Ein

Merkmal, gegen dessen allzuleichte konservativistische Interpretation S. kaum einen Gedanken verwendet; 2. „Transparenz der Bildhandlungen, die über sich selbst hinausweisen" und darin eine „verantwortete Vorläufigkeit" zeitigen müssen (27); 3. „Das Spezialverhalten in der kultischen Feier und das Alltagsverhalten der Kultgenossen müssen sich gegenseitig auslegen und zur Einheit ergänzen" (29). Ausgedeutet formieren diese Merkmale oder Funktionsgesetze „Kriterien der Legitimation kultischen Handelns" (21–38). Des Autors erste These gewinnt Gestalt, die besagt, daß sich kultisches Handeln gegenüber der christlich-theologischen Kultkritik nur dadurch legitimiert, „daß es die Funktionsgesetze des Kultischen selbst radikal zur Geltung bringt" (38). Streng weitergedacht ergeben sich für „Bewährungsproben kultischen Handelns" (39–50) analoge Bestimmungen, die die philosophisch-kritischen Anfragen nach „Wirksamkeit, Wahrheit und Wert (bzw. Würde)" gemäß der kultischen Funktion und Wirklichkeitsdeutung beantworten. Im Vergleich zu gängigen philosophischen Interpretationen dieser angefragten Begriffe, denen S. aporetischen Charakter unterstellt, zeugt das vorliegende „alternative", kultische Selbst- und Weltverständnis von einer theoretisch und praktisch eigengesetzlichen Dimension menschlichen Lebens und Handelns. Indes bedürfte es weiterer Arbeit, um S.s zweite These theoretisch zu bewahrheiten, daß kultisches Handeln Aporien philosophischer Lebensinterpretation überwindbar mache (11). Sind denn die angesprochenen Aporien Aporien von Philosophie überhaupt, oder nicht vielmehr solche jener „gängigen" Art philosophischer Praxis? Ist dem Verständnis des Kultischen durch einen Dualismus von Denken und Kultischem Handeln gedient? Ist nicht eine Philosophie denkbar, die Begriffe für die praxisimmanente Theorie des Kultischen auf philosophischem Boden aufbringt?

Im zweiten Teil des Buches leistet *Hünermann* im Eingehen auf das Thema: „Sakrament – Figur des Lebens" (51–87) eine Verdichtung der angesprochenen „eigengesetzlichen Dimension" religiöser Weltauslegung. In der wohltuend kritischen und klaren Auseinandersetzung, einerseits mit der gegenwärtigen pastoralen Situation, in der die sakramentale Wirksamkeit in der Tat durch „Milieueinflüsse" und die eingangs angedeuteten allgemeinen Handlungsweisen geschädigt ist, andererseits im Eingehen auf die Veränderungen „des begrifflichen Instrumentariums zur Erfassung von Realitäten wie den Sakramenten" (54), setzt H. methodisch in rekonstruktiver Reflexion auf allgemeine Erfahrung beim Begriff der kommunikativen Handlung an, die im folgenden als Lebensfigur erarbeitet wird. Hier kommt das Wesen kommunikativen Handelns, zwar nicht reflexionslogisch stringent entwickelt, indes praktisch verifizierbar als Erwarten von Erwartungen, als wechselseitige Intentionalität, als Ausgerichtetsein auf andere Menschen, heraus. Sechs „Wesenszüge" kommunikativer Handlung werden, gelungen verdeutlicht, am Beispiel eines Parteitages aufgereiht: „Satz 1: Die kommunikative Handlung – konstitutiver Art – ist der Ort, an dem sich die Struktur der Beziehung der Teilnehmer herstellt" (56); „Satz 2: Durch die kommunikative Handlung erbildet sich zugleich eine Konfiguration im Raume der Öffentlichkeit" (57); „Satz 3: Die kommunikative Handlung erbringt eine neue Konfiguration im geschichtlichen Raum der Sachprobleme" (58); „Satz 4: Die kommunikative Handlung erbringt eine eigene Figur der Zeit. Sie versammelt Vergangenheit und antizipiert Zukunft in die Gegenwart hinein" (59) – ein Satz, der Unklarheiten hinterläßt, kann es doch bei Fragen von Zeit *und* Handlung nicht bloß darum gehen, verschiedene zeitliche Dimensionen zusammenzubringen, sondern muß doch vielmehr die Frage der Konstitution von Zeit als physikalischer, subjektiver und im Bereich kommunikativer Handlung als intersubjektiver bedacht werden!; „Satz 5: Die kommunikative Handlung ist ein generatives Geschehen" (60); „Satz 6: Menschliches Dasein in der Welt und im Fluß der Zeit ist immer vermittelt durch Figuren des Lebens" (62). – Diese theoretisch-begriffliche Basis appliziert H. in einem zweiten Schritt auf die Dimension der sakramentalen Wirklichkeit. Dabei treten Sakramente als Figuren des Lebens hervor, die Ermöglichungsgrund für alltägliche Figurationen sind und zugleich wegweisenden wie orientierenden Charakter haben. Inhaltlich werden die einzelnen sechs Wesenszüge kommunikativer Handlungen im sakramenttheologischen Rahmen verifiziert. Als Beispiel für einen Titel sei, parallel zu Satz 5, zitiert: „Die Feier der Sakramente – Hervorbringung und Vermittlung göttlichen Lebens" (73 ff.). Gerade die Ausführungen hierzu lassen die Vorteile der vorgeschlagenen Begrifflichkeit gegenüber der immer noch herr-

schenden thomasischen herauskommen: der letzterer eigene sachhaft, dinghafte Schein von Objektivität und damit abstrakter Neutralität wird im Begriff des Sakraments als kommunikativer Handlung in intersubjektiv, personale Kategorien des Konkreten hinein aufgehoben. Doch scheint der vorgelegte Entwurf nicht nur dem Phänomenbefund der Sakramente in anderer Weise gerecht zu werden als die traditionelle Analyse, er gibt darüber hinaus Antworten auf pastoral-praktische Fragen, sowohl was die voraufgehende und die nachfolgende Geschichte von sakramentalen Handlungen betrifft, als auch, was die Effizienz derselben im Hinblick auf die durch sie erscheinenden, im Glauben gegebenen Gaben meint. Überdies läßt sich der Symbolgehalt von Sakramenten neu einsehen und schließlich scheint sich die vorgeschlagene Begrifflichkeit im Hinblick auf den theologie-geschichtlichen Befund zu bewähren (vgl. 85 ff.). – Der Begriff der kommunikativen Handlung, wie er hier vorliegt, hat zweifelsohne Schwächen: zum einen, was den Umfang betrifft, ist er allzu weit und nicht gegen andere Handlungsweisen des Menschen abgegrenzt, zum anderen, konkret, versagt er in bezug auf die Verrechtlichung des sakramentalen Lebens, da darin, handlungslogisch gesehen, eine (metakommunikative) Verständigung über Erwartenserwartungen, *über* kommunikative Handlungen vorliegt, die eine andere Struktur als letztere impliziert. Diese Schwächen resultieren aus dem Mangel an systematischer Analyse von Handlungen überhaupt. Nichtsdestotrotz scheint dem Rez. (und zwar in beiden Teilen des Bandes) *der* Neuansatz für Theologie-heute vortrefflich durchgehalten zu sein, der die theoretische Explikation von religiösen Sinnimplikaten menschlichen Handelns in bewußter Praxistheorie meint. F. T. Gottwald

Villalón, José R., Sacréments dans l'Esprit. Existence humaine et théologie sacramentelle (ThH 43). 8° (444 S.) Paris 1977. Beauchesne. – Dieser umfangreiche Band gibt im wesentlichen eine Dissertation an der Lateran-Universität zu Rom wieder; schon beim ersten Durchblättern stößt man auf einige Merkwürdigkeiten. Entgegen allem, was man von französischen Veröffentlichungen gewohnt ist, findet sich am Anfang nicht nur ein breites Inhaltsverzeichnis (7–13), sondern auch eine äußerst umfängliche Bibliographie (15–46). Die Einleitung (47–58) wirkt überdies umständlich. Die Studie selbst setzt sich dann aus zwei sehr ungleichen Teilen zusammen: Biblische Untersuchungen (59–368) und Theologische Perspektiven (369 bis 444). Entfaltet sich der zweite Teil in drei Kapiteln, so stellt sich der Aufbau des ersten ungleich komplizierter dar mit zwei Abteilungen, deren erste in fünf Kapiteln biblischen Vorgegebenheiten nachgeht, deren zweite in drei Kapiteln sehr verschiedenen Gewichts christologische und ekklesiologische Analogien der sakramentalen Struktur der Begegnung von Geist und Christ aufzuarbeiten sucht. Die extrem unterschiedliche Verteilung der Gewichte dürfte mit daran Schuld tragen, daß dem Leser der Aufbau dieser Untersuchung nur schwer klar wird und daß er ihn fast zwangsläufig bei der Lektüre immer wieder aus den Augen verliert. Das erleichtert das Lesen ganz und gar nicht. – Anliegen der Studie ist eine Klärung des Gedankens vom sakramentalen Charakter, in dem der Verf. eine besondere Wirkung des Hl. Geistes nachweisen will. So möchte er einen Beitrag zu einer biblischen Theologie des Geistes leisten. Diese Absicht macht das ausgesprochen exegetische Schwergewicht verständlich, das in den Ausführungen durchgängig spürbar bleibt. Der erste Teil bietet ausdrücklich ‚Biblische Studien', philosophische Bemerkungen, Einzelexegese bestimmter Verse aus dem zweiten Korinther- und dem Epheserbrief, Untersuchungen von einschlägigen Grundthemen, wie ‚Salbung', ‚Gesalbter' (= Messias), Mittler, Bund u. a. Auch hier geht V. in oft sehr technischer Weise vor, um biblische Daten und Vergleiche zu erheben, ohne doch selbst im strengen Sinn als Exeget zu arbeiten. Er sammelt Ergebnisse und sucht sie eigenständig zusammenzuordnen. In diesem Vorgehen zeigt sich, wie V. eine ‚Biblische Theologie des Geistes' versteht. Dazu hat er in beeindruckender Weise Arbeiten und Ergebnisse moderner Exegese – namentlich auch aus dem deutschen Raum – herangezogen und ausgewertet. Doch hier taucht die Frage auf, nach welchen Normen und Regeln heute allgemein in der systematischen Theologie mit der Schrift und ihrer Fachauslegung umzugehen ist. Der Verf. antwortet mit seiner Methode einer ‚analogia fidei' (207–211). In der Anwendung aber läßt sie sich nicht klar und ausreichend

von zusammenfassender Fachexegese unterscheiden. Das Bedenken zur Methode soll jedoch das Interesse an der Sachfrage nicht schmälern, die in Anlehnung an Schillebeeckx' „Christus – Sakrament der Gottbegegnung" und Semmelroths „Kirche als Ursakrament" die Konzeption von Ur- und Grundsakrament fortführen möchte. Es geht dabei um das existentielle Wirken des Geistes Gottes in den Sakramenten für Kirche und Christen. Neuschöpfung und Anthropologie, Heilsgeschichte und Gemeinde scheinen nach solcher Klärung zu verlangen. Kindschaft und Sohnschaft bieten begriffliche Haftpunkte ebenso wie Bund und Gnade. „Par l'action de l'Esprit dans l'incorporation à l'Alliance, le chrétien est tellement changé qu'il ne sera jamais plus le même" (327). Biblisch drückt sich dieser Prozeß vor allem in den Begriffen „Salbung" und „Siegelung" aus, Metaphern, die zunächst für Jesus Christus, dann für den Christen gelten. Wurzeln dieser Sicht liegen im A. T. und der spätjüdischen Literatur, die V. durchgängig heranzieht. Weiter kann das Betrachtungsfeld nicht ausgedehnt werden. Das eigentliche Thema gerät darüber oft hinter allzu ausführlich behandelten Nebenfragen in den Hintergrund. Aber im einzelnen kann hier auf die ganze Fülle der Aspekte nicht eingegangen werden, wenn sich auch unstreitig manche wichtige Anregung und manche interessante Perspektive findet. Die systematischen Betrachtungen am Schluß geben nur Hinweise, die zahlreiche Fragen aufwerfen. Ob die scholastische Ursachenlehre einfach so eine brauchbare Deutung erlaubt, darf wohl bezweifelt werden (383 ff.). Angesichts der heutigen Diskussion um Geisterfahrung und Charismen, um Dynamisches und Institutionelles in der Kirche, um Sakramente als Zeichen normierter Ordnung und Ansatzpunkte schöpferischer Lebensfülle jedoch fallen Einwände weniger ins Gewicht. – In seiner Zusammenschau stellt V. auch eine Aufgabe und erinnert zugleich an die Vielzahl einschlägiger Momente, die der Frage nach dem Geist und seinem Wirken eigen sind. Gewiß wäre es schlimm, würde die Schwierigkeit des hier angepackten Problems übersehen oder vergessen. Die „présence de la force de l'Esprit" (355) stellt ja zugleich eine beständige Forderung an christliches Leben wie an theologisches Denken dar. Insofern mögen die „Theologischen Perspektiven" am Schluß dieser Untersuchung genügen: „inspirer les recherches futures en théologie sacramentaire!" (415) lautet der Wunsch des Autors. Ohne Zweifel kann seine Untersuchung das erreichen. K. H. Neufeld, S. J.

Chapelle, Albert, Pour la vie du monde. Le sacrement de l'Ordre. Gr. 8° (387 S.) Bruxelles 1978, Ed. „Institut d'Etudes Théologiques". – Wenn der Untertitel eines Werkes lapidar „Le sacrement de l'Ordre" ankündigt (und vermutlich nicht nur die Reihe der Handbücher um eines vermehren will), sucht man einigermaßen spontan – nicht zuletzt angesichts einer Flut amtsthematischer Literatur in unserer Zeit – nach seiner besonderen Intention. „Verunsicherung, Frustration, Identitätskrise", gewiß, das sind schon beinahe Klischees. Aber wenn dann Hilfe geleistet werden soll in diese Krise hinein, die doch durch keines der eben genannten Stichworte als originär in der Lehre verwurzelt erscheint, könnten vielleicht eher Beiträge nützlich sein von der Spiritualität, von der Pastoral, von der Soziologie her, so man meint – aber Dogmatik? Der Verf. hat das bedacht. Seine Antwort: Vat. II hat nicht nur nicht seine ganze Rezeption gefunden, es ist diese Rezeption sogar belastet. Das Aufbruchs- und Neuheitserlebnis habe dazu geführt, daß man es zu wenig in die Kontinuität hineingestellt hat und daß seine Verlautbarungen (die nur zuvielen schon zuviel abverlangten) zu allem Überfluß von nicht ganz wenigen und reichlich lauthals gerade noch dazu gut erachtet wurden, Widerlager zum Überstieg in neue Weiten zu sein. Daß so etwas nicht nur vereinzeltes und zeitlich begrenztes Überschwappen geblieben ist, dafür – so der Autor – zeichne ein allgegenwärtiger, oft genug nicht reflex bewußter Einfluß Hegels und Nietzsches verantwortlich. Das also als Situierung der vorliegenden Arbeit und damit ihr Programm. Was für den Inhalt besagt: nicht neue, originelle Gedanken stehen zu erwarten; beherrschendes Anliegen ist, daß nicht alte, unaufgebbare Wahrheiten in Vergessenheit geraten oder gar unverantwortlich abgetan werden. Was für die Methode besagt: Ausgangspunkt ist unsere ‚actualité historique', umschrieben an erster Stelle (!) durch die Liturgie des Weihesakraments (Teil I) und das letzte Konzil; mit ihm beginnt die Auswertung der Tradition (II; rückwärtsschreitend

über Vat. I, Trient, Florenz, Lat. IV, Mittelalter, Patristik bis zu den Apost. Vätern). Die Schrift schließt sich an (III). Dann folgt die theologische Reflexion (IV), und den Beschluß bildet die Behandlung einiger aktueller Fragen (V). – Diese Weise des Vorangehens ist nicht anfechtbar. Die Solidität der Arbeit herauszustreichen erübrigt sich. Ein (vermißtes) Namen- und Sachenverzeichnis wäre dafür gewiß zusätzliche Bezeugung gewesen, und einem Band von knapp 400 S. hätte auch ein Literaturverzeichnis nicht schlecht angestanden. Eine Unachtsamkeit gegenüber entsagungsvoller Arbeit soll dann doch moniert werden: 1977 sollte man vom (Denzinger-)Schönmetzer Kenntnis genommen haben und nach ihm zitieren! – Die Frage ist nur, ob dieses Vorangehen nicht manchen Intentionen des Verf. einigermaßen im Wege steht? Wer die 75 S. recht mühsamer Exegese des Vat. II gelesen hat (‚Lumen Gentium' mehr für die Kirchlichkeit, ‚Presbyterorum Ordinis' mehr für das Spezifische des Weihesakraments), weiß, was gemeint ist. Alle *‚actualité* historique' (die ja gegen die Verhaftung in diese ihre Zeit auch nicht immun ist) darf nicht die Einsicht in die Geschichtlichkeit gefährden, die nicht nur Theologie- und Dogmengeschichte ist, sondern auch Glaubensgeschichte. Sie gegen ihre genetische Richtung aufzunehmen ist nicht nur mühsam, sondern wohl auch nicht ohne Risiken. Z. B. wenn der Verf. zu recht vor einer gewissen Forschheit warnt, die sich leichthin der (Kategorien und vor allem der) Sprache der theologischen Tradition entschlägt: wie sollen denn die durch keine logische Analyse eruierbaren kostbaren ‚surdéterminations', Niederschlag langer geschichtlicher Anreicherungs- und Vereindeutigungsprozesse, richtig eingebracht werden können, wenn man sie ohne Sichtung des Unterbaus beim Endpunkt Vat. II aufgreift? Z. B. wenn über beinahe 30 S. (und damit zweifellos überproportioniert) von dem sakramentalen Merkzeichen gehandelt wird, bis in die griech./lat. Patristik hinein: wie kann man sich des Verdachtes erwehren, nicht nur nicht – unter dem Sachdruck später präziserer Fassung eines diffizilen Theologumenons – einer gewissen „Eisegese" entgangen zu sein, sondern vielleicht die bewegenden Anstöße hinter seiner Ausbildung überzuinterpretieren? Z. B. wenn schlußendlich die Auswertung der Schrift geschieht: wie soll dann vermieden werden, daß man diese norma normans mit nachsichtig-großzügiger, etwas zu behender Bereitschaft von neuen materialen Beiträgen dispensieren darf? Wo doch offensichtlich so manche aktuelle Frage sich immer dann als auf dem falschen Fuß angegangen erweist, wenn man den Beitrag des Schriftzeugnisses nicht voll und ganz einbringt . . . ? Das Stichwort „aktuelle Fragen" ist gefallen (Überschrift des abschließenden Teiles). Was da gesagt wird zu: den unterschiedenen sakramentalen Weihegraden – Frau und Amt – Zölibat – Priester und Politik, Wirtschaft vertut manche Chance dadurch, daß es des öfteren um einiges vor der aktuellen Stunde hier und heute und ihren Anforderungen zu liegen kommt. Gewiß, Vermeiden von Polemik war Absicht, und es hat ja etwas für sich, wenn so ‚prises de position paisibles et simples' – Formulierung des Klappentextes – möglich werden; alle offengebliebenen Erwartungen wird es aber nicht kompensieren. Vielleicht müßte man Analoges von der (Teil IV) theologischen Reflexion sagen: daß sie schöne, tiefsinnige, ins Ganze einbindende Erhellung eines Glaubensbestandes ist; daß aber beispielsweise der zupackende Nachdruck, mit dem über „Amt der Kirche" hinaus Gründung in der Christusrepräsentanz aufgewiesen wird, durchaus auch auf anderen Problemfeldern hätte zum Zuge kommen dürfen.

A. Stenzel, S. J.

Perolli, Injac, Il sacerdozio comune nell'insegnamento del Concilio Vaticano II. 8° (174 S.) Roma 1977², Officium Libri Catholici. Catholic Book Agency. – Wir weisen hier auf die zweite Auflage des Werkes hin, die – mit Ausnahme der Sn. 161–163 (über das vatikanische Dokument bzw. der Ordination von Frauen) und einiger Verbesserungen von Druckfehlern, – der ersten völlig entspricht. Die vorliegende Arbeit gliedert sich in vier Teile: im 1. werden die Zeugnisse von Schrift, Tradition und Lehramt bez. des allgemeinen Priestertums gesammelt; im 2. wird eine systematische Analyse der dogmengeschichtlichen Daten versucht; im 3. wird dann das Verhältnis des allgemeinen zum hierarchischen Priestertum und im 4. die Frage der Tätigkeit von Frauen im kirchlichen Bereich behandelt. Leider weist die Studie in ihrer äußeren Form (u. a. schlechtes Italienisch, falsche oder zu freie Übersetzungen) und ihrer Methode (u. a. unkritische Verwendung von Schrift

und Tradition, Verschweigen von Gegenpositionen) so zahlreiche Fehler auf, daß sie kaum empfohlen werden kann. C. Marucci, S. J.

Greiff, Christian, Die Ordnung der Ehe. Eine rechtsphilosophische Studie (Schriften zur Rechtstheorie, 72). Gr. 8° (187 S.) Berlin 1977, Duncker & Humblot. – In einer Zeit, in der die Ehe oft sehr oberflächlich gelebt und betrachtet wird, ist man jedem dankbar, der sich daranmacht, das Wesen dieser alten Institution zu vertiefen. Der Verf. entledigt sich dieser Aufgabe in 5 Schritten. Das 1. Kapitel sieht die Ehe als dem Recht vorgegebene Ordnung (11–26), das 2. untersucht die Aussagen der empirischen Wissenschaften zum Wesen der Ehe (27–37), das 3. die Aussagen der wertforschenden Wissenschaften (38–90), das 4. die ontologischen Aussagen (91–128); das letzte Kapitel bedenkt kurz die Haltung des Richters (129 f.). – „In der Erscheinung der Ehe hat die Erkenntnis des europäischen Kulturkreises eine vorgegebene Ordnung erblickt, von der Mann und Frau, die miteinander in sie eintreten, mit ihrer ganzen Person erfaßt und getragen werden" (11). Ist die Ehe also dem Recht schon vorgegeben, so müssen sich vor und außer der Rechtswissenschaft auch andere Wissenschaften mit dieser Vereinigung zweier Menschen befassen. Die Biologie betont, die Vereinigung von Mann und Frau müsse wenigstens so lange dauern wie bei den höheren Menschenaffen, nämlich bis die Jungen keines Schutzes mehr bedürfen (27). Die Psychologie unterstreicht die subjektive Komponente der Ehe und vor allem den Wert der Erotik für diese. Der Beitrag der Soziologie besteht darin, daß sie „den Finger auf die außerhalb der Ehe selbst liegenden Ursachen der gegenwärtigen Ehenot legt und davor warnt, die Krise nur dadurch beheben zu wollen, daß man die rechtlichen Anforderungen an die Ehe erhöht" (37). Die Ethik befaßt sich mit den Werten der Ehe, besonders auch mit Treue und Unauflöslichkeit. Der Verf. zitiert das Wort Goethes aus den „Wahlverwandtschaften": „Die Ehe ist der Anfang und der Gipfel aller Kultur. Sie macht den Rohen mild, und der Gebildete hat keine bessere Gelegenheit, seine Milde zu beweisen. *Unauflöslich* muß sie sein: denn sie bringt so vieles Glück, daß alles einzelne Unglück dagegen gar nicht zu rechnen ist" (44). Die Theologie – protestantische wie katholische – vergleicht die Ehe mit dem Bund, den Gott mit den Menschen schließt. Dadurch entsteht neben der Notordnung des menschlichen Rechts die Gnadenordnung, welche von der Gerechtigkeit Gottes durchherrscht wird. So werden dann über dem menschlichen Recht rechtsfremde Werte sichtbar: „religiöse Barmherzigkeitswerte, ethische Duldsamkeitswerte" (89). Die Ontologie (im Sinne des Verfassers: Rechtsphilosophie?) hat vor allem die Aufgabe, in negativer Weise dadurch Klarheit zu schaffen, „daß sie ontologisch falsche Bilder von der Ehe beseitigt" (105). Ganz mit Recht lehnt G. ab, daß durch die Ehe die Frau zum Besitz des Mannes wird. Er hält auch jene Überbewertung des Geschlechtlichen für falsch, welche darin besteht, daß der ersten geschlechtlichen Vereinigung zu große Bedeutung beigemessen wird. Der Geschlechtsakt „wird herausgehoben und vereinzelt aus dem Fluß des Lebens in einer positiven, fast magischen Wirkkraft. Es bedarf dann nur der Umkehrung dieses Gedankens, um den Ehebruch als ebenso vereinzelten Akt von physisch gleicher Natur dem ersten positiven Akt als negativen, die Wirkung des ersten aufhebenden, rückläufigen Akt gegenüberzustellen. Aus dem Glauben an den objektiv ehebegründenden Geschlechtsakt wird die korrespondierende Vorstellung von der objektiv ehezerstörenden Ehebruchshandlung genährt" (111). – Zwei Aussetzungen wären an dem ansonsten guten Buch zu machen. 1. Der Verf. möchte das Wesen der Ehe von *verschiedenen* Wissenschaften her erhellen (vgl. 24 f.). Ist das aber in einem so schmalen Büchlein möglich, ohne die Gefahr sich zu verzetteln? Zumal der Autor den einzelnen Wissenschaften auch noch lange formale Vorüberlegungen voranstellt (91–106). Hier kommt die inhaltliche Seite entschieden zu kurz. 2. Wann hat G. seine Arbeit eigentlich verfaßt? Vieles (vgl. Literaturverzeichnis!) deutet darauf hin, daß das Buch bereits vor etwa 15 Jahren geschrieben, aber jetzt erst veröffentlicht wurde. Hätte der Verf. in einem Vorwort den Leser nicht darüber informieren sollen? – Noch eine Ungenauigkeit: Die Behauptung (111, 116), durch die copula werde nach kanonischem Recht das Verlöbnis zur unauflöslichen Ehe, ist falsch. Der Hinweis auf can. 1118 f. beweist nichts. Dort ist nämlich vom „matrimonium ratum" die Rede, während das Verlöbnis im CIC „matrimonii promissio" heißt (vgl. can. 1017). R. Sebott, S. J.

