

Carneades and the Stoic telos, in: *Phronesis* 12 (1967) 59–90 heranzuziehen. Bei Panaitios (87–101) soll das Bogenschützengleichnis das Verhältnis der einzelnen Tugenden zum sittlichen Telos veranschaulichen, wobei die eigentliche Telos-Formulierung „daneben ziemlich in den Hintergrund tritt“ (99); mit den Schützen werden die Tugenden, nicht die Menschen verglichen. Im Unterschied zu Antipater besteht für Panaitios der Skopos in der Eudämonie, d. h. dem sittlich Guten. Deshalb kann er die Unterscheidung *télos-skopós* wieder in ihrer ursprünglichen Bedeutung verwenden: Das Telos besteht im Erreichen des Skopos, der Eudämonie. Wenn A.-G. einen Fortschritt gegenüber Antipater darin sieht, daß das Handeln bei Panaitios „nur noch einen Orientierungspunkt: das Sittlich-schöne als *eudaimonía*“ habe (106) und behauptet, Panaitios betrachte das Telos ohne Rücksicht auf die naturgemäßen Dinge von der vernunftgemäßen Natur des Menschen her (100), so vereinfacht sie damit die Problematik, denn auch für Panaitios läßt das Vernunftgemäße sich nicht ohne Rückgriff auf außersittliche Ziele bestimmen.

Eine kritische Auseinandersetzung müßte die Ergebnisse von A.-G. mit den Interpretationen der Telosformeln konfrontieren, die A. A. Long und M. Soreth in ihren oben zitierten Arbeiten vorgelegt haben. Heranzuziehen wäre nicht zuletzt *H. Reiner*, *Die ethische Weisheit der Stoiker heute*, in: *Gymnasium* 76 (1969) 330–357; leider fehlt diese Arbeit in den Literaturnachträgen von W. Haase auf S. 261. Reiner zeigt, daß der Einwand des Carneades, die stoische Ethik sei von einem inneren Bruch durchzogen, auch von einer großen Zahl moderner Interpreten vertreten wird; er versucht demgegenüber, in einer systematischen Interpretation die innere Geschlossenheit des stoischen Ansatzes aufzuzeigen. Die stoischen Telosformeln und die Kontroverse zwischen Carneades und Antipater sind nicht nur von historischem Interesse; sie verdienen in der Sachdiskussion über das Verhältnis zwischen den außersittlichen Gütern und dem sittlichen Wert einer Handlung auch heute noch Beachtung.

F. R i c k e n , S. J.

Daniélou, Jean, *Les origines du christianisme latin* (Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, vol. III). Gr. 8° (391 S.) Paris 1978, du Cerf.

Das postume Werk des 1974 verstorbenen französischen Kardinals stellt unter mehr als einer Rücksicht eine Überraschung dar. D. hatte zwar im Rahmen seiner „Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée“ (*Théologie du judéo-christianisme* [Paris 1958], *Message évangélique et culture hellénistique aux deuxième et troisième siècle*, ebd. 1958) einen dritten, dem lateinischen Christentum gewidmeten Band angekündigt, aber niemand außer den Eingeweihten wußte, daß das Werk bei seinem unerwarteten Tod schon so weit fortgeschritten war, daß es der Öffentlichkeit anvertraut werden konnte. Daß der vielbeschäftigte Kardinal die Zeit gefunden hat, ein Buch zu schreiben, welches den Vergleich mit seinen früheren Werken nicht zu scheuen braucht, ist die zweite Überraschung. Am meisten aber überrascht, daß D., dessen Vorliebe für die griechische Patristik sich nicht nur in seinem vorausgegangenem fast ausschließlich den griechischen Vätern gewidmeten Werk dokumentiert, sondern auch in gelegentlichen Äußerungen der Geringschätzung für die Lateiner, zu einer so positiven Würdigung der Anfänge der lateinischen christlichen Literatur gelangt ist, wie sie in vorliegender Studie zum Ausdruck kommt. Den Ausschlag hierzu scheint die Begegnung mit Tertullian gegeben zu haben, dessen Gestalt beherrschend in der Mitte dieses Buches steht und in dem D. so etwas wie die frühe Verkörperung des Genius des lateinischen Christentums sieht – gerade im Unterschied zum griechischen Typ von Theologie (Betonung der Menschheit Christi und seines Leidens, pessimistisches Menschenbild in der Linie Augustins, Luthers, Pascals usw., Interesse am Subjektiven, an der Psychologie usw.).

