N12<522420775 021
rad.
ubTÜBINGEN

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

54. Jahrgang · Heft 1 · 1979

ABHANDLUNGEN

Johannes B. Lotz, S.J.
Mensch — Sein — Zeit — Gott 1

Hermann Weidemann
Schelling als Aristoteles-Interpret 20

Luise Abramowski
Trinitarische und christologische Hypostasenformeln 38

Johannes Heinrichs
„Persönliche Beziehung zu Jesus Christus" 50

BEITRÄGE

Jörg Splett
Zum Person-Begriff Romano Guardinis 80

Fernando Inciarte
Wie aristotelisch ist der Aristotelismus? 94

Herder Freiburg · Basel · Wien

UB TÜB
09. APR. 1979
Gd 861
ZII

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

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

PROF. DR. JOHANNES B. LOTZ, S. J.	Kaulbachstraße 31a 8000 München 22
DR. HERMANN WEIDEMANN	Schulte-Bernd-Straße 55 4400 Münster-Roxel
PROF. DR. LUISE ABRAMOWSKI	Brunsstraße 18 7400 Tübingen
DOZENT DR. JOHANNES HEINRICHS	Falkenweg 6 4330 Mülheim/Ruhr
PROF. DR. JÖRG SPLETT	Isenburgring 7 6050 Offenbach
PROF. DR. FERNANDO INCIARTE	Johannisstraße 12–20 4400 Münster/Westf.

BESPRECHUNGEN

KNAUER, PETER, Der Glaube kommt vom Hören *(W. Molinski)* 108

GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE / EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, Das Herrenmahl *(P. Knauer, S. J.)* 111

NAUTIN, PIERRE, Origène, sa vie et son œuvre *(H.-J. Sieben, S. J.)* 113

HALKENHÄUSER, JOHANNES, Kirche und Kommunität *(H. Bacht, S. J.)* 115

MARTINEZ DIEZ, GONZALO, La Colección Canonica Hispana. Vol. I: Estudio; vol. II/1–2: Colecciones derivadas *(F. O. Busch, S. J.)* 117

HERR, THEODOR, Naturrecht aus der kritischen Sicht des Neuen Testamentes *(O. v. Nell-Breuning, S. J.)* 119

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie", 600 Frankfurt (M.) 70, Offenbacher Landstraße 224. „Theologie und Philosophie" (bis 1965 „Scholastik") erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt 31,– DM, der Jahrgang kostet 124,– DM. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen. Bestellnummer 000 20.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

54. Jahrgang

1979

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

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Gd 861

Inhalt des 54. Jahrgangs

Abhandlungen

Abramowski, Luise, Trinitarische und christologische Hypostasenformeln 38

Ffrank, K. Suso, Zum Arbeitsethos der Regula Magistri 360

Heinrichs, Johannes, „Persönliche Beziehung zu Jesus Christus" 50

Henrici, Peter, S. J., Die Aufgabe kirchlicher Wissenschaft heute 321

Jüngling, Hans-Winfried, S. J., Aspekte des Redens von Gott bei Hosea 335

Klose, Thomas, S. J., Quaerere Deum – Suche nach Gott und Verständnis Gottes in den Bekenntnissen Augustins 183

Lotz, Johannes B., S. J., Mensch – Sein – Zeit – Gott 1

Seif, Klaus Philipp, Das Problem der Willensfreiheit in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles 542

Sieben, Hermann-Josef, S. J., Die eine Kirche, der Papst und die Konzilien in den Dialogen des Anselm von Havelberg († 1158) 219

Schmitz, Philipp, S. J., Tugend – der alte und der neue Weg zur inhaltlichen Bestimmung des sittlich richtigen Verhaltens 161

Stalder, Robert, S. J., Der neue Gottesgedanke Fichtes 481

Weidemann, Hermann, Schelling als Aristoteles-Interpret 20

Beiträge

Hartl, Friedrich, Außerhalb der Kirche kein Heil? 418

Inciarte, Fernando, Wie aristotelisch ist der Aristotelismus? 94

Keller, Albert, S. J., Gibt es eine wahre Antwort auf die Frage: „Was ist Wahrheit?" 582

Siegwart, Geo, Handlung, Sprache und Vernunft 406

Splett, Jörg, Zum Person-Begriff Romano Guardinis 80

Schilson, Arno, Lessing und die Aufklärung 379

Schneider, Bernd, Bemerkungen zum Aristoteles Latinus: Einige neue Lesarten der Translatio Iacobi der Sophistici Elenchi 252

Besprechungen

108 258 426 588

Umschau

Philosophie:

Philosophiegeschichte: Antike. Mittelalter	122	445	
Philosophiegeschichte: Neuzeit. Moderne Strömungen	130	454	
Erkenntnislehre. Erkenntniskritik	135	467	
Allgemeine systematische Philosophie. Metaphysik	137	462	
Soziales. Politologie	152	472	
Anthropologie	144	472	
Psychologie	145	468	
Religionswissenschaft	150		
Geschichte des sozialen Gedankens	158		

Theologie:

Exegese	274	601	
Patristik	279	602	
Kirchen- und Theologiegeschichte. Mittelalter	284	612	
Kirchen- und Theologiegeschichte. Neuzeit	298	609	616
Systematische Theologie	308		
Frömmigkeitsgeschichte	618		
Einführungen	623		
Fundamentaltheologie	626		

Verzeichnis der Verfasser/Herausgeber besprochener Arbeiten

Academie Intern. de Philosophie des Sciences 144
Aelred von Rieval 618
Alpers-Gölz, Roswitha 426
Aretz, J. (Hrsg.) 610
Armstrong, A. H. 127
Artemis-Verlag (Hrsg.) 451
Ashworth, E. J. 453
Atteslander, P. 156
Auer, J. 452

Baier, W. 263
Balthasar, H. U. von 312 314
Barion, J. 135
Barocci, F. 619
Bataillon, M. 623
Baumgartner, A. 159
Beck, H.-G. 286
Beierwaltes, W. 127
Beinert, W. 623
Berkel, K. 148
Bernt, G. 452
Bidez, J. 127
Bienert, W. A. 605
Binder, W. 134
Birus, H. 397
Bloch, J. 133
Blum, W. 606
Bodewig, M. (Hrsg.) 453
Bochumer Gruppe des Bundes rel. Sozialisten 158
Böckenförde, E. W. 474
Böckle, F. (Hrsg.) 143 473
Boesch, E. E. 471
Böschemeyer, U. 149
Bohnen, Kl. 392
Bohmann, S. 466
Bolears, H. (Hrsg.) 316
Bollacher, M. 379
Bordoni, M. 316
Børresen, K. E. 453
Borowski, L. E. 457
Bots, J. 596
Brandis, Ch. A. 122
Brandl, M. 303
Brandstätter, H. 148
Braulik, G. (Hrsg.) 274 276
Broch, Th. 435
Bubner, R. 406

Casper, B. 304
Cassirer, H. W. 455
Cazalla, J. de 620
Cazelles, H. 274
Chesnut, Gl. F. 603
Chiovari, F. 316
Classen, C. J. (Hrsg.) 122
Congar, Y. 615
Creuzer, F. 127
Crowe, F. E. 612
Cumont, F. 127

Dammertz, V. 596
Daniélou, J. 428
Dannemann, U. 158
Déchanet, J. 614
Derbolaw, J. 140
Desch, J. 389
Dexinger, F. 276
Dias, P. V. 142
Diaz de Guereno, E. M. 143
Didier, H. 622
Dittmer, L. A. 452
Dodds, E. R. 127
Döpfner, J. 314
Dörrie, H. 126 609
Ducke, K.-H. 298
Durwell, F. X. 316

Eckensberger, L. H. 471
Elbach, U. 316
Erler, A. (Hrsg.) 477
Esbarroya, A. de 620
Esquerda Bifet, J. 620
Ewald, G. (Hrsg.) 158

Feld, H. 278
Feldkämper, L. 601
Fessard, G. 475
Figl, J. 308
Filthout, E. (Hrsg.) 290
Flach, W. 140
Flasch, K. 94
Flasche, R. 150
Focke, F. 475
Foerster, H. (Hrsg.) 117
Franke, H. 148
Franke, J. 472
Frommes, B. 156
Füglister, N. 276
Fürstenberg, F. 156
Fuhrmann, H. 117
Furger, F. 316

Gamberoni, J. 276
Garrido, P. M. (Hrsg.) 621
Gatz, E. 597
Gebert, D. 148
Geerlings, W. 607
Gemeinsame röm.-kath./ev.-luth. Kommission 111
Geyer, B. (Hrsg.) 289 291
Giers, J. 473
Gindele, H. 129
Gipper, H. 136
Girardi, J. 475
Gläser, P. P. 604
Gleixner, H. 305
Gössmann, Elisabeth 284
Gollwitzer, H. 624
Grabner-Haider, A. 464
Graeser, A. 124
Graumann, C. F. (Hrsg.) 468 471
Gregor von Nyssa 606
Grelot, P. 275
Greshake, G. (Hrsg.) 314
Greven, M. Th. 156
Grillmeier, A. 453
Gross, H. 274
Grote, G. 122
Günther, P. 134
Gustafson, J. M. 316
Guthrie, W. K. C. 122

Haacke, R. 618
Haag, H. 277
Hadot, P. 127
Hagemann, L. 453
Hager, F. P. 127
Hahn, F. 453
Halkenhäuser, J. 115
Hallauer, H. 453
Hamel, E. 316
Hamelbeck, W. 473
Harder, J. 158
Harth, W. 474
Hartmann, K. 140 142
Hasler, L. 134
Hebblethwaite, P. 157
Heftrich, E. 385
Heinrichs, J. 152
Heizmann, W. 457
Henrich, D. 431
Henry, P. 127
Hermann, K. F. 122
Hermolaus Barbarus 451
Herp, H. 621
Herr, Th. 119

Herrmann, Th. 469
Hertz, A. 315
Hilberath, B. J. 626
Hildebrand, D. von 137
Hintikka, J. 450
Hödl, L. 452
Hoffmann, F. 453
Holzhey, H. (Hrsg.) 134
Hübscher, A. (Hrsg.) 131
Huerga, A. (Hrsg.) 620
Hufnagel, A. (Hrsg.) 291
Hufnagel, E. 140

Ignatius von Loyola 619
Inciarte, F. 142
Iserloh, E. 597

Jäger, H. K. 158
Jaeger, Petra 132
Jaeger, W. 122
Jaffé, Aniela 469
Jánoska, G. (Hrsg.) 142 465
Jantzen, J. 445
Jaschke, H.-J. (Hrsg.) 602
Jedin, H. (Hrsg.) 595
Jensen, O. 143
Jimenez Duque, B. 622 623
Jurina, J. 442

Kadowaki, T. 143
Kahn, Ch. H. 446
Kaminski, G. 471
Kasch, Elisabeth 283
Kasper, W. 628
Kaufmann, E. (Hrsg.) 477
Kauz, F. (Hrsg.) 465
Keller, A. 592
Keller, W. 134
Kelley, F. E. (Hrsg.) 127
Kelly, J. M. (Hrsg.) 621
Kern, W. 629
Ketcham, Ch. B. 630
Khoury, A. 142
Kimmerle, H. 134
Kindt, Irmgard 616
Kirchmann, J. H. 455
Klinger, E. 267
Knauer, P. 108 264
Koch, R. 316
König, D. von 399
Kohler, G. 134
Krämer, W. 453
Krautscheidt, J. (Hrsg.) 473
Kremer, K. 453
Kreppel, H. 158
Kreuzer, G. 296
Kröner, L. 459
Kruse, Lenelies 471
Kübel, W. (Hrsg.) 289
Kulenkampff, J. 454
Kutsch, E. 274

Laboa, J. M. 295
Langenmayr, A. 470
Langner, A. (Hrsg.) 303
Larsen, L. S. (Hrsg.) 301
Lantermann, E. D. 471
Ledergerber, K. 476
Lemke, D. 122
Lerche, P. 474
Lippert, P. 316
Lohfink, G. (Hrsg.) 314
Lohfink, N. 276
Long, A. A. 427
Lohr, Ch. (Hrsg.) 451
Ludwig, H. 448
Lübbe, H. 134

McCormick, R. A. 316
Mahr, G. 134
Marliangeas, B. D. 615
Marré, H. (Hrsg.) 473
Marten, R. 134
Martinez de Bujanda, J. (Hrsg.) 620
Martínez Díez, G. 117
Maslow, A. H. 147
Marx, W. 140
May, G. 279 595
Mayer, A. (Hrsg.) 148
Mehta, L. 142
Mengus, R. (Hrsg.) 630
Merkel, H. 609
Merklein, H. 277
Merz, F. 470
Metraux, A. 468
Mettler, H. 134
Metzler, J. 597
Meuthen, E. 453
Meyer, H. 111
Meyer zu Schlochtern, J. 259
Molinos, M. de 620
Momose, P. F. 270
Montañés, J. 621
Morales Olivier, L. 623
Morsey, R. (Hrsg.) 610 611
Mosiek, U. 316
Müller-Armack, A. 143
Müller, J. H. 473

Nadal, J. 620
Nautin, P. 113
Navarro Carnicier, M. 622
Nestle, W. 122
Neuner, P. 305 307
Nieremberg, J. E. 622
Nölle, V. 390
Nyssen, W. 314 618

Oer, R. von 303
Oide, S. 453
Oosthuizen, G. C. 143
Orbe, A. 280
De Orella y Unzue, J. L. 299

Papenfuss, D. (Hrsg.) 141
Pawlik, K. 471
Paz Aspe Ansa, Maria 622
Peitz, W. M. 117
Peppermüller, R. 452
Pérez de Valdivia, D. 620
Peschke, K. 316
Petrovec, G. 142
Pfnür, V. 111
Pieper, J. 314
Pohlenz, G. 146
Ponce de la Fuente, C. 622
Priemteshofer, B. 317
Pröpper, Th. 315
Pütz, P. 130
Puntel, L. B. 582

Quervain, P. F. de 307

Raab, H. 304
Raffelt, A. 460
Rahner, K. 614
Ratzinger, J. 314 614
Rauscher, A. (Hrsg.) 602
Reil, S. 302
Reiner, H. 428
Reinhardt, Kl. 279
Reitz, R. 158
Remes, U. 450
Repgen, K. (Hrsg.) 595
Ridder, H. 478
Rigobello, A. 142
Riordan, S. O. 316
Ritzel, W. 140
Rodin, D. 142
Röd, W. 140
Roos, L. 473
Rordorf, W. (Hrsg.) 602
Rossmann, H. 453
Ruiz Jurado, M. (Hrsg.) 620

Sa, A. Moreira de 298
Sakamoto, P. T. 453
Sartory, Gertrude (Hrsg.) 600
Sartory, Th. (Hrsg.) 600
Sass, H.-M. 134
Sauer, G. 276
Seidel, W. (Hrsg.) 314
Senft, J. 156
Simon, J. 584
Simon, P. (Hrsg.) 290 292
Sínha, D. 142
Smith III, Mahlon H. 286
Söring, J. (Hrsg.) 141
Soreth, M. 427
Splett, J. 144
Sproll, H. 611
Suttner, E.-Ch. 612
Swidler, L. 609
Swinburne, R. 462
Szabó, A. K. 450
Szlezák, Th. A. 134

Schack, H. 472
Schäufele, H. 314
Schaffnit, H.-W. 134
Schaller, H. 315
Scharbert, J. 276
Scheffczyk, L. 597 628
Schelling, W. A. 467
Schlier, H. 310
Schmale, H. 472
Schmidt, G. (Hrsg.) 140
Schmidt, T. 288
Schmitt, G. 462
Schmitz, J. (Hrsg.) 453
Schmitz, H. 138
Schneewind, Kl. A. (Hrsg.) 468
Schneider, J. (Hrsg.) 128
Schneider, L. 473
Schneider, St. 453
Schobinger, J.-P. 134
Schopenhauer, A. 131
Schreiner, J. 275
Schubert, K. 275
Schubert, U. 275
Schürmann, H. 316
Schurig, V. 145
Schwemmer, O. 469

Stachowiak, H. (Hrsg.) 156
Stapf, K. H. 472
Stegmann, F. J. (Hrsg.) 473
Stegmüller, F. 279
Steinmetz, F.-J. 315
Steinmetz, H. 390
Stich, H. 440
Stickler, A. M. 117
Strätz, H.-W. 304

Tellechea Idigoras, J. I. (Hrsg.) 620
Téran-Dutari, J. 142
Thiel, M. 461
Thomas von Sutton 127
Tigcheler, J. 280
Timm, H. 387
Tinner, W. 134
Torrel, J.-P. 293
Tremblay, R. (Hrsg.) 316 602
Trippen, N. 596
Trouillard, J. 127
Trudwind, Cl. 471
Tugendhat, E. 447
Tuilier, A. (Hrsg.) 602

Uhde, B. 447
Uslar, D. von 134

Vogel, B. 314
Vogt, K. H. 473
Volk, H. 314
Volk, L. 596
Vuillemin, J. 140

Wallraff, H. J. 473
Warnock, R. G. (Hrsg.) 294
Weber, Th. R. 142
Weber, W. 154 611
Wehrli, F. 125
Weidemann, H. 588
Weier, R. (Hrsg.) 453
Weiler, P. 469
Weiler, R. 473
Weinreb, F. 597
Weisheipl, I. (Hrsg.) 291
Weiss, B. 453
Weisshaupt, K. 134
Welte, B. 258
Werbik, H. 469
Wessel, L. P. 393
Westermeyer, H. 469
Wieland, W. 281
Wild, R. (Hrsg.) 459
Williams, Sch. 117
Winterhager, E. 140 431
Wolandt, G. (Hrsg.) 140
Wyller, E. A. 453

Zapp, H. (Hrsg.) 317
Zdarzil, H. 472
Zeller, E. 122
Zimmerli, W. Ch. (Hrsg.) 134 276
Zintzen, C. (Hrsg.) 126 127
Zsiftkovits, V. 473
Zubillaga, F. 597
Zumkeller, A. (Hrsg.) 294

Verzeichnis der Mitarbeiter

Abramowski, Luise 38–49

Bacht, H., S. J. 115–117 283–286 303–305 314
Beck, B., S. J., 601–602
Becker, C., S. J. 293–294 620–623
Berndt, R., S. J. 298–299 451–453 614–615
Brugger, W., S. J. 129 258–259 462–464
Busch, F. O., S. J. 117–119 298 316–318

Domínguez, F., S. J. 278 295–296

Engel, H., S. J. 274–277

Frank, K. S. 360–378
Franke, P. 611–612

Gilen, L., S. J. 145–149 468–472
Gottwald, F. T. 140–143 149–152 305–307
Grillmeier, A., S. J. 263–267 289–293
Groth, B. 308–310

Haas, A., S. J. 435–440 620
Haeffner, G., S. J. 132–133 461–462
Hartl, F. 418–425
Heinrichs, J. 50–79
Hengsbach, F., S. J. 157–159
Henrici, P., S. J. 321–334

Incarte, F. 94–107

Jaeger, H.-E. H. 450–451 453–454
Jüngling, H.-W., S. J. 335–359

Keller, A., S. J. 136–137 144 582–587
Klose, Th., S. J. 183–218
Knauer, P., S. J. 111–112
Koltermann, R., S. J. 476–477
Kunze, P. 127–129 451

Lentzen-Deis, F., S. J. 277–278
Löser, W., S. J. 310–314 460–461 624–626 630–631
Lohr, Ch., S. J. 279
Lotz, J. B., S. J. 1–19 588–592

Möllerfeld, J., S. J. 618–619
Molinski, W. 108–111
Müller, G. L. 623–624 628–629

Nell-Breuning, Oswald von, S. J. 119–121 154–156 442–444 459–460 472–475 477–478 610–611
Neufeld, K. H., S. J. 475–476 630
Nkeramihigo, Th., S. J. 467–468

Ogiermann, H., S. J. 144–145 464–465

Platzbecker, G., S. J. 440–442
Podskalsky, G., S. J. 286–288 305 612

Ricken, F., S. J. 122–127 259–263 426–428 445–450
Riesenhuber, K., S. J. 270–273
Röhrl, W. 431–435

Sala, G. B., S. J. 454–459 612–614
Seif, K. Ph. 542–581
Sieben, H.-J., S. J. 113–115 219–251 279–283 428–431 602–609
Siegwart, G. 406–417
Splett, J. 80–93 133–135 137–139 453 459 465–466 472 626–627 629–630
Switek, G., S. J. 294–295 314–315

Schatz, Kl., S. J. 288–289 296–298, 302–303 595–597 609–610 619–620
Schelling, W. A. 307–308
Schilson, A. 130–131 379–405
Schlepper, W., S. J. 597–600
Schmitz, Ph., S. J. 161–182 315–316
Schneider, B. 252–257
Schöndorf, H., S. J. 131–132
Schrofner, E. 267–269

Stalder, R., S. J. 481–541
Stenzel, A., S. J. 615–616 628
Stout, F., S. J. 462 466–467

Vries, J. de, S. J. 135–136 152–154 592–595

Walkenhorst, K. H., S. J. 616–618
Weidemann, H. 20–37
Wolter, H., S. J. 299–302

Zwiefelhofer, H., S. J. 156–157

Mensch – Sein – Zeit – Gott

Zum Gespräch zwischen Heidegger und Thomas von Aquin

Von Johannes B. Lotz, S. J.

Die vier im Titel genannten Grundthemen kennzeichnen das Denken Heideggers, freilich in der ihm eigenen Ausprägung. Dieselben vier Themen spielen im Schaffen des Aquinaten eine entscheidende Rolle, freilich ebenfalls in der ihm eigenen Gestalt. Die Gleichheit der Themen macht das Gespräch zwischen diesen beiden Großen möglich, während die Verschiedenheit ihrer jeweiligen Ausprägung das Gespräch erschwert, aber auch gerade wegen der Andersartigkeit fruchtbar werden läßt. Daher hat das fragliche Gespräch nur dann einen Sinn, wenn sowohl der Unterschied in der Gemeinsamkeit als auch die Gemeinsamkeit im Unterschied unverkürzt zur Geltung kommen, wenn wir also weder einer billigen Gleichsetzung noch einer übertriebenen Gegensätzlichkeit verfallen.

Der Mensch

Weil *Heideggers* Denken beim Menschen ansetzt, wurde es vielfach als Anthropologie oder als Existenzphilosophie oder als Humanismus ausgelegt. Darauf gibt der „Brief über den Humanismus" eine klare Antwort; es geht nicht um den Humanismus im gewöhnlichen Sinne, der den Menschen in die Mitte rückt, sondern um denjenigen, „der die Menschheit des Menschen aus der Nähe zum Sein denkt" [1] und damit das Sein als die Mitte erfährt. Dementsprechend meint Existenz bei Heidegger keineswegs das „zu sich selbst kommende Subjekt"; vielmehr bezeichnet sie „das ek-statische Wohnen in der Nähe des Seins" [2], das Hinausstehen in das Sein oder das Innestehen im Sein (Insistenz). Vermöge seiner Ek-sistenz ist der Mensch Da-sein, nämlich das Da oder die Offenbarkeit des Seins in der Welt, die auch als die „Wahrheit des Seins" auftritt. Daher gilt vom Menschen, was Heidegger vom Denken sagt: er ist „l'engagement par l'Être pour l'Être" [3], also der durch das Sein für das Sein in Anspruch Genomme-

---

[1] Brief über den ‚Humanismus', in: Wegmarken (1967); Gesamtausgabe I, 9. 1976. Zitationen nach der neuen Ausgabe, die auch die Seitenzahlen der früheren vermerkt: H 342 f.

[2] H 343.

[3] H 313.

ne, dessen innerste Aufgabe darin besteht, diesem Anspruch zu entsprechen.

Nun leuchtet dem Menschen das Sein einzig vermittelt durch das Seiende auf; namentlich ist er das ausgezeichnete Seiende, das immer schon die ontologische Differenz eröffnet, damit das Sein vom Seienden abhebt oder das Sein versteht. „Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins. Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch ist“ [4]. Dem übrigen Seienden ist das Sein verschlossen, weshalb es allein vom Menschen aus der Verborgenheit in die Unverborgenheit erhoben werden kann. Wegen seiner Bindung an das Seiende bleibt das Sein in seiner Ent-hüllung stets ver-hüllt und muß es der Mensch immer von neuem aus dem Seienden herauslesen, was seiner Verwiesenheit auf das Seiende, das er selbst ist, sowie auf das übrige Seiende gleichkommt. Als das Seiende, von dem sich das Sein unterscheidet und dem es sich daher nie schlechthin enthüllt, ist der Mensch in seine Endlichkeit und näherhin in seine Leiblichkeit gebannt und zugleich in die Welt der anderen Seienden (der Menschen und der Dinge) hineingestellt. Demnach wird er sozusagen von innen nach außen begriffen, indem sich von dem ihn zuinnerst konstituierenden Bezug zum Sein her auch seine Leiblichkeit und seine Welthaftigkeit zeigen, weil sie in der Eigenart jenes Bezuges grundgelegt sind und daraus sich entfalten. In diese Zusammenhänge sprechen Heideggers Worte: „Das Wesen des Menschen beruht in seiner Ek-sistenz“ [5], und „so gründet auch“ seine „animalitas selbst im Wesen der Ek-sistenz“ [6].