Bengsch, Heinrich / Dassmann, Vinzenz u. a. (Hrsg.), Marienwerkbuch. 8° (296 S.) Graz–Wien–Köln 1977, Styria (Lizenzausg. des St. Benno-Verlages, Leipzig). – Es ist wohl leider nicht nur so, daß die Marienverehrung – als für die Gemeinde vornehmlich in ‚Andachten' beheimatet – der betonten Zuwendung zur ‚Liturgie' hätte Tribut zahlen müssen; daß also bei der beschränkten Bandbreite des gleichzeitig Anstrebbaren und Durchsetzbaren die zentralere Aufgabe dem an sich unvermindert hochgeschätzten Anliegen vorübergehend den Raum beengen müßte. Der kirchliche Auftrag hinter dieser Veröffentlichung (im Auftrag der Seelsorgsämter der Berliner Bischofskonferenz herausgegeben) signalisiert, daß man sich eines drohenden Verlustes bewußt geworden ist. Und gute Hilfe anbietet: es ist ein ausgezeichnetes Arbeitsinstrument, das Materialien bietet (Gebete – Lesungen – Meditationen – Fürbitten – Hymnen – Litaneien). Modelle werden in Vorschlag gebracht (in Anlehnung an die Struktur entweder der Eucharistiefeier oder des Stundengebets), der Rest muß Schöpfen aus dem reichen Angebot sein, in Variabilität und Flexibilität. Aus der Gebetstradition der Kirche; aus Lesetexten, die von der Schrift über die Väter und die Lehrverkündigung bis zu Auszügen aus der Literatur, heutiger Theologie, heutigen Erwachsenenkatechismen reichen. Die Brauchbarkeit des Buches nicht nur in der Hand des Seelsorgers, sondern auch des privaten Beters ist damit unterstrichen: nicht umsonst ist der Abschnitt „Meditationen" umfänglich. Ein Hinweis, der Lob sein soll: wer sich da des langen und breiten über „Unser Leben – Unser Nächster – Unsere Welt – Unsere Kirche" ausläßt, wird nicht umhinkönnen, manches Hausbackene und Halbhohe zur Sprache zu bringen; sympathisch, wie man da ehrlich bei der „Gemeinde am Ort" bleibt! Daß pastorale Klugheit nahelegt, die vorhandenen Anknüpfungspunkte Maiandacht und Rosenkranzandacht mit besonderem Nachdruck aufzugreifen, versteht sich von selbst. – Alles in allem: mit dem Wunsch nach guter Aufnahme in den Gemeinden muß man einig gehen, und angesichts der Qualität des Buches diesbezüglich zuversichtlich sein darf man auch. A. Stenzel, S. J.

Berger, Blandine-Dominique, Le drame liturgique de Pâques du Xe au XIIIe siècle. Liturgie et Théâtre. (ThH 37). 8° (277 S.) Paris 1976, Beauchesne. – Falls man geneigt sein sollte, nicht alles für bare Münze zu nehmen, was Vorworte u. dgl. ankündigen – diesmal dürfen die Reserven aufgegeben werden, wenn P. Jounel seine geraffte Darstellung des liturgiegeschichtlichen Rahmens abschließend befindet: „C'est un grand art que de savoir choisir un fait en apparence minime, mais lourd de conséquences, pour en tirer des lois. Blandine-Dominique Berger en donne la preuve dans son livre." – Dabei geht man die Lektüre vermutlich gar nicht mit so sehr hochgespannten Erwartungen an. Irgendwie ist man ja überzeugt davon, daß die Liturgie die Wiege des Dramas ist; und wenn dem so ist, dann ist in keiner Weise erstaunlich, wenn die Osterliturgie – vor Weihnachten, Epiphanie, den Heiligenleben – mit Vorzug den Stoff liefern durfte: also visitatio sepulchri, depositio/elevatio crucis, Emmaus vor den Hirten auf dem Feld, der Anbetung der Könige, vor der Bekehrung des hl. Paulus, den Wundern des hl. Nikolaus. Und nicht nur irgendwie haben Liturgiegeschichtler, Mediävisten usw. auf Trends in der Liturgie wenn schon nicht gleich zum ‚Drama', dann doch zur ‚Dramatisierung' hingewiesen: angefangen von der Jerusalemer Liturgie mit ihren zum Nachvollzug einladenden Stationen – über eine angesichts der zur Kirche drängenden „Barbaren" immer dringlicher sich nahelegende „didaktische" Liturgie, wo germanische Mentalität ein reiches Instrumentar zu spielen wußte im Ritus (Ausgestaltung der Karwoche, der Weihen z. B.), im Raum (Prozessionen), im Wort (Dialogisierung). – Reicher aufgelaufenes Material und neugewonnene Einsichten mit den Synthesen und Deutungen von früheren Arbeiten auf diesem Feld konfrontierend gewinnt diese Arbeit erstes Profil. Gegen die Weise, wie K. Young (The drama of the medieval church [1933]) sein imponierendes Material zu extrinsezistisch nach „Vom Einfacheren zum Komplexeren" als allgenügsamem Kriterium klassifizieren wollte, kann sie sich weitgehend auf die Kritik stützen, die O. B. Hardison (Christian rite and christian drama in the middle ages, 1965) geübt hatte; Einbeziehung der Chronologie wehrt solcher Einseitigkeit. Nicht allseits befriedigende, nicht hinreichend ausgewiesene Thesen Hardisons führen die Verf. dazu, resoluter als diese beiden Forscher der Liturgiegeschichte das entscheidende Gewicht zuzuweisen (und

damit für ihre Arbeit den Binar „Liturgie/Theater" als die bestimmende Dimension zu setzen). – Zu klären ist dann zuerst, wo das „Quem quaeritis" (aus dem Osterbericht des Lk) seinen ursprünglichen Ort gehabt hat. „Mit der Ostervigil verbunden" ist ebenso unwiderlegbar wie relativ nichtssagend. Als genauere Zuweisung erlauben die Texte: der szenisch noch nicht ausgestaltete Tropus zum Introitus der Ostermesse; der szenisch gestaltete an die Matutin des Ostermorgens angeschlossen. Dieser szenischen Ausgestaltung wird dann durch die Textüberlieferung hindurch nachgegangen: vom Tropus, der nur eben Begleitgesang der Eingangsprozession ist, – über eine erste Ausbesonderung von Sängern aus den Prozessionsteilnehmern – zur Zulassung von die hl. Geschichte „imitierenden" Elementen, die die szenische Gestaltung mit immer mehr evangelischen (oder auch nur der frommen Phantasie entsprungenen) Episoden anreichern und die eigentlich „rituellen" Elemente schließlich eliminieren. – Nachdem so das Material erste Sichtung erfahren hat, Grundkategorien gewonnen sind (Symbol, vom Funktionsträger = ‚actant' vollzogen – Nachahmung, vom Schauspieler = ‚acteur' als seine Rolle dargestellt), kann die Kernfrage gestellt werden: wie geht liturgischer Vollzug über in welche Art von ‚Theater'? Eine Frage, auf die man natürlich nicht von den Autoren des 10./11. Jh. eine Antwort erhalten kann, sondern nur, wenn man über den Zwitter ‚drame liturgique' (erstaunlich die Instinktsicherheit, mit der Rom und Cluny die liturgische Qualität bezweifelten und entsprechend handelten!) zur vertieften Analyse der beiden Pole gelangt; also aus dem immer eindeutiger sich extrapolierenden „Theater" geklärte Erkenntnis der verbleibenden „Liturgie" gewinnt. – ‚Drame liturgique', das ist eine nicht unberechtigte Kennzeichnung: weil es „Heilige Geschichte" zum Gegenstand hat und sie durchaus mit Aktualitätsanspruch vorführt – weil es sich als Feierelement des liturgischen Festes versteht und ohne den Glauben, sein Wissen, seine Kultur gar nicht möglich wäre –, weil es in der vorgefundenen pastoralen Situation gar nicht gut ohne didaktisch-pädagogische Absicht sein konnte und so in wie immer abgeschwächtem Sinn noch ein Stück „Verkündigung" ist. Aber damit steht die Frage „Was ist Liturgie? Was ist Theater?" nur umso dringlicher an. Das Schlußkapitel nimmt sich ihrer an. Mit soviel Perspektivsicherheit, Reichtum, Subtilität, daß bewußt nur ganz knappe Hinweise gegeben werden sollen und es gestattet sein möge, die Schlüsselworte unübersetzt zu bringen. Im unterschiedlichen Bezug zu Zeit und Geschichte: Souvenir et mémorial-Permanence et éternité (die im Theater allenfalls von der Bedeutsamkeit eines geschichtlichen Ereignisses aussagbar ist, nicht aber vom Ereignis) – Suspense (eine der Liturgie fremde Kategorie, da es in ihr nicht auf sukzessiven Ablauf ankommt) – Temps linéaire et temps ponctuel (nur letztere für die Liturgie typisch, die Vergangenheit und Zukunft hic et nunc ‚präsentiert'). Im unterschiedlichen Bezug zum Wirklichen: Apparence et réalité (anders als beim Theater muß der zeichenhafte Wein wirklicher sein) – Efficacité et transformation (nicht eine fiktive Existenz „steht auf dem Spiel" in der Liturgie, Seins- und Situations-‚transformation' wird vor dem, vor das subjektive Ergreifen heraufgeführt). Die gezollte Anerkennung ist nicht zurückgenommen mit der Feststellung, daß man so nicht alles unterschreiben möchte. Beispielsweise wenn die Verf. sehr angelegentlich das „signe représentatif symbolique" noch einmal beinahe wesentlich vom eigentlichen „symbole" absetzt; letzterem müssen dann kaum vermeidlich zu stark ontologisch-kosmologische Komponenten zugeteilt werden. Aber zum Bedenken regt es an, und man wird es sich sehr überlegen, bevor man vom sakramentalen „Zeichen" in einer verdünnten Weise spricht oder unvorsichtig mit den „Rollen" der Liturgen hantiert. – In der Tat, ein schönes Buch. Darum hätte man ihm zu den dankenswerten Appendices (chronologisch geordnete Textzeugen – Repertoire der Gesangstexte – im Druck erschienene Ausgaben usw.) auch noch ein Namen/Sachenverzeichnis gewünscht und sähe gern einige Kleinigkeiten verbessert: S. 166 ff.: auch wenn es gleich dreimal insinuiert wird – der matth. Bericht von den Frauen am Grab steht nicht im 18. Kapitel; S. 188 f.: wenn jemand aus ‚leitourgia' actio communis herausholt, hat er über die Sache ‚christliche Liturgie' nichts Falsches gesagt, nur darf er nicht behaupten, dies sei der etymologische Sinn; S. 196: das Fest von Maria Magdalene ist auch für den Westen schon vor dem 11. Jh. für den 22. 7. bezeugt; S. 265: das franz. „pyxide" darf nicht dazu verleiten, ein lat. „pyxidis" (statt pyxis) zurückzuerschließen.

A. Stenzel, S. J.

Courvoisier, Jaques, De la Réforme au Protestantisme. Essai d'Ecclésiologie réformée (ThH 45). 8° (210 S.) Paris 1977, Beauchesne. – Titel wie Untertitel sind gleichermaßen wichtig für das Anliegen dieser Untersuchung. Wollten die Reformatoren eine neue Kirche oder eine Reformation der alten? Und wie läßt sich die historische Entwicklung für den Bereich der „Reformierten Kirche" (Zwingli – Calvin) ausgehend von der ursprünglichen Absicht deuten? – Das Problem ergibt sich aus einer Beobachtung heutigen Bewußtseins, das die „katholische Kirche", die historisch bis in ntl. Zeiten zurückreicht, neben den reformatorischen Kirchen sieht, die aus dem 16. Jh. stammen. Um diese Sicht zu überprüfen, wird zunächst die Kirchenauffassung Zwinglis (13–34) dargelegt, anschließend die Reaktion des römischen Katholizismus (35–50) beschrieben und die Erscheinung des Täufertums (51–63) zusammenfassend erläutert. Auf diesem Hintergrund ist dann Calvins Kirchenlehre und ihr Bezug auf die traditionelle Kirche (65–100) entfaltet, auf die sich die reformierten Teologen des folgenden Jahrhunderts (101–131) stützen. Behandelt sind P. Du Moulin, Jean Claude, Fr. Turrettini, P. Jurieu und B. Pictet, die in Auseinandersetzung mit dem erstarkenden Katholizismus Frankreichs die eigene Position zu verteidigen und auszubauen suchten. Vor allem die zusammenfassende Übersicht hier ist von Wert. Aber bei ihnen wirkte sich nicht nur das Erbe Calvins aus; in einem kleinen Kapitel über Bucer und die „Gemeinschaften" (133–140) wird auf die Einflüsse der eigenständigen Straßburger Reformation hingewiesen. Puritanismus und Pietismus (141–168) erfahren anschließend ihre Darstellung als Erscheinungen der reformierten Tradition. Die Orthodoxie unter dem Vorzeichen der ‚ratio' und des aufkommenden Rationalismus (Amyraut et le Triumvirat helvétique) (169–184) läßt die weitere Entwicklung zum neuzeitlichen Protestantismus deutlich werden. Ein knapper Schluß faßt die Antwort auf die Grundfrage noch einmal zusammen (185–193). Angefügt sind Texte aus dem 16. und 17. Jh., die Grundaussagen der vorangehenden Untersuchung bestätigen – Kirchenordnungen und Bekenntnisse (195–206) – sowie eine kurze Übersicht über Zwingli, die Reformation und den Bund der Schweizer Kantone. – Die Intention C.s geht nicht einfach auf Klärung einer rein historischen Frage, sondern betont darauf, daß „le problème qui s'est posé aux réformateurs ... reste aujourd'hui fondamentalement le même" (50) oder: „aujourd'hui, cette question n'est pas résolue" (187). Gemeint ist die Tatsache der *einen* Kirche Christi und die verschiedener christlicher Kirchen. Während der alt-reformierten Tradition die Verpflichtung zur *einen* Kirche unabdingbar war, wird der Protestantismus als „la possibilité pour plusieures églises ... d'être établies en un même lieu" (140) definiert und als sein Vater Bucer genannt. Erst eine so schillernde Figur wie Labadie „constitue une nouvelle église qui ne s'intitule plus „réformée", mais „évangélique". C'est tout un programme" (166). Der Nachweis überzeugt, daß sich in der reformierten Überlieferung lange die ursprüngliche Option für eine Erneuerung der bestehenden Kirche gegen die Schaffung einer neuen hielt (vgl. 168). – Um so schwieriger mußte sich bei dem engen Nebeneinander die Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche gestalten, der man Christlichkeit nicht einfach absprechen konnte und wollte. Das Ringen um die eigene kirchliche Identität macht die entsprechenden Äußerungen auch für heute erregend und bedeutsam. Gewiß möchte der Autor seine Frage an die reformierte Gemeinschaft richten und nicht als Kritik der römischen Kirche verstanden wissen (191), aber sein Wunsch nach „une catholicité retrouvée" (193) kann keinen Christen gleichgültig lassen. – Für Theologie und Kirchengeschichte ist hier eine gute Zusammenfassung geboten, die im deutschen Raum um so mehr Anspruch auf Beachtung erheben darf als die gesammelten Fakten nur unzureichend bewußt sind und kaum gewürdigt werden. Sie betreffen aber über Zürich und Straßburg, über Genf und die Niederlande in vielfältiger Hinsicht oft unmittelbar deutsche Entwicklungen. – Eine Reihe unbedeutender Druckfehler blieb stehen; zu korrigieren ist das 192 Anm. 7 genannte Publikationsjahr in 1964 und Anm. 8 in 1974. Überhaupt wäre die Beigabe eines Literaturverzeichnisses sicher nicht überflüssig gewesen. – Zu den Darlegungen fällt auf, daß ein möglicher Einfluß von Renaissance und Humanismus nie wirklich in Betracht gezogen ist. Das aber schmälert nicht das große Verdienst dieser Untersuchung. K. H. Neufeld, S. J.

Brunner, Peter, Bemühungen um die einigende Wahrheit. Aufsätze, Gr. 8° (291 S.) Göttingen 1977, Vandenhoeck & Ruprecht. – In dem Band sind zwölf Aufsätze zusammengestellt, die der Autor in den letzten Jahren verfaßt hat und die andernorts erstveröffentlicht sind. Die Aufsätze sind z. T. aus konkreten Anlässen entstanden, aber sie sind gleichwohl sämtlich von grundsätzlicher Bedeutung. In ihrer Summe decken sie einen beträchtlichen Teil einer Dogmatik lutherischer Tradition ab, und zwar jener Tradition, die sich an die Theologie M. Luthers und der lutherischen Bekenntnisschriften nach wie vor gebunden weiß und entschieden heilsgeschichtlich dimensioniert sein will. B. insistiert darauf, daß das vorgeschichtliche, protologische Geschehen sowie das nachgeschichtliche, eschatologische Geschehen nicht außer acht gelassen werden dürfen, wenn man die innergeschichtlichen Heilstaten Gottes in ihrem vollen theologischen Bedeutungsgehalt erfassen will. – In zwei Aufsätzen legt der Verf. sein Verständnis der Reformation M. Luthers dar („Reform – Reformation. Einst – heute. Elemente eines ökumenischen Dialogs im 450. Gedächtnisjahr von Luthers Ablaßthesen"; „Die Reformation Martin Luthers als kritische Frage an die Zukunft der Christenheit"). Fünf weitere Aufsätze sind Problemen gewidmet, bei denen es um das Ganze oder auch nur um Elemente einer Theologie der Heilsgeschichte geht („Schrift und Tradition nach evangelischer Lehre"; „Gesetz und Evangelium. Versuch einer dogmatischen Paraphrase"; „Elemente einer dogmatischen Lehre von Gottes Basileia"; „Jesus Christus und der Tod"; „Eschata. Theologische Grundlinien und Andeutungen"). In den restlichen fünf Aufsätzen behandelt B. Fragen aus dem Bereich der Sakramentenlehre („Sacerdotium und Ministerium. Ein Diskussionsbeitrag in 9 Thesen"; „Realpräsenz und Transsubstantiation. Ist die Lehre von der eucharistischen Gegenwart Christi zwischen Katholiken und Lutheranern noch kirchentrennend?"; „Theologie des Gottesdienstes"; „Die Bedeutung des Altars für den Gottesdienst der christlichen Kirche"; „Theologie der Ehe als ökumenische Aufgabe"). – Alle Aufsätze sind mehr oder weniger ausdrücklich als Beiträge zum ökumenischen Gespräch zwischen Lutheranern und Katholiken konzipiert. In manchen traditionell kontroversen Problembereichen ist inzwischen – so konstatiert der Verf. – ein weitgehender Konsens herbeigeführt worden: z. B. in der Theologie der Gegenwart Christi in der Eucharistie und in der Theologie der Ehe. In vielen anderen Fragenbereichen jedoch ist trotz aller Reformen in der katholischen Kirche ein Durchbruch zu einem substantiellen Konsens noch nicht erkennbar. Gemessen am Maßstab der lutherischen Rechtfertigungslehre – so der Verf. – erweisen sich nicht wenige katholische Auffassungen und Praktiken als unvereinbar mit dem Evangelium, so z. B. und vor allem das Papsttum als die Instanz, die immer wieder neue menschliche Satzungen und Einrichtungen erfindet, die Gewissen damit belastet und sie störend in das unvermittelte Gegenüber von Gott und Ich hineinschiebt. – B. geht davon aus, daß in der lutherischen Rechtfertigungslehre das Evangelium in voller Klarheit ans Licht getreten ist, nachdem es vorher durch vielfache Decken verschleiert war. In Luthers Einsicht und Lehre begegnet also nicht ein neues und anderes, sondern das wahre und lautere Evangelium. Das verleiht Luther und seiner Theologie eine Autorität, die bis heute nichts von ihrer maßgebenden Kraft eingebüßt hat. Darum ist die lutherische Rechtfertigungslehre auch heute und in Zukunft der „articulus stantis et cadentis Ecclesiae". – Das Buch bietet lutherische Theologie in reiner und vollendeter Form. Der Verf. ist ein souveräner Kenner dieser Theologie, ein Meister seines Fachs. Er ist bewegt von der Sorge darum, daß die Substanz des christlichen Glaubens und der ihn reflektierenden Theologie nicht verlorengehen möge, und von der Sehnsucht nach einer Beendigung der im 16. Jh. entstandenen Kirchenspaltung. Aber er weiß auch nur zu genau, daß die heute die Christen aller Konfessionen bewegenden Fragen nicht mit einem Schlage gelöst werden können. Er sieht sich gedrängt, unpopuläre Erkenntnisse auszusprechen. Sie gehen evangelische Christen, aber auch Katholiken – wenngleich in anderer Weise – an.

Alle ökumenisch interessierten katholischen Theologen sollten das Buch gut studieren. Es führt zu einem tiefen Verständnis der zentralen Anliegen der lutherischen Theologie. Hat B. recht, so steht die Rechtfertigungslehre auch heute noch trennend zwischen den Konfessionen. Wenn dies ein Theologe von der Kompetenz B.s behauptet, so muß dies denen zu denken geben, die in den letzten Jahren die Differenzen in der Rechtfertigungslehre für überwunden hielten. W. Löser, S. J.

Jüngel, Eberhard, Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift (Kaiser-Traktate; 30). 8° (128 S.) München 1978, Kaiser. – Was hat Luther uns heute zu sagen? J. meint, von ihm gelernt zu haben, daß in Glaubensdingen auch nur eines zu verstehen alles zu verstehen bedeutet (14). Es geht sowohl dem frühen wie dem späten Luther letztlich um nichts anderes als die rechte Unterscheidung von Gott und Mensch als eine von Christus her bestimmte und dem Menschsein des Menschen zugute kommende Unterscheidung (25). Statt daß Menschen nach jenen Gottesprädikaten begehren, die ohne Gottes liebende Selbstentäußerung ebensogut einen Teufel ausmachen können (24), sollen sie „ex infoelicibus et superbis diis" zu „homines veri" werden (23). Exemplarisch wird dies in Luthers Traktat über die Freiheit eines Christenmenschen deutlich. Durch seine Unterscheidung von „innerem" und „äußerem Menschen" will Luther den Menschen als dasjenige Wesen einsichtig machen, dem Gemeinschaft mit Gott nur in der Korrelation von Wort und Glaube gewährt ist. Mit dem „inneren Menschen" meint Luther nicht eine Art freischwebender Innerlichkeit ohne Auswirkungen, wie seine Lehre immer wieder mißverstanden wird. Der „innere Mensch" ist vielmehr der Mensch in seinem entweder pervertierten oder rechten Verhältnis zu Gott. Im rechten Verhältnis zu Gott und dadurch frei ist der Mensch nur durch ein ihn menschlich machendes Wort, das ihn, indem es ihn nach innen wendet, auch schon aus sich herausholt. „Äußerlich" dagegen sind dem Menschen alle weltlichen Bezüge. Sie können niemals dazu ausreichen, den Menschen in das rechte Verhältnis zu Gott zu bringen. Aber sie werden ihrerseits pervertiert, wo er nicht im rechten Verhältnis zu Gott steht. Dagegen muß der Konformität des inneren Menschen mit Gott, die durch Gottes Wort bewirkt wird, eine Konformität des äußeren Menschen mit diesem inneren Menschen entsprechen; und auf dieser Ebene kennt Luther die Mitwirkung des Menschen mit Gott. – Ich möchte aus dieser m. E. höchst sachgemäßen Lutherinterpretation einen beiläufigen, aber überaus nachdenkenswerten Hinweis des Verf. zum Problem „natürlicher Theologie" aufgreifen. J. hält es für theologisch angemessen, das Wesen des Menschen in Aussagen zu formulieren, „die dann zwar nur für den Glaubenden als eindeutig wohltuende Sätze identifizierbar sind, aber dennoch auch von den Nichtglaubenden, also auch remoto Christo und remota fide, als wahre Sätze über das Sein des Menschen anerkannt werden müssen" (26). Dann ist allerdings die Ambivalenz bestimmter Aussagen über Gott, wie sie außerhalb des Glaubens besteht, nicht eine einfachhin falsche Voraussetzung (vgl. 32).