Der Titel spricht von „den Anfängen des lateinischen Christentums“. Darin ist wohl eine Anspielung auf die Gliederung des Werkes zu sehen: Unter vier Aspekten lassen sich die Anfänge der lateinischen Theologie einordnen: 1. Lateinische Theologie, das ist vor aller soziologischen und kulturellen Bedingtheit das Werk und Denken zweier Männer, des Tertullian und Cyprian (= 4. Kap.: „Lateinische Theologie“). Theologie, verwurzelt in lateinischer Kultur, bedeutet 2. Abhängigkeit von spezifisch lateinischer philosophischer Tradition (= 2. Kap.: „Christentum und lateinische Kultur“, 121–212). Solche Theologie ist 3. durch das spezifische Ver-

hältnis der Lateiner zur Hl. Schrift bedingt (= 3. Kap.: „Die Lateiner und die Bibel“, 215–274). Die lateinische Theologie in der literarischen Hochform eines Tertullian und Cyprian hat schließlich 4. eine mehr populäre Form der Theologie zur Voraussetzung. D. präsentiert sie im 1. Kap. unter dem Stichwort „Judenchristentum lateinischer Sprache“ (21–117). – Was diese sog. „judenchristliche“ Literatur angeht, so haben wir es hier mit dem problematischsten Teil vorliegenden Werkes zu tun, denn D.s Begriff des ‚Judenchristentums‘ ist bekanntlich umstritten. Außerdem gibt es bei der hier analysierten und in verschiedene Gruppen aufgegliederten Literatur (Antijüdische Polemik: 5. Esdra, Adversus Judaeos, De montibus Sina et Sion; Auseinandersetzung mit dem Heidentum: Passio Perpetuae, De centesima, sexagesima, tricesima, De aleatoribus; Fortleben des lateinischen Judenchristentums: Commodianus, De pascha computus, De fabrica mundi des Victorin von Pettau) z. T. große Datierungsprobleme, und D. weiß natürlich, daß hinter der einen oder anderen der genannten Schriften ein dickes Fragezeichen steht, ob es sich überhaupt um einen originär lateinischen Text und nicht vielmehr um eine Übersetzung aus dem Griechischen handelt. Der problematischste Teil leitet aber dann auch zum originellsten über. Denn es geht nicht nur um die Frage, ob es so etwas wie lateinische „judenchristliche“ Literatur gibt und welche Schriften hierzu gehören, sondern auch darum, ob die theologische ‚Hochliteratur‘ eines Tertullian und Cyprian eigentlich voraussetzungslos sind, oder ob sie nicht vielmehr eine Theologie vulgärerem Charakters voraussetzen, ganz gleich, ob man dieselbe nun judenchristlich nennt oder nicht. Für D. ist nun die lateinische judenchristliche Literatur *eine* der Voraussetzungen der Theologie des Tertullian, freilich in der Weise, daß er sich kritisch von ihr distanziert. Das zu zeigen ist Ziel des einleitenden Abschnitts („Tertullian und das Judenchristentum“) des 2. Kap.: Tertullian bricht in verschiedenen Punkten mit der judenchristlichen Tradition. So macht er im Gegensatz zu ihr von den Testimonien nur einen sehr sparsamen Gebrauch und geht statt dessen auf den Text der Schrift selber zurück. Die bunte Vielfalt der judenchristlichen apokalyptischen Jenseitsvorstellungen ist bei ihm durch einige wenige nüchterne Begriffe ersetzt. Auch in der Engellehre, in der spezifischen Form des Millenarismus, in der Auslegung der Gleichnisse, der Christologie, der Anthropologie, der Verwendung der Apokryphen usw. bricht Tertullian mit dem Judenchristentum. D. sieht sogar in Praxeas den Vertreter eines judenchristlichen Monotheismus, den Tertullian verwirft. Die restlichen Abschnitte des 2. Kap. befassen sich mit den *philosophischen* Voraussetzungen der lateinischen Theologie. Im wesentlichen handelt es sich hier, wie seit langem bekannt, um den Einfluß der Stoa. D. weist ihn in Detailanalysen für Minucius Felix (u. a. De natura Deorum des Cicero, Seneca, Briefe an Lucilius), Tertullian (weniger literarische, dafür aber mehr in die Tiefe gehende Abhängigkeit von der Stoa, z. B. in der Frage der Körperlichkeit allen Seins), Novatian (u. a. De natura Deorum, De mundo des Apuleius, Seneca) und Cyprian (Seneca, Sallust) usw. nach.