Hinter dieser Sicht des Menschen bei Heidegger scheint diejenige des Aquinaten zurückzubleiben; denn er bestimmt ihn als „animal rationale“, wozu Heidegger bemerkt, „diese Wesensbestimmung“ sei zwar „nicht falsch“ und könne auch „stets Richtiges“ aussagen, bleibe aber durch die Metaphysik bedingt“ [7]. Diese jedoch „denkt den Menschen von der animalitas her und denkt nicht zu seiner humanitas hin“ [8], ja sie verstößt ihn „endgültig in den Wesensbereich der Animalitas“ [9]. Damit ist sie nicht „auf dem rechten Wege“, weil „der Mensch nur in seinem Wesen west, in dem er vom Sein angesprochen wird“ [10], wozu die Metaphysik nicht hinlangt, da sie „nicht nach der Wahrheit des Seins selbst“ fragt [11]. Daher fragt sie „auch nie, in welcher Weise

[4] Sein und Zeit, Gesamtausgabe I, 2. 1977; am Rande die Seitenzahlen der früheren Ausgaben: SZ 16.
[5] H 325.
[6] H 324.
[7] H 322.
[8] H 323.
[9] Ebd.
[10] Ebd.
[11] H 322.

das Wesen des Menschen zur Wahrheit des Seins gehört"; „diese Frage ist der Metaphysik unzugänglich" [12].

Zu Heidegger nehmen wir Stellung, indem wir genauer auf das animal rationale beim Aquinaten eingehen, und zwar zunächst auf das Attribut ‚rationale'. Dieses akzentuiert im Menschen seine geistige Lebensstufe, die von seiten der Erkenntnis wiederum zwei Stufen umfaßt, nämlich die ‚ratio' und den ‚intellectus'. Die erstere meint das diskursive Erfassen, das vom einen zum andern eilt, die letztere hingegen das über-diskursive, einfache Erfassen von Gehalten, das den Diskurs allererst ermöglicht [13]. Außerdem sind der ‚ratio' als der ihr eigene Gegenstand die Wesenheiten der materiellen Dinge [14] zugeordnet, während der ‚intellectus' auf das allumfassende Seiende [15] als auf den ihm eigenen Gegenstand und als sein Ersterfaßtes [16] ausgerichtet ist, das auch das Bekannteste heißt [17]. Da nun das materielle Ding mit dem Welthaften zusammenfällt, ist die ‚ratio' auf die sichtbare Welt beschränkt oder stellt sie sich also als das innerweltliche oder physische Erfassen dar; weil hingegen das ‚ens' schlechthin alles umgreift, überschreitet der ‚intellectus' die sichtbare Welt oder zeigt er sich als das überweltliche oder metaphysische Erfassen. Blicken wir von hier aus auf Heidegger zurück, so fällt das, was für ihn das Seiende ist, offensichtlich mit dem Welthaften zusammen, keineswegs aber mit dem ‚ens' des Aquinaten, das vielmehr mit Heideggers Sein zusammengehört. Das wird dadurch bestätigt, daß nach Thomas das ‚ens' vom Seinsakt genommen wird [18] und daher immer schon die Offenbarkeit des Seins voraussetzt und einschließt. Doch tritt das Sein (esse) zunächst in der Gestalt des ‚ens' auf, weil unser Aufstieg beim Welthaften ansetzt, in dessen Gestalt wir das Sein fassen, ohne es aber mit ihm gleichzusetzen. Nach allem liegt in dem Attribut ‚rationale' die Offenheit des Menschen für das Sein, die man nur dann übersieht, wenn man den ‚intellectus' nicht von der ‚ratio' unterscheidet oder wenigstens das ‚ens' des Aquinaten mit dem Seienden Heideggers zusammenfallen läßt. Damit west auch nach Thomas der Mensch in seinem innersten und eigentlichen Wesen, insofern er im Seienden bis zum Sein durchstößt oder vom Sein angesprochen wird. So wird das tiefste Konstitutive seiner Humanitas erreicht und er gewiß nicht endgültig in die Animalitas verstoßen. Folglich wird ebenfalls erkannt, daß das Wesen des Menschen erst mit der Wahrheit

---

[12] H 322.
[13] Sth I, q 79, a 8.
[14] Essentiae rerum materialium: Sth I, q 57, a 1 ad 2.
[15] Ens universale: Sth I, q 82, a 4 ad 1.
[16] Primum intelligibile: Sth I, q 5, a 2.
[17] Notissimum: De Ver q 1, a 1.
[18] Actus essendi: De Ver q 1, a 1.

oder Offenbarkeit des Seins gegeben ist. Freilich ist Heidegger insofern zuzustimmen, als der Aquinate noch nicht so thematisch wie er nach dem Sein und dessen Offenbarkeit fragt und deshalb auch die Weise der Zugehörigkeit des Menschen zur Wahrheit des Seins noch nicht so ausdrücklich einer Klärung entgegenführt.

Nach der Erläuterung des ‚rationale' wenden wir uns dem ‚animal' zu, das zunächst ‚Lebewesen' und näherhin ‚sinnenbegabtes Lebewesen' besagt und damit das Seiende nach seiner Eigenart umschreibt, als das wir den Menschen vorfinden. Von dieser Eigenart absehend, dürfen wir den Menschen auch nach Thomas und mit Heidegger als das ausgezeichnete Seiende bestimmen, in dem das Sein aufleuchtet oder Seinsverständnis geschieht. Wenn nun der Aquinate das menschliche Seiende genauerhin als mit Sinnen ausgestattetes Lebewesen kennzeichnet, so kommt er dazu gerade wegen der Offenbarkeit des Seins. Weil nämlich der Mensch unter jenen Seienden, denen das Sein sich zeigt, die unterste Stufe einnimmt und so die Grenzscheide zwischen den geistigen und den körperlichen Geschöpfen bildet, gelangt er zum Sein als dem innersten Innen einzig im Durchlaufen der vorbereitenden Schritte der Verinnerlichung, die sich namentlich in den äußeren und inneren Sinnesvermögen ausprägen [19], was die gesamte Leiblichkeit und Welthaftigkeit einschließt. Daher stellt sich der geistige Bereich, dessen Zentrum die Offenbarkeit des Seins ist, als der Ursprung des sinnlichen Bereiches dar; dieser hat sein Ziel in jenem, nimmt an ihm auf seine unvollkommene Weise teil [20] und steht unter dessen Leitung [21].

Nach allem trifft das von Heidegger Gesagte auch für das Denken von Thomas zu, daß nämlich die Animalitas des Menschen im Wesen der Ek-sistenz gründet oder in der dem Menschen eigenen Offenbarkeit des Seins ihre Wurzel hat. Daher weist auch die menschliche Animalitas eine höhere Vollkommenheit als jene des Tieres auf, und zwar wegen ihrer Nähe und Verwandtschaft gegenüber dem geistigen Bereich oder wegen eines prägenden Rückflutens, das ihr von der Offenbarkeit des Seins her zuteil wird [22]. Folglich wird von Thomas nicht der Mensch an seine Animalitas ausgeliefert und vermöge der Vergessenheit des Seins seine Humanitas verkürzt; vielmehr wird seine Humanitas bis zur Offenbarkeit des Seins als ihrem innersten Kern hin entfaltet und in diesen auch seine Animalitas hineingenommen oder (besser) aus diesem ursprünglich entlassen. Demnach ist das ‚rationale' nicht dem animalischen ‚animal' nachträglich sozusagen aufgepfropft, sondern der Mensch ist als ein einheitliches Gebilde ent-

[19] Sth I, q 77, a 2.
[20] Sth I, q 77, a 7.
[21] Sth I, q 77, a 4.
[22] Sth I, q 77, a 4 ad 5.

worfen, in dem die verhüllte Enthüllung des Seins als verhüllte notwendig seine Leiblichkeit mit-setzt. Freilich ist wiederum zuzugeben, daß diese Sicht des Menschen noch nicht bis zu jener beherrschenden Ausdrücklichkeit gediehen ist, die sie bei Heidegger vermöge der nachmittelalterlichen Entwicklung erreicht hat.

Das Sein

Wie aus den vorstehenden Darlegungen deutlich wird, ist im ersten Thema bereits das zweite enthalten. Genauer gesprochen, ist das eigentliche Thema von Heideggers Denken nicht der Mensch, sondern das Sein, von dem und für das er da ist oder um das er ganz und gar kreist. Der Mensch spielt eine Rolle nur als Tor zum Sein, als jener Ort, an dem allein jederzeit das Sein als es selbst aufleuchtet. Daher geht es nicht um Existenz-, sondern um Seins-Philosophie, also um Ontologie und genauer um Fundamentalontologie. Diese kommt durch das Überwinden der Metaphysik zustande, die zwar das Seiende im Lichte des Seins, nicht aber das Sein selbst gedacht habe und damit, wie Heidegger meint, der Seinsvergessenheit unterliege. Das mag auf die nach-thomanische Metaphysik zutreffen, nicht aber auf das Denken des Aquinaten selbst, was schon aus dem bisher Gesagten hervorgeht und sich im folgenden noch deutlicher zeigt.

Das Sein ist der Grund alles Seienden und auf einzigartige Weise des Menschen, weil er die ontologische Differenz zu vollziehen imstande ist und dadurch das Sein als solches zum Aufleuchten bringt. Als der Grund alles Seienden ist das Sein der „Ab-Grund“ [23], weil es selbst jeden Grund zurückweist, indem es weder in einem andern seinen Grund hat noch sich selbst Grund ist. So genommen, stellt sich das Sein als „das Spiel ohne Warum“ dar [24]; das Spiel, „worin das Sein als Sein ruht“, ist „ein hohes und gar das höchste Spiel und frei von jeder Willkür“ [25]. Das Sein als Spiel ist aber „kein an sich ablaufender Prozeß“, nicht „etwas vom Menschen Abgetrenntes“, sondern eher das „Gegeneinanderüber von Sein und Menschenwesen“ [26]. So spielt sich das Sein allem Seienden und vor allem dem Menschen zu. Das Sein ist erst es selbst, wenn es mit dem Menschenwesen *eins* ist. Es gilt abzuwehren „die fast unausrottbare Gewöhnung, das Sein wie ein für sich stehendes und dann auf den Menschen erst bisweilen zukommendes Gegenüber vorzustellen“ [27]. Vielmehr: „Sein ist, das Menschenwesen brauchend, darauf angewiesen, den Anschein des Für-

[23] Der Satz vom Grund. 1957: SG 184.
[24] SG 188.
[25] SG 186.
[26] SG 158.
[27] Zur Seinsfrage, in: Wegmarken: SFr 411.

sich preiszugeben“ [28]. Dann aber gilt von der Zuwendung zum Menschen: „Gehört zum Sein die Zuwendung, und zwar so, daß jenes in dieser beruht, dann löst sich das Sein in die Zuwendung auf“ [29]. Dementsprechend ist Sein „je und je Anwesen zum Menschenwesen“, weshalb dieses „ins Anwesen gehört“ [30]. Daher: „Wir sagen vom Sein selbst immer zuwenig, wenn wir, das Sein sagend, das An-wesen zum Menschen auslassen und dadurch verkennen, daß dieses Wesen selbst das Sein mitausmacht“ [31]. „Wir sagen auch vom Menschen immer zuwenig, wenn wir, das Sein ... sagend, den Menschen für sich setzen und das so Gesetzte dann erst noch in eine Beziehung zum Sein bringen“; „denn schon im Menschenwesen liegt die Beziehung zu dem, was durch den Bezug, das Beziehen im Sinne des Brauchens, als Sein bestimmt und so seinem vermeintlichen ‚an und für sich‘ entnommen ist“ [32]. Schließlich „müßten wir das vereinzelnde und trennende Wort ‚das Sein‘ ebenso entschieden fahren lassen wie den Namen ‚der Mensch‘“ [33]. „In Wahrheit können wir dann nicht einmal mehr sagen, das Sein und der Mensch ‚seien‘ das Selbe in dem Sinne, daß *sie* zusammengehören; denn so sagend, lassen wir immer noch beide für sich sein“ [34]. Demnach muß man, wenn man genau von ihnen reden will, sogar den Plural meiden.

Auch *Thomas von Aquin* dringt bis zum Sein-selbst vor [35], das er auch das gemeinsame Sein nennt [36], weil es sich in allem Wirklichen findet und so alles miteinander verbindet. Alles nämlich ist entweder etwas, das Sein hat, oder jenes, das sogar das Sein ist [37]. Das uns zunächst zugängliche Wirkliche wird mit Recht ‚das Seiende‘ genannt, insofern es durch die Konkretion oder das Zusammenwachsen von Wesenheit und Sein als Sein-habendes gekennzeichnet ist, wobei diese Faktoren eine Zweiheit oder ein je anderes füreinander (aliud) besagen und sich wie Potenz und Akt zueinander verhalten [38]. Ferner kommt dem Sein-habenden lediglich nach dem begrenzten Maß seiner Wesenheit Sein zu, weshalb es ein Seiendes durch Teil-nahme ist [39]. An sich gehören zwar zum Sein-selbst alle Vollkommenheiten, weshalb es die gesamte Vollkommenheit oder alles Sein in sich vereint [40].

---

[28] Ebd.
[29] SFr 410.
[30] SFr 408.
[31] SFr 407.
[32] Ebd.
[33] SFr 408.
[34] SFr 408 f.
[35] Esse ipsum: Sth I, q 3, a 4.
[36] Esse commune: Sth I, q 3, a 4 ad 1.
[37] Habet esse – est esse: Sth I, q 3, a 4.
[38] Ebd.
[39] Ens per participationem: Ebd.
[40] Totam perfectionem: Sth I, q 4, a 2.

Doch muß nicht ein jedes, dem Sein zukommt, an jeder Art-zu-sein teilhaben [41]; vielmehr ist das nur Teil-habende notwendig von der ungeschmälerten Fülle des Seins ausgeschlossen oder vermag es nur den seiner Wesenheit entsprechenden und durch sie eingegrenzten Anteil an Sein zu fassen. Nach allem denkt Thomas durchaus das Sein-selbst, indem er zugleich den Unterschied des Seins vom Seienden sowie die Gründung des Seienden im Sein zu klären beginnt. Aus dieser merk-würdigen Bezogenheit wird ein Zweifaches verständlich. Weil einerseits das Sein nur nach diesem oder jenem An-teil im Seienden aufscheint, kann das Sein-selbst vergessen werden oder im Seienden verschwinden. Weil andererseits dem Seienden ein An-teil wahrhaft des Seins-selbst zukommt, kann dieses in ihm entdeckt werden, wenn nur der Blick tief genug eindringt. Mit Rücksicht darauf, daß das Sein nach Heidegger nicht etwas an sich Ablaufendes oder für sich Stehendes ist, „daß das Sein nie west ohne das Seiende“ [42], ergibt sich von hier aus, daß das vom Seienden partizipierte und nach der Fassungskraft seiner Wesenheit begrenzte Sein gewiß nicht vom Seienden abgelöst und als etwas In-sich-stehendes hypostasiert werden kann. Freilich ist damit noch nicht ohne weiteres klar, ob dasselbe vom Sein-selbst gilt, was Heidegger nahezulegen scheint, aber eigens zu untersuchen ist.

Was den Menschen betrifft, so wurde bereits dargelegt, daß er nach seiner innersten Tiefe auch bei Thomas durch die Offenbarkeit des Seins konstituiert ist. Daher fassen wir das eigentliche Wesen des Menschen nicht oder sagen wir tatsächlich von ihm immer zuwenig, wenn wir diese Bezogenheit auslassen und ihn lediglich durch sein Verhältnis zum Seienden bestimmen. Demnach braucht der Mensch das Sein, da er allein durch dieses er selbst ist; doch bleibt die Frage offen, ob auch das Sein den Menschen braucht, weil es einzig durch ihn es selbst ist, wie Heidegger annimmt. Zum Finden der Antwort setzen wir bei der von Aristoteles herkommenden Einsicht des Aquinaten an, nach der das aktuell Erkannte mit dem aktuellen Erkennen identisch ist [43]. Die Andersheit (aliud) zwischen beiden besteht nur insoweit, als sie noch in der Potentialität verharren oder noch nicht ganz sie selbst sind [44]. – Demgemäß fällt das aktuell vollzogene Sein mit dem aktuellen Vollziehen des menschlichen Denkens zusammen, ist es also nicht etwas für sich Stehendes oder an sich Ablaufendes oder braucht es den Menschen. In diesem Sinne gilt die Aussage: „Nur solange Dasein ist, gibt es Sein“, die Heidegger in „Sein

---

[41] Sth I, q 4, a 2 ad 3.
[42] Nachwort zu ‚Was ist Metaphysik?‘, in: Wegmarken: Nw 306.
[43] Intelligibile in actu est intellectus in actu: Sth I, q 14, a 2.
[44] Ebd.

und Zeit" formuliert [45] und im „Brief über den Humanismus" auslegt [46]. Einzig durch den Menschen und im Menschen tritt das Sein als es selbst hervor oder kommt es ausdrücklich zur Sprache. Das gilt von dem innerhalb der Welt offenbaren Sein; doch bleibt wiederum die Frage ungelöst, ob dasselbe vom Sein-selbst oder vom Sein nach seinem innersten Selbst zu sagen ist. Anders ausgedrückt, bleibt zu untersuchen, ob das vom Menschen vollzogene Sein mit dem innersten Selbst des Seins zusammenfällt oder ob dieses über jenes hinausgreift und von ihm unterschieden ist. Wieder anders gefaßt, fragt es sich, ob nur das vom Menschen vollzogene Sein ihn braucht (was im Grunde selbstverständlich ist) oder ob das Sein-selbst ihn braucht, statt sich als von ihm zuinnerst unabhängig zu erweisen. Hier geht es um die Transzendenz des Seins über den Menschen; deren vor-eilige Gestalt lehnt Heidegger mit Recht ab; ob damit jede Art von Transzendenz ausgeschlossen ist, bleibt zu klären. Eine gewisse Transzendenz erkennt auch Heidegger an, insofern sich das Sein in seiner Identität mit dem Menschen vermöge der ontologischen Differenz oder als dessen Grund von ihm abhebt, nicht aber mit ihm ein unterschiedsloses Einerlei bildet.

Hinter der angedeuteten Problematik steckt die Frage nach der Endlichkeit oder Unendlichkeit des Seins. In seiner Antrittsvorlesung vertrat Heidegger die Auffassung, daß „das Sein selbst im Wesen endlich ist" [47]; dem entspricht die endgültige Bindung des Seins an den Menschen, also das Aufgeben der Transzendenz. Der Aquinate hingegen bekennt sich zur Unendlichkeit des Seins, indem er ihm die gesamte Vollkommenheit (tota perfectio) zuschreibt, worin die Transzendenz vorgezeichnet ist, doch die Endlichkeit des dem Seienden innewohnenden und vom Menschen vollzogenen Seins nicht geleugnet wird. Hiermit hängt die von Heidegger angestoßene Frage vom Sein als Ab-Grund zusammen. Sicher kommt dem Sein keinerlei Grund außer ihm selbst zu, worin Thomas mit Heidegger übereinstimmt. Namentlich kann nicht vom Menschen als dem Grund des Seins die Rede sein; das gilt auch für Heidegger, obwohl nach ihm das Sein den Menschen braucht, also auf ihn angewiesen ist, was man so auslegen könnte, daß der Mensch in gewisser Hinsicht der Grund des Seins ist; dagegen steht jedoch Heideggers eindeutige Aussage, nach der das Sein (wie oben bemerkt) der Grund des Menschen ist. Zu bedenken bleibt Heideggers weitere Aussage, nach der das Sein auch sich selbst nicht Grund ist oder uns als das höchste Spiel begegnet, das

[45] SZ 281. In der Gesamtausgabe enthält der Satz ein wichtiges interpretierendes Einschiebsel: „Nur solange Dasein ist, das heißt die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, ‚gibt es' Sein."

[46] H 336.

[47] Was ist Metaphysik?, in: Wegmarken: WiM 120.

sich ebenso ohne Warum wie ohne Willkür entfaltet. Sicher ist das dem Seienden innewohnende und vom Menschen vollzogene Sein als solches endlich und ohne Grund in sich selbst, weshalb einer, der darüber nicht hinausblickt, es als grund-loses Spiel sehen kann. Wie er aber davon jede Willkür auszuschließen vermag, ist allein von dieser endlichen Gestalt des Seins her nicht zu verstehen. Im Gegensatz dazu findet der Aquinate in der endlichen Gestalt des Seins die unendliche Gestalt des Seins-selbst, die sich selbst Grund und die Freiheit selbst ist, die das endliche Sein nicht auf etwas anderes, sondern auf den innersten Grund seiner selbst zurückführt, was erst in unserem vierten Teil genauer entwickelt werden kann.

Die Zeit

Nachdem wir den Menschen und das Sein einigermaßen erläutert haben, ist nunmehr zu fragen, wodurch beide miteinander vermittelt sind. Darauf antwortet Heidegger, das geschehe durch die Zeit, wobei zwei Weisen der Verknüpfung zu beachten sind. Vor seiner Kehre arbeitet er heraus, wie der Mensch durch die Zeit zum Sein kommt; nach der Kehre sucht er zu verdeutlichen, wie das Sein durch die Zeit zum Menschen kommt oder (besser) immer schon bei ihm ist. Der erste Abschnitt von „Sein und Zeit" gelangt zu dem Ergebnis: „Die Sorge als Sein des Daseins" [48]; die Sorge aber ist „rein ontologisch-existenzial" zu verstehen [49] und eröffnet so die drei Dimensionen der Zeit. Näherhin ist das Dasein jenes „Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht" [50]. Dabei entwirft es sich „zum eigensten Seinkönnen", ist also stets „über sich hinaus" oder „sich-vorweg" und damit dem Kommenden oder der Zukunft zugewandt [51]. Zugleich ist das Dasein „je schon in eine Welt geworfen" und damit „wesenhaft durch Faktizität bestimmt" [52]. Dieser Aspekt des „schon-sein-in" betrifft die Herkunft oder die Gewesenheit des Daseins, also die Vergangenheit [53]. Wiederum ist das Dasein „immer auch schon in der besorgten Welt aufgegangen" oder an sie verfallen, was das „sein-bei" innerweltlichem Zuhandenen als die Gegenwart mit sich bringt [54]. Allen drei Dimensionen wohnt „die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins" inne [55]. Sie enthüllt das Nichts der Zukunft, die dem alles verschlingenden Tod ent-

[48] SZ 240.
[49] SZ 256.
[50] SZ 254.
[51] SZ 254.
[52] SZ 255.
[53] Ebd.
[54] Ebd.
[55] SZ 244.

gegenstürzt, das Nichts der Vergangenheit, insofern der Ursprung des Daseins dunkel bleibt, und das Nichts der Gegenwart, die das Dasein dem Nichtigen ausliefert. Kurz: die Angst läßt erfahren „die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts" und „macht den Menschen zum Platzhalter des Nichts" [56]. Diese und ähnliche Aussagen haben anfänglich eine nihilistische Auslegung Heideggers veranlaßt, der später durch das Nachwort zu jener Vorlesung jeder Boden entzogen wurde. Dort heißt es entschieden: „Das Nichts als das Andere zum Seienden ist der Schleier des Seins" [57]; vom Seienden herkommend, entdecken wir das Sein als das Nicht-Seiende und so als das Nichts. Demnach ist der Mensch durch die in der Sorge aufbrechende Zeit mittels des Nichts in das Sein hineingehalten oder mit dem Sein vermittelt: Heidegger vor der Kehre. Die Kehre selbst tut den Schritt von dem Sein, das der Mensch entwirft, zu dem Sein, das den Menschen entwirft. Einerseits: „Das Sein lichtet sich dem Menschen im ekstatischen Entwurf" [58]. Andererseits: „Doch dieser Entwurf schafft nicht das Sein" [59] oder das Sein ist nicht „ein Produkt des Menschen" [60]. Vielmehr: „Der Entwurf ist wesenhaft ein geworfener"; und „das Werfende im Entwerfen ist nicht der Mensch, sondern das Sein selbst" [61]. Das Sein schickt sich dem Menschen zu und schickt ihn so in sein Wesen als „Ek-sistenz des Da-seins" [62]. „Dieses Geschick ereignet sich" als die je und je neu geschehende „Lichtung des Seins", womit „die Geschichte des Seins", nicht nur die des Seienden gegeben ist [63], deren Epochen in den immer wieder anderen Mitteilungen des Seins gründen. Die Mitteilungen sind wie das Seiende, das aus ihnen entspringt, „ein jeweiliges und so ein vielfältiges; dagegen ist das Sein einzig, der absolute Singular in der unbedingten Singularität" [64]. In den vielen geschichtlichen Abwandlungen denken wir „geschichtlich das Selbe" [65]. Das eine Selbe, das „zugleich das Stete" ist und „das jeweils in der Jähe eines Seinsgeschickes aufleuchtet" [66], läßt sich aber „nie in eine Definition zusammenziehen" oder zu „einer Vorstellung, die über den Zeiten schwebte", verdichten [67]. Es kommt „etwas Durchgängiges zum Vorschein, was das Geschick des Seins vom An-

[56] WiM 118.
[57] Nw 312.
[58] H 337.
[59] Ebd.
[60] H 336.
[61] H 337.
[62] Ebd.
[63] Ebd.
[64] SG 143.
[65] SG 155.
[66] SG 161.
[67] SG 159.

fang bis in seine Vollendung durchgeht; doch bleibt es schwierig zu sagen, wie diese Durchgängigkeit zu denken sei" [68].