P. Knauer, S. J.

Selvatico, Pietro, Glaubensgewißheit. Eine Untersuchung zur Theologie von Gerhard Ebeling (ÖBFZPhTh 11). 8° (184 S.) Freiburg/Schweiz 1977, Universitätsverlag. – Ein Hauptthema der Theologie Gerhard Ebelings ist: Welche Bedeutung hat die historische Vergewisserung in bezug auf die Jesus-Überlieferung für die eigentliche Glaubensgewißheit? Die vorliegende Arbeit sucht Ebelings Position subtil in ihrer Entwicklung darzustellen. Als Einleitung dient eine summarische Darstellung der Problemgeschichte im katholischen Verständnis und in der evangelischen Theologie (21–52); am treffendsten scheinen mir hier die Hinweise zu W. Herrmann und R. Bultmann. Das zweite Kapitel behandelt die historische Gewißheit in der Sicht Ebelings. Während dieser in seiner Dissertation („Evangelische Evangelienauslegung") noch wie ein dialektischer Theologe rede, begegne bereits in seiner Habilitationsvorlesung („Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift") eine christologisch motivierte Betonung der historischen Dimension. S. gibt Ebelings spätestens seit seiner Bonhoeffer-Arbeit feststehende Auffassung mit eigenen Worten so wieder: „In einer historischen Vergewisserung, die sich in einer nicht-religiösen Interpretation an der Sprachlichkeit der Wirklichkeit orientiert, dabei die Unterscheidung von Sprache und Wort bzw. die analogen Unterscheidungen wahrnimmt und der Pflicht zum Gebrauch der autonomen Vernunft recht entspricht, kann dem Sprachlich-Historischen eine eschatologisch-mediale Funktion zukommen" (86). Die historische Vergewisserung stelle also nicht nur eine „conditio sine qua non" (ebd.; vgl. 170) im Sinn eines bloß äußeren Anstoßes ohne kausale Bedeutung für die Glaubensgewißheit dar, sondern sei deshalb notwendig, weil das Kerygma erst von Jesus her eindeutig wird und erst von ihm her als sinnvoll erscheinen kann; denn erst an Jesus kommt einem zur Anschauung, was

Glaube wirklich ist. Wenngleich historische Vergewisserung noch nicht unmittelbar Glaubensgewißheit besagt, ist diese doch von jener abhängig. In diesem Zusammenhang erläutert S. auch Ebelings Begriff der „kerygmatischen Situation", die erst durch das Kerygma selbst ausdrücklich aufgedeckt werde: Der Mensch könnte von der christlichen Botschaft gar nicht getroffen werden, wenn er nicht verborgen ohnehin bereits mit Gott zu tun hätte (vgl. 101–106). Im abschließenden dritten Hauptteil geht S. dem Verständnis Ebelings von der eigentlichen Glaubensgewißheit nach. Verhindert wird Glaubensgewißheit dadurch, daß man im Bann herkömmlichen metaphysischen Denkens sich Gottes in derselben Weise wie seiner selbst zu versichern sucht. Dann hat man einen falschen „Gott". – Die kritischen Rückfragen des Verf. an Ebeling laufen darauf hinaus, daß es zur Klärung des Zusammenspiels von historischer Vergewisserung und eigentlicher Glaubensgewißheit einer ausdrücklichen Gnadenlehre bedürfe, die aber bei Ebeling bisher eher fehle. Für S. ist historische Vergewisserung, wo sie theologisch geschieht, von einer „transzendentalen Gnadenerfahrung" getragen (171). Er meint, Ebelings Theologie werde durch seine reformatorische „Hypostasierung des Existentials des Sünders" (178) unnötig belastet. – Vermutlich wäre im Sinn der Theologie Ebelings zu antworten, daß doch jenes zur Annahme der Gnadenbotschaft vorausgesetzte Begnadetsein im voraus zur Glaubenszustimmung an keiner geschöpflichen Realität ablesbar ist und deshalb konstitutiv verborgen bleibt. Es kann erst durch das Wort der christlichen Botschaft zur Erfahrung kommen. In katholischer Theologie wird die Kategorie der „Verborgenheit" gewöhnlich nicht genügend beachtet. Von hier aus ist auch der bei Ebeling zu beobachtende Wechsel von abstraktem und konkreten Sprechen über die Beziehung von Gott und Mensch (vgl. 175) zu erklären: „natürliche Gotteserkenntnis" ist abstrakte Gotteserkenntnis im Modus der „Abwesenheit" Gottes, während die konkrete Gemeinschaft mit Gott nur im Glauben auf das „Wort Gottes" hin zugänglich ist, ja im Grunde in diesem „Wort Gottes" besteht, weil es unser Angesprochenwerden durch Gott in menschlichem Wort ist. Die auf dieses menschliche Wort bezogene eindeutige Betonung der historischen Dimension finde ich bei Ebeling von Anfang an (vgl. „Evangelische Evangelienauslegung", 410). – Die Arbeit bietet eine beachtliche Bestandsaufnahme zur vielleicht schwierigsten Thematik in Ebelings Theologie. P. Knauer, S. J.

4. Kirchen-, Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte

Kunzelmann, Adalbero, O.S.A. (†), Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. Siebter Teil: Die kölnische Provinz vom Beginn der Neuzeit bis zur Säkularisation (Cassiciacum, 26, 7. Teil). 8° (XVI u. 661 S.) Würzburg 1976, Augustinus-Verlag. – Der vorliegende Band bildet den 7. Teil einer umfangreichen Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten, deren erste 6 Bände in ds. Zschr. schon früher besprochen wurden (ThPh 46 [1971] 603–604; 49 [1974] 626–627; 51 [1976] 621). Der 7. Teil schließt an Teil 4 an, der die Geschichte der kölnischen Provinz bis zum Ausgang des Mittelalters behandelte. Die Darstellung beginnt mit der Auseinandersetzung der kölnischen Provinz mit der sächsischen Reformkongregation und der Lehre der Reformation. Ein eigenes Kapitel ist dem Magister Roger Juvenis gewidmet, der von 1532 bis 1552 Provinzial war und der sich u. a. bemühte, die Ausbreitung der Lehre Luthers einzudämmen. Als Folge der Reformation gingen vor allem in den Niederlanden eine Reihe von Häusern verloren. Die Zeit von 1589 bis 1679 gilt als „Goldenes Jahrhundert" der Provinz. Eine Anzahl von neuen Klöstern konnte errichtet werden, bes. im flämisch-belgischen Raum, z. B. Brüssel, Tournai, Antwerpen, Diest. Eine wichtige Aufgabe des Ordens war die Stützung der übriggebliebenen Katholiken sowie die Mission unter den Protestanten, bes. in Holland. Auch die Schultätigkeit nahm wieder einen Aufschwung. Eine neue Unruhe entstand durch den Jansenistenstreit, denn der Bischof von Ypern fand auch in der Provinz einige Anhänger. Das Jahr 1679 war ein einschneidendes Datum: die zu groß gewordene Provinz wurde geteilt in die deutschen und die niederländischen Konvente. Das letzte Kapitel schildert dann die Geschichte der verkleinerten kölnischen Provinz mit ihren noch verbliebenen Kon-

venten: Köln, Aachen, Trier, Marienthal, Bedburg, Hillesheim, Frauweiler, Rösrath, bis zum Erlöschen der Provinz in der Säkularisation. – Der Band schließt mit einem umfangreichen Personen- und Ortsverzeichnis. Das Werk ist das Ergebnis gründlichen Studiums der gedruckten und ungedruckten Quellen. Auch wenn es mehr chronikartig und weniger synthetisch aufgebaut ist, kann es doch eine gute Hilfe für die Kenntnis nicht nur der Ordensgeschichte, sondern auch der Kultur- und Lokalgeschichte bieten. Wünschenswert wäre allerdings ein Sachregister, um die Fülle der Details besser einordnen zu können. G. Switek, S. J.

Jürgensmeier Friedhelm, Johann Philipp von Schönborn (1605–1673) und die römische Kurie. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 17. Jahrhunderts (Selbstverlag der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte). 8° (354 S. mit Reg.) Mainz 1977. – Der prominenteste Vertreter der fürstbischöflichen Reichskirche des 17. Jh.s, der Mainzer Kurfürst Johann Philipp v. Schönborn, fand bisher eine eher zwiespältige Beurteilung. Anerkannt in seinen Leistungen als Landesherr in den Jahrzehnten nach dem 30jährigen Krieg, wurde er dagegen in seiner außen- und kirchenpolitischen Orientierung verkannt und mit späteren Maßstäben gemessen. Die ultramontane Geschichtsschreibung sah in ihm einen Vorläufer des Episkopalismus des 18. Jh.s (so Pastor); die kleindeutsch-nationale Geschichtsschreibung aber verübelte ihm seine Schaukelpolitik und seine Anlehnung an Frankreich. – Der Verf. zeigt in dieser Monographie vor allem, wie sehr der Wunsch nach Frieden und der Wille, ihn auch nach 1648 gegen erneute Bedrohungen zu bewahren, bestimmende Maßstäbe im politischen und kirchlichen Handeln Schönborns waren. Dies gilt auch für die oft angegriffene Taktik des Lavierens zwischen Frankreich und Habsburg. „Die meisten dieser Vorwürfe resultieren daraus, daß man zu wenig die wirkliche Lage der machtpolitisch schwachen geistlichen Kurfürsten und kleinen Souveräne am Rhein beachtete" (242). Die Friedenspolitik Sch.s und seine Bereitschaft zu einem Modus vivendi mit der protestantischen Seite brachte ihn aber auch bereits vor 1648 in Gegensatz zu jener Richtung katholischer Extremisten, deren Hauptsprecher der damalige Kölner Nuntius Fabio Chigi, der spätere Papst Alexander VII. (1655–67), war (63 f., 69 ff., 77, 81–83, 120 f., 130 f.). Diese Differenzen, die nicht bloß taktisch-politischer, sondern auch grundsätzlicher Art waren, bilden wohl mit einen Grund für die Verschlechterung der Beziehungen zwischen Sch. und Rom. Zwar war unter Papst Urban VIII. die Politik der Kurie wesentlich flexibler (65 f., 67); und auch unter Innocenz X. (1644–55), unter welchem die starre Linie Chigis an Boden gewann (78 f.), repräsentierte diese doch noch nicht einfachhin die Richtung *der* Kurie, sondern nur eine Richtung *in* ihr (132 f.). Als jedoch Chigi 1655 den Stuhl Petri bestieg, belasteten die Zwistigkeiten von damals zeitlebens sein Verhältnis zum Mainzer Kurfürsten, das sich dann unter seinen Nachfolgern wesentlich besser gestaltete. Es waren auch die Differenzen in der Bewertung des Westfälischen Friedens, die zeitweilig das Verhältnis Sch.s zu den Jesuiten trübten, besonders als die Mainzer Jesuitentheologen die extremen Anti-Friedensthesen ihres Mitbruders P. Wangnereck mit theologischen Begründungen verteidigten (202 f.). Ein ähnliches Mißtrauen gegenüber der Politik des Mainzers wurde 10 Jahre später wach, als Sch. den Rheinbund mit Köln, Trier, Frankreich und mehreren protestantischen Fürsten abschloß; der Kölner Nuntius Sanfelice, mehr an der Wahrung der Prinzipien als an einer realistischen Politik der Friedenswahrung interessiert, suchte die Beteiligten davon abzubringen (231–33).

Eine episkopalistische Doktrin oder auch nur eine Sympathie für die Thesen des zeitgenössischen französischen Gallikanismus sucht man bei Sch. vergeblich. Wohl kann man bei ihm (und allgemein von der Mitte des 17. Jh.s an) von einem gewachsenen Selbstbewußtsein der fürstbischöflichen Reichskirche sprechen. Es war in gewisser Weise unvermeidlich, daß Bischöfe, welche die Reform im Sinne des Tridentinums selbst in die Hand nahmen, in Kompetenzstreitigkeiten mit den Nuntien und ihrer konkurrierenden Jurisdiktion sowie mit der römischen Zentrale gerieten, nachdem letztere in der vorhergehenden Epoche weitgehend selber Träger der Reform gewesen waren. Sch. hatte zudem seine Selbständigkeit gegenüber Rom und dem Nuntius bereits 1643 als Würzburger Bischof unter Beweis gestellt, als er nur zögernd einschneidende und nach seiner Ansicht pastoral unkluge römische Eingriffe in den kirchlichen Festkalender akzeptierte (44–47). Aber auch später auf

dem Höhepunkt des Streites unter Alexander VII. zeigt sich Sch. im ganzen erstaunlich nachgiebig und kompromißbereit; ein eigentlicher Konfrontationskurs mit Rom oder gar ein kirchlicher Bruch lag ihm ferne (269 f.). Es war das Mißtrauen des Papstes, der 1660 in der Frage der Indultenverleihung ein Exempel statuieren wollte, um die deutschen Kirchenfürsten daran zu erinnern, „daß die Indulte freie und ungeschuldete Gnadenakte seien, die vom Papst gewährt werden könnten oder auch nicht", welches zu einem im Grunde unnötigen Streit führte (266). Hinzu kommt die einseitige Berichterstattung des Kölner und Wiener Nuntius, welche über die sehr beachtlichen kirchlichen Reformen Sch.s kaum etwas mitteilten und dadurch von ihm ein falsches Bild an der Kurie bewirkten (289 f.). – Daß der Mainzer Unionsplan von 1660 mit den Protestanten, der damals die kirchenpolitische Situation belastete, zu Unrecht Sch. zugeschrieben wurde, hat bereits Brück nachgewiesen. Interessant ist jedoch in diesem Zusammenhang, daß Sch. noch bis zum Ende der 60er Jahre glaubte, durch Gewährung des Laienkelches die Bekehrung der Protestanten herbeiführen zu können und entsprechende Vorstöße unternahm, bis römische Jesuitentheologen den Vorschlag grundsätzlich ablehnten (287 f.). – Die sehr verdienstvolle Arbeit fällt gewiß nicht in den entgegengesetzten Fehler einer kritiklosen Rechtfertigung Sch.s. Das nicht selten Schwankende und Inkonsequente seiner Politik und seines Charakters wird an vielen Stellen deutlich. Und doch erklärt die Notwendigkeit der Friedenssicherung in oft heiklen Situationen, und dies nach der Katastrophe des 30jährigen Krieges, manche Handlungen, an welche sowohl kirchlich-ultramontane wie nationale Maßstäbe anzulegen ungerecht und anachronistisch wäre. Dies herausgestellt zu haben, ist vor allem das Verdienst dieser Arbeit. Kl. Schatz, S. J.

Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler: Sämtliche Werke und Briefe. *Bd I, 1:* Schriften, Aufsätze und Reden 1848–1866, bearbeitet v. E. Iserloh, Chr. Stoll, E. Valasek, N. Jäger. Gr. 8° (XV + 808 S. mit Reg.); *Bd I, 4:* Schriften, Aufsätze und Reden 1871–1877, bearbeitet v. E. Iserloh u. Chr. Stoll. Gr. 8° (XI + 725 S.) Mainz 1977, v. Hase & Koehler Verlag. – Bei gewiß 90 % der Jubiläumsfeiern des Ketteler-Jahres 1977 mußte der Eindruck entstehen, als habe der Mainzer Bischof außer seinen gewiß beachtlichen Ideen zur sozialen Frage kaum ein geistiges Vermächtnis von bleibender Bedeutung hinterlassen. Dabei war es nicht zuletzt das Verdienst der kleinen, jedoch sehr wichtige Zusammenhänge aufweisenden Schrift von *A. M. Birke* (vgl. die Besprechung in ds. Zschr, Jg. 48 [1973], 135–37), das Augenmerk auf den „politischen" (nicht bloß „kirchenpolitischen"!) Ketteler gelenkt zu haben. Noch mehr kann jetzt die Herausgabe der ersten beiden Bände der Ketteler-Gesamtedition dazu beitragen, ein etwas verkürztes Bild des Bischofs zu überwinden. – Der erste Band reicht von dem Eintritt Kettelers in die deutsche Öffentlichkeit im Revolutionsjahr 1848 bis zum Vorabend des deutsch-österreichischen Krieges; er enthält wichtige und immer wieder zitierte Schriften wie „Freiheit, Autorität und Kirche" (1862) und „Die Arbeiterfrage und das Christentum" (1864) ebenso wie kleinere Broschüren und sonst nur sehr schwer zugängliche Reden bei verschiedensten Anlässen. Die immer deutlichere Herauskristallisierung der zentralen Ideen Kettelers, in erster Linie in Konfrontation mit dem Liberalismus, und dies, bevor der preußische Sieg über Österreich eine geschichtlich neue Herausforderung für ihn schuf, wird in diesem Band sichtbar. – Bd I, 4 (1871–77) fällt mit der Kulturkampfzeit zusammen. Die meisten Schriften sind auch diesem Problem gewidmet. Und doch fällt hier auf, daß Ketteler sich nicht einseitig in die Defensive drängen ließ. Er fand (so in der Schrift von 1873 „Die Katholiken im Deutschen Reiche. Entwurf zu einem politischen Programm") Zeit, eigenständige Konzeptionen in der Verfassungsfrage zu entwickeln, die vor allem deshalb beachtlich sind, weil sie z. T. (so die Idee eines obersten Verfassungsgerichts) Gedanken vorwegnahmen, die erst viel später als Regulativ gegen einen (in K.s Terminologie) „absolutistischen" Mißbrauch der Demokratie wiederentdeckt wurden. – Sieht man ab von der wichtigen Schrift „Deutschland nach dem Kriege von 1866" und den sozialpolitischen Stellungnahmen des Jahres 1869, so enthalten die beiden Bände bereits alle bedeutenderen gesellschaftspolitischen Aussagen Kettelers. Für seine kirchliche Ideenwelt dürfte von gleichrangiger Bedeutung nur noch die Edition der Stellungnahmen im Umkreis des 1. Vatikanums sein.

Von der herausgeberischen Leistung her genügt die Edition den höchsten Ansprüchen. Hingewiesen sei besonders auf die ausführliche Kommentierung; sowohl was Personennamen als auch sachliche Hinweise betrifft, ist sie von jeder nur wünschenswerten Vollständigkeit. Sehr schätzenswert ist auch die ausführliche Einleitung zu den einzelnen Schriften und Reden: Sie berichtet einmal über Hintergründe und Entstehung der betreffenden Stellungnahmen Kettelers, dann aber auch über ihre Wirkungsgeschichte, wobei auch die meist wenig bekannten Gegenschriften aufgezählt werden, so daß sich der Leser ein Bild von der ganzen Kontroverse machen kann. Auch die Erwähnung oder Kommentierung in der Sekundärliteratur wird an dieser Stelle erschöpfend genannt. Eine wissenschaftliche Arbeit, die sich mit der Stellungnahme Kettelers zu einem bestimmten Problem befaßt, findet auf diese Weise hier alle zweckdienlichen Hinweise. – Nur eine Sache sei erwähnt, die leider vermißt wird: Bei Schriften, die seit einem Jahrhundert immer wieder zitiert werden, wäre es vielleicht angebracht gewesen, die Original-Seitenzahl am Rande einzufügen; die Verifikation andernorts zitierter Stellen widr durch diesen Mangel erschwert, und man ist versucht, wieder auf die alten Ausgaben der Einzelschriften zurückzugreifen, vorausgesetzt, daß man sie leicht zur Hand hat. – Letzteres dürfte freilich nur sehr selten der Fall sein. Insgesamt kann man den Bearbeitern nur gratulieren, daß sie die Stellungnahmen eines Bischofs und geistigen Führers des deutschen Katholizismus zusammenfassend zugänglich machen, der bisher wohl nur partiell gebührend gewürdigt ist. Kl. Schatz, S. J.

Schambeck, Herbert (Hrsg.), Pius XII. zum Gedächtnis. Gr. 8° (XV u. 768 S., 16 Abb.) Berlin 1977, Duncker & Humblot. – Der Plan, Papst Paul VI. eine Gedächtnisschrift Pius' XII. zu widmen, entstand anläßlich des 100. Geburtstages des vor zwei Jahrzehnten verstorbenen Pontifex. Der Band „Pius XII. zum Gedächtnis" wurde nun zum 80. Lebensjahr des regierenden und zum 20. Todestag des ihm vorausgegangenen Papstes veröffentlicht. Verfasser der in ihm enthaltenen Beiträge sind Kurienkardinäle und Historiker, Juristen und ein Mediziner, Professoren der Gesellschafts- und Sozialwissenschaften, der Ethik und der Moraltheologie aus verschiedenen Ländern. Rundschreiben und Dokumente, Ansprachen und Homilien sind in diesem Gedächtnisband unter gesonderten Aspekten ausgewertet. Bisher Bekanntes wurde mit neueren Erkenntnissen angereichert. Die aktuellen Anlässe und der Gelegenheitscharakter der verwerteten Quellen sind in ihrer gelegentlich auseinanderstrebenden Verschiedenartigkeit durch die übergreifende Thematik der fünf Hauptteile zusammengefaßt: „Leben und Grundlagen", „Krieg und Frieden", „Kirche und Welt", „Recht und Staat", „Zeitgeschehen und Kirchengeschichte". – Ohne Verweisung auf einschlägige Literatur und Quellen findet sich unter "Leben und Grundlegung" zunächst ein Lebenslauf Pius' XII. von *Pierre Blet*. Er ist in sehr knapper Nüchternheit gehalten. Man wird ihn kaum als Ansatz einer noch ausstehenden Biographie des Papstes ansprechen können. Darin nämlich müßte beispielsweise auch von der engen Verbindung mit deutschen Bischöfen (v. Faulhaber, v. Preysing u. a.) die Rede sein, die Beratungstätigkeit eines Msgr. Kaas dürfte nicht ausgeklammert werden, und nicht zu allerletzt müßte auch das Verhältnis zum Reichskanzler Brüning (der sich in seinen Lebenserinnerungen darüber ausschweigt) zur Darstellung kommen. So aber bleibt der Lebenslauf auf Aufzählung der Lebensdaten begrenzt. Schon hier machen sich Setz- und Übersetzungsfehler bemerkbar, die auch in anderen Beiträgen unverhältnismäßig zahlreich sind. „Philosophie und Theologie in der Lehre von Pius XII." (29–49) von Kardinal *Pietro Parente* ist in einwandfreierer Übersetzung wiedergegeben. Das Thema erfährt eine spezielle Ergänzung von *J.-F. Groner* „Das moraltheologische Ideal Pius' XII." (51–68): „Rein theologiewissenschaftlich gesehen", so betont der Verf., „kann man nicht sagen, er [Pius XII.] habe auf dem Gebiet der Moral etwa neue Theorien aufgestellt oder neuartige pastorale Weisungen für das sittliche Verhalten gegeben ... Das Besondere und Außerordentliche an der moralischen Verkündigung Pius' XII. ist einmal die breite Thematik, die er – zumeist vor einem spezialisierten Publikum – behandelt; sodann die klare Heraushebung des Absolutheitsanspruches, mit der er sittliche Forderungen vor den Menschen und sein Gewissen hinstellt, eines Anspruches, der ... stets auf eine gewinnende Art zum Ausdruck gebracht wird" (67).