3. Kap.: Die lateinische Theologie ist außer durch die Philosophie durch das spezifische Verhältnis des Westens gegenüber der *Bibel* bedingt. D. sucht den typischen westlichen Schriftgebrauch in 3 Begriffen zu fassen: testimonium, figura, exemplum. Der französische Theologe befaßt sich hier nicht zum ersten Mal mit dem Problem der testimonia (vgl. Etudes d'exégèse judeo-chrétienne [Paris 1966]); was er hier auf verhältnismäßig gedrängtem Raum über diese schwierige Frage ausführt, ist hervorragend (Die Testimonien bei Tertullian, Commodianus und Cyprian). Figura ist das lateinische Wort für ‚Typos‘. Wir haben es im betreffenden Abschnitt („La typologie“) mit einem Lieblingsthema D.s zu tun, der bekanntlich gegen De Lubac u. a. zwischen der spezifisch christlichen, heilsgeschichtlich angelegten Typologie und der heidnischen, ontologisch zu verstehenden Allegorese unterscheidet. Tertullian, Cyprian sind eindeutige Vertreter der typologischen, nicht der allegorischen Schriftauslegung. D. zeigt es für den Bereich der Christologie, Ekklesiologie und der Sakramentenlehre. Man erfährt u. a., daß Tertullian als erster in der Geburt Evas aus der Seite Adams eine figura der aus dem toten Christus entstehenden Kirche gesehen hat. Auch darin, daß bestimmte biblische Persönlichkeiten, so Daniel mit seinen Gefährten, Job, Tobias usw. als moralische Vorbilder (exemplum) präsentiert werden, sieht D. einen spezifischen Zug des lateinischen Schriftgebrauchs. Bei einer Untersuchung der Theophanieauslegung im Trinitate des

Novatian stellt der Verf. schließlich die starke Abhängigkeit dieses Römers, vor allem von Justin, fest.

Kap. 1–3 stecken den Rahmen ab, zeigen den ‚Kontext‘, die Voraussetzungen der Theologie eines Tertullian. Kap. 4 bringt nun diese Theologie selber inhaltlich zur Darstellung und trägt dabei zurecht die Überschrift: „Lateinische Theologie“. Denn diese ist in der Tat vor aller Bedingtheit allgemeiner Art das persönliche Werk des genialen Tertullian, der in polemischen Gelegenheitsschriften nichtsdestoweniger die ganze Front theologischer Fragen „systematisch“, d. h. umfassend, abgeschrieben ist, und – in beträchtlichen Abstand, was Gewicht und Bedeutung angeht, – das Werk seines afrikanischen Landsmanns Cyprian, der hauptsächlich auf dem Gebiet der Ekklesiologie wichtige Ergänzungen gebracht hat. In vier Schritten handelt D. das der „Lateinischen Theologie“ (279–368) gewidmete, fast ausschließlich auf Tertullian und Cyprian zentrierte 4. Kap. ab, in dem wir den Höhepunkt vorliegenden Werkes sehen: zunächst wird Tertullians Methode vorgestellt. Eine kurze Analyse 4 tragender Begriffe *substantia*, *census*, *status* und *gradus*. Tertullians Begriffsinstrumentar stammt weder aus der griechischen Philosophie, noch hat es einen eigentlich juristischen Ursprung, wie angenommen wurde. Es handelt sich vielmehr um Worte der Alltagssprache, denen Tertullian freilich einen sehr präzisen theologischen Sinn gibt. Der betreffende Abschnitt stellt eine Zusammenfassung der diesbez. Analysen von R. Braun und J. Moingt dar. Der zweite Schritt ist treffend mit „Das System Tertullians“ überschrieben. In der Tat handelt es sich im Werk Tertullians um eine alle zentralen Fragen „umfassende“ christliche Theologie: Trinität, Schöpfung der Welt und des Menschen (Kosmologie, Anthropologie), Christologie, Eschatologie. Die beiden folgenden Schritte haben supplementären Charakter. In ihnen kommt, weitgehend in Ergänzung zu Tertullian, die frühlateinische Dämonologie und damit auch das Verhältnis Kirche/Staat („*Les deux cités*“) und die Ekklesiologie Cyprians zur Sprache. Die Stichworte für Cyprian lauten sehr bezeichnend: *Vigor ecclesiae*, *militia Christi*, *unitas concordiae*. –