Das Sein, das „das Unvergängliche in allem Währen bleibt" [69], hat der Vortrag „Zeit und Sein" vom Jahre 1962 noch etwas genauer beschrieben. Es wird als „Anwesenheit durch die Zeit bestimmt" [70], insofern „im Sein als Anwesenheit dergleichen wie Zeit spricht" [71]. Darin spielt immer schon „ein Geben", „das im Anwesenlassen das Anwesen, d. h. Sein gibt" [72], woraus die „Wandlungsfülle des Seins" oder „das Geschichtsartige der Geschichte des Seins" zu verstehen ist [73]. In dem das Anwesen gewährenden Geben berührt uns „das stete, den Menschen angehende Verweilen", das alle Dimensionen der Zeit zugleich umspannt, wobei „zugleich" ihr „Sich-einander-Reichen" meint [74]. Damit liegt dem Nacheinander der „eindimensionalen Zeit" die „eigentliche Zeit", nämlich das Zugleich des „dreifachen Reichens" zugrunde; das ist „das alles bestimmende Reichen" als die erste Dimension, die den anderen Dimensionen vorausgeht und sie als deren Ursprung ebenso auseinander wie zueinander hält [75]. – Nach allem west das Sein dadurch beim Menschen an, daß es in die Zeit eingeht oder zeitlich wird: es ist durch die Zeit mit dem Menschen vermittelt. Doch wurzeln die vielen zeitlichen und damit vergänglichen Mitteilungen in dem einen und unvergänglichen Sein, weshalb sich auch im Nacheinander der drei Zeitdimensionen das Zugleich des einfachen Reichens meldet, was als eine Andeutung des Ewigen im Zeitlichen oder des überzeitlichen Sein-selbst in seinen zeitlichen Schickungen verstanden werden könnte.

Die Zeitproblematik bei Thomas von Aquin untersuchend, finden wir den Menschen im Horizont der Berührung von Zeit und Ewigkeit oder auf der Grenzscheide zwischen beiden [76]. Da nun das Körperliche dem Hier und Jetzt, also dem Raum und der Zeit unterliegt und dem zeitlichen Geschöpf das geistige gegenübergestellt und so als die Zeit überragend gekennzeichnet wird [77], haben jene Tätigkeiten des Menschen, die dem Körperlichen zugewandt sind, ein zeitliches Gepräge, während die anderen, die mit dem Geistigen zu tun haben, am Ewigen teilnehmen [78]. Genauerhin geht es um die vier Stufen des

---

[68] Identität und Differenz. 1957: ID 66.
[69] SFr 416.
[70] Zeit und Sein, in: Zur Sache des Denkens. 1969: ZS 2.
[71] ZS 4.
[72] ZS 5.
[73] ZS 6 und 8.
[74] ZS 13 f.
[75] ZS 16.
[76] Summa contra gentiles: Scg II, 81; III, 61.
[77] Sth I, q 50, a 1 und ad 3.
[78] Scg III, 61.

sinnlichen Erfassens sowie um die bereits erwähnten zwei Stufen des geistigen Erkennens, bei denen allen jedesmal der ganze Mensch, wenn auch nur in gewisser Hinsicht, ins Spiel kommt. Innerhalb des sinnlichen Erfassens durchläuft der Mensch die Zeit, die sich in ihren drei Dimensionen auseinanderlegt. Die äußeren Sinne und der sie umfassende Gemeinsinn vollziehen das Einen der gegenwärtigen Eindrücke und damit die Gegenwart [79]. Zum Anwesenden fügen die Phantasie und das sinnliche Gedächtnis ergänzend das früher Erfaßte oder Vergangene und damit das Abwesende hinzu [80]. Schließlich ist es für das Lebewesen entscheidend, daß es das Erfaßte als nützlich oder schädlich, als zuträglich oder abträglich und damit nach seiner Bedeutung in die Zukunft hinein abzuschätzen vermöge; das leistet beim Tier die Schätzungskraft, die sich im Menschen zur Einigungskraft vollendet [81]. Vermöge der zweifachen Ausprägung, in der die oberste Stufe des sinnlichen Erfassens auftritt, lebt das Tier die Zeit nur instinktiv und daher unreflex, während sie der Mensch mit einer gewissen Überlegung und so mit einer wenigstens anfangenden Reflexion oder als solche vollzieht: er beginnt Zeit als Zeit zu erfahren oder sich zu zeitigen [82]. In eins damit setzt das Objektivieren ein; während die Schätzungskraft nur die Bedeutung des Erfaßten für das jeweilige Tier meldet und daher im bloß Subjektiven bleibt, dringt die Einigungskraft zur Bedeutung des Erfaßten an sich und folglich zu objektiven Dinggestalten vor, wodurch Welt, nicht nur Um-welt gegeben ist und erst das ausgesprochen menschliche Leben ermöglicht wird; im Beispiel: das Tier sieht lediglich den sein Leben bedrohenden Feind, der Mensch hingegen den Wolf.

Mit seinem Ansatz zum reflexen Vollziehen der Zeit als solcher hat das sinnliche Erfassen bereits sich selbst überschritten, weil es dazu allein durch seine Nähe zu und seine Verwandtschaft mit dem geistigen Erkennen imstande ist; von dessen Rückfluten wird es durchformt und über das, was es von sich aus zu leisten vermag, erhoben [83]. Das reflexe Vollziehen der Zeit drängt aber über seinen ersten Ansatz hinaus und in seine volle Entfaltung hinein, die der Mensch immer schon erreicht, indem er zum „Zählen" oder Abtasten des Nacheinander kommt und damit dieses als solches vollzieht [84]. Nun kann einzig jener das Nacheinander als solches sichten, der es mit *einem* Blick umspannt und damit nicht im je einzelnen Moment untergeht, sondern sie alle zusammen im Blick hat. Das setzt voraus, daß er in dem die

[79] Ad praesentiam sensibilis; praesentialiter immutatur: Sth I, q 78, a 4.
[80] In absentia; aliquid absens; thesaurus formarum acceptarum; ratio praeteriti: ebd.
[81] Utilitates, nocumenta: ebd.
[82] Naturali quodam instinctu; per quandam collationem: ebd.
[83] Secundum quandam refluentiam: Sth I, q 78, a 4 ad 5.
[84] Sth I, q 10, a 6.

Momente des Nacheinander umfassenden Zugleich seinen Standort hat und so an der Ewigkeit teil-nimmt, deren grundlegendes Kennzeichen das Zugleich und die der Ursprung jeder Dauer ist [85]. Das in der Einigungskraft noch verborgene Zugleich tritt im geistigen Erkennen ausdrücklich hervor, und zwar in der ‚ratio' oder im Verstand das Zugleich der Wesenheit, die sich in den Einzelnen durchhält, und im ‚intellectus' oder der Vernunft das Zugleich des Seins, das sich in allen Wesenheiten und damit in allen Einzelnen durchhält. Näherhin ist die Wesenheit lediglich ein relatives Zugleich, weil sie nur einiges Nacheinander umgreift, das Sein aber das absolute Zugleich, weil es alles Nacheinander umfaßt. Außerdem sind die Wesenheiten noch ein vom Nacheinander gebrochenes Zugleich, weil sie im Kommen und Gehen einander ablösen; allein das Sein ist das jedem Nacheinander überlegene Zugleich, weil es allem Kommen und Gehen zugrunde liegt und somit immer bleibt. Daher schließt das voll entfaltete reflexe Vollziehen der Zeit oder Zeitigen wesenhaft den Rückgang auf das Sein als das absolute Zugleich ein, mit dem also der Mensch durch die Zeit vermittelt ist.

Nunmehr haben wir die zweite bezüglich der Zeit von Heidegger aufgeworfene Frage bei Thomas von Aquin zu prüfen, ob nämlich auch das Sein mit dem Seienden und vor allem mit dem Menschen durch die Zeit vermittelt sei. Anders ausgedrückt, geht es darum, ob das Seiende und namentlich der Mensch samt dem ihnen mitgeteilten Sein wesentlich Zeitigung besagen oder einzig durch diese konstituiert sind. Von sich aus ist das Sein nach dem Aquinaten als das absolute Zugleich lautere Gegenwart ohne jedes Nacheinander oder das stehende Jetzt [86]. Dieses umspannt, sie übersteigend, alle fließenden Jetzt der Zeit, weshalb es ihnen ko-existiert oder gegenwärtig da-ist [87]. Wie das Sein-selbst, so ist auch das Hervorgehen aus ihm ohne Zeit [88]; dieses Hervorgehen heißt Erschaffen (creatio) und ist von der zeitlich verlaufenden Veränderung (mutatio) wesentlich verschieden [89], indem es ihre innerste Wurzel bildet. Das aus dem Erschaffen Hervorgehende jedoch ist notwendig zeitlich, entweder auf die Weise des ‚aevum', das Thomas den reinen Geistern zuschreibt, oder auf die Weise der Zeit (tempus), die alle irdischen Dinge kennzeichnet. Aus dem Erschaffen geht immer nur ein Sein-habendes und folglich ein Endliches und auch Zeitliches hervor; weil nämlich Ewigkeit mit Sein ohne Nicht-sein zusammenfällt, entspricht dem von Nicht-sein durchzogenen Endlichen die von Nicht-sein, von Nichtmehr und Noch-nicht gebrochene Dauer

[85] Principium omnis durationis: ebd.
[86] Nunc stans: Sth I, q 66, a 2 ad 4.
[87] Coexistit; praesentialiter adest: Scg I, 66, 6m.
[88] Sine tempore: Sth I, q 45, a 2 ad 3.
[89] Creatio non est mutatio: ebd. a 2 ad 2.

oder die Zeit. Damit kommt jedem Erschaffenen die partizipierte Ewigkeit zu [90], wobei die Zeit ebenso an der Ewigkeit nur teil-nimmt wie sie an ihr wahrhaft teilnimmt oder einzig durch den ihr innewohnenden An-teil an Ewigkeit als Zeit konstituiert ist. Nach allem bringt das Erschaffen wesentlich das Zeitigen des Seins mit sich und ist also das Sein durch die Zeit mit dem Seienden vermittelt. Unter den Seienden zeichnet sich der Mensch dadurch aus, daß er die in der Zeit verborgene Ewigkeit in die Entbergung erhebt, indem er die Zeit als solche vollzieht; so gelangt er zur einer Ewigkeit oder zum Sein-selbst als dem absoluten Zugleich.

Vergleichen wir, diesen Teil abschließend, die Aussagen, die Heidegger und der Aquinate über die Zeit zu machen haben. Nach beiden steigt der Mensch durch die Zeit zum Sein auf; doch fehlt bei Thomas der Durchgang durch die Angst und das Nichts, der den Unterschied des Seins vom Seienden deutlich akzentuiert; trotzdem tritt dieser Unterschied beim Aquinaten eher noch deutlicher als bei Heidegger hervor. Ebenso steigt nach beiden das Sein mittels der Zeit zum Seienden und namentlich zum Menschen herab. Dabei blickt Heidegger mehr auf die vielen Mitteilungen, Thomas mehr auf das eine Sein hin. Doch berührt auch dieser die vielen Mitteilungen, indem er das Sein in den vielen Wesenheiten partizipiert sieht; freilich haben diese einen vorwiegend statischen Charakter und werden sie dem geschichtlichen Eigengepräge der Schickungen zum Menschen hin nicht hinreichend gerecht. Andrerseits hebt auch Heidegger das eine Sein von seinen vielen Mitteilungen ab, indem es ihm aber schwierig scheint, jenes genauer zu bestimmen. Damit im Zusammenhang findet Thomas in der als solcher reflex vollzogenen Zeit die von ihr partizipierte Ewigkeit oder das den Vollzug des Nacheinander ermöglichende Zugleich. Bei Heidegger kommt die Ewigkeit nicht zur Sprache; nur eine Andeutung von ihr begegnet uns in dem dreifachen Reichen, das als die erste Dimension den gewöhnlich drei Dimensionen der Zeit vorausgeht und sie irgendwie begründet. Im Vordergrund steht für Heidegger das im Geben mitgeteilte und so zeitlich an-wesende Sein, während das Sein, aus dem das Geben stammt und das als das dem An-wesen überlegene über der Zeit steht, als etwas kaum Erhellbares nur am Rande erscheint; gerade zu diesem Sein aber dringt der Aquinate vor, indem er von ihm her alles andere erläutert.

Gott

Die vorstehenden Erörterungen haben uns an die Schwelle der Gottesfrage geführt. Von Anfang an wollte Heidegger, daß sein Denken dazu hin offen sei, wie die Anmerkung zu seiner Abhandlung „Vom

[90] Aeternitas participata: Sth I, q 10, a 2 ad 1.

Wesen des Grundes" beweist, auf die er im Humanismusbrief bestätigend zurückkommt [91]. Durch das In-der-Welt-sein sei der Mensch keineswegs „abgekehrt von Gott und gar losgebunden von der Transzendenz" [92]. Weiter erklärt er von seinem Denken: „Theistisch kann es so wenig sein wie atheistisch" [93], was aber nicht im Sinne eines nihilistischen „Indifferentismus" zu verstehen ist [94], sondern „aus der Achtung der Grenzen, die dem Denken als Denken gesetzt sind", und zwar „durch die Wahrheit des Seins" [95]. Das Eingehen auf die Gottesfrage setzt nämlich voraus, daß „zuvor und in langer Vorbereitung das Sein selbst sich gelichtet hat und in seiner Wahrheit erfahren ist" [96]. Allein „in dieser Nähe vollzieht sich, wenn überhaupt, die Entscheidung, ob und wie der Gott und die Götter sich versagen und die Nacht bleibt, ob und wie der Tag des Heiligen dämmert, ob und wie im Aufgang des Heiligen ein Erscheinen des Gottes und der Götter neu beginnen kann" [97]. Damit wird vom Menschen verlangt, „allererst in die Dimension hineinzudenken, in der jene Frage allein gefragt werden kann"; nur so läßt sich klären, „ob der Gott sich nahe oder entziehe" [98]. Genauerhin führt der Weg vom Sein zum Heiligen und zu Gottheit, von der her man erst zu sagen vermag, „was das Wort ‚Gott' nennen soll" [99]. Befremdlich an diesen Aussagen ist, daß neben dem Gott (sozusagen in einem Atem) die Götter genannt werden, womit zusammenstimmt, daß „Gott" dem Seienden zugerechnet wird [100]. Dieser Ansatz wird bedenklich, wenn man hört: „Vielleicht kann das ‚ist' in der gemäßen Weise nur vom Sein gesagt werden, so daß alles Seiende nicht und nie eigentlich ‚ist'" [101]. Unzureichend ist nach Heidegger der Ansatz der Gottesfrage in der Metaphysik, deren Wesen er als „Onto-Theo-Logik" [102] bestimmt. Sie wird folgendermaßen gekennzeichnet: „Weil Sein als Grund erscheint, ist das Seiende das Gegründete, das höchste Seiende aber das Begründende im Sinne der ersten Ursache" [103]; mit anderen Worten, sucht sie das Sein „wie ein Seiendes aus Seiendem zu erklären" [104]. Das höchste Seiende sei als die Erstursache unverursacht oder „die Causa sui"; „so lautet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie" [105]. Zu diesem Gott hin gibt es kein religiöses Verhalten [106]. „Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott ... als Causa sui preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher" [107]. Wer jedoch mit seiner Erfahrung in die Tiefe reicht, „zieht es heute vor, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen" [108]. Aus dieser Verlegenheit hilft auch

---

[91] H 351.
[92] H 349.
[93] H 352.
[94] H 351.
[95] H 352.
[96] H 339.
[97] H 338.
[98] H 351.
[99] Ebd.
[100] H 330 f.
[101] H 334 f.
[102] ID 68.
[103] ID 69.
[104] H 335.
[105] ID 70.
[106] Ebd.
[107] ID 71.
[108] ID 51.

nicht, wenn das höchste Seiende „das Sein" genannt oder als „die Transzendenz" bezeichnet wird; darin liegt „eine seltsame Vermischung", ja „eine heillose Verwirrung" [109].

Weitere Gesichtspunkte bietet der schon angeführte Vortrag „Zeit und Sein". In dem zeitlich an-wesenden Sein ist das Geben die Zeit und das Sein die Gabe, werden „Zeit und Sein ereignet im Ereignis" [110]. Dieses umfaßt ‚Es gibt Sein' und ‚Es gibt Zeit', wobei das darin gesagte ‚Es' „vermutlich etwas Ausgezeichnetes" nennt, „worauf hier nicht einzugehen ist" [111]. Bedeutende Schwierigkeiten halten davon ab, „gleichsam im Alleingang das ‚Es' für sich zu bestimmen" [112]; wir müssen „das Unvermögen eingestehen, das hier zu Denkende sachgerecht zu denken" [113]. Vielleicht ist es sogar „ratsamer, nicht erst auf die Antwort, sondern bereits auf die Frage zu verzichten" [114]. Wer weiter vordringen will, verstrickt sich in einen scheinbar unentwirrbaren Zirkel; der Versuch nämlich, das Ereignis und namentlich das ‚Es' aus dem Sein zu bestimmen, scheitert, weil das Sein die ihm eigene Bestimmung gerade aus dem Ereignis und letztlich aus dem ‚Es' erfährt [115]. Außerdem gehört es „zum Eigentümlichen des Ereignisses", daß im Schicken des Seins „das Schickende selbst an sich hält und im Ansichhalten sich der Entbergung entzieht" [116]. Doch „dies zu erörtern, ist nicht mehr Sache dieses Vortrags" [117]. – An diesen Darlegungen fällt auf, daß Heidegger letzte und offenbar nicht sinnlose Bereiche des Fragens offenhält, indem er aber zugleich sein Fragen wegen schier unüberwindlicher Schwierigkeiten an der entscheidenden Stelle abbricht. Zusammenfassend: „So bleibt das Es weiterhin unbestimmt, rätselhaft, und wir selber bleiben ratlos" [118]. Was das Geben betrifft, vermöge dessen das Sein vom ‚Es' ausgeht, so „kann es nicht als Machen gefaßt werden" [119]. Auch anderswo heißt es: „Sein verläuft nicht und nie in einem kausalen Wirkungszusammenhang. Der Weise, wie es, das Sein selber, sich schickt, geht nichts Bewirkendes als Sein voraus und folgt keine Wirkung als Sein nach" [120]. Daß wir hier in die Nähe der Gottesfrage gelangen, zeigen Heideggers Worte: „Auch der Gott ist, wenn er ist, ein Seiender, steht als Seiender im Sein und dessen Wesen"; „ob Gott Gott ist, ereignet sich aus der Konstellation des Seins und innerhalb ihrer" [121]. Zu Gott kommt der Mensch, indem Welt als „das Nächste" ihm „die Wahrheit des Seins nähert" und so ihn „dem Ereignis vereignet" [122].

Nach Thomas von Aquin ist allein das, was Sein hat, nicht aber das Sein ist, ein Seiendes im eigentlichen Sinne, das mit dem Sein-haben-

[109] SFr 397.
[110] ZS 23.
[111] ZS 19.
[112] Ebd.
[113] ZS 21.
[114] Ebd.
[115] Ebd.
[116] ZS 23.
[117] Ebd.
[118] ZS 18.
[119] ZS 17.
[120] Die Technik und die Kehre. 1962: TK 43.
[121] TK 46.
[122] TK 47.

den oder am Sein Teil-habenden zusammenfällt [123]; es enthält das ‚esse participatum', das durch die zugeordnete Wesenheit verendlichte Sein, also eine Mitteilung des Seins, die dessen Fülle nicht ausschöpft. Gott in diesem Sinne ein Seiendes zu nennen und ihn gar anderen Seienden anzureihen, ist für den Aquinaten absurd [124]. Wenn er trotzdem von Gott als ‚ens' spricht, so meint er das ‚ens per essentiam', nämlich jenes, das gerade nicht Sein hat, sondern das Sein ist [125] und deshalb eigentlich nicht als Seiendes oder nur im analogen (vom Seinhabenden wesentlich verschiedenen) Sinne als Seiendes bezeichnet werden kann. Näherhin leuchtet im partizipierten Sein das Sein-selbst auf (esse ipsum), das auch das gemeinsame Sein heißt [126], weil es in allem Wirklichen, ob es nur Sein hat oder das Sein selbst ist, sich findet. Es umfaßt zwar alle Weisen-zu-sein oder die gesamte Vollkommenheit des Seins [127], ist aber unbestimmt, insofern es weder zu dem, was Sein hat, noch zu dem, was das Sein ist, bestimmt ist. Wie man leicht sieht, bildet das so beschriebene Sein-selbst den Übergang, mittels dessen wir uns vom partizipierten Sein zum göttlichen Sein erheben [128], mittels dessen auch umgekehrt das göttliche Sein dem Seinhabenden sein partizipiertes Sein mitteilt. Von hier aus zeigt sich Gott als das durch sich selbst subsistierende Sein, was genau dem entspricht, daß er nicht nur Sein hat, sondern das Sein selbst ist [129]. Das subsistierende Sein steht im Gegensatz zum partizipierten, von einer Wesenheit getragenen und dadurch verendlichten Sein, indem es als das von jeder Wesenheit unabhängige oder losgelöste, ab-solute durch sich selbst in sich selbst ruht und daher die ganze, unendliche Fülle des Seins umschließt [130].

Wie aus dem Gesagten hervorgeht, denkt Thomas wahrhaftig in die Dimension, nämlich in das Sein, hinein, in der allein die Gottesfrage angegangen werden kann. Dabei durchschreitet er diese Dimension bis zum subsistierenden Sein hin, womit er Gott viel sachgerechter trifft als die rationalistisch angekränkelten Aussagen, die ihn als Seiendes oder gar als ‚Causa sui' fassen. Der so gesehene Gott hat mit den Göttern nichts zu schaffen; zugleich *ist* er im höchsten und unvergleichlichen Sinne des Wortes, weshalb man ihn das ‚IST' nennen könnte, an das jedes andere ‚ist' nur von Ferne heranreicht. Namentlich schließt er in dem Sinne das Sein-selbst aus, daß dessen ‚ist' ihn überträfe, in dem er wäre und von dessen Konstellation er abhinge.

[123] Ens per participationem: Sth I, q 3, a 4.
[124] Quod absurdum est dicere: ebd.
[125] Ebd.
[126] Esse commune: ebd. und ad 1.
[127] Omnem modum essendi; tota perfectio essendi: Sth I, q 4, a 2 und ad 3.
[128] Esse divinum: Sth I, q 3, a 4 ad 1.
[129] Sth I, q 4, a 2.
[130] Ebd.

Vielmehr ist das subsistierende Sein der Quell von allem, jedes Seienden samt seinem partizipierten Sein und auch des Sein-selbst, das dieses mit jenem vermittelt. Nicht hängt Gott von der Lichtung des Seins ab, sondern umgekehrt hängt die Lichtung des Seins von Gott ab; allerdings wird sich daran, wie wir uns der von Gott gewährten Lichtung des Seins öffnen, entscheiden, ob und wie sich Gott *uns* naht oder entzieht. Wer Gott als das subsistierende Sein bestimmt, gerät keineswegs in eine seltsame Vermischung oder heillose Verwirrung, sondern folgt einfach dem, was sich als Sein meldet, bis zu dessen innerstem Grund oder letztem Selbst. Und wer darauf das Seiende zurückführt, erklärt es keineswegs wiederum aus Seiendem, sondern erhellt es aus der verborgensten Tiefe des Seins. Solange man beim Erforschen des Seins dazu nicht vorzudringen vermag, ist es vielleicht besser, wie Heidegger meint, von Gott zu schweigen. Sobald man sich hingegen dazu, das Geheimnis voll ausschöpfend, erhebt, begegnet man dem göttlichen Gott, an dem sich das religiöse Verhalten entzündet.