Ein Blick auf die Beiträge der übrigen Hauptteile läßt diese Eigenart Pius' XII. immer wieder erkennen. Wir wollen dabei vom dritten Hauptteil „Kirche und Welt" ausgehen. Er enthält anthropologische und soziale Fragestellungen. *A.-F. Utz*, „Pius' XII. Ehe- und Familiendoktrin als Beispiel seiner sozialethischen Methode" (345–359), gibt die Grundelemente von Gesellschaft und Staat wieder. Themen wie Freiheitsbegriff (*W. Ettmayer;* 401–425), Sozialidee (*W. Weber;* 327–344), Privateigentum (*A. Rauscher;* 381–399), Wirtschaft (*J. Messner;* 361–380), Sozialtheologie (*G. Ermecke;* 309–325), Humanismus und christliche Ordnungsidee (*J. Giers;* 281–307) und schließlich Laienapostolat (*H. F. Köck;* 427–446) fächern die speziellen Fragestellungen auf. Der Artikel „Die Kirche als Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft" (263–279) von *O. v. Nell-Breuning* schließt pointiert: „Dem Leser, der diese Ansprache [Pius' XII. vom 20. 2. 1946] nach Kenntnisnahme von ‚Gaudium et spes' aufmerksam liest, kann gar nicht entgehen, wie weitgehend Pius XII. nicht nur den Umbruch in die Wege geleitet, sondern bereits den Durchbruch vollzogen hat vom klassischen Thema ‚Kirche und Staat', verstanden als Beziehung zwischen den beiden Gewalten und deren Gewaltunterworfenen, zum heute aktuellen Thema ‚Kirche und Welt', Kirche verstanden als Ur-Sakrament und Welt verstanden als die erlösungsbedürftige und durch Jesus Christus erlöste Menschheit mit allem, was die Menschen erleben und erleiden, aber auch Großes leisten und schaffen" (279). – Der vierte Hauptteil umfaßt die Probleme „Recht und Staat". *H. Schambeck* erörtert den rechts- und staatsphilosophischen Gehalt der Lehre Pius' XII. (447–469), *H. F. Köck* die Lehre von Natur- und Menschenrecht Pius' XII. (471–510), *W. Waldstein* die Lehre vom Recht auf Leben (525–562) und *G. Roth* die ärztliche Ethik und die Pastoralmedizin (511–523). Öffentlich-rechtliche Bereiche kommen mit *K. Korinek* zur Sprache: „Der Beitrag Pius' XII. zur katholischen Lehre vom demokratischen Staat" (563–588). Die Thematik wird fortgesetzt von *A. Verdross:* „Erneuerung und Entfaltung der klassischen Völkerrechtslehre durch Pius XII." (613–626) und *H. Prantner:* „Das bonum commune humanitatis bei Papst Pius XII." (627–645). Tatsächlich durchsetzen Ideologien nicht nur Soziologie und Rechtsphilosophie, sie bedrängen auch die Staaten in ihrer Existenz; so hat der Beitrag von *R. Weiler* über „Pius XII. und die Ideologien" (589–612) auch unter „Recht und Staat" einen legitimen Platz. – Doch wenden wir den Blick zurück auf den zweiten Hauptteil „Krieg und Frieden", um die konkreten Folgerungen aus grundsätzlich philosophisch-theologischen und speziellen geisteswissenschaftlichen Voraussetzungen in der Lehre des Papstes nicht zu übergehen. In unterschiedlicher Weise befassen sich damit vier Autoren: *R. Morsey*, „Eugenio Pacelli als Nuntius in Deutschland" (103–139); *A. Scheuermann*, „Die [deutsche und außerdeutsche] Konkordatspolitik Pius' XII." (71–102); Kardinal *Antonio Samoré*, „Pius XII., mutiger Diener des Friedens" (169–190); *R. A. Graham*, „Papst Pius XII. und seine Haltung zu den Kriegsmächten – die Frage der moralischen Führerrolle" (141–167), „Die diplomatischen Aktionen des Heiligen Stuhls für die Juden in Ungarn im Jahre 1944" (191–226), „Pius XII. und seine Zeit – der politische und kulturelle Rahmen eines historischen Pontifikats" (227–259). – Danach, so möchte man annehmen, dürfte der letzte Hauptteil „Zeitgeschichte und Kirchengeschichte" (649–699) eigentlich wenig Neues bringen. *G. Caprile* jedoch überrascht viele mit seinen Ausführungen über „Pius XII. und das Zweite Vatikanische Konzil". Er belegt die Vorarbeiten Pius' XII. von 1946–1951 für die Einberufung des Vaticanum II; er fügt seinem Beitrag als Anhang drei Dokumentationen an. Der Abschluß des Ersten Vatikanischen Konzils sollte sowohl materiell wie auch formell erbracht werden. Die Gegenwartsaufgaben wurden herausgearbeitet und gesichtet. Damit war klar erkannt, was zu tun war. Aber es folgte die Entscheidung Pius' XII., „daß er sich nicht mehr für das Konzil einsetzen könnte: 1. wegen seines vorgerückten Alters, und 2. wegen seiner abnehmenden Kräfte für die laufenden Arbeiten, die er immer mit großer Genauigkeit und großem Verantwortungsgefühl ausführte. ‚Das wird', meinte er abschließend, ‚mein Nachfolger tun'" (682).

Geschichtlich gesehen steht Pius XII. uns noch sehr nah. Künftige Geschichtsschreibung mag die Bedeutung, die Auswirkung seiner Lehre und seines Wirkens im einzelnen beurteilen. Trotzdem erscheint der Artikel von *G. Schwaiger*, „Pius XII. in der Kirchengeschichte" (693–766) als durchaus geglückter Versuch, Pius XII.

unter kirchengeschichtlicher Rücksicht sowohl im Gefüge der politischen Welt als auch des Papsttums und der Kirche in der modernen Welt darzustellen. Er würdigt Pacelli als Nuntius, Kardinalstaatssekretär und Pontifex der Kirche. Erwägungen zum Übergang auf Johannes XXIII. und Paul VI. bilden den Abschluß. – Außer einer noch nicht geschriebenen Biographie wäre eine ausgesprochen zeitgeschichtliche Dokumentation „Pius XII. zum Gedächtnis" von unermeßlichem Wert. Daß der vorliegende Band den Ansatz zu einer derartigen Dokumentation wagte, ist dankbar anzuerkennen. F. O. Busch, S. J.

Collectanea Byzantina (Orientalia Christiana Analecta, 204). Gr. 8° (253 S.) Roma 1977, Pont. Institutum Orientalium Studiorum. – Der vorliegende Band durchbricht das gewohnte Genus dieser Reihe, die wissenschaftliche Monographie bzw. Edition, um eine Sammlung sehr verschiedener Beiträge zu bieten: historische Essays, Editionen, kunst- und kirchengeschichtliche Miszellen, liturgische und sprachgeschichtliche Abhandlungen. Den Anfang bilden vier erhellende Kapitel zur Geistes- und Sozialgeschichte der Komnenenzeit aus der Feder des Herausgebers der „Alexias", der byzantinischen Geschichte unter Alexios I. Komnenos (1081–1118), die von dessen Tochter Anna Komnene meisterhaft festgehalten wurde. *B. Leib* untersucht die Rolle der Frauen in der Revolution von 1081 (1–15), die Politik des Kaisers Alexios I. (17–32), die Beurteilung der Abendländer in dessen Regierungszeit (33–50) sowie die Existenzphilosophie, wie sie sich im Werk der Prinzessin des 12. Jahrhunderts ausdrückt (51–64). Die perfekte Beherrschung aller geschichtlichen Details und der lebendige Stil machen die Lektüre zu einem echten Gewinn. – Es folgt die Edition von 17 bisher unedierten Briefen des Gregorios Akindynos (aus Cod. Monac. gr. 223) durch *A. Karpozilos* (65–117); Text und Kommentar geben schon einen Vorgeschmack vom theologischen Denken, wie es sich schärfer zeigt in Akindynos' antipalamitischem Hauptwerk, das demnächst durch J. S. Nadal seine editio princeps (aus derselben Handschrift) erfahren wird. Im Unterschied zu Barlaam von Seminara und Nikephoros Gregoras ist Akindynos weit mehr patristischer Theologe als Humanist. – *C. Capizzi* untersucht in Fortsetzung zweier früherer Studien die Bautätigkeit der byzantinischen Prinzessin Anikia Juliana (ca. 462–528); sie erstreckt sich auf mehrere Kirchen und Klöster in und um Konstantinopel und offenbart die politische, dynastische und religiöse Einstellung ihrer Familie (119–146). – *G. P. Schiemenz* greift eine Diskussion auf, die erstmals von dem bahnbrechenden Erforscher der Felsenmalereien Kappadokiens, G. de Jerphanion, ausgelöst wurde, nämlich die Frage nach dem möglichen Einfluß armenischer Maler in diesen Kunstwerken. Der Artikel „Jakobsbrunnen im tiefen Tal" (147–180) prüft die Darstellung von Jo 4, 26 f. (und anderer Motive) der Kirche „im tiefen Tal" in der heutigen Türkei (mit 9 Abb.). – *G. Spetsieris* stellt sich die Frage, ob die Kontroversdialoge des Nikolaos Mesarites († ca. 1220) als Geschichtszeugnis oder literarische Fiktion anzusehen sind (181–186); entgegen bisheriger Annahme scheint letzteres der Fall zu sein. – *P. Schreiner* ediert zwei von Theodoros Meliteniotes als Notar ausgestellte Urkunden (1387/88), die er durch deutsche Übersetzung und Erläuterungen für die Wirtschaftsgeschichte des 14. Jahrhunderts erschließt (187–200; 3 Taf.). – Der alten Streitfrage, ob Bessarion vor dem Konzil von Florenz ein Konziliarist oder ein Unionist gewesen sei, widmet der große Kenner dieser Epoche, *J. Gill*, seinen Beitrag (201–219). Anhand z. T. neuer Dokumente kommt er zu dem Schluß, daß die so gestellte Alternative an der Wirklichkeit vorbeigeht. – Daß der bekannte russische Familienname Gagarin etwas mit dem griechischen Namen Jagaris in philologischer und geographischer Hinsicht zu tun haben könnte, ergibt sich aus den von *R. A. Klostermann* zusammengetragenen Beobachtungen, ohne daß damit des Rätsels endgültige Lösung gefunden wäre (221–237). – *I. G. Passarelli* sondert byzantinische, slavische und lateinische Elemente in den Weihegebeten für Ikonen aus (239–253). G. Podskalsky, S. J.

Horst, Ulrich, Papst–Konzil–Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuar (WSAMA.T 10). 8° (XXXIII u. 349 S.) Mainz 1978, Grünewald. – Eine traditionsgeschichtliche Arbeit über die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit darf auf reges Interesse stoßen, nachdem in jüngster Zeit nicht allein die aktuelle, sondern auch die historische Seite der Problematik

neu aufgerissen worden ist. Bekanntlich hat B. Tierney auf den franziskanischen Armutsstreit als entscheidende Wurzel der Unfehlbarkeitslehre hingewiesen. Seine exklusive Konzentration auf diesen Traditionsstrang ist nicht ohne Widerspruch geblieben; auch der Autor dieser Studie zeigt auf, daß die Erklärung Tierney's zu monokausal und in der späteren ausgebildeten Unfehlbarkeitslehre ein Einfluß von Petrus Olivi und des Spiritualenstreits nicht festzustellen ist. Von erheblicher Bedeutung war jedoch die Wirkungsgeschichte von Thomas v. Aquin, der zwar selber gewissermaßen an der Schwelle der Lehre stehenblieb (22, 336), jedoch auf dem Hintergrund späterer anti-konziliaristischer und anti-reformatorischer Fragestellungen die Verfasser der „Summenkommentare" des 16. und 17. Jh.s immer wieder zu Reflexionen über diesen Problemkreis anregte.

Diese Arbeit, die auch viele unedierte Handschriften heranzieht, ergibt ein sehr vielgestaltiges Bild von der Ekklesiologie des genannten Zeitraumes. Autoren, die den konziliaristischen Theorien noch sehr nahe kommen, wie Franz v. Vitoria (30, 51) oder auch der Jesuit Johannes Bagotius (217 f.), stehen neben solchen, die sich bemühen, alle Bedingungen und Einengungen der päpstlichen Lehrgewalt zu eliminieren. Etwas vereinfacht dargestellt, ergibt sich folgendes Bild: Obwohl die päpstliche Lehrinfallibilität bei allen untersuchten Autoren anerkannt wird, wird sie doch in der ersten Zeit und speziell in der Dominikanerschule bis 1600 noch keineswegs schrankenlos und losgelöst von allen Bedingungen ekklesiologischen Charakters verstanden. Speziell die Benutzung der „media humana", also die Konsultation und Befragung der Kirche, ist hier nicht in das Belieben des definierenden Papstes gestellt, sondern ekklesiologisch wesentliche Voraussetzung für die Unfehlbarkeit seiner Ex-cathedra-Entscheidungen, da der Heilige Geist nicht an diesen Werkzeugen vorbei, sondern durch sie die Irrtumslosigkeit garantiert (30, 65, 69, 73, 134, 157, 276 f.); freilich wird ebenso betont, daß durch ebendieses Charisma auch die faktische Einhaltung dieser Bedingungen durch den Papst gewährleistet ist. In der Tat kann man wohl feststellen, daß der Stellenwert, den diese „media humana" bei den jeweiligen Autoren einnehmen, Indiz dafür ist, ob sie einer mehr „persönlichen" oder einer stärker in die Kirche eingebetteten päpstlichen Unfehlbarkeit zuneigen. Es überrascht weiter, daß bei mehr als einem Autor, selbst noch bei dem Jesuitentheologen Franciscus Toletus, der Papst verpflichtet ist, in Glaubensfragen der überwältigenden Mehrheit des Konzils zu folgen (51, 155, 166 f.), bzw. daß im Konfliktsfall dem Konzil die größere Autorität zukommt. – Obwohl schon am Beginn dieser Epoche ausgesprochen papalistische Autoren wie Cajetan oder Juan de Peña stehen, verstärkt sich doch erst im Laufe der Zeit die Tendenz, die päpstliche Autorität möglichst gegen alle Infragestellung abzusichern. Einen wesentlichen, wenn auch keineswegs exklusiven Beitrag leisteten hier gerade die Jesuitentheologen. Wesentliches Charakteristikum ihrer Ekklesiologie wird das „Suchen nach einer absoluten historischen und dogmatischen Sicherheit", in welcher alle Risiken von vornherein ausgeschlossen sind (162). Genießt bei Franciscus Toletus das Konzil noch eine erstaunliche Eigenständigkeit gegenüber dem Papst (167), so wird bei Bellarmin der Schritt zu einer dezidiert papalen Ekklesiologie getan. Bezeichnend ist, daß der Benutzung der menschlichen Mittel der Wahrheitsfindung jetzt nur noch der Charakter einer individuellen moralischen Verpflichtung, nicht mehr eines ekklesiologisch notwendigen Mediums zukommt (181). Dennoch vermeidet Bellarmin noch extreme Positionen. Erst bei seinem Ordensbruder Gregor v. Valencia wird die Unfehlbarkeit der Kirche exklusiv auf den Papst reduziert, so sehr, daß dem Konzil schließlich keine eigenständige, sondern nur noch eine abgeleitete Autorität zukommt (200 ff.). Auch in anderen Fragen, wie z. B. der nach der Möglichkeit eines häretischen Papstes, zeigt sich eine Tendenz zu papalistischeren Positionen. – Dabei fällt auf, wie sehr diese Entwicklung durch die anti-konziliaristische und anti-reformatorische Tendenz bestimmt ist, alle Risiken und Krisenmomente von vornherein auszuschließen. Zentraler Ansatzpunkt dieser Ekklesiologie ist das Bedürfnis nach einer festen, unzweideutigen und absolut sicheren Glaubensregel. Die Ekklesiologie ist mehr und mehr einseitig kriteriologisch, von der Frage nach der letzten Sicherheit bestimmt (340 f.); Bedingungen päpstlichen Handelns, die einen Unsicherheitsfaktor hineinbringen, wie etwa die Notwendigkeit entsprechender Konsultation als Voraussetzung verbindlicher Entscheidungen, werden daher nach Möglichkeit ausgeschieden (250). Dabei zeigt sich freilich, daß auch auf diese

Weise nicht jedem denkbaren Defekt vorgebeugt werden kann. Nicht nur für den Grenzfall des „Papa haereticus" bedarf es eines anderen Kriteriums als des Papsttums; auch die mit erstaunlicher Regelmäßigkeit wiederkehrende Frage, woher und mit welcher Sicherheit man eigentlich wisse, daß der regierende Papst legitim sei, weist darauf hin, daß der Primat selbst wiederum durch den Konsens der Gesamtkirche getragen sein muß. Gerade auch jene Autoren, die sich bemühen, jede Abhängigkeit des Papsttums von einer anderen Instanz zu eliminieren, sind hier auf einmal gezwungen, auf Kriterien wie Konsens der Kirche und Rezeption durch die Kirche zurückzugreifen, um eine letzte Sicherheit für die Legitimität des Papstes selbst zu gewinnen (81, 96 f., 99, 340).

Der Autor weist mit Recht darauf hin, daß eine ähnliche geistige Atmosphäre und ein ähnliches Bemühen, jede Unsicherheit und jede Möglichkeit zur Infragestellung auszuschalten, im 19. Jh. zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit auf dem 1. Vatikanum führte (341–43). Man könnte m. E. hier auch noch weitere Parallelen ziehen. Entspricht die mehr papale Richtung den Tendenzen der siegreichen Konzilsmehrheit (wobei die gemäßigten Infallibilisten etwa in der Nachfolge Bellarmins, die extremen mehr in derjenigen Gregors v. Valencia stehen), so scheint die Minorität vor allem die Tradition der Dominikanerschule und der anderen Autoren aufgegriffen zu haben, die, ohne Konziliaristen zu sein, noch stärker die Rückbindung des Papstes an die Gesamtkirche betonten. Dies gilt wohl für Kardinal Guidi oder Bischof Ketteler v. Mainz, aber auch für Kardinal Schwarzenberg oder für Dupanloup. Es fällt jedenfalls auf, daß typische Positionen dieser Schule bei Minoritätsbischöfen auf dem 1. Vatikanum wiederkehren, nicht selten auch mit Verweis auf die entsprechenden Autoren. – Die Konzentration auf die Frage nach der letzten Sicherheit bringt natürlich eine ekklesiologische Verarmung mit sich. „Eine punktuell gedeutete Unfehlbarkeit, die nur nach dem äußersten Minimum fragt, garantiert zwar die hier gesuchte Sicherheit, aber es unterliegt keinem Zweifel, daß sie sich am Rand der ekklesiologischen Wirklichkeit bewegt ... Öfter wird das, was als Grenzfall durchaus seine Legitimation hätte, zur Regel erhoben. Der Grund dafür liegt auf der Hand: Nur das rechtlich präzis Faßbare darf maßgebend sein, da sonst stets ein Rest bliebe, der zur Unsicherheit führte" (339). Dies ist im Grunde auch die Problematik des 1. Vatikanums und der „Exzentrizität" (H. U. v. Balthasar) seiner Entscheidung. – Die sehr wertvolle und viel Neues bietende Studie des Autors trägt auf ihre Weise dazu bei, die relative Berechtigung und gleichzeitig auch die Grenzen einer solchen kirchengeschichtlichen Entwicklung deutlicher zu sehen.

Kl. Schatz S. J.

McCool, Gerald A., Catholic Theology in the Nineteenth Century: The Quest for a Unitary Method. Gr. 8° (300 S.) New York 1977, Seabury Press. – Dieses Buch ist wegen seiner inhaltlichen Bedeutsamkeit, seiner klaren Gedankenführung und seines guten Stils zu empfehlen. Die große Breite der Theologie des letzten Jahrhunderts ergab sich aus dem Anliegen, die kantische Kritik zu überwinden. Kant war es gelungen, den Geist der Aufklärung klar in Begriffen darzustellen und ihn dadurch zu überwinden. Denn die rationelle Klarheit des Verstandes genügt nicht, das Ganze der menschlichen Erfahrung in sich zu fassen. Über ihn hinaus drängten das Geheimnis der Vernunft und der Enthusiasmus des Gemüts, von dem besonders das beginnende 19. Jahrhundert erfaßt wurde. Diesem romantischen Zeitgeist ist die katholische Theologie nicht ausgewichen. Von ihm kommen her und in ihm schwimmen die Traditionalisten: de Maistre, Bonald, Lamennais und Bautin, die Tübinger Schule, Günther und die Ontologisten: Gioberti, Rosmini und die Löwener Fakultät. Hermes allein blieb fest in den Bahnen des kantischen Rationalismus, um Kant auf eigenem Grund zu „taufen" und in die katholische Kirche einzuführen. Dies alles ist der europäischen Theologie dank einer Reihe wissenschaftlicher Studien schon bekannt. Für den amerikanischen Leser faßte M. es in fünf Kapiteln zusammen. Eine Zusammenfassung muß aber nicht eine Wiederholung sein. Obwohl das Günther gewidmete Kapitel besonders schön ist, ist M.s Hauptleistung im früheren Teil seines Buches zu sehen, das die Einheit in der Verschiedenheit findet und glänzend aufzeigt. Es ging um ein zweifaches Verhältnis: das zwischen Verstand und Vernunft und das zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen, und die einfache Gleichsetzung Verstand = Natürliches, Vernunft =

Übernatürliches gelingt nicht. An diesen Problemen sind alle vorgenannten Systeme zusammengebrochen.

Mit jener Einsicht ist der Weg zum zweiten Teil, dem originellsten und besten, geöffnet. Als der Schwung der Romantik allmählich verging und die Liebe zur Analyse und Genauigkeit wieder auf die europäische Bühne trat, erwachte in Deutschland und in Rom, der Zeit entsprechend, der Neo-Thomismus. Vorbereitet durch mehrere von Rom ausgegangene Verurteilungen moderner Häresien, fand er ein offenes Feld. Es war trotzdem mehr als kirchliche Politik, Anpassung an den Zeitgeist und Sehnsucht nach Sicherheit aus der Vergangenheit, was dem Neo-Thomismus zum Durchbruch verhalf. M.s Verdienst ist es, deutlich zu machen, wie kraftvoll der neo-thomistische Geist in seinen Anfängen gewesen ist. M. Liberatore schuf eine originale, auf dem thomistischen Verständnis des allgemeinen Konzepts aufgebaute Synthese von Epistemologie, Anthropologie, Metaphysik und Ethik. Seine Arbeit brachte eine Klärung der philosophischen Problematik und eine gültige Alternative zu einer zum Sterben verurteilten Romantik und einem überheblichen Scientismus. Noch tiefer blickte der Theologe J. Kleutgen. Von ihm kommt die scharfe Unterscheidung der natürlichen von der übernatürlichen Ordnung, der Philosophie von der Theologie, der Apologetik von der Dogmatik und der verschiedenen Fächer innerhalb der Theologie. Viel Kritik wurde in den letzten Jahrzehnten an diesen starren, trockenen Kategorien laut. M. hielt sie nicht davon ab, ihnen eine ansprechende, gewinnende Darstellung zu widmen, die die Frische dieser Bewegung nachempfinden läßt – eine Frische, die leider bald verlorenging. Die thomistische Bewegung hatte im I. Vatikanum (*Dei Filius*) und bei Leo XIII. (*Aeterni Patris*) volle Anerkennung gefunden, aber es gab nach Kleutgen und Liberatore keine gleichrangigen Nachfolger mehr. Die Lehre der Meister wurde in Codices zerstükkelt und weiterverkauft. Die antihistorische Einstellung dauerte in unser Jahrhundert hinein; der Konflikt mit dem Modernismus blieb deswegen unvermeidlich. Auch heute stellt die Geschichtlichkeit das Problem dar, das die katholische Theologie gleichzeitig stimuliert und verwirrt. – Trotz Kleutgens Wunsch, durch die Methode des heiligen Thomas effektiv den verwirrenden theologischen Pluralismus zu verbannen, legte seine Lebensarbeit das Fundament zu einer neuen Meinungsverschiedenheit innerhalb des Thomismus. Maritain und die geschichtlichen Studien E. Gilsons führten die thomistische Bewegung von Kleutgens suarezianischer Auslegung weg, als sie die Unterscheidung zwischen *essentia* und *esse* in den Werken des *Doctor angelicus* entdeckten. Maréchal und seine Schule übernahmen Kleutgens Betonung der Metaphysik des Selbstbewußtseins in *De Veritate* I, 9, um den natürlichen Dynamismus des *intellectus* gegen Maritains statische *ratio* hervorzuheben. Damit war der theologische und philosophische Pluralismus gerechtfertigt und die Möglichkeit einer Auseinandersetzung mit geschichtlichen Neuheiten gegeben.

Der Titel verspricht zu viel. M. behandelt nicht die ganze Theologie des 19. Jh.s. Es fehlen: Frohschammer, Döllinger, Newman, Mercier, Blondel. Alle diese Autoren in einem Band sorgfältig zu untersuchen, ist schier unmöglich. Daß M. so viel, so klar, so kurz zusammenfaßte, zeigt seine beachtlichen Fähigkeiten. Denn er bietet mehr als eine Sammlung geschichtlicher Kuriositäten. Die so gelesene Geschichte der Theologie erlaubt es uns, noch einmal die grundlegenden Probleme der katholischen Theologie in den Blick zu bekommen. – Das letzte Kapitel, das die Weiterführung der Problematik und die Verschiedenheit der theologischen Schulen in unserem Jahrhundert skizziert, läßt vermuten, daß trotz des Schweigens unserer heutigen Generation das letzte Wort über das Verhältnis Natur – Gnade noch nicht gesprochen ist. Die methodische Problematik, die für das ökumenische Gespräch unvermeidlich ist, bleibt bestehen. Wir hoffen, daß in dem versprochenen zweiten Band M. sich nicht auf die Maritain-, Maréchal-, Kasper-Richtungen beschränkt. Es wäre schade, wenn de Lubac, Przywara, von Balthasar mit ihren Reichtümern übersehen würden. J. M. McDermott, S. J.