Stammt der gesamte vorliegende Text aus der Feder des Kardinals? Ein einleitendes ‚Avertissement‘ versichert, daß „das Werk praktisch vollendet war, als der Tod seinen Autor überraschte. Es bedurfte nur noch verschiedener Verdeutlichungen (*mises au point*). Vor allem ging es darum, die zahlreichen Verweise zu kontrollieren“. Das Buch selbst straft das ‚Avertissement‘ nicht Lügen. Es trägt allenthalben den Stempel des Verstorbenen. Dazu gehört u. a. ein gewisses Ethos: D. weiß um die Bedeutung der „Anfänge“. Für ihn ist Geschichtlichkeit des Glaubens kein Schlagwort, das von der Beschäftigung mit der Geschichte des Glaubens dispensiert, sondern ein Anspruch, der in geduldiger Kleinarbeit an Texten einzulösen ist. Typisch für D. ist auch das klare Gesamtkonzept mit einer überzeugenden Gliederung, die nicht immer ganz die Gefahr einer gewissen Schematisierung vermeidet. Charakteristisch ist, weiter, der Mut zur Affirmation, wo andere vielleicht lieber ein Fragezeichen setzen würden, vor allem aber die stupende Quellenkenntnis und die souveräne Beherrschung der Sekundärliteratur, schließlich der etwas holzschnittartige Stil, der den Nuancen ein Entweder Oder vorzieht. Was die Druckfehler angeht, so haben sich die anonymen Herausgeber (das Ms wurde durchgesehen von L. Meyrand S. J.) mehr Mühe gegeben, als es der Kardinal zu seinen Lebzeiten getan hat. Trotzdem sind einige stehen geblieben, so gleich auf S. 8 (342 statt 243). Auch der Zustand der deutschen bibliographischen Angaben läßt zu wünschen übrig. – D. selber wäre wohl der letzte, der den hypothetischen Charakter dieser oder jener Einzelheit seines Buches leugnen würde. Er gibt damit, wie in seinem vorausgegangenen Werk, der Forschung neue Impulse. So wird z. B. das Verhältnis Tertullians zu der von D. als jüdenchristlich bezeichneten Literatur genauer zu bestimmen sein. Handelt es sich hier tatsächlich aufseiten Tertullians um eine Reaktion im eigentlichen Sinn des Wortes und nicht vielmehr einfach um einen fortgeschrittenen Stand der theologischen Entwicklung? Was auffällt, ist doch das fast völlige Fehlen einer ausdrücklichen Bezugnahme auf diese von Tertullian angeblich abgelehnte sog. jüdenchristliche Literatur. – Was den Titel des Werkes angeht, so fragt man sich unwillkürlich, ob er von D. selber stammt. Er ist jedenfalls schlecht gewählt, denn er entspricht weder dem Inhalt dieses Bandes, in dem es um die Anfänge der altlateinischen *Theologie* geht, noch dem des Gesamtprojektes

(Histoire des doctrines chrétiennes, *Théologie* du Judéo-christianisme). Titel hin Titel her, das Buch selber ist ein wichtiges Buch. Von ihm gilt (wie vom ganzen Werk des Kardinals) in gewisser Weise, was D. über Tertullian schreibt: „... une oeuvre absolument originale, trop originale pour être imitée, mais trop géniale pour être oubliée“ (370). H.-J. Sieben, S. J.

Winterhager, Eberhard, *Selbstbewußtsein – Eine Theorie zwischen Kant und Hegel* (APPP, 140). Gr. 8° (81 S.) Bonn 1979, Bouvier.

Das Selbstbewußtsein ist in neuerer Zeit wieder eines der zentralen Themen der philosophischen Diskussion geworden; dieser Sachverhalt findet seine Begründung darin, daß zum einen die sprachanalytisch orientierte *philosophy of mind* neue Anstöße geliefert hat, und daß zum anderen die bereits seit geraumer Zeit eingesezte Zuwendung zu den großen Systementwürfen des Dt. Idealismus den Stellenwert der Struktur ‚Beziehung-auf-sich‘ und damit auch des Selbstbewußtseins aufgewiesen hat. Dabei richtete sich vor allem im deutschen Sprachraum das Augenmerk auf die Zirkularität der sog. Reflexionstheorien des Selbstbewußtseins. (Gemeint sind hier v. a. die Autoren D. Henrich, K. Cramer und U. Pothast; vgl. besonders Henrich, *Selbstbewußtsein*, in: *Hermeneutik und Dialektik*, H.-G. Gadamer zum 70. Geb., Bd. 1 [Tübingen 1970], 257–284.)