Einen weiteren Ansatz der Gottesfrage finden wir bei Heidegger in dem Es, das sich durch das Geben des Seins ebenso entbirgt wie verbirgt. Hier geht es um das Allerverborgenste; schon die Eigenart des Gebens ist verborgen, das, wie Heidegger mit Recht betont, kein Machen ist und dem sich Thomas durch die von aller ‚mutatio' (Machen) wesentlich verschiedenen ‚creatio' nähert; noch verborgener jedoch ist das Es oder der Ursprung des Gebens oder der ‚creatio', so verborgen, daß es, worin Heidegger zuzustimmen ist, fast nicht erreicht werden kann und uns immer neu in Ratlosigkeit stürzt. Selbstverständlich geht das Es nicht als ontisch Bewirkendes einem ontischen Bewirken voraus; denn die ‚creatio' ist als ein ontologisches Hervorgehen, vermöge dessen das Seiende im subsistierenden Sein gründet, zu fassen, weshalb auch dessen Ursprung ontologischen Charakters ist, nämlich das innerste Selbst des Seins, das zu jedem Hervorgehen in einem ihm allein eigenen Verhältnis steht [131]. Namentlich ist jenes Hervorgehen ein Wahrheits- und Liebesgeschehen, das ohne weiteres das Hervorbringen ist oder zu dem nicht das Hervorbringen erst hinzutreten muß [132].

Heidegger nennt das Hervorgehen ‚Ereignis' und sieht nur das zeitliche Sein, das aus dem Ereignis stammt, während ihm jenes Sein, aus dem das Ereignis stammt und das wesentlich überzeitlich oder ewig ist, entgeht oder unzugänglich bleibt. Die Ahnung, die ihm davon im Es aufleuchtet, vermag er nicht genauer zu bestimmen, weil ihn ein scheinbar unentwirrbarer Zirkel hindert; dieser aber entsteht allein

[131] Sth I, q 45, a 5.
[132] Sth I, q 14, a 8; q 19, a 4; q 25, a 1 ad 1.

daraus, daß er die beiden eben genannten Weisen des Seins nicht voneinander unterscheidet oder die zweite Weise für ihn in der ersten verschwindet. Das Entwirren des Zirkels kann an die von Aristoteles entwickelte Zweiheit des Für-uns und des An-sich an-knüpfen, wobei das für uns Erste gerade das an sich Letzte und das für uns Letzte genau das an sich Erste ist. Das für uns Erste ist das vom Es mittels des Ereignisses bestimmte Sein und so das an sich Letzte; das für uns Letzte hingegen ist das Es selbst als das an sich Erste, aus dem das uns zunächt begegnende Sein mittels des Ereignisses hervorgeht. Weil das uns zunächst begegnende Sein vom Es bestimmt ist, können wir dieses nach seiner Eigenart oder als das subsistierende Sein bestimmen; das Bestimmen-für-uns des subsistierenden Seins von dem uns begegnenden Sein her ist ermöglicht durch das Bestimmen-an-sich des uns begegnenden Seins vom subsistierenden Sein her. Diese transzendentale Rückführung, in der die analoge Übereinkunft-Verschiedenheit der beiden Weisen des Seins am Werke ist, setzt uns in den Stand, das hier zu Denkende sachgerecht zu denken.

Die vier Teile unserer Darlegungen überblickend, stellen wir fest, daß Thomas von Aquin keineswegs in der Seinsvergessenheit befangen war. Vielmehr ist er in der Auslegung des Seins weiter vorgedrungen als Heidegger, insofern jener dessen innerstes Geheimnis erreicht, das dieser nur in tastenden Andeutungen von ferne berührt. Dabei bleibt bestehen, daß Heidegger den Aquinaten im Thematisieren des Seins, im Ausarbeiten der entsprechenden Fragen und im Durchgliedern der zugehörigen Antworten übertrifft. Deshalb bedarf die Rede vom Überwinden der Seinsvergessenheit der Metaphysik und vom nach-metaphysischen Zeitalter, das zum ersten Mal das Sein-selbst denke und demgemäß Gott anders sehe, einer sehr sorgfältigen Überlegung und genau differenzierenden Umschreibung, damit man dem schon im Mittelalter Erreichten gerecht wird [133].

[133] Vertiefende Weiterführung: *J. Lotz*, Martin Heidegger und Thomas von Aquin (1975).

Schelling als Aristoteles-Interpret

Das Aristotelische ‚τί ἦν εἶναι' als das ‚das-Seyende-Seyn'

Von Hermann Weidemann

In der 16. Vorlesung seiner Einleitung in die Philosophie der Mythologie gibt Schelling [1] seiner Überzeugung Ausdruck, „daß derjenige nichts Dauerhaftes schaffen wird, der sich nicht mit Aristoteles verständigt und dessen Erörterungen als Schleifstein seiner eigenen Begriffe benutzt hat" (380) [2]. Er beschließt diese Vorlesung mit dem Wunsch nach einer „paraphrastischen" Übersetzung der Aristotelischen Metaphysik, die er als „das Lernbuch aller Zeiten" preist (ebd.), ins Deutsche, „damit wir dem Griechischen nicht die wörtlich, sondern die dem Sinn nach entsprechenden Ausdrücke der uns geläufigen philosophischen Sprache gegenüberstellen" (384). Nicht nur „für Philosophen, die es sind", hält Schelling eine derartige „Bearbeitung" für wünschenswert, sondern auch „für solche, die Philosophen seyn wollen, damit ihnen Begriffe, die bei Aristoteles die alles zusammenhaltenden sind ..., wo sie dieselben etwa bei einem Neueren antreffen, nicht wie böhmische Dörfer vorkommen" (384 f.).

Inwieweit Schellings eigener Versuch, „die Hauptbegriffe der aristotelischen Metaphysik" dem Verständnis seiner Zeit „näher zu bringen" (384), Aristoteles gerecht wird, soll im folgenden am Beispiel der

---

[1] *F. W. J. Schelling*, Philosophie der Mythologie, 1. Bd.: Einleitung in die Philosophie der Mythologie (Unveränderter reprograf. Nachdr. der aus dem handschriftlichen Nachlaß hrsg. Ausgabe von 1856 [Werke, Bd. XI]) (Darmstadt 1966). Die den Zitaten in Klammern beigefügten Seitenangaben beziehen sich auf diese Ausgabe. Sch.s Schreibweise wurde bei der Zitation beibehalten.

[2] Das 2. Buch der Einleitung in die Philosophie der Mythologie, das der Darstellung der reinrationalen Philosophie gewidmet ist (11.–24. Vorlesung), ist „das Jüngste, was Schelling geschrieben" hat (Vorwort des Herausgebers K. F. A. Schelling, S. V). Er hat in diesem letzten Werk „den groß angelegten Versuch unternommen, die Philosophie des transzendentalen Idealismus mit der Aristotelischen Metaphysik in Einheit zu denken. Diese Hinwendung *Schellings* zu *Aristoteles* kann sich rühmen, eine der merkwürdigsten und meist unbeachteten Tatsachen der Philosophiegeschichte zu sein" (*F. Inciarte*, „Das Problem der Außenwelt im transzendentalen Idealismus", in: PhJ 76 [1968] 123–140; 137 Anm. 28). Vgl. ebd. 137–140 sowie *ders.*, „Kritik und Metaphysik. Zur Synthese von Aristotelischer Metaphysik und Transzendentalphilosophie", in: Wiener Jb f. Philos. 1 (1968) 67–91; *ders.*, Eindeutigkeit und Variation. Die Wahrung der Phänomene und das Problem des Reduktionismus (Freiburg/München 1973) 198–203. Siehe auch *E. Oeser*, Die antike Dialektik in der Spätphilosophie Schellings. Ein Beitrag zur Kritik des Hegelschen Systems (Überlieferung und Aufgabe 1) (Wien/München o. J. [1965]); bes. 66–79, 90–99, 116.

Formel „τὸ τί ἦν εἶναι" untersucht werden, auf die Schelling, bevor er sie in der 17. Vorlesung ausführlich interpretiert, bereits in der 13. Vorlesung anspielt (313). Als ein Schlüsselbegriff der Aristotelischen Metaphysik nimmt der Begriff des τί ἦν εἶναι auch in der „rein rationalen Philosophie", als welche die „erste Wissenschaft" des Aristoteles sich für Schelling darstellt (386; vgl. 366 f.), eine Schlüsselstellung ein.

I

Die „erste Wissenschaft" unterscheidet sich von den anderen Wissenschaften dadurch, „daß sie nicht mit dem bloßen Seyenden sich beschäftigt, sondern mit dem, *„was das Seyende ist"* (377; vgl. 319, 363, 402 u. ö.). Nach dem zu fragen, „was das Seyende ist", heißt für Schelling nicht etwa, danach zu fragen, welches Attribut dem als Subjekt verstandenen Seienden zukommt, sondern es heißt vielmehr, danach zu fragen, welcher Gegenstand für das Attribut, seiend zu sein, in dem Sinne Subjekt ist, daß er als die „Usia" des Seienden diesem *„Ursache* des Seyns (αἰτία τοῦ εἶναι)" [3] ist (362; vgl. 313, 401). Weil das, was das Seiende ist, im Seienden als „das es seyende" ist (403), weil es zum Seienden „das Verhältniß des es seyenden" hat (314), wird es von Schelling als das „das-Seyende-seyende" (313, vgl. 362) bezeichnet. Nichts anderes als das „das-Seyende-Sein" (274, 314, 317, 320) dessen, was in dem Sinne „das Seyende ist", daß es ihm „Ursache des Seyns" ist (403), bringt die Aristotelische Formel „τὸ τί ἦν εἶναι" nach Schelling zum Ausdruck. „Wie verschieden die Auslegungen namentlich jener dem Aristoteles eigenen Formel von jeher waren, ihre Zusammensetzung zeigt, daß wir das Rechte getroffen, wenn wir sagen: sie soll ausdrücken, was nicht mehr bloß dem Seyenden angehört, sondern von der Natur dessen ist, *was das Seyende Ist*" (ebd.).

Zeigt die Zusammensetzung der Formel tatsächlich, daß Schelling mit der Auslegung, die er ihr zuteil werden läßt, „das Rechte getroffen" hat, wie er behauptet? Um dies zu klären, müssen wir uns zunächst mit der Art und Weise befassen, in der Schelling „das Grammatische der Formel" erörtert, von dem er mit Recht sagt, daß es „Schwierigkeit macht" (403). Die Schwierigkeit besteht für Schelling vor allem darin, das Imperfekt des Wortes „ἦν" zu erklären. Die von seinen Voraussetzungen her naheliegende Erklärung, „das *war* (ἦν) beziehe sich auf das Vorhanden-gewesen-seyn der Form (die Form war früher als die Bildsäule im Geist des Bildners), das *seyn* aber darauf, daß die Form in der Bildsäule *ist* was sie schon vorher war"

[3] Aristoteles gebraucht diesen Ausdruck in Metaph. H 2, 1043 a 2 (vgl. Z 17, 1041 a 9 f., b 7–9).

(404) [4], hält er für unbefriedigend, da ihr zufolge „das *war* auf die bessere, das *seyn*, daß ich so sage, auf die schlechtere Seite fallen" würde (ebd.). Das fragliche Imperfekt bringt nach Schelling nicht zum Ausdruck, daß die Form eines materiellen Seienden, bevor sie es als das „es seyende" ist, in dem Sinne „schon" war, daß sie im Gegensatz zu ihm unzerstörbar und ewig ist, sondern dieses Imperfekt drückt aus, daß ein materielles Seiendes, bevor seine Form es als das „es seyende" ist, in dem Sinne „bloß" war, daß es im Verhältnis zu ihr lediglich deren Voraussetzung ist. „So wird das Seyende, das τί ἐστιν eines jeden, oder *was* jegliches ist gegen das es *seyende* (wodurch es Ist), zum τί ἦν" (405).

Schelling glaubt mit dieser Erklärung zugleich die Frage beantwortet zu haben, „wie sich das τί ἐστιν zum τί ἦν εἶναι verhalte" (ebd). Er verdeutlicht dieses Verhältnis an einem Beispiel: „Der Maler, der den Kallias abbildet, sieht zuerst *was* er ist, ob braun von Farbe oder weiß, stark behaart oder kahl u. s. w., aber dieß ist der Kallias nicht, es ist nichts darunter was er nicht mit mehreren gemein hätte, zusammengestellt würde es eine bloß materielle Aehnlichkeit hervorbringen; aber der Künstler geht zu dem fort, was dieses alles *ist*, und wogegen jenes alles sich bloß als *Voraussetzung*, als das was eigentlich bloß *war*, verhält, und so erst stellt er den *Kallias selbst* dar" (ebd.).

Das τί ἐστιν eines Seienden würde sich demnach zu dessen τί ἦν εἶναι so verhalten, wie der allgemeine (weil allen Individuen einer Gattung oder Art gemeinsame) Inhalt eines Begriffs sich zu dem verhält, was die unter einen Begriff fallenden einzelnen Gegenstände als das verwirklicht sein läßt, was in ihrem Begriff vorgängig zu dessen Verwirklichung in einem Gegenstand bloß gedacht wurde. „Auf die Frage: was ist Kallias? kann ich mit einem Gattungsbegriff antworten, z. B. er ist lebendes Wesen; aber was ihm Ursache des Seyns (hier also des Lebens) ist, das ist nichts Allgemeines mehr, nicht Usia im zweiten, sondern im ersten und höchsten Sinne, πρώτη οὐσία, und diese ist jedem *eigen* und *keines andern*, während das Allgemeine mehreren gemein; sie ist *Jegliches selbst*, im Beseelten also was wir die *Seele* nennen, welche als die *Usia*, die *Energie* eines werkzeuglich ge-

[4] In einer Anmerkung (404 Anm. 1) verweist Sch. auf „Forchhammer in den Philologen-Verhandlungen, sechste Versammlung, S. 87". Gemeint ist der in den Verhandlungen des Vereins deutscher Philologen und Schulmänner (Verhandlungen der sechsten Versammlung in Cassel 1843), Zweites Lustrum (Cassel 1844) 81–91, veröffentl. Vortrag von Prof. Forchhammer „Ueber das Princip der Ordnung der Aristotelischen Bücher vom Staat", in dem es heißt (87): „Die Form war früher, als die Bildsäule, sie war im Geist des Bildners. Sie ist aus dem Gedanken in die Wirklichkeit getreten. Sie ist in der Bildsäule ganz das (in eminenterem Sinn) geworden, was sie schon vorher war; das ist ihr nothwendig, daß sie schon war, ehe sie in der Bildsäule ist. Daher heißt die Form oder das Eidos auch *das was-es-war-sein* (τὸ τί ἦν εἶναι)."

bildeten Körpers erklärt wird, aber auch als dessen τί ἦν εἶναι, und auch sie ist *eines jeden eigne* und nicht mehreren gemein" (406 f.) [5].

Das Verhältnis zwischen dem τί ἐστιν und dem τί ἦν εἶναι stellt sich somit für Schelling dar als das Verhältnis zwischen dem „bloßen Was" eines Seienden und dem „Daß" dieses Was (ebd.), als das Verhältnis zwischen dem, was ein Lebewesen ist, und der Seele eines Lebewesens als dem Daß seines Lebens, so daß er die Aristotelische Formel mit den Worten umschreiben kann: „Das was Ist, oder inwiefern man sich dieses als vorausgehend denkt, das was war – *seyn*" (407). Der in dieser Formel enthaltene Ausdruck „τί ἦν" wird von Schelling also in dem Sinne verstanden, daß er als eine temporale Abwandlung des Ausdrucks „τί ἐστιν" ebenso wie dieser ein bestimmtes Seiendes darauf hin anspricht, was es ist.

Mit dieser Auffassung wird Schelling der grammatischen Struktur der Formel „τὸ τί ἦν εἶναι", wie sie von Friedrich Bassenge in einer mit großer philologischer Akribie durchgeführten Untersuchung des Aristotelischen Sprachgebrauchs herausgearbeitet wurde [6], allerdings nicht gerecht. Bassenge kommt zu dem Ergebnis, daß „die Formel als Ganzes ein substantiviertes εἶναι mit zwischengeschobener näherer Bestimmung darstellt", wobei der Einschub „τί ἦν" das durch den substantivierten Infinitiv „τὸ εἶναι" bezeichnete Sein in dem Sinne

---

[5] Schelling (407 Anm. 1 u. 2) verweist auf Metaph. Z 13 (1038 b 9–11, wo er statt „πρῶτον" die Lesart „πρώτη" übernimmt) und H 3 (1043 a 35 f., b 1 f.). Als „πρώτη οὐσία" wird die Seele bezeichnet in Metaph. Z 11, 1037 a 5 (vgl. a 28 f.). Zum Verständnis der Seele als Ursache des Seins, das für ein Lebewesen dessen Leben ist, vgl. De an. B 4, 415 b 12–14 (vgl. Sch. 406 Anm. 3). Im Gegensatz zur Seele als der „ersten Usia" eines Lebewesens ist der allgemeine Inhalt des Gattungsbegriffs „Lebewesen" (bzw. des Artbegriffs „Mensch") dessen „zweite Usia" (vgl. Cat. 5, 2 a 14–19; Usia im „ersten" Sinn ist in der Kategorienschrift nicht, wie in den Substanzbüchern der Metaphysik, die als Akt verstandene Form [Seele], sondern der unter einen Artbegriff fallende individuelle Gegenstand [dieser oder jener Mensch; vgl. 2 a 11–14]). In seiner 18. Vorlesung macht Sch. darauf aufmerksam, daß „Aristoteles die bloßen, das Wesen eines Dings, die οὐσία im zweyten Sinn, enthaltenden Gattungsbegriffe als das Hylische ansieht, die Differenzen dem Actus gleichstellt" (417 f.).

[6] *F. Bassenge*, „Das τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθῷ εἶναι etc. etc. und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles", in: Philologus (= Ph.) 104 (1960) 14–47, 201–222; *ders.*, „Der Fall τὸ τί ἦν εἶναι", in: Helikon 3 (1963) 505–518. B. hat die Kritik, die E. Tugendhat an seiner Interpretation geübt hat (in: Gnomon 33 [1961] 705 Anm. 1), in seinem zweiten Aufsatz überzeugend zurückgewiesen (516–518). B.s Forschungsergebnis gewinnt dadurch an Gewicht, daß *E. Buchanan* in seiner Studie Aristotle's Theory of Being (Cambridge, Mass. 1962), die 1960 mit dem Woodbridge Prize in Philosophy ausgezeichnet wurde, unabhängig von Bassenge eine Interpretation der Aristotelischen Formel erarbeitet hat, die mit der von B. vorgelegten im wesentlichen übereinstimmt (vgl. vor allem Kap. 4: „The Syntax and Meaning of τὸ τί ἦν εἶναι" [30–39] und Kap. 5: „Being as ‚What It Was for Each Thing to Be'" [40–50] seiner Studie). Sch.s Analyse der Formel ist weder bei Bassenge noch bei Buchanan berücksichtigt. – Zur Bedeutung der Formel siehe auch *H. Weidemann*, Metaphysik und Sprache. Eine sprachphilosophische Untersuchung zu Thomas von Aquin und Aristoteles (Sym. 52) (Freiburg/München 1975) 82–102, 105 f.

näher bestimmt, daß er es als ein Sein kennzeichnet, von dem es sich in einer vorausgehenden Definition der Sache, deren Sein es ist, bereits „erwiesen hat", was für ein Sein es ist, von dem also bereits gesagt wurde, worin es besteht [7]. Das τί ἦν εἶναι ist dasjenige Sein einer Sache, von dem es sich in der Definition der Sache erwiesen hat, worin es besteht; so ist beispielsweise das τί ἦν εἶναι des Menschen (τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι: Metaph. Γ 4, 1006 a 33 f., b 13) dasjenige Sein, das für einen Menschen seiner Definition zufolge darin besteht, daß er ein so und so geartetes Lebewesen ist.

Der Zusammenhang zwischen der Formel „τὸ τί ἦν εἶναι" und denjenigen Ausdrücken, die sich von ihr lediglich dadurch unterscheiden, daß sie anstelle des Einschubs „τί ἦν" eine nähere Bestimmung im Dativ enthalten, wird von Bassenge dadurch sichtbar gemacht, daß er die Formel selbst durch den Ausdruck „das jeweils zugehörige Sein" und die sie gewissermaßen exemplifizierenden Dativ-Ausdrücke durch „das zum Menschen (zum Haus, zum Guten, zur Seele, zum Kreis usw.) gehörige Sein" wiedergibt [8]. Die Nomina der Dativ-Ausdrücke werden durch den Einschub „τί ἦν" in dem Sinne „ersetzt", daß er die Antwort auf die Frage nach dem „definitorischen Sein" der durch diese Nomina bezeichneten Gegenstände „als bereits erfolgt" kennzeichnet. Das Pronomen „τί" befragt also nicht, wie Schelling annimmt, diese Gegenstände selbst darauf hin, was für Gegenstände sie jeweils sind, sondern es befragt das durch den Infinitiv „εἶναι" bezeichnete Sein dieser Gegenstände darauf hin, worin es für den jeweiligen Gegenstand besteht, was für ein Sein es für den jeweiligen Gegenstand ist. Dieses Sein wird durch das Imperfekt des Wortes „ἦν" nicht etwa als ein Sein bestimmt, das „immer schon war", was es ist, sondern, wie Bassenge durch seine Analyse des Aristotelischen Sprachgebrauchs nachweist, als ein Sein, das sich in einer Definition bereits als das „erwiesen hat", was es ist, von dem also in einer Definition bereits aufgezeigt wurde, worin es besteht [9]. Bassenge nennt das in diesem Sinne gebrauchte Imperfekt im Anschluß an Ross das „philosophische Imperfekt" der „Rückverweisung auf bereits Gesagtes" [10]. Wie sehr Schelling auch davon entfernt ist, das „ἦν" in diesem grammatisch allein haltbaren Sinne aufzufassen, so wenig schließt er sich andererseits der seit seinem Zeitgenossen Trendelenburg [11] üb-

[7] Helikon 512, 515.
[8] Vgl. Ph. 15 f., 205; Helikon 509, 517.
[9] Vgl. Ph. 33, 208–213; Helikon 513, 515.
[10] Helikon 509; vgl. 514 u. Ph. 26, 31 f., 212–216.
[11] A. Trendelenburg, von dessen Aufsatz im Rhein. Museum f. Philol., Gesch. u. griech. Philos. 2 (1828) 457–483 Bassenge den Titel seines in Ph. erschienenen Aufsatzes übernommen hat, gehörte zu den Hörern von Sch.s Berliner Vorlesungen (vgl. *M. Frank* [Hrsg.], F. W. J. Schelling, Philosophie der Offenbarung: 1841/42 [Frankfurt a. M. 1977] 9).

lichen Auffassung an, nach der das „ἦν" im Sinne eines Imperfekts der „Priorität des εἶδος gegenüber der ὕλη" [12] das „Vorhanden-gewesen-seyn der Form ausdrücken soll, die in einem materiellen Seienden „*ist* was sie schon vorher war" (404) [13]. Denn an dieser Deutung „widerstrebt" ihm, wie wir bereits hörten, daß ihr zufolge „das *war* auf die bessere, das *seyn*" aber sozusagen „auf die schlechtere Seite fallen soll" (ebd.). Bassenge hat nachgewiesen, daß ein Gebrauch des Wortes „ἦν" im Sinne eines „Imperfekts der Priorität", das die griechische Grammatik überhaupt nicht kennt, bei Aristoteles außerhalb der Formel „τὸ τί ἦν εἶναι" nirgendwo zu finden ist [14]. Trendelenburg und dessen Nachfolgern, deren Interpretation er eine „hegelisch platonisierende" nennt, macht er den schwerwiegenden Vorwurf, den Aristotelischen Sprachgebrauch nicht berücksichtigt zu haben [15]. Gerade auf diesen von vielen Interpreten vernachlässigten Sprachgebrauch des Aristoteles beruft sich aber Schelling, wenn er von dem umstrittenen Imperfekt der Formel sagt, es solle ihm „stehen bleiben, und nur erklärt werden aus einer ungemeinen Feinheit des Sprachgefühls, das den Hellenen auch sonst bestimmt in gleichem oder ähnlichem Fall das Imperfectum zu setzen. Denn auch da z. B.", fügt er erläuternd hinzu, „wo wir sagen würden: weß alle begehren, dieses ist das Gute, sagt Aristoteles: dieses war das Gute" (405).