Ernst, Wilhelm / Feiereis, Konrad / Hoffmann, Fritz (Hrsg.), Dienst der Vermittlung (EThSt, 37) Gr. 8° (689 S.) Leipzig 1977, St.-Benno-Verlag. – Daß das Phil.-Theol. Studium Erfurt 1977 das 25jährige Bestehen feierte, ist kennzeichnend. Die vergleichsweise bescheidene Bestehensdauer zum Anlaß nehmen drückt aus: „Nichts ist selbstverständlich", und eben darum über das

übliche Maß hinaus verdankenswert. Nicht selbstverständlich die Wiedereröffnung 1952 (nach der Unterbrechung seit 1816) und nicht selbstverständlich das seither ununterbrochene Arbeiten dieser einzigen Studienanstalt der Diasporakirche in der DDR. Man muß sicher nicht beredt werden, um diese Einsicht denen zu vermitteln, die diese Jahre miterfahren haben. Aber vielleicht muß man nachdrücklich sagen, was man auf keinen Fall darf: nachsichtig-wohlwollend sein wollen ... Das stattliche Verzeichnis „Erfurter Theol. Studien" und „Erfurter Theol. Schriften" verbietet das, und die vorliegende Festschrift bekräftigt: Was immer an Mehrbemühen nötig war, um in Forschung und Lehre das Niveau zu halten und Gesprächspartner zu bleiben – die Anstrengungen sind erbracht worden, und zwar erfolgreich. – Wie üblich allerdings ist die Freude über den schönen Band mit Unbehagen für den Rezensenten gemischt: Auf alle (31!) Beiträge – die z. T. auch von ehemaligen Professoren und Assistenten stammen – einzugehen verbietet der beengte Raum; das lückenlose Aufzählen wiederum ist nicht sehr sinnvoll. Die Beschränkung auf einige eklektische Andeutungen sei gestattet. Unter drei großen Überschriften finden die Beiträge ihren Ort: (1) „Zur biblischen Theologie", darunter die dem Gesamtstichwort „Dienst der Vermittlung" besonders nahen Beiträge „ ... und Lehrer". Die geistliche Eigenart des Lehrdienstes und sein Verhältnis zu andern geistlichen Diensten im ntl. Zeitalter (H. Schürmann) sowie „Implizite Ekklesiologie". Ein Vorschlag zum Thema „Jesus und die Kirche" (W. Trilling): Das Problem einer vermittelbaren Kontinuität zwischen Jesus und Gemeinde – vorher schon zwischen „Jesus und dem Christus", zwischen „Botschaft und Kerygma" – verlangt nach ‚impliziter Ekklesiologie' als Seitenstück zur ‚impliziten Christologie', wenn man nicht Gefahr einer Engführung laufen will. (2) „Zur Geschichte der Theologie": Eine Verpflichtung der Situation wird eingelöst – zu einem hohen Anteil liefern Personen und Räume Mitteldeutschlands den Stoff. (3) „Zur heutigen Theologie" redet der Schlußabschnitt, der die Hälfte des Bandes ausmacht. Das Adjektiv „heutig" steht zu Recht in der Überschrift. „Erfahrung" ist mehrfach Stichwort (L. Scheffczyk, J. Bernard). Fragen nach Begründung, Norm der christlichen Sittlichkeit werden behandelt (J. Giers, W. Ernst). „Ökumene" ist nachdrücklicher vertreten, als es die Situation der Diasporakirche ohnehin nahelegt (W. Becker, D. Hintner, L. Ullrich). Die der Pastoraltheologie gewidmeten Abhandlungen sind auf dem Feld sehr aktueller Diskussion angesiedelt, wenn u. a. zum Problem der Leitungstätigkeit in der Pfarrei, zur Ehescheidung, zur Sakramentenfähigkeit wiederverheirateter Geschiedener Stellung genommen wird (F. G. Friemel, N. Timpe, B. Löbmann).

A. Stenzel, S. J.

Santiago-Otero, Horacio / Blazquez Carmona, Feliciano, Panorama Actual de la Teologia Española (Documentacion actual – 2). 8° (614 S.) Madrid 1974, Fundación Universitaria Española. – Vorliegender Band ist weder eine Enzyklopädie der spanischen Theologie noch ein „Who is who" der spanischen Theologen, sondern eine theologische Anthologie, die 27 Spanier vorstellt, die über verschiedene theologische Themen schreiben. Nicht eine Gruppe von Theologen einer bestimmten Richtung meldet sich zu Wort, der Band erhebt vielmehr den Anspruch, die jetzige theologische Lage in Spanien widerzuspiegeln. Die Anthologie ist nach einheitlicher Methode aufgebaut: Einer kurzen vom betr. Autor selber verfaßten Biographie mit Schwerpunkt auf der Ausbildung folgt jeweils die Liste der Veröffentlichungen, die Beantwortung der Frage, welche persönliche Vorstellung man von der Theologie und ihren Aufgaben heute habe, schließlich ein Abschnitt aus dem eigenen Werk, den der Autor selber für charakteristisch hält. Nicht im strikten Sinn repräsentativ dürfte der Vorzug dieser Methode in der Vermittlung des direkten Kontakts mit den betr. Autoren bestehen. Gleich der erste in der Reihe spricht zu Beginn seiner Ausführungen die Hoffnung aus, daß seine eigene Auffassung von Theologie sich nicht von der der anderen befragten Kollegen unterscheide (Armendáriz). Diese Hoffnung erfüllt sich nicht. Glücklicherweise nicht! Vorherrschender Eindruck, den diese Anthologie vermittelt, ist nun in der Tat nicht Einheitlichkeit und gar Einförmigkeit, sondern Vielfalt, ja gegensätzliche Meinungen innerhalb des einen Glaubens. So kann man bei dem einen Theologen lesen, Spanien sei immer ein Paradies für die Theologie gewesen, weil es immer ein Land tiefen Glaubens war, entsprechend sei ihm auch heute eine hohe Aufgabe

gestellt, nämlich den sensus theologicus zu retten (Huerga); ein anderer meint, in Spanien sei die Theologie innerhalb der Seminarmauern eingeschlossen gewesen, total isoliert von den wirklichen Problemen der Menschen und der christlichen Gemeinden. Gewiß habe es inzwischen eine imponierende Erneuerung der Theologie gegeben, aber die sich überstürzende soziale und kirchliche Entwicklung sei im Begriff, erneut die Theologie zu überrollen (Matabosch). Was allen Autoren gemeinsam ist, ist der Optimismus, mehr noch die leidenschaftliche Bejahung der Zukunft. Der Grund hierfür: der Glaube des Volkes, ein Glaube, der tiefe Wurzeln hat in einer großen kraftvollen Vergangenheit. Wer wissen möchte, welchen Problemen spanische Theologen sich stellen, der greife nach diesem Buch. Die Antworten wird er dort nicht finden, aber Theologen, die entschlossen unterwegs sind.

F. Barredo, S. J.

Jiménez Duque, Baldomero, La Espiritualidad Romano-Visigoda y Muzarabe (Colección „Espirituales Españoles" Serie C, Monografías, 6). 8° (299 S.) Madrid 1977, Universidad Pontificia de Salamanca, Fundación Universitaria Española. – Fast gleichzeitig mit der Veröffentlichung seines 1975 in Madrid gehaltenen Vortrags „San Juan de la Cruz y el Siglo XVII" erschien diese Arbeit des früheren Rektors im Seminar von Avila über die römisch-westgotische und die mozarabische Spiritualität (1. – 13. Jh. in Spanien). Einleitend wird die Schwierigkeit der Quellenlage zu dieser Untersuchung aufgezeigt und die Geschichte des geistlichen Lebens auf der iberischen Halbinsel summarisch periodisiert (I-V; VI-VII; VIII-XI; XII-XIV; XV-XVII med.; XVII med. -XIX med.; XIX med.-1936; 1936 bis heute). Der Gegenstand dieser Veröffentlichung erstreckt sich über die vier ersten Perioden. Dem Buchtitel entsprechend gliedert sich die Darlegung in drei große Abschnitte. – Was über das frühe Christentum in Spanien gesagt werden kann, ist nach Ansicht des Verf. größtenteils, von Einzelheiten abgesehen, bekannt. Darum bietet er einen quellenmäßig entfalteten Überblick, der den Abschnitt über die romanische Periode einleitet (11–14). Ebenso wie auch in den übrigen Partien der Darlegung sind die folgenden Ausführungen (die Martyrer, Aszeten und Mönche, die Priszillianische Krise, Gesetzgebung, Schriftsteller, die ältesten Zeugnisse des geistlichen Lebens in Spanien) im Detail gut belegte Zusammenfassungen, deren Verweisungen auf Quellen und Literatur in den Fußnoten besondere Aufmerksamkeit wecken (15–40). – In der westgotischen Periode vom 5.–7. Jh. ergibt sich bei größerer Ergiebigkeit der Quellen ein deutlicheres und vollständigeres Bild christlicher Spiritualität: Liturgie, Wirken und Heiligkeit des Klerus, die Mönche, die Schriftsteller, die großen Heiligen. Es schließt sich daran an eine allgemeine Charakteristik der hispano-westgotischen Spiritualität und charakteristische Besonderheiten (Eigenkirchen und Eigenklöster, das Judenproblem, die Kunst) (41–202). – Die Darlegungen über den Einfall der Mohammedaner im Jahr 711 (203–209) zeichnen den Hintergrund für den dritten Abschnitt „Los Muzarabes o Mozarabes" (210–296). Es wird einsichtig gemacht, daß die neue Situation der Christen nicht nur regionale Umstrukturierung brachte, sondern auch den Inhalt der christlichen Spiritualität und des christlichen Lebens beeinflußte. Die Zahl derjenigen, die vor der Invasion ausweichen, ist nicht gering. Das religiöse Leben und die Liturgie wandeln sich. Soweit die prekäre Lage es gestattet, müht man sich und pflegt man die Ausbildung des Klerus. Es gibt aufregende Schwierigkeiten. Schriftsteller, Mönchtum und Martyrer sind vom Verf. hervorgehoben. Auswanderung in den Norden ist eine der Auswirkungen von Intoleranz, die schließlich auch zu Deportationen von Christen nach Afrika und zur Ausweisung von Christen und Juden führt. Wohltuender muten die Ausführungen über die Wesenszüge mozarabischer Spiritualität an. Sie gründen bei den als gesellschaftliche Randgruppe, heute mehr und morgen weniger verfolgten Christen, in der lebendigen Liturgie und in eifrig liebevoller Schriftmeditation. Hervorstechend ist die unbeirrbare Glaubenshaltung der Mozaraber und eine Verehrung Mariens als Jungfrau und Herrin, die sie aus der Kirche im Westgotenreich übernommen haben und weiterpflegen. – Sieht man von nicht selten sehr langen wörtlichen Zitaten in der Darlegung ab, die jedoch immer zumindest unterstreichen, was gesagt werden soll, bleibt ein Hinweis auf die sehr persönliche Fassung der Untersuchungsergebnisse erforderlich. Sie prägt sich unumwunden auf den letzten Seiten des Buches (296–299) aus, die das Stichwort

„Córdoba" in Erinnerung rufen, die Vergänglichkeit dieser Stadt und ihre Unveränderlichkeit, gleichsam als Symbol der Seele Spaniens: „Córdoba .. para morir!"

F. O. Busch, S. J.

Otloh von St. Emeran, Das Buch von seinen Versuchungen. Eine geistliche Autobiographie aus dem 11. Jahrhundert, eingel. u. übers. von *Wilhelm Blum* (AeC, 13). 8° (VI u. 69 S.) Münster 1977, Aschendorff. – Die wissenschaftliche Diskussion um den Mönch Otloh von St. Emeran (1010–ca. 1070) hat ihn bisher vor allem als Theologen, als „Antidialektiker" und als Leiter der berühmten Schreibschule von St. Emeran gesehen. Vgl. dazu den Literaturbericht bis 1962 bei *Helga Schauwecker,* Otloh von St. Emeran. Ein Beitrag zur Bildungs- und Frömmigkeitsgeschichte des 11. Jahrhunderts in: SMBO, München 1963, (74) 3–240, bes. 5–6. Bereits *Georg Misch,* Geschichte der Autobiographie III/1, 57–107, hatte aber auch den Autobiographen Otloh ausführlich gewürdigt. Die erste deutsche Übersetzung des „Liber de tentatione cuiusdam monachi" legt nun mit ausführlicher Einleitung *Wilhelm Blum* vor, der neben seiner eigenen, vor allem die griechische Patristik betreffenden wissenschaftlichen Arbeit auch bereits verschiedentlich als Übersetzer hervorgetreten war (*Gregor von Nyssa:* de virginitate, de professione christiana, de perfectione; *Demetrios Kydones:* Die Furcht vor dem Tode; und *Coplestons* „Geschichte der Philosophie im Mittelalter"). Es handelt sich dabei um eine Übersetzung des Textes, wie ihn PL 146, 29–50 bietet, nicht auch um eine kritische Textausgabe. – Nach einer Vorstellung Otlohs bringt die Einleitung von B. eine Darstellung des Gesamtaufbaus. Darauf folgt eine Analyse der einzelnen „Versuchungen" und der ihnen erwidernden „göttlichen Antworten" sowie Überlegungen zum Sinn dieser „Versuchungen" überhaupt. Sachlich ist der „Liber de tentatione cuiusdam monachi" – das letze Werk Otlohs – eine Neuausgabe der „confessio" aus dem „Liber de cursu spirituali" – dem frühesten von ihm erhaltenen (3). An sich hat der „Liber de tentatione cuiusdam monachi" noch einen zweiten, nicht aus dem „Cursus spiritualis" stammenden und hier sinnvollerweise nicht mitübersetzten Teil, der nur die äußeren Lebensdaten und eine Werksliste Otlohs enthält. B. bietet die eigentliche geistliche Autobiographie, die auch heute breitere Kreise interessieren dürfte, und zwar in einer getreuen, aber doch angenehm lesbaren Übersetzung. – Otloh wollte zunächst in seiner Heimatdiözese Freising Weltpriester werden. Nach einem Streit mit dem dortigen Archipresbyter und einer Krankheit aber trat er 1032 ins Benediktinerkloster St. Emeran in Regensburg ein. Schon in seiner Schulzeit im Kloster Tegernsee war er ein guter und eifriger Schreiber gewesen. In St. Emeran wurde er der maßgebende Leiter der berühmten Schreibschule (vgl. dazu die Forschungen von *B. Bischof,* vor allem in den Bänden 51 und 54 der oben genannten „Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens"). Außer einer frühen kürzeren Reise nach Fulda war Otloh 1062–1066 wegen Streitigkeiten in seinem Heimatkloster nochmals länger im Kloster Fulda und dann kurz auch im Kloster Amorbach. Nach Ostern 1067 kehrte er heim und starb in Regensburg am 23. November „eines unbekannten Jahres, nicht lange nach 1070" (2).

Zerstreute autobiographische Notizen finden sich im Mittelalter häufig in Werken verschiedenartigen Charakters. Seltener sind gerade im Frühmittelalter aber eigentliche Autobiographien, d. h. Darstellungen des eigenen Lebens um seiner selbst willen, wie das „De tentatione cuiusdam monachi" (cf. Schauwecker 49). Vergleichbare Autobiographien wären die von Rather von Verona (Dialogus confessionalis und „Qualiter coniectura cuiusdam": PL 136; 10. Jh.) und von Guibert von Nogent (De vita sua: PL 156; Anfang 12. Jh.). Das Büchlein besteht im wesentlichen aus drei Teilen: Nach einleitenden Bemerkungen über den Autor folgt die Darstellung seiner eigenen inneren Entwicklung, und zwar an Hand von fünf Erfahrungen, die er „Versuchungen" nennt. Diesen fünf Versuchungen folgen in einem zweiten Teil interpretierende und den Versuchten aufrichtende „Antworten Gottes". Am Ende stehen in einem dritten Teil allgemeine Überlegungen zu einer christlichen Anthropologie mit Beispielen aus dem Leben der Heiligen. – „Der Aufbau der Schrift ist äußerst kunstvoll gestaltet, Otloh hat sich um eine dauernde Steigerung der Inhalte seiner Aussagen bemüht ... Die fünf Versuchungen schildert Otloh in Form einer Klimax: die erste ist rein auf Otloh selbst bezogen, in der zweiten erscheint Gott als strenger Richter, die dritte stellt Gott als einen Richter dar, der alle Menschen ohne jeden Unterschied gleich behandelt ... die vierte Ver-

suchung ist rein physischer Natur, während die fünfte und letzte als die schwerste angegeben wird: hier befallen Otloh Zweifel an der Heiligen Schrift, sogar Zweifel an der Existenz Gottes" (3.5). Auf diese, als vom Teufel kommend dargestellten Versuchungen folgen „Antworten" Gottes, die zeigen, „wie er mit Gottes Hilfe aus diesen Versuchungen Nutzen zog und wie er sie schließlich überwand" (4). Das Ganze ist in einer kunstvollen Prosa abgefaßt, die zudem an Höhepunkten immer wieder durch Hexameter unterbrochen wird.

Natürlich denkt man bei einer mittelalterlichen Autobiographie, dazu einer, die die persönliche Entwicklung hineingespannt sieht in den Widerstreit zwischen Gott und Teufel und die dazu noch in Struktur und Sprache künstlerische Ansprüche stellt, an Augustinus, vor allem die Confessiones und De civitate Dei. B. weist im fünften Teil seiner Einleitung auch ausdrücklich hin (26–27). Dies muß um so mehr erwähnt werden, als Schauwecker meinte, einen Einfluß Augustinus auf Otloh weitgehend ablehnen zu müssen(49.67 u. ö.), obwohl sie einen klaren Augustinuseinfluß sowohl bei Rather von Verona als auch bei Guibert von Nogent konstatieren mußte (51). Die dafür gegebene Begründung ist, daß etwa die Confessiones in frühmittelalterlichen Bibliotheken selten gewesen seien (Hinweis auf G. Becker, Catalogi bibliothecarum antiquarum [Bonn 1885]). Leider vermißt man aber bei Schauwecker gerade den Nachweis, daß die Bibliotheken von Regensburg, Fulda und Amorbach zu Otlohs Zeit kein Exemplar der Confessiones besessen hätten. Regensburg St. Emeran besaß aber (nach demselben Becker Nr. 42) nach einer knapp vor der Zeit Otlohs verfaßten Bücherliste (aus der Zeit des Abtes Ramuold (975–1000) unter den etwa 500 Titeln seiner Bibliothek 32 Augustinuswerke, von denen 20 nicht spezifiziert sind, bei denen also keineswegs auszuschließen ist, daß sich die Confessiones darunter befinden. Die Ablehnung des Augustinuseinflusses wird noch unsicherer, wenn man bedenkt, daß Otloh als Leiter der Schreibschule den Plan hatte, eine Augustinusgesamtausgabe herstellen zu lassen (Schauwecker 68) und jedenfalls die als Augustinuswerke-Register verwendbaren Retractationes sicher kannte (Dial., PL 146, 60B; vgl. Schauwecker 67). Zwar bestehen auch beträchtliche Unterschiede zu Augustinus: die weniger hohe sprachliche und spekulative Qualität, die viel kleinere Anlage des Werkes, daraus folgend die in wenige, überschaubare Szenen gefaßte innere Entwicklung. Trotzdem neigt der Rez. bei Abwägen der verschiedenen Gesichtspunkte mehr der Meinung B.s zu, der die Selbstbiographie Otlohs ins Gefolge des großen Augustinus stellt (auch wenn man den ungeheuren Einfluß Augustinus wenig später auf das Werk des Benediktiners Anselm von Canterbury bedenkt). – Schließlich seien noch zwei Vorschläge für eine spätere Neuauflage dieses schönen Büchleins angefügt: wenn möglich sollte man der Übersetzung einen kritischen lateinischen Text gegenüberstellen, zudem wäre ein detaillierteres Inhaltsverzeichnis und ihm entsprechend eine übersichtlichere Gliederung des Druckes wünschenswert.

H. Schulte, S. J.

Andrés Martín, Melquíades, Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500–1700). 8° (850 S.) Madrid 1975, Fundación Universitaria Española. – Der verantwortliche Verfasser dieses umfangreichen Werkes, das aus der Zusammenarbeit mit sechs weiteren Mitarbeitern entstanden ist, ist Professor für Geschichte der Theologie und der Spiritualität in Madrid, Burgos und Salamanca. Er beschreitet hier in der Geschichtsschreibung des spanischen 16. und 17. Jh. einen neuen Weg. Bisher hat man entweder einzelne Autoren untersucht (etwa Teresa de Jesús oder Juan de la Cruz), oder man hat die Einflüsse von außen auf das spanische Geistesleben erforscht (z. B. M. Bataillon in seiner Arbeit über „Erasmo y España"), oder man hat sich mit ganzen Ordensfamilien (etwa Beltrán de Heredía über die Spiritualität der Dominikaner) bzw. zusammenhängenden Gruppen (vgl. Menendez Pelayo und seine „Historia de los Heterodoxos") beschäftigt. In der vorliegenden Arbeit aber geht es um eine bestimmte mystische Strömung, die in mannigfachen Schattierungen in vielen Einzelpersonen und in verschiedensten Ordensfamilien und geistlichen Richtungen zum Ausdruck kommt: den Weg des „recogimiento", vielleicht am besten mit „innere Eingezogenheit" oder „Sammlung" zu übersetzen. Der Verf. untersucht diese Strömung in ihrer ganzen Breite und Tiefe, d. h. er fragt nach ihren Ursprüngen, ihrer Entwicklung, ihren führenden Vertretern, ihren Auswirkungen und nach ihrem Wesen. Gemeint ist ein kontemplativer, mystischer Weg, der nach innen, zum Seelengrund, führt, wo es zur Erfahrung

Gottes kommt. Im Unterschied zur weithin intellektualistisch geprägten deutschen Mystik ist der Weg des „recogimiento" wesentlich affektiv ausgerichtet: es geht vor allem um die Liebe, ohne vorhergehenden oder begleitenden Akt des Verstandes („sin pensar nada"). Typisch ist auch immer der Ausgang von der Erfahrung und nicht von der Spekulation. Diese charakteristischen Züge bleiben, auch wenn der Weg in verschiedenartigen metaphysischen Systemen ausgedrückt wird. – Die Mystik des recogimiento ist eine Frucht der spanischen Reform des späten 15. und beginnenden 16. Jh. Sie hat ihren Ursprung um 1480 im Franziskanerorden, und zwar in der Familie der Observanten, in ihren Bethäusern, den casas de recogimiento, woher vielleicht auch der Name mitbestimmt ist. Ihre schriftliche Formulierung hat diese Mystik vor allem durch Francisco de Osuna, Bernabé de Palma und Bernardino de Laredo, alles Franziskaner, gefunden. Der Einfluß ging aber weit über den Franziskanerorden hinaus und erfaßte die meisten anderen Orden und den Weltklerus. Teresa de Jesús wurde entscheidend davon geprägt, und auch Juan de la Cruz, Bartolomé de los Mártires, Juan de Avila zeigen charakteristische Züge des recogimiento und empfehlen diesen Weg. Im Dominikanerorden und in der Gesellschaft Jesu kam es in der Begegnung mit dem recogimiento zu Konflikten. Obwohl eine Reihe bedeutender Jesuiten sich für diese Mystik ausgesprochen hatten (Francisco de Borja, Baltasar Alvarez, Antonio Cordeses, Andrés de Oviedo), wurde sie vom Ordensgeneral Mercurian als nicht vereinbar mit der apostolischen Grundausrichtung des Ordens erklärt. – Ein besonderes Problem stellt das Verhältnis der recogidos zu den alumbrados dar. Dabei handelt es sich keineswegs um zwei Namen für dieselbe Sache, sondern der alumbradismo ist als eine degenerierte Form des recogimiento, als eine Para-Mystik anzusehen. Seine Schübe folgten den Höhepunkten des recogimiento wie ein Schatten. – Die vorliegende Arbeit stellt ohne Frage einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der spanischen Spiritualität und Mystik und Kultur überhaupt dar und trägt manches zur Klärung bislang ungelöster Fragen bei. Die Teamarbeit ermöglichte ein Studium der Quellen in Breite und Tiefe; lediglich bei Randgebieten, in denen nach dem Einfluß des recogimiento gesucht wurde, ist die Erforschung der Quellen und Sekundärliteratur naturgemäß von unterschiedlichem Wert. Eine Frage, die mir noch nicht hinreichend geklärt zu sein scheint, ist das Verhältnis des Ignatius von Loyola zur Mystik des recogimiento. Die Anhänger dieses Weges im Jesuitenorden haben immer erklärt, da liege kein Widerspruch vor (vgl. 456), während die Gegner gerade das behaupteten. Liegen aber nicht vielleicht in der mystischen Erfahrung des Ignatius Elemente des recogimiento, was auch die mehrfachen Anschuldigungen zu seinen Lebzeiten erklären könnte, er sei ein Alumbrado? Und wie weit lassen vielleicht auch seine Exerzitien diesen Weg frei, sind also mehr als nur eine „vía de oración mental metódica" (450)? G. Switek, S. J.