Da nun die Arbeiten, die sich mit dieser Zirkelproblematik befassen, in eher kritischer Absicht geschrieben sind, und weniger von dem Anspruch getragen sind, Strukturen, Möglichkeitsbedingungen etc. von Selbstbewußtsein zu rekonstruieren, ist eine Arbeit, die sich dies zur Aufgabe stellt, ein dringliches Desiderat; es ist somit W. als großes Verdienst anzurechnen, einen Umriss einer ‚positiven‘ Selbstbewußtseinstheorie vorzulegen. Er orientiert sich dabei primär an den Ausführungen von Henrich und Pothast; auf die Systeme des Dt. Idealismus bezieht er sich vorwiegend kritisch, und auf sprachanalytisch orientierte Theoriebildungen geht er kaum ein. – W.s Buch gliedert sich in drei Teile: im ersten („Lösungsansatz“, 4–28) gibt er die Grundzüge seiner Theorie an und stellt die wichtigsten Implikationen des Selbstbewußtseins, nämlich begriffliches Denken, Freiheit und Inter-subjektivität, dar; der zweite Teil („Vergleiche mit Kant, Fichte und Hegel“, 29–45) geht kritisch auf die Stellung des Selbstbewußtseins in den Systemen von Kant, Fichte und Hegel ein, während der dritte („Entfaltung“, 46–80) einer Explikation weiterer Momente des Selbstbewußtseins bzw. von Momenten, die mit dem Selbstbewußtsein in Zusammenhang stehen, gewidmet ist. – Die folgende Besprechung wird nicht auf all diese Themen eingehen können, sondern sich vorwiegend auf W.s Versuch, die Zirkularität der Reflexionstheorie zu überwinden, konzentrieren. – In der Einleitung weist W. darauf hin, daß es einer Selbstbewußtseinstheorie darum zu tun ist, „die ursprüngliche Legitimation des Gedankens ‚Ich‘ ... auf seine Gründe hin zu durchdringen“ (1). Und weiter heißt es dann: „Der naheliegende Versuch, die ausgezeichnete Einsicht des Wissens des Subjekts um sich selbst zu explizieren, ist derjenige der Reflexion: Das Subjekt richtet sich im Gedanken ‚Ich‘ nicht auf ein beliebiges Objekt, sondern auf sich selbst. Es macht sich dabei selber zum Objekt und begreift dies zugleich als identisch mit sich, dem Begreifenden. Dieser Ansicht ist aber entgegenzuhalten, daß eine Reflexion gezielt ablaufen muß, daß der Reflektierende eben wissen muß, *worauf* er reflektiert. ... Damit die Reflexion in Gang kommen kann, muß das Ich immer schon vorausgesetzt werden. So setzt das Reflexionstheorem voraus, was es erklären sollte“ (2). Das wesentliche Problem, mit dem sich W.s Theorie beschäftigt, ist damit angegeben: die zunächst so plausible Reflexionstheorie erweist sich als zirkulär; Beziehung-auf-sich kann nicht einfach als ‚Zurückbiegen-auf-sich‘ verstanden werden. – Der genannte Zirkel wurde in neuerer Zeit von Henrich und anderen in aller Schärfe herausgestellt, und W. gibt an, daß er die Ergebnisse der Henrich'schen Theorie „voll“ übernehmen könne (4); deshalb sei hier zunächst H.s Skizzierung einer Auflösung der Schwierigkeiten, vor die sich eine Selbstbewußtseinstheorie gestellt sieht, dargestellt. – Zunächst ist festzuhalten, daß durch den aufgewiesenen Zirkel die Reflexion nicht grundsätzlich als Leistung des Subjekts abzulehnen ist, sondern sie ist nur nicht das geeignete Theorem zur Fundierung einer Selbstbewußtseinstheorie. Dies bedeutet weiter, daß nach H. und nach W.