Die Stelle in der Ars rhetorica (A 6), auf die Schelling verweist (405 Anm. 1), ist eine gute Belegstelle für den Gebrauch des Wortes „ἦν" im Sinne des sog. „philosophischen Imperfekts". Wenn Aristoteles an dieser Stelle (1363 a 8 f.) sagt: „οὗ γὰρ πάντες ἐφίενται, τοῦτο [bzw. τὸ] ἀγαθὸν ἦν", so gebraucht er das Imperfekt lediglich, um auf den Anfang des 6. Kapitels zurückzuverweisen, an dem er das Gute bereits als das bestimmt hatte, wonach alles begehrt (οὗ ἐφίεται πάντα: 1362 a 23). In derselben Weise verwendet er das Wort „ἦν" beispielsweise auch in Metaph. Γ 4, 1006 b 30, um auf die zuvor (1006 a 31 f.) bereits aufgestellte Definition des Menschen zurückzuverweisen [16]. Wie weit Schelling trotz seiner Berufung auf die Feinheit des griechischen Sprachgefühls davon entfernt ist, das Imperfekt in dem von ihm zitierten Satz im Sinne eines solchen „philosophischen Imperfekts" aufzufassen, mit dem Aristoteles auf etwas bereits Festgestelltes zurückzugreifen pflegt, zeigt die Erklärung, die er diesem Satz folgen läßt: „Es *war* das Gute, eh' es alle begehrten, und wird nicht dadurch gut, daß sie es begehren, sondern begehrt wurde es, weil es das Gute war. Aber als das was das Gute *war* erscheint es erst durch das Begehren und gegen dasselbe gehalten" (405). Wenn Schelling die Aristotelische Formel mit den Worten umschreibt: „Das was Ist, oder inwiefern man sich dieses als vorausgehend denkt, das was war – *seyn*" (407), wenn er vom Seienden, dessen „*erstes* τί ἦν εἶναι" Gott ist, sagt, es sei „logisch sein [Gottes] ἦν oder *Prius*"

[12] Bassenge, Helikon 509; vgl. Ph. 27, 30, 33.
[13] Vgl. Trendelenburg, a. a. O. 471 f., 479 f.
[14] Vgl. Ph. 34–47 („Der Aristotelische Sprachgebrauch"), Helikon 511.
[15] Vgl. Helikon 506, 518.
[16] Vgl. Bassenge, Ph. 41. Zu der von Sch. (405 Anm. 1) zit. Stelle 1363 a 8 f. vgl. jetzt auch die textkritische Edition von *R. Kassel* (Aristotelis ars rhetorica, Berolini et Novi Eboraci [Berlin/New York] 1976), in der ebenfalls auf 1362 a 23 verwiesen wird (31).

(417), und wenn er von „jenen Voraussetzungen" spricht, „die nur im Denken vorausgehen, nur λόγῳ πρότερα sind" (320; vgl. auch 353, 364, 405), so scheint er das „war" im Sinne eines „Imperfekts der gedanklichen Voraussetzung" aufzufassen [17]. Für diese Auffassung darf er sich jedoch nicht auf den Sprachgebrauch des Aristoteles berufen, der ein „Imperfekt der gedanklichen Voraussetzung" ebensowenig kennt wie ein „Imperfekt der Priorität" [18].

Wenn Bassenge mit seiner Behauptung recht hat, daß „die platonisierende Interpretation Trendelenburgs und aller seiner Nachfolger eine idealistische Fehlinterpretation war" [19], so hat Schelling den fehlerhaften Idealismus dieser Interpretation nicht nur selbst vermieden, sondern ihn auch deutlich als solchen erkannt. Hören wir, was er zu jener Stelle im 7. Kapitel des Buches Z der Metaphysik bemerkt, an der Aristoteles sagt: „εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν" (1032 b 1 f.). Nachdem er zunächst lobend darauf hingewiesen hat, daß „die Scholastiker" das, was an dieser Stelle „εἶδος genannt und dem τί ἦν εἶναι gleichgesetzt wird, ... durch *Form* übersetzt" haben (406), fährt er recht polemisch [20] fort: „Neuerer Zeit übersetzen es manche durch *Begriff*, der Begriff aber hat ihnen das bloße *Was* (das τί ἐστιν) zum Inhalt, obwohl sie nachher sagen: der Begriff sey das *allein Wirkliche*. Dasselbe versichern sie

---

[17] Allerdings nicht in dem von C. *Arpe* (Das τί ἦν εἶναι bei Aristoteles [Hamburg 1938]) gemeinten Sinne. Arpe erklärt das Imperfekt (im Anschluß an Natorp) damit, daß die Frage nach einer Definition „das vorherige Vorhandensein der Prädizierung" des zu definierenden Terminus „von einem faktischen Subjekt" zur „gedanklichen Voraussetzung" hat (17 f.).

[18] Vgl. Bassenge, Ph. 33 f., 215; Helikon 514 f., 516.

[19] Helikon 518.

[20] Diese Polemik dürfte sich nicht nur gegen Hegel und dessen Anhänger richten (vgl. hierzu *Inciarte*, Eindeutigkeit und Variation 201), sondern auch gegen Trendelenburg, der „einer der schärfsten Gegner der Hegelschen Logik war" (Bassenge, Helikon 506 Anm. 4 a). In seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (2. Bd.; Jubiläumsausgabe, hrsg. von H. Glockner, Bd. 18 [Stuttgart 1928]) bemerkt Hegel zu De an. B 1, 412 b 10 f.: „... die Form, der Begriff ist hier das Seyn selbst" (372), zu B 4, 415 b 10–12: „Die Seele ist ... die Ursache dem Zwecke nach, d. h. die Ursache, die sich selbst bestimmende Allgemeinheit ist" (373) und zu B 4, 415 b 14 f.: „Alsdann ist die Seele der existirende Begriff ... des der Möglichkeit nach Seyenden" (ebd.; vgl. auch 371, wo Hegel das Wort „εἶδος" von B 1, 412 a 8, durch den Ausdruck „das Allgemeine" wiedergibt). Für Trendelenburg „ist das τὸ τί ἦν εἶναι der schöpferische Begriff" (a. a. O. [oben Anm. 11] 471), „der Begriff, durch den alles, was wahrhaft ist, als das bestimmt wird, was es ist" (ebd. 474; vgl. 462 f., 465, 473, 475). Daß es nicht zuletzt Trendelenburg ist, mit dem sich Sch., ohne ihn zu nennen, bei seiner Deutung der Aristotelischen Formel auseinandersetzt, dafür gibt es m. E. mehrere Anhaltspunkte, wenn man in Sch.s 17. Vorl. und in Trendelenburgs Aufsatz die folgenden Stellen miteinander vergleicht: 404 mit 471 (bes. Anm. 2) u. 479 f.; 404 Anm. 1 („das was war – das *Seyn;* das sollte heißen: das was das jetzt oder hier *seyende*, z. B. das Haus, war") mit 481 („das, was war das Seyn d. h. das gedachte Wesen vor der Wirklichkeit der Sache"); 406 (bes. Anm. 4) mit 476; 407 Anm. 1 mit 470 Anm. 1 (Bezug auf dieselbe Stelle bei Theophrast!) u. 2. – Zu Trendelenburgs Kritik an Sch. vgl. Oeser, a. a. O. (oben Anm. 2) 116. Zu Hegels Aristoteles-Interpretation im Unterschied zu der Sch.s vgl. W. *Wieland*, Die aristotelische Physik (Göttingen 1962, ²1970) 34 Anm. 16.

aber auch von dem *Allgemeinen*, und möchten diese Weisheit, auf die sie sich nicht wenig zu gute thun, gern auch dem Aristoteles aufdringen. Aber diesem ist das Eidos Actus, also kein bloßes Was, vielmehr das *Daß* des in dem Seyenden gesetzten Was, dasselbe mit der Usia, inwiefern diese dem jedesmal Seyenden *Ursache* des Seyns – in unserm Ausdruck: das es *seyende* ist" (ebd.) [21].

II

Dieser Ausdruck, mit dem Schelling den Sinn der Aristotelischen Formel „τὸ τί ἦν εἶναι" wiederzugeben versucht, ist in seiner grammatischen Struktur nicht weniger erklärungsbedürftig als jene Formel selbst. Was heißt es, daß sich das τί ἦν εἶναι zu dem Seienden, dessen Eidos und Usia es ist, als das „es seyende" verhält, daß es das „das-Seyende-seyende" ist? In welcher Bedeutung gebraucht Schelling das Wort „seyn", wenn er von der Seele, die das τί ἦν εἶναι des von ihr beseelten Seienden ist, sagt, ihr „Seyn" bestehe „nur eben darin, das Seyende zu seyn" (418; vgl. 422)? Anders gefragt: In welcher Bedeutung verwendet er das Wort „ist", wenn er von der Aristotelischen Formel sagt, sie bedeute „das, was das jedesmal Seyende *ist*" (405)?

Es wäre ein Mißverständnis, wollte man das Wort „ist", wie es Schelling in diesem Ausdruck gebraucht, im Sinne des prädikativen Seins auffassen. Wir hatten bereits zu Anfang darauf hingewiesen, daß Schelling die Frage „τί τὸ ὄν;" als eine Frage versteht, die in dem Sinne fragt, „*Was* das Seyende sey", daß sie fragt: „Was, d. h. welcher Gegenstand, es – *sey*" (362), die also nicht fragt, welches Prädikat dem als Subjekt verstandenen Seienden zuzusprechen ist, sondern gerade umgekehrt, was als das Subjekt des Prädikats „seiend" anzusprechen ist. Dies ist aber wiederum nicht in dem Sinne zu verstehen, als würde danach gefragt, was alles seiend ist, welche verschiedenen Gegenstände also dem Prädikat „seiend" als dessen Subjekt jeweils zugrunde liegen. Denn nicht, was alles seiend ist oder was alles existiert, steht für Schelling in Frage, sondern vielmehr, was sich zu einem Seienden jeweils als das „es seyende" verhält. Heißt „es", nämlich das jeweilige Seiende, zu „seyn" dann aber nicht, mit dem jeweiligen Seienden identisch zu sein? Ist also, wenn von dem „das-Seyende-Seyn" des τί ἦν εἶναι die Rede ist, das Sein im Sinne der Identität gemeint? Wenn dem so wäre, müßte freilich nicht nur von dem, was in diesem Sinne das Seiende wäre, gesagt werden können, daß es mit dem Seienden, sondern auch vom Seienden, daß es mit ihm

[21] Schelling (406 Anm. 2 u. 3) verweist auf De an. B 1 (412 a 9 f., vgl. a 21) und B 4 (415 b 12 f.) sowie auf Metaph. Λ 8 (1017 b 15 f.).

identisch ist. Das, was das Seiende ist, wäre dann nichts anderes als das Seiende, das es ist. Gerade auf den Unterschied zwischen dem „Seyenden" und dem „es seyenden" kommt es Schelling aber entscheidend an, so daß er eine Identifizierung des einen mit dem anderen entschieden von sich weist (vgl. 313 f.).

Das, was zum Seienden „das Verhältniß des es seyenden hat" (314), ist für Schelling ja nicht nur und nicht einmal in erster Linie die Seele, sondern auch und vor allem Gott (vgl. 372, 375, 400 f.). Zu der Stelle im 8. Kapitel des 12. Buches der Metaphysik, an der Aristoteles Gott „das *erste* τί ἦν εἶναι" nennt (1074 a 35 f.), bemerkt Schelling: „(zu dem Seyenden sich als das es *seyende* zu verhalten, ist Gottes ewiges Verhältniß, und das Seyende logisch sein ἦν oder *Prius*); *die* Seele" (gemeint ist die menschliche), „die wesentlich gegen das Seyende dasselbe Verhältniß hat, würden wir dem gemäß das *zweyte* τί ἦν εἶναι nennen dürfen" (417). Gott *ist* zwar das Seiende, aber im Unterschied zur Seele, deren Sein „nur eben darin" besteht, „das Seyende zu seyn", hat er „gegen dasselbe noch ein *eignes* Seyn, ein Seyn, das er hat auch ohne das Seyende" (418; vgl. 401 f.). Sein „Seyn" ist „ein von seinem das-Seyende-Seyn unabhängiges" Sein (320; vgl. 317) und „das Seyende ein von ihm trennbares" (418; vgl. 274 f.). Von dem „das-Seyende-seyenden", welches Gott ist, sagt Schelling ausdrücklich, es könne „in sich selbst nicht wieder das Seyende seyn, man sage denn, es sey *das Seyende selbst* (αὐτὸ τὸ ὄν), womit angezeigt wird, daß das Seyn hier nicht Prädicat, sondern das Wesen selbst ist" (314; vgl. 563). Was heißt dies? Wenn Gott als das, was „das Seyende *Ist*", „in sich selbst nicht wieder das Seyende", sondern „das Seyende selbst" ist (ebd.), wenn er also nicht „*nur* das Seyende ist" (372), so ist er weder mit dem Seienden, das er ist, identisch, noch ist er in dem Sinne seiend, daß ihm das Attribut, seiend zu sein, als eine prädikative Bestimmung zukäme, mit der er als ihr Subjekt durch die Kopula „ist" verknüpft würde [22]. Er ist nicht „dem Wesen nach" (d. h. im prädikativen Sinne) „ein Seyendes" (314), sondern „das, dessen Wesen im Wirklichseyn besteht" (ebd.; vgl. 316, 562, 588) [23]. Er ist „alles Denken übertreffende Wirklichkeit" (314).

---

[22] „Dieses bloß Existirende ist in seiner Art auch das Existirende selbst, αὐτὸ τὸ Ὄν, wenn wir nämlich Ὄν im verbalen Sinn nehmen. Insofern kann man ihm das Seyn nicht *attributive* beilegen; was *sonst* das Prädicat ist, ist hier das Subjekt, ist selbst an der Stelle des Subjekts. Die Existenz, die bei allem anderen als accidentell erscheint, ist hier das Wesen": *F. W. J. Schelling*, Philosophie der Offenbarung, 1. Bd. (Unveränderter reprograf. Nachdr. der aus dem handschriftlichen Nachlaß hrsg. Ausgabe von 1858 [Werke, Bd. XIII]) (Darmstadt 1966) 162.

[23] Schelling bezieht sich auf Metaph. Λ 6 (δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια: 1071 b 19 f.).

Wenn von Gott als dem „Ideal" gesagt wird, daß er die Idee *ist*, so heißt dies, wie Schelling in seiner Abhandlung „Ueber die Quelle der ewigen Wahrheiten" [24] ausführt, daß „durch das Ideal die Idee *verwirklicht* ist. In dem Satz: das Ideal *ist* die Idee, hat also das *ist* nicht die Bedeutung der bloßen logischen *copula*. Gott *ist* die Idee heißt nicht: er ist selbst nur Idee, sondern: er ist der Idee ... Ursache des Seyns, Ursache daß sie Ist, αἰτία τοῦ εἶναι, im aristotelischen Ausdruck" (586; vgl. 292). Daß sie das Seiende weder im prädikativen Sinne noch im Sinne der Identität, sondern in dem Sinne ist, daß das Seiende durch sie verwirklicht ist, dies gilt nicht nur für die göttliche Usia, sondern auch für die Seele, die von Aristoteles, wie Schelling in der 17. Vorlesung seiner Einleitung in die Philosophie der Mythologie bemerkt, „als die *Usia*, die *Energie* eines werkzeuglich gebildeten Körpers erklärt wird, aber auch als dessen τί ἦν εἶναι" (407). In der 16. Vorlesung erinnert Schelling daran, daß „die Usia bei Aristoteles nicht Wesen (*essentia*) ist, wie bei Platon", und lobt „die Scholastiker", weil sie „dieß richtig vermieden und dafür *substantia* gesetzt" haben (362); „sie ist nicht das Seyende", fügt er hinzu, „sondern *wovon* das Seyende gesagt wird (καθ' οὗ λέγεται τὸ ὄν), und diesem *Ursache* des Seyns" (ebd.) [25]. Die Usia muß freilich, wenn sie das ist, wovon das Seiende gesagt wird, in einem gewissen Sinne das Seiende sein, nämlich in dem Sinne, in dem es von ihr gesagt wird: „Denn wenn ich *B* von *A sage* (prädicire), so sage ich, daß *A B ist*" (585). Um den eigentümlichen Sinn von „seyn", in dem „die aristotelische Usia" (363) das Seiende *ist*, vom Sein im Sinne der „bloßen logischen *copula*" (586) zu unterscheiden, in dem sie es *nicht* ist, sagt Schelling, daß sie „nicht das Seyende ist, sondern das, *was das Seyende ist*" (363).

Schelling gebraucht in diesem Ausdruck das Wort „ist", das er zuweilen durch die Großschreibung seines Anfangsbuchstabens eigens hervorhebt („was das Seyende *Ist*": 314, 403, 488, 563), in einer grammatisch ganz ungewöhnlichen Weise so, daß es als ein transitives Verb ebenso den Akkusativ regiert, wie der in der gleichen Bedeutung gebrauchte verbale Ausdruck „ist ... Ursache des Seyns" den Dativ regiert. Er gebraucht es also weder als das im eigentlichen Sinne prädizierende „ist", das als die sog. Kopula ausdrückt, daß ein mit ihm zu einem einstelligen Prädikat verbundener genereller Terminus auf einen Gegenstand zutrifft, noch gebraucht er es als dasjenige „ist", das als das zweistellige Prädikat der Identität ausdrückt,

---

[24] Als Anlage abgedruckt im 1. Bd. der Philosophie der Mythologie (oben Anm. 1), 573–590.

[25] Vgl. die von Schelling 319 Anm. 2 zit. Stelle aus Metaph. Z 3 (1029 a 8 f., vgl. a 21–24).

daß zwei singuläre Termini für ein und denselben Gegenstand stehen [26], sondern er gebraucht es als ein zweistelliges Prädikat ganz eigener Art, das ausdrückt, daß ein Gegenstand etwas anderes in dem Sinne „ist", daß dieses Andere durch ihn „*verwirklicht* ist" (586), daß er diesem Anderen „Actus (Ursache des Seyns)" ist (401).

Wenn Schelling in seinen Aphorismen über die Naturphilosophie (aus dem Jahre 1806) von der „absoluten Identität" des „Unendlichen" mit dem „Endlichen" (der „Substanz" mit dem „Einzelnen") spricht [27] und diese „absolute Identität", die er durch die Formel „$A = B$" zum Ausdruck bringt, im Sinne der „Copula" verstanden wissen will, kraft deren das einzelne Ding (als das Endliche) mit der Substanz (als dem Unendlichen) „absolut verknüpft ist" [28], so verwechselt er nicht etwa das prädizierende „ist" der logischen Kopula mit dem identifizierenden „ist" des logischen Gleichheitszeichens [29], sondern er verwendet das Wort „ist" vielmehr in einem von diesen beiden gebräuchlichen Weisen des „... ist ..."-Sagens abweichenden Sinne, den er in einer Anmerkung zu dem Satz „Dagegen ist das einzelne wirkliche Ding die Substanz, inwiefern sie nun wirklich das Endliche ist" [30] folgendermaßen zu erläutern und gegen Mißverständnisse abzuschirmen versucht: „Die Schwierigkeit, welche die meisten finden, die Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen, oder daß jenes unmittelbar dieses ist, zu denken, kommt von ihrem Mißverstehen der absoluten Identität und davon her, daß sie das Seyn noch immer als etwas von der Substanz selbst Verschiedenes und wirklich Unterscheidbares imaginiren, da es doch eben die Substanz selbst ist. In dem Satz: *A ist B*, wird in der That nichts anderes ausgesagt als *A* ist das *Esse* (die Wesenheit) von *B* (welches insofern also für sich selbst *nicht* wäre; nun aber vermöge der Verknüpfung mit *A ist*). Eben dieß ist der Sinn des Satzes: *Gott ist alle Dinge*, welcher lateinisch nicht sowohl durch *est res cunctae*, als vielmehr (*invita latinitate*) durch *est res cunctas* ausgedrückt werden müßte ... Es ist klar, daß *A* dadurch, daß es das Wesen oder *Esse* von *B*, d. h. *B ist*, deßhalb dem bloßen *B* selbst nicht *gleich* wird, welches jeder, so paradox es ihm scheinen mag, an dem nächsten besten Satz erproben kann ... – So wenn wir sagen: die Substanz ist *als* diese das Endliche, als $A = B$, so *ist* sie allerdings dieses Endliche und in der That nichts anderes, ohne daß sie

[26] Auf den logischen Unterschied dieser beiden „Gebrauchsweisen des Wortes ‚ist'" hat *G. Frege* nachdrücklich aufmerksam gemacht („Über Begriff und Gegenstand", in: ders., Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien, hrsg. u. eingel. von G. Patzig [Göttingen ^{3}1969] 66–80): „Kann man nicht ebensogut von etwas aussagen, es sei Alexander der Große, oder es sei die Zahl Vier, oder es sei der Planet Venus, wie man von etwas aussagen kann, es sei grün, oder es sei ein Säugetier? Wenn man so denkt, unterscheidet man nicht die Gebrauchsweisen des Wortes ‚ist'. In den letzten beiden Beispielen dient es als Kopula, als bloßes Formwort der Aussage ... Wir sagen dann, daß etwas unter einen Begriff falle, und das grammatische Prädikat bedeutet dabei diesen Begriff. In den ersten drei Beispielen wird dagegen das ‚ist' wie in der Arithmetik das Gleichheitszeichen gebraucht, um eine Gleichung auszusprechen" (ebd. 67 f.), wobei Frege, wie er zu dem Ausdruck „Gleichung" anmerkt, „das Wort ‚gleich' und das Zeichen ‚=' in dem Sinne von ‚dasselbe wie', ‚nichts anderes als', ‚identisch mit'" gebraucht (68 Anm. 2; vgl. „Über Sinn und Bedeutung" [ebd. 40–65], 40). „Eine Gleichung ist umkehrbar; das Fallen eines Gegenstandes unter einen Begriff ist eine nicht umkehrbare Beziehung" (68).

[27] Werke, Bd. VII 204 f. (Schellings Werke nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hrsg. von *M. Schröter*, 4. Hauptband [München 1927] 138 f.).

[28] Ebd. 204. – Vgl. auch Philosophie der Offenbarung, 1. Bd. (oben Anm. 22), 217 f., 221 f.

[29] Vgl. oben Anm. 26.

[30] VII 204 f.

deßhalb logisch der Einzelheit (dem *B*), für sich, *gleich* würde" [31]. Wenn Schelling das Wort „ist" gebraucht, um „die *Copula* oder absolute Identität" des endlichen einzelnen Dings *(B)* mit der unendlichen Substanz *(A)* auszudrücken [32], so gebraucht er es weder in dem Sinne als kopulatives „ist", in dem es ausdrücken würde, daß *A* unter den Begriff von *B* fällt, noch gebraucht er es in dem Sinne als identifizierendes „ist", in dem es ausdrücken würde, daß *A* mit *B* zusammenfällt, sondern er gebraucht es vielmehr als Ausdruck dafür, daß *B* durch *A* in dem Sinne „aus dem leidenden Fall in den aktiven erhoben" ist [33], daß es durch *A* als das *B* verwirklicht ist [34], das es ohne *A* nur passiv zu sein vermöchte [35]. Die „Verknüpfung mit *A*", vermöge deren *B* in dem Sinne *ist*, daß es als ein durch *A* verwirklichtes Ding aktuell existiert, ist keine „ontische Identität" [36]; sie ist vielmehr, wie man mit Bernhard Welte sagen könnte, von der Art einer „energetischen Identität des ontisch gleichwohl Verschiedenen" [37]. Das „einzelne wirkliche Ding" ist nicht im Sinne einer umkehrbaren Gleichung die Substanz, sondern in dem Sinne, daß es „das Seyn", das „die Substanz selbst ist", als ein durch sie verwirklichtes Seiendes so vollzieht, wie das Auge den „Actus des Sehens" vollzieht, der seine Substanz (seine Usia) ist [38]. Im Vollzug dieses Wirklichseins ist das Seiende insofern die Substanz, als diese *es ist*, indem sie ihm Ursache des Seins ist [39].

III

Weshalb verwendet Schelling das Wort „ist" in dieser ungebräuchlichen Weise als ein dem verbalen Ausdruck „ist ... Ursache des Seyns" gleichbedeutendes transitives Verb? Die Sprache kennt doch außer dem prädizierenden und dem identifizierenden Gebrauch des Wortes „ist" auch noch die veritative Bedeutung dieses Wortes, in der es nicht objektsprachlich gebraucht wird, um auszudrücken, daß eine Sache – sei es nun im prädikativen Sinne oder im Sinne der Identität – dies oder das ist, sondern metasprachlich, um auszudrücken, daß das, was von einer Sache gesagt wird, wahr ist, daß ein bestimmter Sachverhalt als eine Tatsache der Fall ist.