5. Moral. Theologie der Befreiung. Kirchenrecht

Lexikon der christlichen Moral, hrsg. von *Karl Hörmann*, Wien. Gr. 8° (1755 S.) Innsbruck-Wien-München 1976, Tyrolia. – Das in zweiter Auflage erscheinende, vollständig überarbeitete Lexikon der christlichen Moral kann wegen zahlreicher Vorzüge empfohlen werden. Besonders hervorgehoben seien das umfassende Stichwortregister, die vielen, treffend angebrachten Verweise innerhalb der einzelnen Beiträge, die umfangreichen Literaturangaben, das trotz der rund 40 Mitarbeiter einheitliche geistige Profil. Lohnend sind vor allem die sexual- und sozialethischen Abhandlungen. Der Christlichkeit der Moral wird durch eine anerkennenswerte Schrift- und Lehramtsnähe Genüge zu tun versucht.

Kritisch anzumerken wäre die eher vorsichtig zurückhaltende Reflexion zu einigen fundamentalethischen Stichworten wie Normen, Normenfindung, Eigenart der christlichen Moral, Situation usw. Bedauerlich ist auch die eine oder andere unsachgemäße Einordnung in den Literaturlisten. Ph. Schmitz, S. J.

Gladigow, Burkhard (Hrsg.), Religion und Moral. Mit Beiträgen von *H. Cancik* u. a. (Patmos-Paperback). 8° (232 S.) Düsseldorf 1976, Patmos. – Der Band umfaßt eine Reihe von im Wintersemester 1975/76 in Tübingen gehaltenen

Vorlesungen zum Thema „Religion und Moral". Der Bogen ist erstaunlich weit gespannt. Gewählt werden so unterschiedliche Ausgangspositionen wie Stammesreligionen, die Religion des Islam oder der Konfuzianismus. Man spürt dem Verhältnis von Religion und Moral nach im Mythos, der Reinkarnationslehre, der christlichen Sexualmoral, der Moralpädagogik. Der Reichtum der Information und die zahlreichen Anregungen versöhnen selbst den, welcher die Pluralität der Ansätze ansonsten als eher verwirrend verurteilen würde. Ph. Schmitz, S. J.

Grenholm, Carl-Henric, Christian Social Ethics in a Revolutionary Age. An Analysis of the Social Ethics of John C. Bennett, Heinz-Dietrich Wendland and Richard Shaull (Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala Studies in Social Ethics 1). Gr. 8° (351 S.) Uppsala 1973, Tofters tryckeri ab Östenväla. – Die Studie setzt ein mit einer Darstellung der sozialethischen Methoden und Ideen, welche die Weltkirchenratstagung von 1966 in Genf bestimmt haben. Als Repräsentanten einer „Theologie der verantworteten Gesellschaft" führt der Verf. John C. Bennett und Heinz-Dietrich Wendland vor, die er außerdem im Anliegen eines Naturrechtsdenkens vereint sieht. Eine zweite Richtung, genannt „Theologie der Revolution", verkörpert sich für ihn in dem Sozialethiker Richard Shaull, der wiederum mehr dem Barthschen Erbe nahe sein soll. Das überwiegend praktische Interesse mag als Erklärung für die nicht völlig gerechtfertigte Zusammenfassung der beiden zuerst genannten protestantischen Theologen wie auch für ihre Qualifizierung als Naturrechtstheoretiker angesehen werden. Sie hilft, eine Fraktion innerhalb der wichtigen Diskussion zu erkennen, auch wenn sie aus systematischen Gründen zu global scheint. Ebenso liegt dem rückblickenden Schlußkapitel weniger an einer eigenständigen mittleren Lösung als an der Neugewinnung einer Gesprächsbasis im Forum des Weltkirchenrates. – Die leicht zu lesende Doktordissertation gibt einen guten Einblick in die zeitgenössische amerikanische Sozialethik (unverständlich bleibt allerdings, warum H. R. Niebuhr innerhalb der „Theologie der verantworteten Gesellschaft" keine Beachtung geschenkt wird!) und in die fruchtbaren Diskussionen der Konferenz „Kirche und Gesellschaft" von 1966. Ph. Schmitz, S. J.

Hammer, Felix, Autorität und Gehorsam. (Patmos-Paperback). 8° (155 S.) Düsseldorf 1977, Patmos. – Systematisch solide und umsichtige Arbeit zum ethischen Stichwort „Autorität". Die philosophische Problematik, insbesondere die scheinbare Spannung zwischen Gehorsam und Freiheit, ist gut durchdacht und ansprechend präsentiert. Schwächen offenbaren sich in der Verbindung der im Titel angegebenen Begriffe mit denen von Geschichte und Tradition. Die Anwendung auf die einzelnen Formen der Autorität (Erziehung, Politik, Information) ist zu allgemein. Das Interesse, eine zuvor aufgestellte These, en passant nur illustrieren zu wollen, ist offensichtlich. Ph. Schmitz, S. J.

Adelmann, Frederick J. (ed), Authority (Boston College Studies in Philosophy, vol. III). Gr. 8° (118 S.), Boston College Chestnut Hill/Martinus Nijhoff The Hague 1974. – Sammlung von zum Teil anderswo erschienenen Artikeln namhafter Autoren (John Wild, Bernard Lonergan, Richard de George, William Davis, Joseph Bochenski, Karl Rahner) zum Thema „Autorität". Der in der ethischen Diskussion vernachlässigte Sachbereich wird in dieser Form zwar knapp, aber das Wesentliche hervorhebend erschlossen. Die beste dem Rez. bekannte Einführung in die Problematik. Ph. Schmitz, S. J.

Demmer, Klaus, Entscheidung und Verhängnis. Die moraltheologische Lehre von der Sünde im Licht christologischer Anthropologie. Gr. 8° (245 S.) Paderborn 1976, Bonifacius Druckerei. – Die Erwartungen, die man an das Buch hat, werden zu Anfang durch die Erklärung des Autors bestätigt, er beabsichtige Sünde als „Kristallisationspunkt moraltheologischer Reflexion" zu behandeln. In der Formulierung der beiden Arbeitsziele wird der Eindruck weiter verstärkt. In einer „anthropologisch vermittelten moraltheologischen Reflexion" soll das Gespräch mit den Humanwissenschaften gesucht werden. Außerdem soll das ernste Bemühen, eine protestantische „christologische Engführung" mit der „Spannweite des traditionellen katholischen Naturrechtsdenkens" zu verbinden, einen Beitrag zum ökumenischen Gespräch erbringen. Diese Erwartungen werden gewiß nicht

sämtlich enttäuscht, doch lernt man im Verlauf der weiteren Ausführungen zunächst eine kuriose Art von Gespräch kennen: Weder kommen die Humanwissenschaftler zu Wort noch wird auch die protestantische Fragestellung in sich dargestellt. Der angesehene Verfasser bringt lediglich – wie er das nennt – seinen inhaltlichen Beitrag in das Gespräch ein, indem er sich einer „Selbstbesinnung" befleißigt, die sich „gleichermaßen auf Methode und Inhalt" richtet (9). Sie hat als Ergebnis die vor allem im 1. Teil entwickelte Einsicht „wie Sünde im Horizont einer christologischen Anthropologie verstanden und bewältigt" (239) werden kann. Ausgehend von einem christozentrischen Bekenntnis entfaltet der 2. Teil eine „überwiegend formale Reflexion" über den Einfluß des Christlichen auf Inhalt und Form sittlicher Entscheidungen. – Der ausgebreitete Reichtum der theologischen Gedanken beeindruckt. Doch bleiben auch wichtige Fragen, z. B. worin denn die Einsicht ins sittlich Gesollte und Ungesollte (Sünde) bestehe. Man fragt sich, wie man sich an das in Christus geoffenbarte Gottesbewußtsein anschließen könne, was der Unterschied sei zwischen ontologischer und epistemologischer Ebene der Betrachtung. (Es scheint doch nicht so unproblematisch – wie der Autor es mit der Gleichsetzung von Vollendung und Neuheit etwa tut – die ontische und kognitive Ebene der christlich vermittelten Sittlichkeit gleichzusetzen!) Mit Rücksicht auf das mit protestantischen Christen beabsichtigte Gespräch bedauert man aber auch, daß eine bestimmte Lehrmeinung in bezug auf Natur und Gnade als selbstverständlich und nicht mehr weiter zu diskutieren vorausgesetzt wird. – Die Fragen bestätigen das Gesamturteil: es handelt sich in der Tat um eine anregende Besinnung. Sympathisch wirken im einzelnen die durch zahlreiche Zitationen belegte Belesenheit in Theologie, die denkerische Sorgfalt und das offensichtliche Ringen um einen biblischen Radikalismus.

Ph. Schmitz, S. J.

Hengsbach, Franz / López Trujillo, Alfonso (Hrsg.), Kirche und Befreiung (Veröffentlichungen d. Studienkreises Kirche und Befreiung). 8° (144 S.) Aschaffenburg 1975, Pattloch. – Mit diesem ersten Band beginnt der im Jahre 1973 von den Bischöfen F. Hengsbach (Essen) und A. López Trujillo (Bógotà) ins Leben gerufene und in der Zwischenzeit umstritten gewordene Studienkreis „Kirche und Befreiung" eine Reihe von Veröffentlichungen, „die in unpolemischer, offener Form zum Dialog und dadurch zur Klärung des Fragenkomplexes und der aus ihm hervorgehenden Praxis beitragen" wollen (8). – Maßgebend ist der einleitende Beitrag des Essener Bischofs, „Befreiung durch Christus – wovon und wozu?" (10–28), der bzgl. des Begriffs der Befreiung zu klären versucht, „ob und wie dieser Begriff mit dem christlichen Glauben zusammenhängt" (11). Der Begriff ist problematisch und kritikbedürftig. „Der Mensch kann in seiner Freiheit nicht weniger bedroht werden durch *zu großen Reichtum* als durch *zu große Armut*" (14 ff.). Das unverwechselbare Proprium und das Prius des kirchlichen Auftrags ist die Verkündigung der frohen Botschaft Jesu Christi und die Bezeugung seines Kreuzes und seiner Auferstehung. „Das Kreuz ist bleibender Hinweis auf jenen ‚Rest' von Unfreiheit, der durch keine menschliche Anstrengung und geschichtliche Evolution beseitigt werden kann" (24 ff.). Obwohl H. die Veränderung der ungerechten Sozialstrukturen für notwendig hält, betont er andererseits, daß das beste Mittel dafür die durch das Evangelium grundgelegte, ermöglichte und geforderte Veränderung des Menschen ist. Den Beweis für diese These sieht H. darin, „daß Jesus aber gerade *nicht* zum Kampf gegen die äußeren Strukturen und Verhältnisse aufgerufen und beigetragen hat, die die Freiheit des Menschen einengten" (23). Die Beiträge von *A. Rauscher*, „Befreiung. Christliche und marxistische Interpretation" (29–46) und *W. Weber*, „Marxismus – ein für Kirche und Theologie annehmbares gesellschaftskritisches Interpretament?" (127–144) liefern Argumentationsmaterialien aus der katholischen Soziallehre und -wissenschaft, um zu beweisen, daß die Theologie der Befreiung, deren Anliegen ernstzunehmen ist, in ihrer Begründung und Zielsetzung große Bedenken erweckt. Schon die Benennung „Theologie der Befreiung" ist für R. eine „unglückliche Titulatur", die die Frage aufwirft, „ob hier nicht Gott an den Rand rückt und an seine Stelle eine innerweltliche Befreiungslehre (tritt)" (37). Auch ist für diesen Autor „die durchgängige Verwendung von Begriffen wie Unterprivilegierte, Solidarität mit den Unterdrückten, Herrschaftsstrukturen, herrschaftsstabilisierende Funktion, Entfremdung" ver-

dächtig. Als Grund wird angegeben: „derartige Begriffe sind nicht im Evangelium zu finden (...), vielmehr kommen sie aus der von Karl Marx und vom Marxismus entwickelten Analyse der kapitalistischen Gesellschaft" (42). Der Theologie der Befreiung wird vorgeworfen, „die marxistische Gesellschaftsanalyse und Geschichtsdeutung einfach zu übernehmen und sie als christlich zu deklarieren". Von daher schließt R.: „Was von der christlichen Botschaft noch übrigbleibt, ist allenfalls eine Garnierung, nämlich eine letzte Vertröstung des Menschen auf die vollkommene eschatologische Befreiung" (42 f.). Denselben Ton schlägt *Weber* in seinen Ausführungen an, wenn er „als Europäer und als Bürger eines entwickelten Industrielandes" einige Empfehlungen an die Länder Lateinamerikas gibt: „Halten Sie den sog. ‚dritten' Weg zwischen Liberalkapitalismus und Sozialismus marxistischer Prägung, den manche Industriegesellschaften gegangen sind, für ihre Länder für unrealistisch? Für nicht effizient? Und, wenn ja, warum nicht?" (134). Auffallend ist bei diesen Autoren, die als Vertreter der katholischen Soziallehre gelten, daß die für die Länder der Dritten Welt äußerst ungünstige und von der Handels- und Rüstungspolitik der Großmächte provozierte internationale Situation mit keinem Wort erwähnt wird.

Der Beitrag *Trujillos*, „Die Theologie der Befreiung in Lateinamerika. Erfolg und Mißerfolg" (47–103), ist insofern wichtig, als dem Autor, Generalsekretär des Bischöflichen Rates Lateinamerikas (CELAM), nicht Unkenntnis der Situation dieses Kontinentes vorgeworfen werden kann. Trotz der Sympathie für die Theologie der Befreiung, mit deren allgemeinen Zügen L. T. voll übereinstimmt, fühlt er sich verpflichtet, eine wichtige Unterscheidung zwischen (zwei) verschiedenen „Theologien der Befreiung" zu machen (übrigens war dies der Titel des ursprünglichen spanischen Aufsatzes, der in der deutschen Übersetzung nicht genau wiedergegeben ist). Die erste (echte) Theologie der Befreiung, mit der der Autor sich voll identifiziert, ist in den Weisungen der Bischöfe – vor allem in den Dokumenten der Vollversammlung von Medellin 1968 – enthalten und setzt den Akzent absichtlich auf „das Religiöse" in der „Dialektik Sünde – Bekehrung", „ohne dabei die politische Dimension zu vergessen". Diese Strömung wird von L. T. nicht ausführlich dargestellt. Die andere (falsche) Theologie der Befreiung, der Theologen wie Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Joseph Complin und Juan Luis Segundo zuzuordnen wären, „verschiebt ihr Hauptaugenmerk unzweideutig auf das Politisch-Konfliktmäßige, wobei sie allerdings bei der Schau der marxistischen Analyse mit ihren Imperativen einen eigenen Weg nimmt" (72). Obwohl L. T. die dringende Notwendigkeit eines klärenden Dialogs innerhalb der offenkundigen Meinungsverschiedenheiten zwischen diesen zwei theologischen Strömungen betont, macht er u. E. mit diesem starren Schema und vor allem mit seinen schweren Vorwürfen gegen die Vertreter der zweiten Strömung den Dialog, zu dem er sich ausdrücklich bekennt, schwer, wenn nicht unmöglich. – Der nächste Beitrag lautet „Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung. Ein Literaturbericht" (104–126) und stammt aus der Feder des belgischen, in Lateinamerika wohnhaften (und wegen angeblicher Verbindung mit der US-amerikanischen CIA ins Zwielicht geratenen) Jesuitenpaters *Roger Vekemans*. Er stellt in einer theologisch anspruchslosen, eher journalistischen und nicht unpolemischen Form einige „offizielle (katholische und protestantische) Parameter" der Theologie der Befreiung dar. M. Manzanera, S. J.

Illanes, José Luis / Rodríguez Pedro, *Progresismo y liberación (Colección de Bolsillo, nt 11)*. Kl. 8° (160 S.) Pamplona 1975, Eunsa. – Dieses Taschenbuch mit drei Beiträgen von J. L. Illanes und P. Rodriguez, Professoren an der vom Opus Dei geleiteten Universidad de Navarra, argumentiert, ähnlich wie das oben besprochene Buch "Kirche und Befreiung", gegen die nach ihrer Meinung gefährlichen Irrtümer des christlichen Progresissmus und der Befreiungstheologie. – Der erste Beitrag von *Rodríguez*, „El progresismo cristiano (15–65), ein schon im Jahre 1955 gehaltener Vortrag, bringt einen kurzen Überblick über einige der wichtigsten (französischen) fortschrittlichen christlichen Bewegungen zwischen 1945 und 1955 (Union des chrétiens progressistes, Jeunesse de l'Eglise, Arbeiterpriesterbewegungen u. a.). Obwohl in ihrem anfänglichen Anliegen – das Proletariat zu Christus und Kirche zu führen – solche Bewegungen von einem apostolischen Elan getrieben wurden, sind sie nach Meinung des Verf. in große geschichtlich-philosophische und

theologische Irrtümer geraten. Symptomatisch für die Auffassung des Verf. ist die ahistorische Argumentation (die Wandlungen innerhalb des Katholizismus und des Marxismus während der letzten Jahrzehnte werden überhaupt nicht berücksichtigt) und der starre Konservativismus. So stützt er sich z. B. auf „den herrlichen Bericht zur Lehre von Mgr. Lefèbvre (!) an die Versammlung der Kardinäle und Bischöfe Frankreichs im Jahre 1957, die Ansprache des Kardinalerzbischofs von Lissabon an die Katholische Aktion Portugals am 6. April 1959".

Der Beitrag von *Illanes*, „La Liberación en una perspectiva teológica (67–130), versucht den Begriff der Befreiung aus der Perspektive der traditionellen Dogmatik zu beleuchten und damit die heute oft im Zusammenhang mit diesem Begriff auftauchenden Irrtümer auszuräumen. Gleichzeitig betont er die Notwendigkeit der metaphysischen Erfahrung, um die Tiefe der christlichen Befreiung zu begreifen. Die Theologie soll bei der Erklärung der eschatologischen und ewigen Perspektive des Heiles und dessen philosophischen, anthropologischen, sozialen Implikationen verbleiben, aber nicht auf die unmittelbar politischen, soziologischen, psychologischen Aspekte der Probleme eingehen. Denn das würde eine Einmischung der Theologie in Bereiche außerhalb ihrer wissenschaftlichen Kompetenz bedeuten (130). Es ist nur konsequent, daß Illanes kein Verständnis für die modernen Bewegungen aufbringt, die Aktion und Praxis als kulturschaffende oder naturverwandelnde und dadurch den vollkommenen Menschheitszustand erzeugende Kräfte konzipieren, wie das in den verschiedenen politischen Messianismen und – mit philosophischer Schärfe – bei Marx geschieht (87). Entsprechend verurteilt I. die Theologie der Befreiung am Beispiel des Werkes von Gustavo Gutiérrez, dem er große Leichtfertigkeit bei der Interpretation von Marx und in der Auslegung der christlichen Wahrheiten vorwirft.

Rodríguez schließt das Bändchen mit einem Beitrag über den Ort und den Sinn der christlichen Hoffnung (131–160). Diese nimmt sich der menschlichen Hoffnungen an, schließt sie ein und weist ihnen ihr spezifisches Statut zu, um den „tragischen Irrtum" zu vermeiden, die christliche Hoffnung sei innerweltlich und vor allem es gebe eine praktische Theologie der Hoffnung mit einer „doppelten Buchführung", d. h. eine für die menschlichen Hoffnungen und eine andere für die übernatürliche Hoffnung (136). Einige biblische Überlegungen, in denen man eine modernisierte Spiritualität des Opus Dei und dessen Gründers, Msg. Escrivá de Balaguer, sehen kann, geben für einen bestimmten Kreis von Gläubigen wertvolle Anregungen. Solche Spiritualität „von oben" ist u. E. legitim und sinnvoll, auch in unserer Zeit, unter der Bedingung freilich, daß sie offen ist für Entwicklungen, die die heutige säkularisierte Gesellschaft kennzeichnen. – Leider fehlt es aber Rodríguez an dieser Offenheit. M. Manzanera, S. J.

Lehmann, Karl u. a., Theologie der Befreiung. Internationale Theologenkommission (Sammlung Horizonte, NF 10). Gr. 8° (195 S.) Einsiedeln 1977, Johannes Verlag. – Angesichts der Kontroverse, die die Rezeption der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung in Europa entzündet hat, wurde das „Urteil" der Internationalen Theologenkommission, die sich seit 1974 mit diesem Phänomen befaßte, mit nicht geringer Spannung erwartet. Im Oktober 1976 hielt die Kommission eine Vollversammlung ab. Einige der dort gehaltenen Referate werden jetzt in ausgearbeiteter Form und zusammen mit dem Schlußdokument, das ein Jahr später von der großen Mehrheit der Kommission endabgestimmt wurde, veröffentlicht. Diesem offiziellen Schlußdokument „Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil" (173–195) liegt die Zusammenfassung der vorgetragenen Referate durch Karl Lehmann zugrunde, die jedoch durch zahlreiche „modi" der Kommissionsmitglieder ergänzt ist. Aus dem Ursprung ergibt sich somit schon die Ausgewogenheit des Dokuments, das sich übrigens nicht als Schlußurteil zur Theologie der Befreiung versteht, sondern vielmehr als „einen Gesprächsbeitrag, die die Chancen und Gefahren dieser Tendenzen zur Sprache bringen möchte" (175). Mit Rücksicht auf die Schwierigkeiten sowie auf den gegenwärtigen Stand der theologischen Diskussion und Forschung nimmt dieses Dokument die Form eines Berichtes (Relatio) an, dessen Hauptteil in vier Abschnitten gegliedert ist. Im 1. Abschnitt werden „Armut und Ungerechtigkeit in der Welt als Ursprung und Wurzel" der neuen theologischen Strömungen gekennzeichnet. „Sie wollen den Schrei

des armen und leidenden Bruders öffentlich zur Sprache bringen: den Hunger, die Krankheiten, die Ausbeutung, die Heimatlosigkeit und die Unterdrückung" (176). Von daher gewinnen die Option für die Armen und die Solidarität mit allen Unterdrückten eine besondere Leuchtkraft und Verdichtung in einigen Schlüsselworten, die der biblischen Sprache angehören: Gerechtigkeit, Befreiung, Hoffnung und Friede. Hier liegt m. E. das größte Verdienst dieses Dokuments, das – dieser Tatsache bewußt – vor einer vorschnellen (verurteilenden) Kritik an der Theologie der Befreiung ausdrücklich warnt.

Der 2. Teil „Eine neue Gestalt von Theologie und ihre Probleme" stellt den Ansatz der neuen theologischen Entwürfe dar: die Situation ökonomischer, sozialer und politischer Abhängigkeit, in der die armen und unterdrückten Menschen leiden und sich nach Befreiung sehnen. „Die Änderung unmenschlicher Zustände wird als Forderung und Wille Gottes erfahren: Jesus Christus, der durch die Erlösung den Menschen von den Sünden in allen ihren Gestalten befreite, gewährt eine neue Grundlage der menschlichen Brüderlichkeit" (178). Was die Anwendung sozialwissenschaftlicher Theorien, vor allem die marxistisch-leninistisch orientierte Gesellschaftsanalyse durch die Theologie angeht, so warnt das Dokument vor den damit verbundenen Gefahren und bekennt sich zu einem Pluralismus in der wissenschaftlichen Interpretation der Gesellschaft (180). Dabei bleibt jedoch leider die entscheidende Frage der Kriterien und Grenzen des Pluralismus unerörtert. – Im 3. Teil werden einige biblisch-theologische Aspekte der Befreiungshermeneutik zusammenfassend dargestellt. Hier hätte vielleicht Altes und Neues Testament weniger beziehungslos nebeneinandergestellt werden können. – Im letzten Teil bringt das Dokument einige systematisch-theologische Überlegungen zur konkreten Verhältnisbestimmung zwischen menschlichem Wohl und göttlichem Heil – vorwiegend aus der Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Römischen Bischofssynode 1971. Das Dokument anerkennt grundsätzlich die Konzeption der Theologie der Befreiung, nach der Profangeschichte und Heilsgeschichte zwar nicht einfachhin identisch werden dürfen, aber als eine Einheit zu betrachten sind, warnt aber vor einer einseitigen Betonung dieser Einheit. Menschliches Wohl und göttliches Heil gehören in der Sicht des Dokuments zusammen, aber die Differenz innerhalb dieser Zusammengehörigkeit ist entschieden zu betonen (189). Dies ist alles in allem – wie im Dokument selber gesagt wird – „eine formale Lösung" des Problems (190), das meiner Meinung nach nicht theoretisch gelöst werden kann.