Besteht das „das-Seyende-Seyn" dessen, was sich zu einem Seienden in dem von Schelling gemeinten Sinne als das „es seyende" ver-

[31] VII 205 Anm. 1.
[32] VII 204.
[33] VII 205 Anm. 1.
[34] Vgl. *W. Schulz*, Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings (Stuttgart/Köln 1955) 88: „Das ‚ist' bringt also die Wirkung, besser das Wirkendsein des Subjekts zum Ausdruck". Nach Schulz könnte man „an Hand dieses Wortes ‚ist' ... eine Geschichte der Entwicklung Schellings ... schreiben" (ebd.).
[35] Vgl. hierzu die von K. F. A. Schelling in einer Anmerkung zur 17. Vorlesung der Einl. in die Philos. der Mythologie mitgeteilte Tagebuchnotiz (387 Anm. 1).
[36] Vgl. *B. Welte*, „Meister Eckart als Aristoteliker", in: ders., Auf der Spur des Ewigen (Freiburg/Basel/Wien 1965) 197–210; 208.
[37] Ebd. 207.
[38] Vgl. Schellings Hinweis auf De an. B 1, 412 b 18–20, in der 17. Vorl. seiner Einl. in die Philos. der Mythologie (407 Anm. 4).
[39] Vgl. ebd. in der 12. Vorl. 291 f.: „... so fordert das Seyende ... Etwas oder Eines, von *dem* es zu sagen, das *ihm* Ursache des Seyns ... und in diesem Sinne es ist."

hält, nicht eben darin, daß es der Fall oder daß es eine Tatsache ist, daß das jeweilige Seiende das ist, was es ist? Legt Schelling diese Auffassung nicht selbst nahe, wenn er vom τί ἦν εἶναι, das „in die Dinge als Seele, als sie seyend, ... eintritt" (407), erklärt, es sei für Aristoteles „kein bloßes Was, vielmehr das *Daß* des in dem Seyenden gesetzten Was" (406)? Besteht „das doppelte Seyn", das in dem Ausdruck „τί ἦν εἶναι", wie Schelling bemerkt, „so unverkennbar ... ausgedrückt ist" (411), für ein Seiendes also einerseits darin, daß es im prädikativen (objektsprachlichen) Sinne das *ist* (bzw. *war*: ἦν), *was* zu sein ihm als Individuum einer bestimmten Gattung oder Art seinem Wesen nach zukommt (vgl. 345), und andererseits darin, daß es im veritativen (metasprachlichen) Sinne tatsächlich der Fall ist, daß es dies ist?

Wenn in der Aristotelischen Formel das Wort „εἶναι" im Sinne des veritativen Seins zu verstehen wäre, so wäre das Verwirklichtsein eines Seienden als das, was es ist und was es vorgängig zu seiner Verwirklichung als deren gedankliche Voraussetzung „bloß *war*" (405), nichts anderes als die Tatsache, daß es dies ist. Die Seele wäre dann als das τί ἦν εἶναι des von ihr beseelten Körpers nichts anderes als die Tatsache, daß dieser Körper beseelt ist. Schelling leistet dieser Auffassung zwar dadurch Vorschub, daß er von der Seele sagt, sie sei „das *Daß* eben dieses bestimmten" (nämlich „eines werkzeuglich gebildeten) Körpers" (407); wie fern es ihm jedoch liegt, die Seele eines Lebewesens mit der Tatsache zu verwechseln, daß der Körper dieses Lebewesens beseelt ist, erhellt daraus, daß die Seele für ihn als „die *Usia*, die *Energie* eines werkzeuglich gebildeten Körpers", als welche sie von Aristoteles bezeichnet wird, „das *Daß* eben dieses bestimmten Körpers" ist (ebd.).

Wenn Schelling daran erinnert, daß Aristoteles „die Seele zwar als Entelechie erklärt, aber nicht als Entelechie überhaupt, sondern eines bestimmten Gewordenen, eines des Lebens nur fähigen Dings, dem sie Ursache des wirklichen Lebens, also des *ihm* zukommenden *Seyns* ist" (402), so ist er sich sehr wohl bewußt, daß die Seele als der „Actus" (ebd.) des Belebtseins eines Lebewesens etwas ganz anderes ist als das bloße Faktum[40], daß dieses Lebewesen belebt ist, daß sie als „Ursache des wirklichen Lebens" (ebd.) eines Lebewesens zu unterscheiden ist von der Tatsache, daß dieses Lebewesen lebt. Dieser Unterschied zeigt sich darin, daß auch dann, wenn ein Lebewesen nicht mehr aktuell lebt, die Tatsache, daß es irgendwann einmal gelebt hat, noch immer besteht. Das zu einem bestimmten Zeitpunkt aktuell vollzogene Leben eines Lebewesens unterscheidet sich von der Tatsache,

[40] Zum Gebrauch der Ausdrücke „Factum" und „Thatsache" bei Sch. vgl. Philosophie der Offenbarung, 1. Bd. (oben Anm. 22), 129 (siehe auch 110).

daß dieses Lebewesen zu jenem Zeitpunkt gelebt hat, ebenso, wie das zu einem bestimmten Zeitpunkt eingetretene Ereignis des Todes eines Lebewesens sich von der Tatsache unterscheidet, daß dieses Lebewesen zu jenem Zeitpunkt gestorben ist. Die Tatsache, daß ein Ereignis eintritt (oder eingetreten ist), und der Eintritt dieses Ereignisses selbst, die Tatsache, daß eine Tätigkeit vollzogen wird (oder vollzogen wurde), und der Vollzug dieser Tätigkeit selbst dürfen nicht miteinander verwechselt werden und sind von Schelling auch nicht miteinander verwechselt worden; denn nicht als das Faktum, das für ein Seiendes darin besteht, daß es tatsächlich das ist, was es ist, sondern als der Actus, der von einem Seienden dadurch vollzogen wird, daß es als das, was es ist, verwirklicht ist, ist das τί ἦν εἶναι eines Seienden für Schelling „das *Daß* des in dem Seyenden gesetzten Was" (406).

Wenn sich das τί ἦν εἶναι als „das, was das jedesmal Seyende *ist*" (405) zu dem Seienden, das es jeweils ist, in dem Sinne als das es seiende verhält, daß es ihm Ursache des Seins ist, so kann es weder in dem Sinne das Seiende sein, daß es als Subjekt einer Identitätsaussage eine mit dem jeweiligen Seienden identische Sache oder als Subjekt einer prädikativen Aussage eine dem Attribut, seiend zu sein, zugrunde liegende Sache ist, noch auch in dem Sinne, daß es als eine das jeweilige Seiende betreffende Tatsache der Fall ist, sondern nur in dem Sinne, daß es als das handelnde Subjekt der von dem jeweiligen Seienden vollzogenen Tätigkeit seines Seins dieses Seiende als das existieren, es als das verwirklicht sein läßt, was es jeweils ist [41]. Wenn wir von dem, was in diesem Sinne das Seiende *ist*, aussagen wollen, daß es diese das Seiende verwirklichende Tätigkeit als Subjekt vollzieht, so finden wir uns, wie Schelling bemerkt, „allerdings durch die Sprache beengt" (319). Denn dem Seienden „Ursache des Seyns zu seyn" ist ein „Actus" (402), den das, was das Seiende ist, nicht in dem Sinne vollzieht, daß ihm der Vollzug dieses Aktes im prädikativen Sinne als ein „Attribut" zukäme (vgl. 315); es liegt dem Vollzug dieses Aktes also nicht als „Subjekt" im Sinne des Aristotelischen „Hypokeimenon", von dem „sich das scholastisch-lateinische *Subjectum* und unser Subject herschreibt" (319), zugrunde und „könnte nur uneigentlich und gegen den wirklichen Verstand so genannt werden, da es nichts unterthan ist" (ebd.). Nicht als etwas Materielles, das ihm zugrunde liegt, ist das, was das Seiende *ist*, dem Seienden „Subjekt"

[41] Diese aktuelle Existenz, die für ein Seiendes darin besteht, daß es als das, was es ist, *verwirklicht* ist, darf nicht verwechselt werden mit derjenigen Existenz, die darin besteht, daß es ein Seiendes dieser oder jener Art *gibt*. Vgl. hierzu *Weidemann*, Metaphysik und Sprache (oben Anm. 6), 64–69 u. 73–75. Meine dortigen Ausführungen sind allerdings insofern korrekturbedürftig, als ich es versäumt habe, genau zu unterscheiden zwischen dem *Faktum* (der Tatsache), daß ein Seiendes aktuell existiert, und dem *Aktus* seines Existierens (seiner aktuellen Existenz) selbst.

(vgl. 362), sondern als dasjenige Prinzip, aufgrund dessen das Seiende ist, was es jeweils ist [42]. Schelling lobt Aristoteles, daß er dieses Prinzip „so treffend mit dem τί ἦν εἶναι bezeichnet" (411), und erinnert daran, daß er es „auch ὁ λόγος nennt. Es ist ihm also gleichsam die Denomination, der Exponent des bloß Materiellen", fährt Schelling an dieser aufschlußreichen Stelle in der 18. Vorlesung fort, „vorzüglich aber heißt es ihm Seele, in dem Sinn, wie wir sagen, daß der Feldherr die Seele des Kriegsheeres, das es eigentlich *seyende* ist, da es ohne ihn etwas bloß Materielles, eine namen- und begrifflose Menge wäre, die erst durch ihn zu etwas, nämlich zum Heer wird" (ebd.).

Als „Seele" des Heeres „ist" der Feldherr in dem Sinne das Heer, daß er die „namen- und begrifflose Menge", die das Heer ohne ihn wäre, zum Heer macht. Den Namen und Begriff des Heeres hat die Menge, welche das Heer ist, vom Feldherrn, der sie beherrscht, denn nur als eine von ihm beherrschte Menge ist sie ein Heer. Der Feldherr ist nicht in dem Sinne das Heer, daß er wie die von ihm beherrschte Menge dem Attribut, Heer zu sein, zugrunde liegt, sondern in dem Sinne, daß das Heer aufgrund dessen, daß er es beherrscht, als Heer existiert. Was für den Feldherrn heißt, das Heer zu sein, heißt für das Heer, als eine von ihm beherrschte Menge und damit als Heer zu existieren. Was für die Seele heißt, das Lebewesen zu sein, heißt für das Lebewesen, als ein von ihr beseelter Körper und damit als Lebewesen zu existieren. Die Seele ist nicht in dem Sinne das Lebewesen, daß das Lebewesen als Seele, sondern in dem Sinne, daß es als von ihr be-seelt existiert. Das „bloß Materielle", das ein Lebewesen ohne seine Seele wäre, erhält, wenn es als Lebewesen (d. h. als be-lebtes Wesen) angesprochen wird, nicht den Namen der Seele, sondern es erhält von ihr den Namen; es wird nicht synonym als Seele, sondern paronym oder denominativ als be-seelt angesprochen [43], so daß Schelling von dem „Princip", das die Seele für Aristoteles ist, sagen kann, es sei für ihn „gleichsam die Denomination ... des bloß Materiellen" (411). Wird das, was wir passivisch ausdrücken, wenn wir sagen, daß das Lebewesen von der Seele beseelt, daß das Heer vom Feldherrn beherrscht, daß das Seiende von dem, was ihm Ursache des Seins ist, verursacht (d. h. verwirklicht) ist, aktivisch ausgedrückt, so werden „die Dinge aus dem leidenden Fall in den aktiven erhoben", wie Schelling in seinen Aphorismen über die Naturphilosophie zu dem Satz „Gott ist

---

[42] Subjekt sein heißt hier nicht mehr, einem Prädikat „unterworfen" sein (vgl. 365, 389), sondern es heißt vielmehr, über ein Prädikat „Gewalt" haben (vgl. 364 sowie Philos. der Offenbarung, 1. Bd., 227–230). „Die Tendenz der Gesamtentwicklung Schellings ist", wie W. Schulz bemerkt, „ein *Umkehren* der Bedeutung, besser der Bewertung des Subjekts" (a. a. O. 88).

[43] Zur Unterscheidung zwischen Synonymie und Paronymie vgl. Aristoteles, Cat. 1, 1 a 6–15.

alle Dinge" bemerkt [44], der nach ihm „lateinisch nicht sowohl durch *est res cunctae*, als vielmehr (invita latinitate) durch *est res cunctas* ausgedrückt werden müßte" [45]. Wenn Schelling das Wort „ist" in dieser Weise, die, wie er in der 11. Vorlesung seiner Philosophie der Offenbarung erklärt, gegen die Grammatik aller ihm bekannten Sprachen mit Ausnahme der arabischen verstößt, als ein Verb gebraucht, das nicht den Nominativ, sondern den Akkusativ regiert [46], so ver-

---

[44] Werke, Bd. VII 205 Anm. 1.

[45] Ebd. – Zu dieser und zu der in der folgenden Anmerkung zit. Stelle vgl. *F. Inciarte*, „Metaphysik und Verdinglichung. Zur sprachanalytischen Metaphysikkritik", in: PhJ 85 (1978) 19–41; 37 f. Anm. 43 (siehe auch W. Schulz, a. a. O. 87). Es ist bemerkenswert, daß Buchanan bei seiner Aristoteles-Interpretation (ohne Bezugnahme auf Sch.) ebenfalls einen transitiven Gebrauch des Wortes „is[t]" in Erwägung zieht (a. a. O. [oben Anm. 6] 15; vgl. auch 43).

[46] „In der arabischen Sprache wird das Ist (der *Copula*) durch ein Wort ausgedrückt, das ganz unser deutsches Kann (Können) ist. Dieß erhellt daraus, daß eben dieses Wort in den verwandten Dialekten der arabischen Sprache zugleich die Bedeutung des Subjekts, der Grundlage, des Begründenden, Feststellenden hat. Ferner erklärt sich nur aus dieser Bedeutung, daß im Widerspruch mit allen wenigstens mir bekannten Sprachen, in welchen das Verbum *sum* den Nominativ nach sich hat, die Araber allein es mit dem Accusativ construiren. Der Araber sagt nicht: *homo est sapiens* – ... Der Araber sagt gegen alle sonstige Grammatik: *homo est sapientem*. Dieser Accusativ zeigt, daß bei ihm das Ist so viel als *potest* bedeutet, denn das Verbum *possum* regiert der Natur der Sache nach, und darum in allen Sprachen, den Accusativ" (Philos. der Offenbarung, 1. Bd., 229). In einem Brief vom 18. Febr. 1978, in dem er nachdrücklich darauf hinweist, daß „ein Wort wie ‚sein' (*esti* ‚ist') bloß ‚indogermanisch' ist", hat mir Herr Prof. Johannes Lohmann (Freiburg i. Br.) zu der zit. Stelle aus sprachwissenschaftlicher Sicht dankenswerterweise folgendes mitgeteilt: „Das Wort *esti bedeutet* die Aussage, diese wird dagegen in allen anderen Sprachtypen einfach *vollzogen*, und nicht ‚begrifflich' bezeichnet. Unter den vielen Weisen, wie ein solches *esti* bzw. seine Funktion gewissermaßen *‚bildlich'* bezeichnet werden kann ..., gibt es eine Form (die auch im Arabischen als mögliche Ausdrucksform auftritt), in der das Prädikat gewissermaßen als das ‚Produkt' dessen, *von dem* es ausgesagt wird, bezeichnet wird ...; arabisch heißt das Verbum in diesem Falle *kān(a)*, was aber natürlich nicht das mindeste mit deutsch *kann* zu tun hat ...". Zu diesem von Sch. an der zit. Stelle gemeinten Verbum *kāna* (Perfekt) bzw. *yakūnu* (Imperf.) „sein" verdanke ich Herrn Prof. Hans Wehr (Münster/Westf.) die folgende briefliche Mitteilung vom 24. März 1978: „Für eine primäre Bedeutung ‚kann, können' gibt es nicht den geringsten Anhaltspunkt im gesamten Semitisch. Es bedeutet auch ‚zustande kommen, existieren, vorhanden sein'. Nach Ausweis anderer semit. Sprachen war die ursprüngliche Bedeutung ‚fest stehen, fest gegründet sein, Bestand haben, bestehen' ... Der Übergang von ‚feststehen, bestehen' zu arab. ‚existieren' und ‚sein' ist semantisch kein Problem. – Ein echtes Ausdrucksmittel für die Kopula wie ‚ist' besitzt das Arab. nicht. Die bloße Nebeneinanderstellung von zwei nominalen Ausdrücken genügt, um das Subjekt-Prädikats-Verhältnis zu bezeichnen, wenn die Aussage gegenwärtig gilt oder wenn sie zeitlos und allgemeingültig ist: *huwa faqīrun* ‚er ist arm', *baituhū kabīrun* ‚sein Haus ist groß', *Allāhu rahīmun* ‚Gott ist gnädig'. Ebenso heißt ‚homo est sapiens' arab. *al-insānu ʿāqilun*. Dabei ist natürlich auch das zweite Glied durchweg Nominativ (Endung *-un*!). – Wenn man solche Aussagen aber einer bestimmten Zeitsphäre zuweisen will, sie als vergangen, faktisch abgeschlossen oder auch als zukünftig oder noch nicht abgeschlossen darstellen will, muß *kāna* bzw. *yakūnu* vorangehen, also ein Verbalsatz angewendet werden, und nach diesem Verbum steht das Prädikat im Akkusativ. Also: *kāna faqīran* ‚er war arm', *kāna baituhū kabīran* ‚sein Haus war groß' oder futur.: *yakūnu l-insānu ʿāqilan* ‚der Mensch wird weise sein' (*-an* ist Akkus.-Endung). Dieser Akkusativ, den Schelling meint, ist arab. ganz begreiflich;

sucht er mit diesem Gebrauch des Wortes „ist" denjenigen Sinn von Sein zum Ausdruck zu bringen, in dem Gott als das „erste" und die Seele als das „zweyte" τί ἦν εἶναι „das Seyende *ist*" (417).

Das „das-Seyende-Seyn", das die Aristotelische Formel für Schelling bedeutet, besteht für das, was das Seiende ist, darin, daß es dem Seienden „Actus (Ursache des Seyns)" (401) ist, und für das Seiende, das es ist, darin, daß es als ein von ihm verursachtes (d. h. verwirklichtes) Seiendes aktuell existiert. Das „doppelte Seyn" das Schelling in der Aristotelischen Formel „so unverkennbar ... ausgedrückt" findet (411), besteht also für ihn darin, daß ein Seiendes als das verwirklicht ist, was es seinem Wesen nach ist (bzw. als Voraussetzung seiner Verwirklichung „bloß *war*": 405). Dadurch, daß Schelling das „εἶναι" der Aristotelischen Formel im Sinne des Verwirklichtseins eines Seienden auffaßt, trifft er zwar das, was Aristoteles mit seiner Formel ausdrücken will, in einer ganz entscheidenden Hinsicht; denn unter dem „Wirklichseyn" (vgl. 314), welches das τί ἦν εἶναι als ἐνέργεια ist, versteht er ebenso wie Aristoteles nicht das bloße Faktum, daß ein Seiendes existiert, sondern den von einem Seienden vollzogenen Actus seines Existierens. Zugleich verschiebt er aber den Sinn der Formel in charakteristischer Weise dadurch, daß er die in dem „τί ἦν" ausgedrückte Frage danach fragen läßt, was das Seiende, dessen Wirklichsein das Wort „εἶναι" ausdrückt, jeweils ist, während Aristoteles diese Frage vielmehr danach fragen läßt, worin das durch das Wort „εἶναι" ausgedrückte Wirklichsein für ein Seiendes jeweils besteht, was für ein Sein dieses Wirklichsein jeweils ist, was es also für das jeweilige Seiende heißt, im Sinne dieses Wirklichseins aktuell zu existieren. Im Gegensatz zu Schelling, dem es auf „das *Daß* des in dem Seyenden gesetzten Was" (406) ankommt, fragt Aristoteles also gewissermaßen nach dem Was dieses Daß. Indem Schelling die Bedeutung der Formel „τὸ τί ἦν εἶναι" in der Weise verschiebt, daß sie das Wirklichsein eines Seienden nicht, wie bei Aristoteles selbst, als ein Sein bezeichnet, von dem es sich in der Definition des jeweiligen Seienden bereits erwiesen hat, worin es besteht, sondern als ein

---

die Araber nennen ihn ‚Zustandsakkusativ'; er bezeichnet nach Verben allgemein (nicht nur bei *kāna*) den Zustand oder die Art, in der die Handlung vor sich geht, ist formal ein Prädikativ, eine Ergänzung zum verbalen Prädikat, aber er drückt gegenüber dem Verb die eigentlich dominierende Vorstellung aus ... Da auch *kāna* nichts anderes als ein Verbum ist, das ‚existieren, dasein' bedeutet, ist auch der ursprüngliche Sinn des Akkusativs klar: *kāna faqīran* (s. o.) ist m. E. ‚er existierte im Zustand eines Armen oder als ein Armer', und *kāna baituhū kabīran* ‚sein Haus war (als) ein großes (vorhanden)', obgleich der eigentliche syntaktische Sinn dieses Akkusativs einem Araber längst nicht mehr voll bewußt ist, weil er gerade nach *kāna – yakūnu* unendlich häufig und die Verbindung damit mechanisiert ist. – Damit ist wohl Schellings Spekulation widerlegt; sie dürfte auf den Angaben eines wenig zuständigen Beraters beruhen. Ich kann mir nicht denken, daß er sie in den Schriften eines Orientalisten bzw. Semitisten seiner Zeit gefunden haben kann."

Sein, das für das jeweilige Seiende darin besteht, daß es als das, was es ist (bzw. „war": 407), aktuell existiert, – indem Schelling diese Bedeutungsverschiebung vornimmt, legt er die Aristotelische Formel im Sinne der scholastischen Unterscheidung zwischen der essentia eines ens und dessen esse in actu aus, die nicht nur bei Thomas von Aquin eine entscheidende Rolle spielt [47], sondern gerade auch in Schellings eigenem System beim Übergang von der „rein rationalen" oder „negativen" Philosophie zur „positiven" Philosophie der Offenbarung [48].

---

[47] *H. Holz* macht darauf aufmerksam, daß „Schelling in der Analyse des Lehrstücks über Eidos, Ousia und Enérgeia zu einer Lösung gelangt, die gewisse Ähnlichkeiten mit der zu haben scheint, die im Hochmittelalter Thomas v. Aquin gegeben hat" (Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling [Bonn 1970] 252 Anm. 18). Nach *E. Oeser*, der in einem „Die Kritik des deutschen Idealismus an der Scholastik" überschriebenen Kapitel seines Buches (s. oben Anm. 2) betont, „daß Schelling die Scholastik nur in der Form des von Descartes inaugurierten rationalistischen Dogmatismus kritisiert" (16; vgl. ebd. 16 f.: „Für die klassische Scholastik, insbesondere für Thomas von Aquin, sind aber diese Argumente unzutreffend"), „kommt Schelling gerade in seinem Kampf gegen die absolute Dialektik und in dem Versuch, die Transzendenz Gottes aufrechtzuerhalten, die im Hegelschen System verlorengeht, mit der Aristotelisch-Thomistischen Philosophie, trotz grundsätzlich verschiedener Voraussetzungen, zu so großer Übereinstimmung, wie sie nur dann auftreten kann, wenn ein Stück unverlierbarer Wahrheit zutage tritt" (118; vgl. 118–131: „Schellings Aristoteles-Interpretation und die scholastische Seinsmetaphysik"). – Auf Thomas v. Aquin nimmt Sch. sowohl in seiner Einleitung in die Philos. der Offenbarung (8. Vorl.: 172) als auch in seiner Einleitung in die Philos. der Mythologie (11. Vorl.: 274 f. Anm. 1) Bezug. Dem verbalen (und damit aktiven) Sinn von Sein, auf den es Sch. so sehr ankommt (vgl. oben Anm. 22), hat Thomas mit seiner Konzeption des „esse (in actu)" als „actualitas (omnis rei)" (vgl. S. th. I, q. 3, a. 4, c; q. 4, a. 1, ad 3; q. 5, a. 1, c) Rechnung getragen (hierzu und zur sog. distinctio realis zwischen esse und essentia vgl. *F. Inciarte*, Forma formarum. Strukturmomente der Thomistischen Seinslehre im Rückgriff auf Aristoteles [Sym. 32] [Freiburg/München 1970]; bes. 13 f., 37, 51, 126–158, 166).

[48] Schelling beschreibt diesen „Uebergang zur positiven Philosophie", der in einer „*Umkehrung* des bisherigen Verhältnisses zwischen dem was das Seyende ist . . . und dem Seyenden" besteht (565), in der 24. (letzten) Vorl. seiner Einleitung in die Philos. der Mythologie (562–566; vgl. auch in der 16. Vorl. 366 f., 374). – Zur Spätphilosophie Sch.s vgl. außer H. Holz (oben Anm. 47), E. Oeser (oben Anm. 2) und W. Schulz (oben Anm. 34) auch *K. Hemmerle*, „Zum Verständnis der Potenzenlehre in Schellings Spätphilosophie", in: PhJ 74 (1966) 99–125, sowie *ders.*, Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie (Freiburg/Basel/Wien 1968).

Trinitarische und christologische Hypostasenformeln

Von Luise Abramowski

I. Babai der Große und Boethius

Von den zahlreichen Schriften des nestorianischen Theologen und Kirchenmannes Babai (ca. 550–ca. 628), der mit Recht den Beinamen „der Große" führt, haben sich leider nur wenige erhalten, davon drei Schriften zur Christologie: die Monographie „De unione" [1] und zwei kurze Traktate, von denen einer als Anhang zu „De unione" ediert ist; ich bezeichne ihn nach seinem Fundort als den Vatikanischen Traktat [2]. Im zweiten Teil [3] dieses Traktats erscheint zweimal kurz hintereinander eine Hypostasenformel, von der ein Bestandteil auch in „De unione" verwendet wird. Die beiden Stellen im Vat. Traktat lauten: textus p. 299, 26–28 (versio p. 241, 39–242, 2) [4] „hypostasis quidem est fixa et confirmata et possidet omnes proprietates naturae communis, ousiam enim singularem (jchjdjt') appellant eam"; p. 300, 31–301, 2 (p. 242, 33–35) „possidet hypostasim fixam in qua agnoscitur, et possidet omnia naturae communis in hypostasi sua, quam et appellant ousiam singularem".

„Sie", die die Einzel-ousia Hypostase „nennen", sind eine neutrale Sorte von Fachleuten, nicht eine der streitenden theologischen Parteien, also die Schulphilosophen. Ihre Hypostasendefinition wird durch die Art ihrer Einführung als geläufig und bekannt charakterisiert. Das gleiche gilt für den Anfang von c. 17 in „De unione". Das Kapitel beginnt mit einer Definition der Hypostase als Einzelnem: für sich selbst bestehend, eins der Zahl nach, unterschieden von mehreren, und fährt dann fort, sie als Empfängerin von Akzidentien zu bestimmen, wobei zwischen vernünftigen und unvernünftigen Hypostasen unterschieden wird. Die ersten Worte des ganzen Abschnitts sind: „hypo-

---

[1] Ed. *A. Vaschalde*, CSCO 79 (textus). 80 (versio) (= Script. Syri 34.35), Löwen 1915. Zur Christologie Babais: *L. Abramowski*, Die Christologie Babais des Großen, in: Symposium Syriacum 1972 (OrChrA 197, Rom 1974), p. 210–244, und die Fortsetzung: Babai der Große: christologische Probleme und ihre Lösungen, OrChrP 41 (1975) p. 289–343. – Der 8. Buchstabe des syr. Alphabets im folgenden = ch.

[2] p. 291–307 textus (p. 235–247 versio).

[3] Die Gliederung ergibt sich aus den Lemmata: Teil I p. 235–241, Teil II p. 241–246, Teil III p. 246 f. (versio).

[4] Über die notwendigen Korrekturen am Latein von p. 242 s. OCP 41, p. 302 n. 2. Das Verständnis von p. 242 wird noch dadurch erschwert, daß zwei Glossen in den Text eingedrungen sind, cf. l. c. p. 308 n. 1 und p. 314 n. 1.

stasis vocatur substantia singularis" (textus p. 159, 16; versio p. 129, 4) [5]. Auch hier wird also die Definition als bekannt vorausgesetzt.

In der Tat ist sie uns aus einer andern Quelle geläufig, ja sie ist geradezu berühmt. Ich habe oben das Adjektiv jchjdjt' mit Vaschalde als „singularis" übersetzt; da es griechisch ἰδική wiedergibt, kann man auch „individua" übersetzen. Sagt man für ousia lateinisch „substantia", so erhält man nichts anderes als den zweiten Teil der Persondefinition des Boethius, individua substantia. Boethius sagt selber, daß das eine griechische Hypostasendefinition sei: „sed nos hanc definitionem eam quam Graeci ὑπόστασιν dicunt terminavimus" [6]. Die vollständige Definition des Boethius lautet bekanntlich: persona (= hypostasis) = naturae rationabilis individua substantia [7]. Zur Näherbestimmung von Natur war er durch die vorausgehenden Erwägungen des Inhalts gekommen, daß „persona" nur von Gott, Engeln, Menschen ausgesagt werden könne [8]. Das terminologische Material bei Babai legt nahe, eine allgemeinere Form der Definition als ursprüngliche anzunehmen: hypostasis = naturae *communis* individua substantia (ὑπόστασις = ἡ τῆς κοινῆς φύσεως οὐσία ἰδική). Diese Definition setzt auf leicht zu merkende Weise drei termini der Seinsanalyse zueinander in Beziehung, sie klingt sehr nach Handbuch.

Schaltet man die zitierten bzw. referierten Aussagen über die Hypostase aus dem Vat. Traktat (eine der beiden Passagen) und aus dem 17. Kapitel von „De unione" hintereinander, so erhält man genau jene Kombination von substantiellen und akzidentellen Individuationsfaktoren, deren Verhältnis zueinander bei Boethius die Forschung immer wieder aufs Neue diskutiert [9]. Wie Babai zeigt, ist die recht schematische Aufreihung beider Faktoren bereits Werk der benützten Quelle. Aus dieser Quelle stammt auch der terminus „subsistentia individua", den Boethius verwirrenderweise für „substantia individua" substituiert [10]: er erscheint innerhalb desselben Abschnitts im Vat. Traktat, dem wir schon die beiden fast identischen Hypostasensätze entnommen haben: „sed per proprietates *hypostaseos individuae* [11] per quam distinguitur ab alia (sc. hypost.)" (p. 300, 20 f.

---

[5] Für die Übersetzung des anschließenden Textes l. c. p. 311.

[6] Boethius, V. theologischer Traktat: Contra Eutychen et Nestorium, ed. Stuart/Rand/Tester (Loeb Nr. 74) Neuausgabe 1974, c. III, 5 f. (p. 84).

[7] III, 4 f. (p. 84).

[8] II, 36 f. (p. 84).

[9] *V. Schurr*, Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der „skythischen Kontroversen" (FChLDG 18, 1, Paderborn 1935) bleibt grundlegend für die theologischen Traktate I–III und V. Über die Diskussion seither eine bequeme Übersicht bei *St. Otto*, Person und Subsistenz (München 1968), p. 169–180.

[10] Man vergl. Ctr. Eutychen III, 23 f. (p. 86) mit III, 4 f. (p. 84).

[11] jchjdjt', *Vaschalde:* „singularis", worin ich ihm in OCP 41 gefolgt bin.

textus; p. 242, 22 f. versio) [12]. Der Begriff scheint schon Boethius Kopfzerbrechen zu machen, noch mehr aber seinen Erklärern. Doch ist sein Verständnis von seiner Entstehung her recht einfach, man braucht nur in der oben aus Babai rekonstruierten griechischen Hypostasenformel ἰδική auf die andere Seite der Gleichung zu ziehen, also zu hypostasis zu stellen. Das hat darin seine Berechtigung, daß innerhalb des gängigen parallelen oder synonymen Gebrauchs von hypostasis und ousia [13] die Festlegung und präzisierende Einschränkung von hypostasis auf die Einzel-ousia die Hypostase eben ihrerseits zur *Einzel*hypostase macht. Dieser uns tautologisch erscheinende Ausdruck begreift sich nur von der Ausgangslage her. Wenn man sich deren nicht mehr bewußt war, konnte man zu tiefsinnigen Erörterungen über die Kennzeichnung einer Hypostase oder subsistentia als individua kommen [14].

Für die von Boethius und Babai benutzte Quelle stellt der Traktat V des Boethius den terminus ad quem dar. Man kann sich jedoch fragen, ob die Quelle oder die von ihr verwendeten Bestimmungen nicht älter sind. Auf der philosophischen Seite ist die Differenzierung der Begriffe nicht wohl denkbar vor der Schöpfung der neuplatonischen Hypostasenlehre durch Plotin, ihre Ausbildung und Verfestigung durch Porphyrius [15] und der Schulddiskussion über den so gewonnenen Begriff. Andererseits war die Differenzierung die notwendige Voraussetzung für die neunicänische Lösung des Trinitätsproblems (eine ousia, drei Hypostasen) [16]. Das spricht für die erste Hälfte des 4.

[12] Der Satz ist mit seinem Kontext von mir zitiert l. c. p. 309; er ist eine Glosse, was Vaschalde nur durch glättende Übersetzung zu verdecken vermochte (meine Übersetzung folgt dem Text wörtlich). Wie der Text ohne Glosse aussieht, kann man l. c. p. 315 in der Anm. lesen. Die Glosse gehört zur Gattung der richtig erklärenden, aber wie die andere Glosse auf derselben Seite ist sie an falscher Stelle in den Text geraten. Das erste Wort „sed" ist wahrscheinlich sogar das Stichwort (aus der Zeile davor), zu dem die Glosse gedacht war. Der Glossator arbeitet mit Babais Material – u. U. ist es Babai selber – so daß die textkritische Beurteilung des Satzes uns von der benutzten Quelle nicht abbringt.

[13] Noch bei Gregor von Nyssa kann C. Stead feststellen, daß außerhalb eigentlicher trinitarischer Abhandlungen „ὑπόστασις is *not* contrasted with οὐσία, but largely aggrees with it, in a broad complex of meanings". *G. Christopher Stead*, Ontologie und Terminologie bei Gregor von Nyssa, in: Gregor von Nyssa und die Philosophie, ed. Dörrie/Altenburger/Schramm (Leiden 1976), p. 107–119; hier p. 119.

[14] Boethius „bereichert" sein Sammelsurium von Definitionen (Ausgleichsversuche verkennen seine addierende Art des Arbeitens) noch durch subsistentia = οὐσίωσις, wodurch subsistentia in diesem Zusammenhang etwas Allgemeineres ist als substantia (III, 42 ff., p. 88 ff.); persona wird nun zu prosopon, obwohl persona vorher gerade deswegen mit hypostasis gleichgesetzt worden war, weil von der Etymologie her sowohl persona wie prosopon unzureichende Begriffe seien.

[15] *H. Dörrie*, Ὑπόστασις. Wort- und Bedeutungsgeschichte. NAG, phil. hist. Klasse 1955, 3, p. 35–92 = Platonica minora, München 1976, p. 12–69; hier p. 45 ff. und 50 f. des Sammelbandes.

[16] *C. Stead*, Divine substance (Oxford 1977), p. 258: „the Cappadocian fathers' distinction between *ousia* and *hypostasis* ... draws on textbook logic without

Jahrhunderts, und wahrscheinlich läßt sich diese Zeitspanne noch etwas weiter eingrenzen.

II. Meletianer und Eustathianer in Alexandrien 362; Marius Victorinus und erste Neunicäner

Der trinitarische Streit brach zwar zwischen zwei Vertretern der Drei-Hypostasen-Trinität aus (Alexander von Alexandrien und Arius), wurde aber durch die geographische Ausweitung zu einem zwischen Ein-Hypostasen-Theologie (genuiner Vertreter: Marcell von Ankyra) und der Drei-Hypostasen-Theologie (sämtliche Origenisten); Athanasius vertritt eine sekundäre Ein-Hypostasen-Theologie, einen gekappten Origenismus sozusagen. Er folgt damit seinem Vorgänger Alexander, dessen Glaubensbekenntnis von Antiochien 324/325 im Interesse der Bundesgenossenschaft gegen Arius auf Benennung von drei Hypostasen verzichtet [17]; das Nicänum impliziert eine Ein-Hypostasen-Trinität, und daran hat sich Athanasius gehalten. In all diesen Fällen wird hypostasis synonym mit physis (so Alexander vor der genannten Synode von Antiochien) oder mit ousia verwendet (Nicänum). Als später die neunicänische Formel an Boden gewinnt, hypostasis von ousia also unterschieden wurde, vertritt der radikale Arianer Eunomius eine Drei-Ousien-Trinität, weil eine Drei-Hypostasen-Trinität sein Anliegen unter den gewandelten Umständen nicht mehr auszudrücken vermocht hätte; aber damit ist er ein Vertreter des älteren Sprachgebrauchs (so selbständig seine Theologie sonst auch ist). Von ihrem Ausgangspunkt her wäre für Alexander und entsprechend auch für Athanasius die neunicänische Formel eine naheliegende Lösung gewesen, daß aber weder in Antiochien noch in Nicäa jemand darauf kam, zeigt m. E., daß zu dieser Zeit den Theologen eine präzisierende Einschränkung des Begriffs hypostasis auf die Einzelousia, die sie von der Allgemein-ousia zu unterscheiden erlaubte, noch nicht bekannt war. (Ein zeitlicher Verzögerungseffekt auf der Seite der Theologen in der Übernahme philosophischer Bestimmungen muß immer einkalkuliert werden.)

Als die Homöusianer den Anschluß und Ausgleich mit den Nicänern unter Athanasius suchten, war die Drei-Hypostasen-Trinität für

---

mentioning any previous theological analysis of *ousia*". In welchem Ausmaß die Kappadocier das tun, kann man dem Aufsatz von *R. Hübner* entnehmen: Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. ep. 38 des Basilius, in: Mélanges Daniélou (Paris 1972), p. 463–490. Auch Hübner spricht (p. 482) von einem „stoischen Handbüchlein der Logik", das Basilius benutzt haben müsse. Stoisches lasse sich auch bei einem Aristoteliker wie Alexander von Aphrodisias und einem neuplatonischen Aristoteleskommentator wie Dexippus finden. Ein „stoisches logisches Handbüchlein" würde ich auch als die gemeinsame Quelle von Boethius und Babai postulieren.

[17] *L. Abramowski*, Die Synode von Antiochien 324/5 und ihr Symbol. ZKG 86 (1975), p. 356–367.

sie das unaufgebbare Fundament, von dem sie ausgehen mußten. Gleichzeitig mußten sie in der Lage sein, nicht nur die Dreiheit zu betonen, was ihnen selbstverständlich war, sondern sie mußten auch auf irgendeine Weise von der Einheit von Vater, Sohn und Geist reden können, um überhaupt auf der Gegenseite Gehör zu finden. Die origenistische bloße Ähnlichkeits- und Abbildtheologie hatte sich schon in der ersten Phase der trinitarischen Streitigkeiten als nicht zureichend gegenüber den Argumenten des Arius und seiner Freunde erwiesen, da diese mit den gleichen Mitteln zu entgegengesetzten Ergebnissen kommen konnten. Die Terminologie von Ähnlichkeit/Gleichheit und Abbild konnte über die Bestimmungen von Relationen nicht hinausgelangen, außerdem war sie so dehnbar, daß sie der Zusatzbestimmungen bedurfte, um die gewünschte Nähe oder Ferne der zueinander in Beziehung gesetzten Größen auszudrücken [18]. Mit diesem Vokabular ließ sich Einheit von Vater, Sohn und Geist als solche nicht aussagen. Wir wissen, daß die Lösung schließlich in der Differenzierung der Begriffe ousia und hypostasis für den trinitarischen Gebrauch geschah, daß die Einheit in die ousia verlegt wurde, die Dreiheit in die Hypostasen.

Das erste offizielle Dokument, das diese Lösung enthält, ist die Erklärung der Meletianer über ihr Verständnis der Drei-Hypostasen-Trinität, abgelegt vor dem Ausschuß, den die Synode von Alexandrien 362 unter Leitung des Athanasius zur Beseitigung des antiochenischen Schismas gebildet hatte. Die Erklärung der Meletianer [19] ist wie die der Gegenpartei im Tomus ad Antiochenos festgehalten, den Athanasius verfaßt hat [20]. Nach Zurückweisung der Mißdeutungen der Drei-Hypostasen-Lehre sagen die Meletianer [21], es sei zu glauben

---

[18] Radikale Arianer machten mit der Ambivalenz von Ähnlichkeit/Gleichheit kurzen Prozeß, indem sie die Ähnlichkeit/Gleichheit negierten.

[19] Mit M. Tetz (s. nächste Anm.) p. 205 n. 35 bin ich davon überzeugt, daß es sich nur um Meletianer handeln kann. Sie sind die einzige theologische Gruppe, die für eine Erklärung solchen Inhalts in Frage kommt.

[20] Zum Tomus s. *Martin Tetz*, Über nikäische Orthodoxie. Der sog. Tomus ad Antiochenos des Athanasios von Alexandrien. ZNW 66 (1975), p. 194–222.

[21] PG 26 col. 801 B: Wenn man den Text optisch gliedert, nimmt man erst richtig wahr, wie gut er gemacht ist:

I 1 διὰ τὸ εἰς ἁγίαν τριάδα πιστεύειν, οὐκ ὀνόματι τριάδα μόνον, ἀλλ' ἀληθῶς οὖσαν καὶ ὑφεστῶσαν,
2 a πατέρα τε ἀληθῶς ὄντα καὶ ὑφεστῶτα,
b καὶ υἱὸν ἀληθῶς ἐνούσιον ὄντα καὶ ὑφεστῶτα,
c καὶ πνεῦμα ἅγιον ὑφεστὼς καὶ ὑπάρχον οἴδαμεν,
3 μήτε δὲ εἰρηκέναι τρεῖς θεοὺς ἢ τρεῖς ἀρχάς, μηθ' ὅλως ἀνέχεσθαι τῶν τοῦτο λεγόντων, ἢ φρονούντων ·
II 1 ἀλλ' εἰδέναι ἁγίαν μὲν τριάδα, μίαν δὲ θεότητα,
2 a καὶ μίαν ἀρχήν,
b καὶ υἱὸν μὲν ὁμοούσιον τῷ πατρί, ὡς εἶπον οἱ πατέρες,
c τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα οὐ κτίσμα, οὐδὲ ξένον,
ἀλλ' ἴδιον καὶ ἀδιαίρετον τῆς οὐσίας τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πατρός.

an die heilige trias, die trias nicht nur dem Namen nach, sondern wirklich sei und (als solche) existiere. Dann werden Vater, Sohn und Geist als seiend und existierend prädiziert, wobei jeder der drei zwei Adjektive zugeteilt bekommt, die subtil differenziert sind; eins der Adjektive ist jedoch für jeden „existierend". – Soweit ist es reine Drei-Hypostasen-Lehre, positiv dargestellt; es folgt noch einmal negative Abgrenzung. Dies der erste Teil der Erklärung.

Der zweite Teil redet aufs Neue über die trias und über Vater, Sohn und Geist, – aber nun unter dem Gesichtspunkt ihrer *Einheit.* Die Einheit der trias liegt in der einen Gottheit – die eine Gottheit ist der Punkt auch terminologischer Übereinstimmung mit den Eustathianern – und die Einheit wird jetzt auch in der Relation von Vater, Sohn und Geist zueinander ausgedrückt. Der Vater ist das eine Prinzip der Einheit; der Sohn ist dem Vater homoousios, wie in ausdrücklichem Hinweis auf das Nicänum gesagt wird, – man beachte die bewußte Parallele zum enousios des ersten Teils; der Geist ist zugehörig zur und ungetrennt [22] von der ousia des Sohnes und des Vaters – nach dem vorher Gesagten ist die ousia die eine Gottheit.

Hat Teil I in seinem Gebrauch verbaler Formen die jedermann geläufige Parallelisierung von „sein" und „existieren" vorgeführt, um die trias als eine solche von drei Hypostasen und daher eben als wirkliche trias zu prädizieren, so wird im zweiten Teil die Einheit der trias in ihrem Wesen gesucht, womit ousia und hypostasis im trinitarischen Gebrauch unter diesem Gesichtspunkt nicht mehr zusammenfallen. Die Antwort der Eustathianer, in drei Schritten den Begriff der Hypostase als einer und als einer Gottheit mit Inhalt versehend [23], zeigt, daß sie das Neue der meletianischen Differenzierung sehr wohl erkannt haben. Demgegenüber beharren sie auf der vertrauten Identifikation von hypostasis und ousia, konzedieren aber den Meletianern ihre Interpretation der Dreiheit als Einheit (ohne sie selber zu übernehmen). Aber obwohl sie davor beteuert haben, daß Vater, Sohn und Geist für sie nicht bloße Namen ohne Wesent-

[22] Tetz l. c. p. 206 möchte in den Prädikaten der drei Hypostasen des zweiten Teils des Bekenntnisses „unterschobene subordinatianische Konzeption" sehen. Aber idios und adihairetos (s. II 2 c) sind bei Athanasius Vokabeln, die die einzigartige Einheitsbeziehung des Sohnes zum Vater ausdrücken, man kann es den Meletianern nicht zum Vorwurf machen, wenn sie diese termini nun auf die dritte Person der Gottheit anwenden; vielmehr ist das Geschick zu bewundern, mit dem sie die Einheit der zweiten und dritten Person mit der ersten in nicänischem und athanasianischem Stil artikulieren.

[23] PG 26 col. 801 C:

A ὑπόστασιν μὲν λέγομεν, ἡγούμενοι ταυτὸν εἶναι εἰπεῖν ὑπόστασιν καὶ οὐσίαν·
B μίαν δὴ φρονοῦμεν, διὰ τὸ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς εἶναι τὸν υἱόν, καὶ διὰ τὴν ταυτότητα τῆς φύσεως,
C μίαν γὰρ θεότητα, καὶ μίαν εἶναι τὴν ταύτης φύσιν πιστεύομεν, καὶ οὐκ ἄλλη μὲν τὴν τοῦ πατρός, ξένην δὲ τούτου τὴν τοῦ υἱοῦ, καὶ τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος.

lichkeit und Wirklichkeit sind, haben sie keine termini technici für die Dreiheit und für Vater, Sohn und Geist als trinitarische Personen (darin dem Anthanasius gleich), während sie für die Einheit mehrere haben, von denen – mit der entscheidenden Ausnahme der einen Hypostase – die Meletianer ebenfalls Gebrauch machen. Die Meletianer haben gegenüber dem bisherigen Standpunkt der Homöusianer nicht bloß ihre Terminologie, sondern auch ihre theologischen Gedanken bereichert. Sie überwanden damit die Schwäche des origenistischen Ansatzes und gewannen einen theologischen Bewegungsspielraum, der den Altnicänern abging.

Den meletianischen Abgesandten muß die Unterscheidung zwischen ousia und hypostasis wenigstens soweit vertraut gewesen sein, daß sie ihre Formel mit einer gewissen Selbstverständlichkeit vertreten und erläutern konnten. Die bisherigen Bemühungen um die Aufhellung der Herkunft der trinitarischen Bestimmung „eine ousia – drei Hypostasen“ [24] haben zu den Schriften des Marius Victorinus – genauer: zu seiner griechischen Quelle [25] – zurückgeführt, außerdem pflegt man die kleine, unter dem Namen des Gregor von Nyssa umlaufende Schrift Adversus Arium et Sabellium in die Diskussion einzubeziehen. Da mir deren (auf Bardy zurückgehende) Frühdatie-

[24] Übersichten bei *Adolf-Martin Ritter*, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol (Göttingen 1965), p. 288 n. 4, und bei *Frauke Dinsen*, Homoousios. Die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil von Konstantinopel (381). Theol. Diss. Kiel 1976, p. 347 (n. 1 zu p. 155).