Unter dem Eindruck der unterschiedlichen Situationen der Ortskirchen setzt sich das Dokument für eine gewisse Offenheit den neuen, aus Lateinamerika stammenden theologischen Entwürfen gegenüber ein, betont aber nichtsdestoweniger die Notwendigkeit der realen Einheit der (katholischen) Kirche. Wenn es in der Politisierung bzw. in der Zuspitzung des Klassenkampfes diese Einheit bedroht sieht, so ist das aus dem europäischen Gesichtswinkel beurteilt. Auch in weiteren Referaten kommt dieser deutlich zur Geltung. Weniger im Einleitungsreferat „Methodologisch-hermeneutische Probleme der ‚Theologie der Befreiung'" (9–44) von Lehmann, mehr in dem Beitrag von *Heinz Schürmann* „Das eschatologische Heil Gottes und die Weltverantwortung des Menschen. Hermeneutische Anmerkungen zur Relevanz der biblischen Aussagen" (45–78). Sch. beschränkt sich auf die Frage, ob die ntl. Schriften relevant zur Problematik der Menschheitsemanzipation sind. Das NT zeigt, so Sch., zur sozialpolitischen Situation ein „zurückhaltendes Schweigen". In einem zweiten methodischen Schritt legt es Sch. als ein „beredtes Schweigen" aus, das „auch uns noch etwas zu sagen hat" (60) und „einer ‚politischen Theologie' durchaus auswertbare ‚Verhaltensmodelle'" und „starke Impulse zu gesellschaftlichem und gesellschaftskritischem Einsatz" liefert – freilich wie der Autor selbst präzisiert: „Impulse zu liebendem Handeln und zu liebendem Ertragen in einem – das eine oder das andere je nach Situation und Stunde" (71). – Was der spanische Theologieprofessor an der Päpstlichen Universität in Salamanca, *Olegario González de Cardedal*, „Befreiungstheologie in einer Zeit kirchlichen Umbruchs" (79–153) zu den historischen Gründen für die gegenwärtige Situation der Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ausführt, scheint mir zutreffend zu sein: „Die Menschen können das Evangelium nicht hören, weil sie an Strukturen der Produktion, des Zusammenlebens oder des Denkens gebunden sind, die ihre eigene Logik haben, die keine solche der Liebe ist, eine Logik, der nicht durch verbale

Proklamationen des Evangeliums beizukommen ist, sondern der gegenüber gehandelt werden muß." Die Kirche selbst „ist integriert und verbunden mit jenen bestimmenden Kräften des Westens, die die weltweiten Systeme der politischen und wirtschaftlichen Herrschaft geschaffen haben" (100). Von solcher Sicht her ist es möglich, das neue Selbstverständnis der Kirche und die neuen ekklesiologischen Entwürfe der Befreiungstheologie zu verstehen. Obwohl der Verf. nicht mit kritischen Fragen an eben diese Theologie spart, ist seine gesamte Haltung ihr gegenüber positiv, und insofern spiegelt er m. E. die wachsende Sensibilität für die Utopie der „neuen Gesellschaft" wider, die in den südlichen europäischen Ländern stärker als in Mitteleuropa zu spüren ist und verständlicherweise auch in der theologischen Reflexion ihren Niederschlag gefunden hat. – *Hans Urs von Balthasar* skizziert thesenhaft in seinem Referat „Heilsgeschichtliche Überlegungen zur Befreiungstheologie" (155–171) einige „Hauptartikulationen der Heilsgeschichte" und den sich daraus ergebenden christlichen Einsatz in den eigenständigen weltlichen Strukturen. Obwohl von Balthasar die Dringlichkeit der praktischen Anliegen der Befreiungstheologie nicht in Frage stellen möchte, übt er ihr gegenüber Kritik, sowohl vom heilsgeschichtlich-theologischen Standpunkt aus (die Befreiung der Menschheit ist die „Großtat" Gottes und keineswegs eine „Selbsterschaffung", was die Theologie verpflichtet, von säkularisiert theologischen sozialen Analysen und Aktionen Abstand zu nehmen [165]) als auch von einer realistisch-politischen Betrachtung her (Politik ist die Kunst des Möglichen, wo „es ohne harte Widersprüche und Kämpfe nicht abgehen kann und der Kompromiß immer die beste Lösung darstellt" [170]).

Der Band enthält kritische Fragen an die Theologie der Befreiung. Soweit es sich dabei nicht um Fragen handelt, die selber unter Ideologieverdacht stehen, ist nur zu hoffen, daß die „Befreiungstheologen" Nutzen daraus ziehen. Zu bedauern ist, so meinen wir abschließend, daß die sicher gut gemeinte Kritik an der Befreiungstheologie nicht als Selbstkritik thematisiert wurde: Warum hat man nicht versucht, den in der Theologie der Befreiung artikulierten Schrei des armen und leidenden Bruders in der Dritten Welt als eine an die reichen nordatlantischen Kirchen und Theologien gerichtete Herausforderung zu wirksamer Glaubensorthopraxie zu verstehen? M. Manzanera, S. J.

Míguez Bonino, José, Theologie im Kontext der Befreiung (Theologie der Ökumene, 15). Gr. 8° (158 S.) Göttingen 1977, Vandenhoeck & Ruprecht. – Beeindruckt vom ersten lateinamerikanischen Kongreß der „Christen für den Sozialismus" im Jahre 1972 in Santiago/Chile umschreibt José Míguez Bonino – ein argentinischer Protestant – die Absicht seines Buches, das im amerikanischen Original bereits vor drei Jahren erschienen ist, mit den Worten: „Die vorliegende Studie soll diesen neuen Weg des Christseins näher untersuchen. Es geschieht in der festen Überzeugung, daß damit eine bedeutungsvolle und fruchtbare Herausforderung an alle Christen ergeht, ein glaubwürdiger Aufruf zu einem sinnvollen Dialog über Wahrheit und Kraft des Evangeliums, in dem die Christen von Lateinamerika zum ersten Mal an ihre Brüder in der übrigen Welt eine Botschaft richten" (12). Ohne Zweifel beschreitet der Verf. diesen „neuen Weg" mit Überzeugung, wenngleich nicht unkritisch. Im 1. Teil des Buches wird das neue christliche Bewußtsein jener Bewegung beschrieben, die allgemein als „Theologie der Befreiung" bezeichnet wird. – Von größerem Gewicht ist der 2. Teil, der kritischen theologischen Fragen gewidmet ist, die sich aus der Analyse des neuen Weges ergeben. Hier zeigt sich, daß der Verf. die neuralgischen Punkte der „neuen" Theologie aus nordatlantischer Sicht kennt und den Mut hat, sie offen und deutlich anzusprechen: Die Gefahr der Ideologisierung des Evangeliums, die Diskussion um Klassenkampf, Gewalt und Gewaltlosigkeit, das Problem der positiven Beziehung zwischen Reich Gottes und geschichtlichem Handeln des Menschen, die Suche nach einem neuen theologischen Rahmen für ein Verständnis der Kirche. Der Verf. scheut sich nicht, solche „heißen Eisen" in der Auseinandersetzung um die Befreiungstheologie zu problematisieren und aus seiner Sicht einen eigenständigen und konstruktiven Beitrag zu entwickeln. So wendet er z. B. die Erkenntnis, daß Offenbarung nicht ein abstraktes, theoretisches Wissen, sondern konkrete Existenz in Liebe ist, auf das Verhältnis von Erkennen und Handeln an: „Die Korrelation von geschichtlichen und begrifflichen Ver-

mittlungen kann uns zwar nicht den narrensicheren Schlüssel zu christlichem Gehorsam liefern, wohl aber einen stichhaltigen Bezugsrahmen dafür" (94). Zu diesem Bezugsrahmen gehört die Beziehung zwischen Gottesreich und geschichtlichem Handeln des Menschen: „Das Evangelium fordert von uns konkrete geschichtliche Entscheidungen, deren eschatologische Dauer es insofern gewährleistet, als sie die Qualität menschlicher Existenz aufweisen, die dem Gottesreich angemessen ist" (131). – Für alle, denen der Dialog mit der Theologie der Befreiung ein Anliegen ist, stellt dieses Buch eine begrüßenswerte Bereicherung dar.

H. Zwiefelhofer, S. J.

Krämer, Peter, Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts. Die rechtstheologische Auseinandersetzung zwischen H. Barion und J. Klein im Licht des II. Vatikanischen Konzils (TThSt, 33). Gr. 8° (XXIX u. 162 S.) Trier 1977, Paulinus. – Das katholische Kirchenrecht ist seit mindestens 50 Jahren in einer Krise. Die Rechtsverdrossenheit in der Kirche ist groß, der Überdruß an allem Institutionellen wuchs stetig. Man empfand und empfindet es fast nur noch als Last und Beengung, kaum noch als Hilfe, Schutz und Lebensweisung, was es ja doch eigentlich sein will und auch sein sollte. Diese Rechtsverdrossenheit hat das II. Vatikanische Konzil aufgegriffen. Ja, als Papst Johannes XXIII. in seiner denkwürdigen Ansprache am 25. Januar 1959 im Kloster St. Paul vor den Mauern das Ökumenische Konzil ankündigte, sprach er davon, daß das synodale Vorhaben durch einen neuen CIC gekrönt werden sollte. Es ist dies der Zusammenhang, in den K. die vorliegende Untersuchung stellt, die im WS 1975/76 von der Theologischen Fakultät der Universität Bonn als Habilitationsschrift angenommen wurde.

Die sorgfältig durchgeführte Arbeit hat drei Teile. Der erste führt in die Problematik einer Rechtstheologie ein (3–19), der zweite gibt eine theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts in der Sicht von H. Barion und J. Klein (21–104), der dritte vollzieht die theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts im Licht des II. Vatikanischen Konzils (105–150). Register zum CIC, zum II. Vatikanischen Konzil und ein Personenverzeichnis schließen das schöne und leicht lesbare Buch ab. – H. Barion und J. Klein haben das Verdienst, früher als andere katholische Forscher erkannt zu haben, daß die Grundlagenforschung des kirchlichen Rechts durch R. Sohm erschüttert wurde. Beide versuchten (von verschiedenen Standpunkten aus), eine Antwort auf diese Krise zu geben, die freilich nicht immer befriedigen kann. *J. Klein* hält zwar an einer engen Verbindung zwischen Glaube und Recht fest und sieht diese „in dem objektivierten Glaubensgehalt gegeben, der religiös-ethische Verpflichtungen mit sich bringt und von den Normen der Schöpfungsordnung durchwirkt ist" (151), läßt dann aber Glaube und Recht zunehmend divergieren. „Der Glaube bezeichnet vor allem die personale Begegnung zwischen Gott und dem Menschen, die kein Gesetz und keine rechtliche Bestimmung einzufangen vermag. Das Recht hingegen wird primär als eine von Menschen gesetzte ‚Norm' verstanden, auch wenn die Normierung selbst von vorgegebenen Sachverhalten ausgeht und die Objektivation des Glaubensgehaltes betrifft" (28). Welche Funktion hat das kirchliche Recht? „Dem Recht fällt ... eine ordnende und regulative Funktion zu; es ist aber für den Vollzug des Glaubens und die Verwirklichung der Kirche nicht konstitutiv" (151). Der Verf. bezeichnet diese Rechtsauffassung J. Kleins zutreffend als „funktionalistischen Positivismus". „Denn das Recht wird insoweit anerkannt, als es nicht in die Sphäre des Glaubens eindringt – jedes Eindringen wird als Zwang verstanden – und hat als positives, von Menschen gesetztes Recht lediglich die Funktion, das Zusammenleben der Menschen zu ordnen und zu gestalten" (78). – Anders sieht *H. Barion* das Verhältnis von Glaube und Recht. Nach ihm konvergieren beide. Das läßt sich an zwei Sachverhalten ablesen. Zum einen kann der Glaube rechtlich transformiert werden, zum andern ist die Rechtskirche eine legitime Verwirklichung der Kirche Christi. Daß der Glaube rechtliche Gestalt annehmen kann, zeigt sich vor allem am Dogma. „Als formulierter Rechtssatz bildet das Dogma einen Ausschnitt aus der Offenbarung, die von der Kirche in verpflichtender Weise vorgelegt wird, und stellt unter dieser Rücksicht eine Verbindung von göttlichem und menschlichem Recht dar" (50). Daß die (katholische) Rechtskirche die legitime Verwirklichung der Kirche Christi ist, wird von Barion mehr behauptet als bewiesen. Das erklärt sich daraus, daß er sich sofort auf den Boden des CIC stellt, ohne diesen noch einmal zu hinterfragen. Krämer kennzeich-

net die Rechtsauffassung H. Barions als normativistischen Positivismus, „als Positivismus, weil das göttliche Recht nur in der rechtsverbindlichen Setzung durch das kirchliche Lehramt betrachtet wird, ohne daß seine Grundlagen von der Kanonistik selbst hinterfragt werden dürften oder könnten, als normativistische(n) Positivismus, weil die kirchenrechtlichen Normen, soweit sie eine endgültige Gestalt erlangt haben, nur mehr zu interpretieren und zu systematisieren sind" (153).

Wenig ergiebig ist das letzte (vierte) Kapitel des zweiten Teils, in dem dargestellt wird, wie H. Barion und J. Klein das II. Vatikanische Konzil beurteilen (90–104). Beide sind in eine solch schwierige psychologische Lage geraten (H. Barion wegen seiner Mitgliedschaft in der NSDAP, J. Klein wegen seines Übertritts zur evangelischen Kirche), daß sie die konziliare Wende nicht mehr vorurteilslos wahrzunehmen vermögen. So sieht denn H. Barion im II. Vatikanischen Konzil nur eine Verfallserscheinung kirchlichen Rechts, während J. Klein meint, das Konzil bringe eine Verhärtung kirchlicher Rechtsstrukturen mit sich. – Um so erfreulicher ist die Beurteilung, die der Verf. selbst dem II. Vatikanischen Konzil zu geben vermag. Zwar hat das Konzil einen Protest gegen die Verrechtlichung der Kirche und des Glaubens angemeldet, es hat aber das Recht in der Kirche nicht abgeschafft. Im Gegenteil! So entdeckt das Konzil z. B. Recht in dem Verhältnis von Offenbarung und Glauben, „(1) insofern das Recht auf religiöse Freiheit in der Offenbarung selbst verankert ist und den Vollzug des Glaubens wesentlich bestimmt, (2) insofern die Offenbarung Gottes einen Anspruch auf Glaubensgehorsam erhebt und für den Menschen je nachdem, wie er sich zu eben dieser Offenbarung verhält, als Heil oder als Gericht erscheint, womit eine besondere Zuständlichkeit des Menschen im Hinblick auf Gott gegeben ist, (3) insofern das, was geoffenbart worden ist, als inhaltlich bestimmte Wirklichkeit einer rechtlichen Abgrenzung zugänglich ist, was insbesondere in der Vorlage des Glaubens durch das kirchliche Lehramt zum Vorschein kommt" (133 f.). Noch weiter führen die ekklesiologischen Überlegungen des Konzils. Danach gibt es in der Kirche Recht, weil die Glieder des Gottesvolkes in einer wechselseitigen Verbindung stehen, welche rechtlicher Natur ist (wahre Gleichheit, gemeinsame Grundrechte und Grundpflichten). Es gibt Recht, weil die Kirche „zum Leib Christi wird, in welchem eine spezifische Rollenverteilung gegeben ist (aktive Teilhabe aller Gläubigen an der Heilssendung der Kirche, doppelte Repräsentationsfunktion ordinierter Amtsträger)" (154). Endlich gibt es in der Kirche Recht, weil sie in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich ist. Wie also die Menschheit Christi dem göttlichen Logos dient, so das Recht in der Kirche dem Geheimnis und der Gnade eben dieser Kirche. – Mit seinem neuen Buch leistet der Autor einen wertvollen Beitrag für die theologische Grundlegung des Rechtes in der Kirche; eine Aufgabe, die fast noch wichtiger ist als das Bemühen um den neuen Codex. Denn wenn ein solches Bemühen nicht von vornherein zum Scheitern verurteilt sein soll, „muß der Zwiespalt im Rechtsempfinden durch eine Besinnung auf die Grundlagen des Rechts behoben werden" (1). R. Sebott, S. J.

Dordett, Alexander, Eheschließung und Geisteskrankheit. Eine Darstellung nach der Rechtsprechung der S. Romana Rota. Gr. 8° (107 S.) Wien-Freiburg-Basel 1977, Herder. – Zu den spärlichen Änderungen, welche der Entwurf des (kanonischen) Eherechts bringt, gehören die beiden folgenden neuen canones: „Can. 296. Sunt incapaces matrimonii contrahendi: 1) qui mentis morbo aut gravi perturbatione animi ita afficiuntur ut matrimonialem consensum, utpote rationis usu carentes elicere nequeant; 2) qui laborant gravi defectu discretionis iudicii circa iura et officia matrimonialia mutuo tradenda et acceptanda. – Can. 297. Sunt incapaces matrimonii contrahendi qui ob gravem anomaliam psychosexualem obligationes matrimonii essentiales assumere nequeunt"(Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de Sacramentis recognoscitur [Vatikan 1975]). Diese neu aufgestellten Konsensdefekte waren in gewisser Weise angekündigt durch die Arbeit der Römischen Rota. Eben diese Spruchpraxis behandelt D. in seinem interessanten Büchlein. Nach einer allgemeinen Einleitung über die Grundsätze der Rechtsprechung (11–22), untersucht er die Beurteilung der Schizophrenie (23–44), des Schwachsinns (45 f.), des manisch-depressiven Irreseins (47–49), der Paranoia (50–52), der progressiven Paralyse (53), der Epilepsie (54) und des Mangels an

innerer Freiheit (55–64). Besonders wichtig sind die Ausführungen über die Süchtigkeit (65–67) und über das Erfüllungsunvermögen (68–99). Die Süchtigkeit, welche vor allem durch Drogen und Alkohol entsteht, stellt weniger die Richter vor Probleme als die Gutachter. Sie müssen nämlich Kriterien dafür entwickeln, wann durch die Süchtigkeit Intellekt und Wille so beeinträchtigt sind, daß eine gültige Eheschließung nicht erfolgen kann. Gefordert sind die Richter dagegen bei der Spruchpraxis über das Erfüllungsunvermögen, welches vor allem durch Nymphomanie und Homosexualität verursacht ist. Dann gilt zwar, „daß eine ungültige Eheschließung gegeben ist, wenn eine Anomalie dazu führt, daß ein Partner das nicht leisten kann, was zum Gegenstand des ehelichen Willens gehört: die im Codex aufgezählten drei ehelichen Güter" (90). Will die Rota dieses Problem aber weiterführen, dann stößt sie an eine Grenze (vgl. 99). Diese ist doppelter Art. Zum einen untersteht dieses Tribunal höherer Weisungsbefugnis. Der Verf. nennt selbst eine Stellungnahme der Signatura Apostolica (84–86), neuerdings muß man auch die Mahnung zitieren, welche Papst Paul bei seiner traditionellen Ansprache an die Rota gegeben hat: „Dobbiamo ... registrare con dolore la tendenza a strumentalizzare certe concessioni, motivate da situazioni ben circoscritte, per giungere ad una pratica evasione della legge processuale canonica, alla quale si è tenuti, ... Parimenti, è da riprovare la tendenza a creare una giurisprudenza non conforme alla retta dottrina, quale è proposta dal Magistero ecclesiastico" (AAS 70 [1978] 183). Die andere Schwierigkeit für die Rota (und natürlich auch für alle anderen Ehegerichte) liegt darin, daß es bisher der Kanonistik nicht gelungen ist, die Lehre von den drei Ehegütern (bonum prolis, bonum fidei und bonum sacramenti) auf einen Nenner zu bringen mit der Lehre von den Ehezwecken (Erzeugung und Erziehung von Nachkommenschaft, gegenseitige Hilfeleistung und geordnete Befriedigung des Geschlechtstriebes) und jener von den Wesenseigenschaften der Ehe (Einheit und Unauflöslichkeit). Auch dem Zweiten Vatikanischen Konzil war es – trotz mancher Bemühungen (vgl. „Gaudium et spes", art. 47–51) – nicht vergönnt, eine Lösung zu finden. Man wäre dem Verf. dankbar gewesen, wenn er hier hätte weiterhelfen können; aber das wäre wahrscheinlich über das Thema seiner Untersuchung hinausgegangen.

R. Sebott, S. J.

Nees, Albin, Die erste Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975). Ihre innere Rechtsordnung und ihre Stellung in der Verfassung der katholischen Kirche (VGG.R, H. 28). Gr. 8° (282 S.) Paderborn 1978, Schöningh. – Die vorliegende Arbeit hat der Verf. während seiner Zugehörigkeit zur Synode geschrieben. Sie wurde als Dissertationsschrift vom Fachbereich Rechtswissenschaft der Universität Würzburg angenommen. – Synoden sind zwar seit dem Apostelkonzil in Jerusalem (Apg 15) ein probates Mittel, um anstehende Fragen gemeinsam zu lösen, aber man kann nicht sagen, daß dieses Mittel zu allen Zeiten der Kirche in der gleichen Intensität angewendet worden wäre. N. macht im Zusammenhang seiner historischen Erörterungen des Problems auf ein besonders krasses Beispiel von Synodenfeindlichkeit aufmerksam: In der Diözese Rom hat zwischen 1461 und 1960 keine offizielle Diözesansynode stattgefunden (213 f., A. 135)! Selbst CIC can. 356, wonach wenigstens alle 10 Jahre eine Diözesansynode stattzufinden hat, konnte an dieser Haltung nichts ändern. Erst das II. Vatikanum brachte hier eine Wende. N. zitiert das Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe: „Diese Heilige Ökumenische Synode wünscht, daß die ehrwürdigen Einrichtungen der Synode und Konzilien mit neuer Kraft aufblühen; dadurch soll besser und wirksamer für das Wachstum des Glaubens und die Erhaltung der Disziplin in den verschiedenen Kirchen, entsprechend den Gegebenheiten der Zeit, gesorgt werden" (194, A. 43). Mit dieser Bestimmung kam das Konzil sicher den Bedürfnissen der Basis entgegen. Was wunder, wenn die Katholiken in den einzelnen Ländern die Anregung aufgreifen; so etwa der Essener Katholikentag. „Am 6. 9. 1968 erhob eine Gruppe des ‚Kritischen Katholizismus' anläßlich eines Forumgesprächs über die Demokratie die Forderung, in der Bundesrepublik ein Nationalkonzil nach niederländischem Vorbild einzuberufen" (30). Wie diese deutsche Synode dann in eine Rechtsordnung gegossen wurde, berichtet der Verf. in vier Teilen. Der erste (29–53) handelt über die Entstehungsgeschichte der Synode als Zeichen eines neuen Rechtsbewußtseins in der Kirche, der zweite (55–139) stellt das deutsche Synodenmodell

dar und versucht es mit anderen nachkonziliaren Synoden (niederländisches Pastoralkonzil, gesamtschweizerische Synode, Pastoralsynode in der DDR, Österreichischer Synodaler Vorgang) zu vergleichen. „Während in den vier genannten Ländern die Beschlüsse der Synoden nur den Charakter von Empfehlungen an die Bischofskonferenz haben, wird auf der Gemeinsamen Synode der Versuch gemacht, die Gesetzgebungsbefugnis der Bischöfe in die Synode zu integrieren" (92). Der dritte Teil (141–182) stellt die hierarchische Struktur der Kirche der synodalen gegenüber. Im vierten (183–191) wagt N. einen Ausblick auf die Zukunft und auf ein nachsynodales Gremium. Dieser Ausblick stimmt traurig, denn die Schemata für den neuen CIC sehen eine institutionalisierte Mitwirkung der Gläubigen an der Leitung der Kirche nicht vor. Es ist nach diesen Entwürfen „nicht damit zu rechnen, daß in nächster Zukunft eine gesamtkirchliche Regelung für die Strukturen der Mitverantwortung auf nationaler Ebene getroffen wird, so daß einem eigenen Weg einzelner kirchlicher Regionen nichts im Wege stehen sollte" (186). Einen Lichtblick bildet allenfalls der can. 189 des schema canonum libri II: de populo Dei, wonach „concilia regionalia" stattfinden können, sofern die Bischofskonferenzen das wünschen. In der Bundesrepublik Deutschland wird ein solcher eigener Weg allerdings auch nicht beschritten, weil die Vorschläge der Sachkommission VIII der Synode zu nichts geführt haben.

Man wird das Buch von Albin Nees mit viel Nutzen lesen. Es ist spannend und leicht geschrieben; auch dort, wo komplizierte rechtliche Vorgänge dargestellt werden. Mit seinen Gegnern (G. May, W. Aymans) setzt sich der Autor fair auseinander. Die jeweiligen Zusammenfassungen helfen, den roten Faden nicht zu verlieren. Gewünscht hätte ich mir ein Personen- und Sachregister. Die vielen Anmerkungen hätte man als Fußnoten drucken sollen. Das Lesen würde dadurch leichter. Zu irenisch scheint mir der dritte Teil des Buches ausgefallen zu sein. „Das synodale Element steht – richtig verstanden – nie im Gegensatz zur hierarchischen Struktur der Kirche. Hätte ‚hierarchisch' die Bedeutung von ‚absolutistisch – monarchisch' und wäre ‚synodal' mit dem modernen Begriff von ‚demokratisch' gleichzusetzen, dann bestünde dieser Gegensatz. Aber wenn die Hierarchie die Bindung der Kirche an ihren heiligen Ursprung, das synodale Element aber die innere Verbundenheit aller Kirchen und Glieder der Kirche rechtlich sichern und darstellen soll, dann sind beide Strukturelemente in der Kirche zur gegenseitigen Ergänzung notwendig" (150, vgl. auch 162). Die begriffliche Unterscheidung zwischen „hierarchisch" und „absolutistisch – monarchisch" auf der einen Seite und „synodal" und „demokratisch" auf der anderen ist sehr verständlich und gut. Aber: Wenn nun doch manche Hierarchen wie absolute Monarchen handeln? R. Sebott, S. J.

Müller, Hubert, Der Anteil der Laien an der Bischofswahl. Ein Beitrag zur Geschichte der Kanonistik von Gratian bis Gregor IX. (KStT, 29). Gr. 8° (XLII u. 268 S.) Amsterdam 1977, Grüner. – Die Frage der Bischofsbestellung ist ein Anliegen, das seit dem II. Vatikanischen Konzil nicht mehr verstummt ist. Das hängt damit zusammen, daß dieses Konzil unser Kirchenbild völlig umgekehrt hat. Erschien früher „der Heilige Geist außer im Bereich einer intimen Spiritualität nur als Garant für die Unfehlbarkeit der Hierarchie" (218), so hat das II. Vatikanische Konzil die Kirche als Communio wiederentdeckt, „die von einer tiefen Konziliarität aller durchwirkt und von einer im Sakramentalen gegründeten Brüderlichkeit und fundamentalen Gleichheit ihrer Glieder bestimmt ist, die der besonderen Sendung des kirchlichen Amtes, das als Dienst für das Gottesvolk begriffen wird, theologisch vorausliegt" (220). Sind aber alle Christen fundamental gleich, dann ist es unverständlich und diskriminierend, wenn man einige (eben die Laien) von der Bischofswahl ausschließt. Es ist dies der aktuelle Hintergrund, auf welchen M. in seinem ausgezeichneten Buch die Geschichte der Kanonistik von Gratian bis Gregor IX. einträgt und welcher ihn davor bewahrt, tote Historie zu bieten, wie das leider in so manchen kirchenrechtlichen Abhandlungen geschieht. – Das Buch hat drei Teile. In einem einführenden Abschnitt wird die Bischofswahl in der Literatur und in der Geschichte beschrieben (3–22). Der Hauptteil behandelt den Einfluß der Laien auf die Wahl der Bischöfe in der Dekretistik und frühen Dekretalistik (25–203). Abschließend befaßt sich der Autor mit der Bischofswahl im ius condendum (207–250). Die Sach-, Namens- und Handschriftenregister schließen das

schöne Buch ab. – „Die Geschichte der Wahl kirchlicher Amtsträger reicht bis zum Neuen Testament zurück. Neben der Auswahl und Bestellung durch Apostel (Apg. 14,23) und Apostelschüler (Tit. 1,5) ist in der Urgemeinde von Jerusalem auch von Wahlen die Rede" (10).

Auch in der Folgezeit wirkt die Gemeinde bei der Bestellung ihrer Hirten mit. Man kann dies als Wahl der Bischöfe und Priester bezeichnen, darf dabei aber nicht den Anachronismus begehen, solche Wahlen einfach mit den in unseren westlichen Demokratien üblichen gleichzusetzen. Leider jedoch ging diese Mitwirkung der Laien, lange vor dem 11. Jh., im Osten und im Westen ständig zurück. Im 5. Jh. stellen zwei römische Päpste noch eindrucksvoll den Anteil des Volkes an der Bischofswahl (und natürlich erst recht der Priesterwahl) heraus. Papst Cölestin I. (422–432) stützt sich dabei auf den Grundsatz: „Nullus invitis detur episcopus. Cleri, plebis et ordinis, consensus ac desiderium requiratur" (PL 50,434). Leo der Große (440–461) führt das Prinzip ins Feld: „Qui praefuturus est omnibus, ab omnibus eligatur" (PL 54,634). – In der Gregorianischen Reform des 11. Jh. kommt diese Entwicklung einer immer geringeren Beteiligung der Laien zu einem gewissen Abschluß. Die Laien werden mehr oder weniger von der Wahl des Bischofs ausgeschlossen, auf der anderen Seite bilden sich feste Wahlgremien (die sog. Kathedralkapitel). Freilich ist der Übergang von der alten zur neuen Praxis noch fließend. „Aufschlußreich wird es nun sein zu sehen, welche Bedeutung Gratian in seiner kurz nach dem 2. Laterankonzil fertiggestellten ‚Concordia discordantium canonum', mit der die Epoche der klassischen Kanonistik anhebt, den Laien bei der Bischofswahl beimißt" (22). Damit beginnt der Hauptteil der Arbeit. In minutiöser und sorgfältiger Weise untersucht M. das Werk Gratians (25–34), die Anfänge der Dekretistik in der Schule von Bologna (35–51), die Werke der französischen und rheinischen Schule von 1165 bis 1190 (52–77), die Bologneser Schule von 1175 bis 1192 (78–119), die anglo-normannische Schule von 1175 bis 1210 (120–138), die Bologneser Schule von 1192 bis 1210 und die Gesetzgebung Innozenz III. (138–155), die französische Schule von 1200 bis 1215 (155–173) und die Bologneser Schule von 1210 bis 1225 samt der Gesetzgebung Gregors IX. (173–203). Das Ergebnis faßt er so zusammen: „Gratian und im Anschluß an ihn die Dekretisten erklären die früheren Ernennungsrechte der staatlichen Autorität, wie immer sie auch entstanden sind, generell für erloschen: sei es weil die Machthaber von sich aus darauf verzichtet haben, sei es weil sie ihre Privilegien mißbraucht haben, sei es weil die Ursachen, die zur Gewährung der Sonderrechte führten, hinfällig geworden und infolgedessen auch diese erloschen sind, sei es weil sie durch spätere Dekrete abgeschafft wurden, sei es weil es sich um persönliche Privilegien handelte, die mit dem Tode des jeweiligen Fürsten endeten. Diese in den Werken der Dekretisten ständig wiederkehrenden Erklärungen dienen nur dem einen Ziel, der staatlichen Autorität jede weitere wirksame Einflußnahme auf die Besetzung der Bischofsstühle abzusprechen" (208). – Daß man die staatliche Autorität bei der Wahl der Bischöfe ausschalten will, ist zu loben. Verhängnisvoll allerdings ist es, daß die hilfreiche Unterscheidung zwischen Kirche und Staat die folgenschwere Zuordnung der Kleriker zur Kirche sowie der Laien zum Staat mit sich bringt. Müller zitiert in diesem Zusammenhang Y. Congar: „Damit nimmt für die kommende Zeit die Aufteilung in zwei getrennte Gruppen ihren Anfang: einerseits der Anhang, der sich hinter dem Papst versammelte – Bischöfe, Kleriker, Mönche –, und andererseits das Volk hinter dem Kaiser: Fürsten, Ritter, Bauern, Männer und Frauen; jene widmeten sich den geistlichen, himmlichen Dingen, diese den zeitlichen, irdischen" (21). Neben der staatlichen Autorität hält man somit auch den Laien von der Wahl des Bischofs fern. – Angemerkt sei noch, daß man später auch die Kleriker von der Bischofswahl ausschließt, ja solche Wahlen überhaupt verbietet und für die Bestellung der Bischöfe anordnet: „Eos libere nominat Romanus Pontifex" (CIC, can. 329 § 2).

Welchen Diskussionsbeitrag macht nun der Verf. für die Neukodifikation des kanonischen Rechts? Der Vorschlag wird in drei Thesen zusammengefaßt? a) Die Kirche schließt außerkirchliche Instanzen (sprich: die Staatsregierungen) völlig von der Ernennung bzw. Wahl der Bischöfe aus. b) Der Bischof wird von Klerikern und Laien seiner Diözese gewählt. Auf die Frage, warum die Mitwirkung der Kleriker und Laien bei der Bestimmung des Bischofs sich gerade durch die Wahl

äußern soll, antwortet Müller ganz mit Recht: „Warum eigentlich *nicht* die Wahl, wenn diese die ursprüngliche, auch heute im Osten und in einigen Diözesen des Westens übliche Form zur Bezeichnung des Bischofskandidaten ist und überdies sich die Wahl auch sonst in kirchlichen und nicht-kirchlichen Bereichen als unangefochtener, gängiger Ausdruck einer kollegialen Willensbildung und Beschlußfassung für die Personenauslese bei der Besetzung eines Amtes erweist?" (242). c) Der Papst approbiert die für die Bischofswahlen zu erlassenden Normen und bestätigt jeweils den Gewählten. – Dieser Vorschlag des Verf. ist höchst vernünftig. Wird er auch von denen akzeptiert, die das neue Kirchenrecht entwerfen? Wer einen Blick in das Schema „De populo Dei" wirft, welches soeben von der Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo an die Bischöfe und katholischen Fakultäten verschickt wurde, und dort den can. 228 liest, welcher die Bestellung des Bischofs regelt, bemerkt, daß von einer Wahl des Bischofs durch das Volk Gottes nicht die Rede sein kann. So legt man denn das schöne, reichhaltige und sauber gearbeitete Buch des Autors mit einer gewissen Wehmut aus der Hand. R. Sebott, S.J.

Coing, Helmut (Hrsg.), Handbuch der Quellen und Literatur zur neueren europäischen Privatrechtsgeschichte. 2. Bd.: Neuere Zeit (1500–1800). Das Zeitalter des gemeinen Rechts, 1. Tl.Bd.: „Wissenschaft"; 2. Tl.Bd.: „Gesetzgebung und Rechtsprechung" (Veröffentl. des Max-Planck-Instituts für europ. Rechtsgesch.). 4° (XXVII u. 1033 S.; XXIX u. 1445 S.) München 1977, 1976, Beck. – Vom zweiten Band dieses nicht nur unter bibliographischer Rücksicht bedeutsamen Handbuchs (vgl. ds. Zschr. 51, 1976, 320) sind nunmehr die Teilbände 1 u. 2 erschienen. Der Tl.Bd. 3 läßt noch auf sich warten und wird „Die Rechtsentwicklung unter dem Einfluß der Aufklärung" sowie den aus Tl.Bd. 1 ausgeklammerten Teil II „Institutionen" enthalten. Die Bedeutsamkeit und Stoffülle der beiden vorliegenden Tl.Bde. läßt aber schon vorweg einen kurzen Umschauhinweis angeraten sein. – Tl.Bd. 1 wurde auf die 6 Abschnitte des 1. Tl.s, Wissenschaft, begrenzt. *H. Coing* behandelt hier die juristische Fakultät und ihr Lehrprogramm, *E. Holthöfer* die Literatur zum gemeinen und partikularen Recht in Italien, Frankreich, Spanien und Portugal, *A. Söllner* die entsprechende Literatur in Deutschland, Österreich, den Niederlanden und der Schweiz, *H. E. Troje* die Literatur des gemeinen Rechts unter dem Einfluß des Humanismus, *K. O. Scherner* die Wissenschaft des Handelsrechts und *Chr. Bergfeld* Moraltheologie und katholische Naturrechtslehre. – Im Tl.Bd. 2 ergab sich infolge des späteren Erscheinens von Tl.Bd. 1 in der Zählung ein Sprung vom Ersten auf den Dritten Teil (da der Zweite Teil „Institutionen" jetzt in Tl.Bd. 3!). Unter „Gesetzgebung" bestreitet *G. Immel* den Abschnitt über die „Typologie der Gesetzgebung des Privatrechts und Prozeßrechts". Der danach folgende „Bibliographie der Gesetzgebung des Privat- und Prozeßrechts" ist nach Ländern aufgegliedert und auf mehrere Mitarbeiter verteilt: *E. Ranieri* Italien, *B. Dölemeyer* Frankreich, *A. Pérez Martin* Spanien, *J.-M. Scholz* Portugal, *H. Gehrke* Deutsches Reich, *D. Grimm* Österreich, *H. Gehrke* Böhmen und Mähren, *Chr. Bergfeld* Schweiz, *Hj. Pohlmann* Niederlande, *Kl. Luig* Schottland, *W. Wagner* Skandinavien, *L. Pauli* Polen und *A. Csizmadia* Ungarn. Im 3. und 4. Abschnitt sind dann die Sachzusammenhänge wiederum von je einem Autor verfaßt: *S. Lammel* legt die Gesetzgebung des Handelsrechts vor (Einleitung, Deutscher Rechtskreis, Niederlande, Frankreich, Spanien, Portugal, Italien, Dänemark, Schweden-Finnland, Britische Inseln) und *K. W. Nörr* die kirchliche Gesetzgebung der katholischen Kirche und der protestantischen Kirchen. – Den Sachbereich des Vierten Teils „Rechtsprechungs- und Konsiliensammlungen" mußte man wiederum aufteilen: *M. Ascheri* Italien, *G. Walter* Frankreich, *J.-M. Scholz* Spanien-Portugal, *H. Gehrke* Deutsches Reich/Österreich, *U. Wagner* Niederlande, *Kl. Luig* Schottland. – Aus diesen beiden Bänden werden sowohl Kirchengeschichte als auch Geschichte des Kirchenrechts mehr als nur funktionale Anregungen schöpfen können. Es sei hier unter thematischer Rücksicht auf die Beiträge verwiesen von *Chr. Bergfeld*, Moraltheologie und katholische Naturrechtslehre (2/1, 999–1033), und *K. W. Nörr*, Die kirchliche Gesetzgebung (2/2, 1085–1109). Die in Tl.Bd. 3 zu erwartenden Register werden den Wert dieser Veröffentlichung im einzelnen verdeutlichen und auch eine zusammenfassende inhaltliche Würdigung im Rahmen der Gesamtperiode rechtfertigen und erleichtern. F. O. Busch, S.J.

Investigationes Theologico-Canonicae. Festschrift für Wilhelm Bertrams, S. J. Gr. 8° (560 pp.) Roma 1978, Università Gregoriana Editrice. – Diese Sammlung theologisch-kanonistischer Aufsätze sollte Wilhelm Bertrams als Festschrift zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 6. 1. 1977 überreicht werden; sie trägt aber das Druckjahr 1978 (Druckerlaubnis 12. bzw. 24. 5. 1978!), ein Beispiel für die immer mehr einreißende Unsitte, daß Mitarbeiter die vereinbarten Termine nicht einhalten und das rechtzeitige Erscheinen vereiteln. – Der Band enthält 26 Beiträge, 7 deutsche, 2 französische, 2 englische, 4 italienische, 4 spanische und 7 lateinische, von denen 2 auch wieder von deutschen Verfassern stammen; 12 von den 26 Verfassern gehören der S.J. an; diese Zusammensetzung des Bandes läßt erkennen, wo Bertrams Schüler und Freunde hat. Die Themen sind so buntscheckig, daß sich keine andere Ordnung als nach dem Alphabet der Verfassernamen finden ließ. – Nur Wenige werden alle Beiträge lesen. Ein Rez., der sich dieser Mühe unterzogen hätte, wäre in Gefahr, diejenigen Beiträge als besonders interessant hervorzuheben, die Gegenstände seines persönlichen Interesses behandeln. So wäre ich geneigt, den Beitrag von *Urrutia* (449–479) zu rühmen, weil er ein altes Anliegen von mir, dem *Gewohnheitsrecht* mehr Raum in der Kirche zu geben, nicht nur nachdrücklich unterstützt, sondern neue ‚mir sehr überzeugend erscheinende *Gründe* dafür beibringt. – Der Beitrag von *Navarrete* „Conflictus inter forum internum et externum in matrimonio" (333–346) zeichnet sich durch Klarheit und Bestimmtheit aus; fast wird einem bange, wenn die Dinge so klar und sicher sind. – Einige Beitr. haben eine individualistische Schlagseite. Die ‚salus animarum' als Ziel der Kirche wird im Sinn des „Rette deine Seele" zur ‚salus animae' des einzelnen verengt. Mehrere Autoren verstehen unter Recht *nur* interpersonale Beziehungen; nur wenige werden seiner gemeinschaftschaffenden und gemeinschaftgestaltenden Funktion gerecht; hier zeichnet sich, wie es nicht anders sein kann, Navarrete durch vorbildliche Klarheit aus (340). – Die beiden englischen Beitr. zu lesen ist ein Genuß. *Gallagher* schildert das wissenschaftliche Lebenswerk des „letzten Dekretalisten" F. X. Wernz (169–184); der ausgezeichnete Überblick von *Orsy* über den ‚due process' (347–356) würde jedem wissenschaftlichen Nachschlagewerk zur Zierde gereichen. – Von den französischen Beitr. beginnt der erste von *Beyer*, „Eglise universelle et Eglises particulières" (57–73), mit einer Fußnote, die erschrecken läßt. Der Verf. glaubt, vor der Gefahr oder Gefährlichkeit des Subsidiaritätsprinzips warnen zu müssen, das auf bürgerliche Gesellschaften zugeschnitten sei, aber nur mit Vorbehalt auf die Kirche angewandt werden dürfe. Er verkennt, daß es sich um ein formales, aber ebenso universales Prinzip handelt, das richtig verstanden und richtig angewandt den besten, ja strenggenommen den einzigen Schutz bietet gegen die von ihm signalisierten Gefahren – gerade auch für die Kirche! Der andere Beitrag von *Lefebvre* „Les principes généraux du Droit canonique en matière matrimoniale et contractuelle" (253–271), verweist ständig auf dessen frühere Veröffentlichungen; ohne deren Kenntnis vermag ich nicht zu ersehen, wohin dieser Beitrag zielt; bei einem Kanonisten ist die Einteilung in matière matrimoniale und matière contractuelle befremdlich, da die Ehe *ihn* doch gerade in ihrer Eigenschaft als contractus angeht. – Von den 4 spanischen Beitr. muß ich bekennen, weil für mich sprachlich zu mühsam, nur zwei, darunter den oben gerühmten von Urrutia, gelesen zu haben. – Ganz außerhalb des theologisch-kanonistischen Themenkreises dieses Bandes steht der sehr lesenswerte Beitr. von *Fahrnberger*, „Amtspriester und Meßopfer auf dem Konzil von Trient" (143–167); der Verf. selbst hat es gespürt und verrät es dem Leser, indem er gleich im ersten Satz versichert, in einer Festschrift wie dieser bedürfe dieses Thema „keiner rechtfertigenden Einführung", auf die er dann eine ganze Seite verwendet. – Selbstverständlich gibt es Meinungsverschiedenheiten unter den Autoren. So stellt bspw. *Arza* fest, das Konzil habe geflissentlich die Bezeichnung der Kirche als ‚societas perfecta' vermieden (33); *Sebott* dagegen läßt nach wie vor Staat und Kirche einander „als ‚societates perfectae' gegenüber"-stehen (408), könnte sich allerdings darauf berufen, daß diese Bezeichnung der Kirche sich in das Motu Proprio über die Nuntiaturen und anderen Vertretungen des Hl. Stuhles (AAS 61 [1969] 476) wieder eingeschlichen hat. – Bemerkenswert ist, wie unbehindert römische Autoren die bisher noch vertraulich zu behandelnden Entwürfe

der Kommission für die Neubearbeitung des CJC zitieren und diskutieren. Wenn das unmittelbar unter den Augen vatikan. Dienststellen geschieht, darf man sich wohl auch anderswo ähnliche Freiheit nehmen. – Die Aufmachung des Bandes ist im allgemeinen gut; einige Corrigenda seien angemerkt: S. 86, Fußnote 58, Z. 3 v. u. lies „nos" statt „non"; S. 202, Ziff. 45 lies „1790" statt 1970; S. 434 II. 1 c) lies ‚eidem' statt ‚eaedem' (wenn ich den Text richtig verstehe); S. 509, Fußnote 6 lies „1830" statt 1930. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Ambrosetti, Giovanni, Tra metafisica classica e filosofia dei valori: il sono del diritto (Lezioni di filosofia del Diritto). Gr. 8° (523 S.) Modena 1978, S. T. E. M. Macchi.

Archiv für Begriffsgeschichte, begründet von Erich Rothacker. I. A. der Kommission f. Philosophie u. Begriffsgeschichte der AkadWiss u. d. Literatur zu Mainz, hrsg. i. V. m. *Hans-Georg Gadamer* u. *Joachim Ritter* von Karlfried Gründer. Bd. XXI. Gr. 8° (314 S.) Bonn 1977, Bouvier-Grundmann.

Bialas Martin, Das Leiden Christi beim hl. Paul vom Kreuz, mit einem Geleitwort von *Jürgen Moltmann*. 8° (544 S.) Aschaffenburg 1978, Pattloch.

Brunner, August, Kant und die Wirklichkeit des Geistigen. Eine Kritik der transzendentalen Methode. 8° (111 S.) München 1978, Berchmans-Verlag.

Bussini, Francois, L'Homme Pecheur devant Dieu. Théologie et Anthropologie. 8° (197 p.) Paris 1978, du Cerf.

Cain, Paul Edward, Widerspruch und Subjektivität. Eine problemgeschichtliche Studie zum jungen Hegel (APPP, Bd. 130). Gr. 8° (402 masch.geschr. Sn.) Bonn 1978, Grundmann.

Dierse, Ulrich, Enzyklopädie. Zur Geschichte eines philosophischen und wissenschaftshistorischen Begriffs (ABG, 2). Gr. 8° (VIII u. 274 S.) Bonn 1977, Bouvier/Grundmann.

Kirjavainen, Heikki, Certainty, Assent and Belief (Publications of Luther-Agricola-Society, B 11). 8° (204 S.) Helsinki 1978, Villenpaino & Co.

Kost, Otto-Hubert, Von der Möglichkeit. Das Phänomen der selbstschöpferischen Möglichkeit in seinen kosmogonischen, mythisch-personifizierten und denkerisch-künstlerischen Realisierungen als divergenz-theologisches Problem. Gr. 8° (554 S.) Göttingen 1978, Vandenhoeck & Ruprecht.

Krämer, Helmut, Einführung in die griechische Sprache, Bd. II: Griechischer Kursus. Gr. 8° (ohne Seitenz.) Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1978, Kohlhammer.

Malatesta, Michele, Logistica. Vol. Secondo. Le tautologie l'interdefinibilità dei Funtori. 8° (172 S.) Roma–Napoli 1978, Istituto Anselmi, Marigliano/Napoli.

Osuna, Antonio, Dereche Natural y Moral Cristiana. Estudio sobre el pensiamiento ético-jurídico de Karl Barth y otros autores reformados (Estudio Teologico de San Esteban – Glosas 1). Gr. 8° (327 S.) Salamanca 1978, Editorial San Esteban, Salamanca.

Pfeil, Hans, Im Umbruch der Zeit. Stellungnahmen zu aktuellen philosophischen, pädagogischen und theologischen Fragen. 8° (360 S.) Aschaffenburg 1978, Patloch.

Weigel, Valentin, Ausgewählte Werke, hrsg. von *Siegfried Wollgast*. Texte zur Philosophie- und Religionsgeschichte. 1. Aufl. 8° (592 S.) Stutgtart 1978, Kohlhammer.

Werling, Hans Friedrich, Die weltanschaulichen Grundlagen der Reunionsbemühungen von Leibniz im Briefwechsel mit Bossuet und Pellisson (EHS.Ph, Vol. 30). 8° (204 S.) Frankfurt–Bern–Las Vegas, Lang.

21. OKT. 1978
13. DEZ. 1979
15. 9. 80
30. SEP. 1980
- 8. OKT. 1980
30. OKT. 1980
5. MAI 1981
14. SEP. 1981
30. 11. 82