[25] *Marius Victorinus*, Adversus Arium III 4, 38 f. (ed. Henry/Hadot, SC 68): Idque a Graecis ita dicitur: ἐκ μιᾶς οὐσίας τρεῖς εἶναι τὰς ὑπόστασεις. Dasselbe zitiert Victorinus in lat. Übers. Adv. Arium II 4, 51 f.: Et ideo dictum est: de una substantia, tres subsistentias esse. Schon Gummerus beklagte, daß Victorinus „nicht die leiseste Andeutung“ mache, wer sein Gewährsmann sei (Dinsen p. 348, n. 2 zu p. 155). – Ritter möchte aus der Gestalt der Formel „*aus* einer ousia . . .“, wie sie Victorinus den Griechen zuschreibt, die Folgerung ziehen, daß diese Griechen, welche keine anderen als die Homöusianer sein könnten, nicht die eigentliche neunicänische Formel („daß drei Hypostasen eine ousia sind“) geprägt haben könnten, der Unterschied sei zu groß (l. c. p. 285 n. 2 und p. 288 n. 4). Dem ist entgegenzuhalten, daß Victorinus selber (Adv. Arium III 9, 3 f.) aufgrund jener griechischen Formel sagen kann: Unam esse substantiam, subsistentias tres; ferner liegt in der Formulierung „*aus einer* ousia . . .“ mit Sicherheit eine Beteuerung, daß man nicht „aus einer *anderen* Hypostase oder ousia“ lehre, was das Nicänum verurteilt hatte. (Cf. Adv. Ar. I 39, 8–10: sed subsistentia propria, et pater et filius est, ab una ex patre substantia – das entspricht dem Vater als μία ἀρχή in der meletianischen Erklärung). Dies spricht für Homöusianer, die Anschluß an das Nicänum suchten. – F. Dinsen meint (l. c. p. 347), daß „wahrscheinlich“ nicht Homöusianer, „sondern Nizäner erstmals zwischen ousia und hypostasis unterschieden . . ., und zwar solche Nizäner, die bestrebt waren, die orthodoxe Anschauung vom Sabellianismus (bzw. der Lehre Markells) klar abzugrenzen“. Dies Motiv gilt aber in noch viel stärkerem Maße für homousianisch gewordene Homöusianer, denn allen Vertretern der origenistischen Drei-Hypostasen-Theologie war die genuine Ein-Hypostasen-Lehre buchstäblich ein theologischer Greuel und Abscheu (umgekehrt gilt das Gleiche); notwendigerweise mußten sie sich bei Übernahme der einen ousia (wenn auch nicht der einen Hypostase) gegen den Vorwurf des „Sabellianismus“ apologetisch absichern.

rung (vor 358) trotz des fehlenden Disputs über den heiligen Geist nicht gar so sicher scheint, sehen wir von ihr hier ab[26]. Um so interessanter ist Marius Victorinus als ein Beispiel der gegenseitigen Durchdringung der verschiedenen Weisen, von Vater, Sohn und Geist als eins oder drei, oder als eins und drei zu sprechen. Die Trinitätslehre, die der berühmte Rhetor bei seiner Konversion zum Christentum übernommen hat, ist die übliche westliche der einen substantia. Er weiß, daß substantia sowohl für ousia wie für hypostasis stehen kann, was ihn nicht im geringsten stört, sondern ihm sogar wichtig ist. Sein theologischer Ausgangspunkt ist daher nicht eine trias von drei Hypostasen, wie bei den Origenisten, sondern die eine substantia, die er sowohl als hypostasis wie als ousia verstehen kann. Dies hindert ihn aber nicht, „von den Griechen" die Differenzierung nach einer ousia und drei Hypostasen zu übernehmen: substantia unum, subsistentia tria[27], wobei ihm seine neuplatonische Trinität von esse, vivere, intellegere behilflich ist, die Einheit festzuhalten[28]. Die neunicänischen Formulierungen stehen rein quantitativ nicht im Vordergrund.

Wir haben oben die drei verschiedenen Synonyme notiert, die die Meletianer in ihrer theologischen Erklärung neben „existierend" stellen: ὤν, ἐνούσιος, ὑπάρχον verteilt auf Vater, Sohn und Geist. Marius Victorinus diskutiert anhand einer griechischen Quelle[29] in Adv. Arium II 1–4, ob Gott und Christus ἐνούσιος oder ἀνούσιος seien: für beide gilt, daß sie ἐνούσιος sind; ebenso ist von beiden τὸ ὄν und ὕπαρξις auszusagen. Schließlich sagt er am Ende von 4: Et ideo dictum est: de una substantia, tres subsistentias esse, ut id ipsum quod est esse *subsistat tripliciter:* ipse deus, et Christus, id est λόγος et spiritus sanctus[30]. Der erste Teil der meletianischen Erklärung

[26] Ein Argument für das Alter der Schrift ist die Erwähnung des Arius-Genossen Achillius gleich zu Anfang (Gregorii Nysseni opera ed. Jaeger III 1, p. 71, 3; die ganze Schrift p. 71–85), aber das kann ein beabsichtigter Eindruck sein und auf Kenntnis von Dokumenten beruhen. Die Intention der kleinen Abhandlung ist, die neunicänische Lösung als „mittleren und schmalen Weg" (p. 71, 10) zwischen Arius und Sabellius zu erweisen, als den vom Evangelium befohlenen. Gegen eine Frühdatierung spricht m. E. die Selbstverständlichkeit, mit der der Verf. homoousios als ein Adjektiv zu hypostasis benutzt (p. 81, 11). Wenn man bedenkt, wie spät Athanasius beginnt, mit dem nicänischen homoousios zu argumentieren und vor allem berücksichtigt, daß er es dann gewöhnlich als deutlich erkennbares Zitat aus dem Symbol bringt, dann ist die Herauslösung aus dem Zitat und die Verwendung als terminus technicus ein Indiz für die Gewöhnung, die hier auf neunicänischer Seite bereits vorliegt. Der betreffende Satz ist ein schönes Beispiel für die neunicänische Interpretation des nicänischen ὁμοούσιον τῷ πατρί: p. 81, 10 f. τὸ δὲ ὁ λόγος (sc. von Joh. 1, 1) τὴν ὁμοούσιον ὑπόστασιν πρὸς τὸν πατέρα δείκνυσιν.

[27] Adv. Arium III 4, 34 f.

[28] Über den Porphyrianismus des Victorinus: *Pierre Hadot,* Porphyre et Victorinus, 2 Bde. (Paris 1968).

[29] Daß Adv. Arium II eine griechische Quelle verarbeitet, sieht man an den griechisch geschriebenen termini technici und der Argumentation mit griechischen Bibelzitaten. Die Quelle plädierte für das ὁμοούσιος unter Diskussion anderer Adjektive auf -ουσιος.

[30] Adv. Arium II 4, 51–53.

sagt in der Tat *dreimal* „existiert" und verteilt die drei Prädikate, von denen bei Victorinus gesagt worden war, daß sie sowohl vom Vater wie vom Sohn, d. h. von jeder Hypostase ausgesagt werden könnten, auf die drei Hypostasen; die eine ousia beherrscht dann ja den zweiten Teil der meletianischen Erklärung.

Ohne Zweifel handelt es sich in beiden Fällen um dasselbe Gedankengut, ausgedrückt in derselben Sprache; ich sehe keinen Hinderungsgrund, die von Victorinus benutzte Quelle oder Quellen als auch dem Verfasser der meletianischen Erklärung bekannt anzunehmen. Sie wären die ältesten für die Unterscheidung von ousia und hypostasis in der griechischen trinitarischen Theologie. Zugleich böten sie den terminus ante quem für jene Festlegung von hypostasis auf die Einzel-ousia, von der wir ausgingen.

Aus Hadots vorzüglicher Einleitung zur deutschen Victorinus-Ausgabe ergibt sich, daß Adversus Arium II diejenige der theologischen Schriften des Rhetors ist, die am exaktesten datiert werden kann, nämlich auf 360/1 [31]. Zu dem Aktenmaterial der Synoden der Jahre 358 und 359, dessen Kenntnis und sukzessive Benutzung durch Victorinus uns Hadot vorführt [32], kommt also noch hinzu die in Adv. Arium II verarbeitete griechische Quelle, die das ὁμοούσιος plausibel machen will. Gehörte die neunicänische Trinitätsformel, wie sie Victorinus in Adv. Ar. II lateinisch und in III griechisch zitiert, auch in diese gleiche griechische Quelle? Und wie ist es mit dem in Adv. Ar. I A auftretenden Satz, sowohl Vater wie Sohn hätten eine (je) „eigene subsistentia [33], von der einen substantia aus dem Vater"? [34]. Für Adv. Ar. I A ist Datierung ab 358 möglich, aber das theologische Gesamtwerk könne auch erst ab 360 verfaßt sein, meint Hadot. [35] Je nachdem wäre der terminus ad quem für die Unterscheidung von ousia und hypostasis in der griechischen Trinitätsdiskussion anzusetzen.

Auch wenn mit Recht betont wird, daß die homöusianischen Quellen die neunicänische Formel nicht brächten [36], so bereiten doch die Diskussionen der Homöusianer die Formel mit ihrer begrifflichen Differenzierung vor. Schließlich ist „eine Gottheit" [37] als Ausdruck für die Einheit der Trinität in einem homöusianischen Dokument enthalten [38]; die Debatten über ousia führen erst recht in diese Rich-

[31] *Hadot/Brenke,* Christlicher Platonismus. Die theologischen Schriften des Marius Victorinus (Bibliothek der Alten Welt) (Zürich 1967), p. 44.
[32] ibid. p. 58 ff.
[33] subsistentia propria von Adv. Ar. I 39, 8 f. und subsistentibus singulis von II 11, 19 erinnern wohl nicht zufällig an die subsistentia individua bei Boethius und ihr nestorianisches Gegenstück.
[34] s. o. n. 25.
[35] l. c. p. 43 f.
[36] Ritter p. 285.
[37] s. o. die Erklärungen der Meletianer *und* der Eustathianer.
[38] Ritter p. 285 n. 2.

tung [39]; die Argumente des Basilius von Ankyra gegen das ὁμοούσιος mit ihrer Ablehnung einer den Hypostasen vorgängigen ousia [40] nehmen die neunicänische Lösung des Hypostasenproblems geradezu negativ vorweg. Den letzten Anstoß könnte die homöische Wendung der kaiserlichen Kirchenpolitik gebracht haben, die hoffte, durch Verbot des unbiblischen Begriffes ousia Eindeutigkeit zu schaffen; als Reaktion darauf könnten nach meiner Vermutung Homöusianer, denen diese Wendung nicht behagte, Klarheit in der entgegengesetzten Richtung gesucht haben.

III. Theodoret und ein griechischer Nestorianer des 6. Jahrhunderts

Marcel Richard hat in seinem Aufsatz über den Brief Theodorets an Johannes von Aegaea [41] einige Wörter versuchsweise ins Griechische rückübersetzt und damit eine schwierige Passage, deren Verständnis er im übrigen glänzend aufgehellt hat, mit einer zusätzlichen Schwierigkeit belastet. Der nachchalcedonensische Brief Theodorets ist leider nur fragmentarisch in syrischer monophysitischer Überlieferung erhalten. Über die beiden Zweige dieser Überlieferung und ihr Verhältnis zueinander kann man sich bei Richard unterrichten. Uns interessiert hier das Zitat in den Tmemata des Johannes Philoponus, das durch den Chronisten Michael Syrus (12. Jahrhundert) auf uns gekommen ist [42]. Richard zitiert es in der französischen Übersetzung des Michael-Herausgebers Chabot. Ich zitiere diese Übersetzung hier meinerseits, weil sie die Basis für Richard abgibt, doch lasse ich die anschließenden Bibelstellen fort, die Philoponos als von Theodoret angeführte ebenfalls bringt.

„Ceux qui se réunirent à Chalcédoine prennent ce nom d'hypostase, dit-il (sc. Theodoret), au lieu de personne, dans le sens de proximité mutuelle. En effet, hypostase s'emploie parfois aussi de plusieurs individus, qui forment ensemble une seule collectivité."

Richard meint, „proximité mutuelle" sei „wahrscheinlich" κατ' ἀλλήλων συνάφεια [43]. Das hat für ihn die Konsequenz, daß er die Wörter aus dem jetzigen Satz in den verlorenen Kontext des Briefes verbannen muß. „Proximité" ist aber die richtige Übersetzung von syrisch *qrjbwt'*, „Nähe", so daß griechisch eher ἐγγύτης anzunehmen ist. συνάφεια dagegen wäre mit *nqjpwt'* übersetzt worden. „En effet"

[39] Hadot p. 63 (unten) ff.
[40] Hadot p. 61.
[41] *M. Richard*, La lettre de Théodoret à Jean d'Égées. SPhTh 2 (1941/42) p. 415–423 = Opera minora II (Turnhout-Löwen 1977), Nr. 48.
[42] Die Tmemata des Philoponos besitzen wir nur in der Zusammenfassung, die Michael in Buch VIII, 13 seines Werkes gibt. Das Theodoret-Zitat: Chronique de Michel le Syrien ed. J.-B. Chabot, t. IV p. 227 col. 3 l. 7–15 (textus), t. II p. 106, 3–6 (versio). [43] l. c. p. 422.

ist Chabots falsche Übersetzung der Konjunktion *kd* und erweckt den Anschein, als liege bereits in dieser Formulierung absichtlich mißverstehende Interpretation vor. Nun ist das Syrisch der Passage wirklich fürchterlich, mit sklavischem Festhalten an der griechischen Wortstellung. Folgendermaßen ist zu übersetzen:

„Die Bezeichnung ‚hypostasis', sagt er (sc. Theodoret), nahmen jene, die in Chalcedon zusammenkamen, für ‚prosopon', in der Weise, die (= *wie es*) sich aus der Nähe (der termini) beieinander (im Text ergibt). *Während* ‚hypostasis', wenn es auch von mehreren Individuen (gebraucht wird), *‚Zusammenbringung'* [44] ist, (von Individuen) die zu einer Versammlung zugleich (συναγωγή?) zusammengebracht werden."

Die erste Hälfte des Zitats sagt also, daß ‚hypostasis' in der Definition von Chalcedon durch den Kontext, d. h. das eine prosopon, bestimmt wird; das stimmt ganz mit der Parallelüberlieferung überein (die zweite Hälfte wird dort leider nicht geboten) [45]. Mit Recht vermutet Richard, daß wir im zitierten Abschnitt den Beginn einer Zusammenstellung von möglichen Hypostasenbegriffen vor uns haben und daß auch die mitgeteilten Bibelstellen nur der Beginn einer längeren Reihe seien. Er fügt hinzu, daß Theodorets Unternehmung nicht vor dem zweiten Viertel des 6. Jahrhunderts wiederaufgenommen worden zu sein scheine, nämlich bei Theodor von Raithu und Leontius von Jerusalem [46].

Es läßt sich aber noch ein weiterer Autor aus der gleichen Zeit nennen: es handelt sich um den Verfasser der griechischen nestorianischen Schrift, die Leontius in seinem Buch Adversus Nestorianos bekämpft und aus der er zu Beginn jedes Kapitels in zum Teil beträchtlichem Umfang zitiert [47]. So auch in Adv. Nestorianos II, 1, wo sich die lange Zusammenstellung des Leontius zum Stichwort hypostasis findet. Diese Zusammenstellung ist veranlaßt durch die Erwägungen des Nestorianers, die wir zu Beginn des Kapitels lesen [48]. Dort werden als biblische Belege herangezogen: Ps 88 (89), 48; Hebr 1, 3; 2. Kor 11, 17; 1. Reg (1. Sam) 13, 23. Der Nestorianer unterscheidet drei

[44] Brockelmann, Lexicon Syriacum, führt das Nomen mttjt' nicht auf, er hat aber ein Adjektiv und ein von diesem abgeleitetes Abstraktum. Für das letztere gibt er ἐπαγωγή als Bedeutung an, was als „Herbeischaffen" gut auch auf das erwähnte Nomen passen würde.

[45] In Naus Übersetzung (aus PO XIII) bei Richard p. 416 unten.

[46] l. c. p. 418.

[47] Die Tatsache, daß Leontius sich nicht nur mit nestorianischen Meinungen, sondern mit nestorianischen Texten auseinandersetzt, scheint bisher nicht bemerkt worden zu sein. Ich hoffe, in absehbarer Zeit eine Publikation über diese nestorianische Schrift, die leider durch die Exzerpte des Leontius nicht vollständig erhalten ist, vorlegen zu können. In jedem Fall werden die Texte in der Neuedition von Adversus Nestorianos, die Patrick Gray für die griechische Serie des Corpus Christianorum vorbereitet, gekennzeichnet sein, vielleicht auch zusätzlich in einem Appendix zusammengestellt werden.

[48] PG 86 col. 1525 C – 1528 A (bis Ende des Abschnitts).

mögliche Inhalte von hypostasis: die Vokabel bezeichne mal ein enousion, wie in der Psalmstelle („Gedenke, was meine Existenz ist") und Hebr 1, 3 (diese beiden Verse dienen im Fortgang der Argumentation als Nachweis dafür, daß hypostasis schon von der Schrift von der menschlichen wie von der göttlichen Natur ausgesagt werden kann), mal ein anousion wie bei Paulus („hypostasis meines Rühmens"), mal eine Versammlung von Gleichgesinnten („Es gingen aus Männer aus der hypostasis der Fremdstämmigen"). Für die christologische Diskussion kämen natürlich nur die ersten beiden Stellen in Frage.

Während Theodoret also die eine chalcedonensische Hypostase rechtfertigt, indem er sie aus dem textlichen Zusammenhang mit dem einen prosopon gleichsetzt [49], in welchem die Antiochener allesamt die christologische Einheit ausgedrückt sahen, gehört der von Leontius bekämpfte Autor, wie Johannes von Aegaea, zu jener Fraktion der antiochenischen Theologen, die von zwei Hypostasen in Christus redeten. Das Erstaunliche ist, einen griechisch schreibenden Vertreter dieser Richtung noch zu dieser Zeit in lebhafter Diskussion mit anderen griechischen Theologen zu sehen. Das übliche Bild vom völligen Rückzug der antiochenischen und nestorianischen Theologie hinter die Reichsgrenzen auf persisches Gebiet nach der Schließung der Schule von Edessa (489) erweist sich als starke Simplifizierung; auch die auf römischem Gebiet syrisch schreibenden antiochenischen Gegner des Philoxenus beweisen das. Andererseits war die persische Grenze keine unüberschreitbare Mauer gegenüber der neuchalcedonensischen Christologie; in Gestalt des Chenana war einer ihrer Vertreter jahrzehntelang Leiter der Schule von Nisibis (572–610). Er und sein großer Gegner Babai machen anschaulich, daß die Geschichte griechischer Theologie weder an der syrischen Sprachgrenze noch an der römischen Reichsgrenze endet.

---

[49] Die von Nau publizierte monophysitische Quelle, die über die Korrespondenz zwischen Theodoret und Johannes von Aegaea berichtet, teils referierend, teils zitierend, bringt diese Deutung mit dem Namen des Nestorius zusammen (bei Richard p. 416 am Ende des zweiten größeren Abschnitts von unten). Es scheint an der betr. Stelle eine Zusammenfassung der Argumente Theodorets vorzuliegen; die Erwähnung des Nestorius würde dann der Beschwichtigung des Johannes dienen. Auf den ersten Blick klingt die dem Nestorius zugeschriebene Meinung erstaunlich, Richard p. 416 = PO XIII p. 190, 8 f.: „mais une hypostase au sens de personne, en entendant l'hypostase au sens de Nestorius." Aber bei Nestorius hat hypostasis keineswegs den Sinn von prosopon, sondern nimmt eine Stellung zwischen physis und prosopon ein. Wo Nau zum zweiten Mal „hypostase" schreibt, hat das Syrische das maskuline Pronomen im Akkusativ, das sich vom genus her sowohl auf qnwm' (= hypostasis) wie auf prṣwp' (= prosopon) beziehen kann. Vom Duktus des Satzes her hat Nau wahrscheinlich mit seiner Auffüllung recht: „aber eine Hypostase setzte sie (sc. die Synode) für prosopon, indem sie es (sc. das Wort) wie Nestorius verstand." Ich denke, der Schluß ist elliptisch; gemeint ist: „indem sie es (sc. das Wort hypostasis) verstand, wie Nestorius prosopon verstand."

„Persönliche Beziehung zu Jesus Christus"

Skizze zu einer handlungstheoretischen Christologie

Von Johannes Heinrichs

Henry Bouillard, Paris,
zum 70. Geburtstag gewidmet

I. Geistesgeschichtlich-spiritueller Zugang: die christologische Grundfrage heute

Was heißt „persönliche Beziehung zu Jesus Christus", wie ist eine solche möglich und verständlich für die theologische Reflexion, welches sind ihre individuellen sowie sozialen Bedingungen und Auswirkungen („Erlösung")? Diese Frage stellt sich in der gegenwärtigen geschichtlichen Situation sowohl für den unwissenschaftlichen Jesus- und Christusgläubigen wie für den wissenschaftlichen Theologen als Grundfrage [1]. Dies soll zunächst erläutert werden, und zwar 1. durch den Hinweis auf frühere Figuren der christologischen Frage, 2. durch die Herausstellung heutiger Motive für die Fragestellung.

1. *Frühere Figuren der Grundfrage:*

a) In der urchristlichen Zeit stellte sich die Grundfrage nach der Identität von irdischem Jesus und erhöhtem Herrn [2]. Diese Identifi-

[1] Dies belegt vorzüglich der Artikel von *T. Koch*, Albert Schweitzers Kritik des christologischen Denkens – und die sachgemäße Form einer gegenwärtigen Beziehung auf den geschichtlichen Jesus, in: ZThK 1976, 208–240; *K. Rahner* hat seinem „Grundkurs des Glaubens" (Freiburg 1976) 6 Seiten über unser Thema „Die persönliche Beziehung des Christen zu Jesus Christus" (298–303) und die Notwendigkeit einer „existentiellen Theologie" eingefügt. „In einer durchschnittlichen Dogmatik", so heißt es dort mit Recht, „kommt das Thema gar nicht vor. Es wird seltsamerweise den Lehrern des geistlichen Lebens und der christlichen Mystik zur alleinigen Behandlung überlassen. – Im Rahmen unserer Überlegungen hat es aber nicht nur darum seine Bedeutung und Notwendigkeit, weil das Christentum in seiner ausdrücklichen und vollen Gestalt nicht bloß eine abstrakte Theorie und eine objektiv letztlich doch sachhafte gedachte Wirklichkeit ist, zu der man nachträglich auch noch persönlich Stellung bezieht. Das Christentum versteht sich wirklich als einen existentiellen Vorgang in seinem eigensten Wesen, eben das, was wir die persönliche Beziehung zu Jesus Christus nennen" (298).

[2] Bis zu Schritt c vgl. übereinstimmend *W. Kasper*, in: Grundfragen der Christologie heute, hg. von L. Scheffzcyk (Freiburg 1975) 142: „Die bisherigen Referate haben gezeigt: *Das* christologische Grundthema der Schrift ist die Einheit von irdischem Jesus und erhöhtem Christus, *das* christologische Grundmotiv der Tradition die Einheit von wahrer Gottheit und wahrer Menschheit. Das eine kann nicht gegen das andere ausgespielt werden. Das Grundproblem, vor dem wir heute stehen, ist also die Art, *wie* wir die Einheit zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens, zwischen seiner Menschheit und seiner Gottheit „verständlich" machen können. In dieser Frage trennen sich die traditionelle Christologie ‚von oben' und die moderne Christologie ‚von unten'."

zierung war geradezu identisch mit der Formulierung des Auferstehungsglaubens und der urchristlichen Bekenntnisse wie „Jesus ist der Herr". Christlicher Glaube wie auch seine Theologie beginnen wohl erst, wo diese Identifizierung – in jeweils transformierter Weise – neu zur Frage steht.

b) In der Patristik und Scholastik ging es um das Verständnis der Personeinheit Jesu als Einheit von göttlicher und menschlicher „Natur" – eine „geschichtslogisch" durchaus konsequente Abwandlung der ursprünglichen Grundfrage, insofern es um begriffliche Objektivierung der ursprünglichen Erfahrung ging, und dies mit den Mitteln der im Grundansatz objektivistischen griechischen Philosophie [3].

c) Seit der Aufklärung wurde der „garstige Graben" zwischen „zufälligen Geschichtswahrheiten" und „ewigen Vernunftwahrheiten" zum äquivalenten Grundproblem (Reimarus, Lessing, Kant). Kann überhaupt ein geschichtliches Individuum universale Geltung haben? Diese Frage bleibt nach wie vor virulent. Sie stellt sich aber schon philosophisch-allgemein als die Frage nach dem Verhältnis von Geschichte und normativem Wahrheitsverständnis; dieser wird der II. Hauptabschnitt „Philosophische Vorbereitungen" gewidmet sein.

d) Die heute – nach dieser Vorgeschichte – dominierende oder eigentlich aktuelle Figur der „christologischen" Grundfrage kann als die der Vermittlung personaler Unmittelbarkeit trotz historischem Abstand charakterisiert werden. Es wird sich zeigen, daß die früheren Figuren in dieser positiv wie negativ aufgehoben (enthalten und zugleich relativiert) sind. Daß die personale Unmittelbarkeit Jesu über die Zeiten hinweg mit seiner Ewigkeit, d. h. Göttlichkeit zu tun haben müßte, ist unschwer abzusehen. Was die Anführungszeichen um „christologisch" betrifft: Wenn T. Koch vom „Ende des christologischen Denkens (als eines der Unmittelbarkeit und der direkten, zum Totalen tendierenden Identifikation)" spricht [4], so stellt in dieser Terminologie unsere Frage keine christologische mehr dar: steht doch mit ihr gerade die Möglichkeit der Vermittlung des vergangenen Jesus zu einer geistigen Gegenwart selbst im Fragezentrum. Die Entscheidung, ob man den Terminus „christologisch" beibehält oder fallen läßt, hängt davon ab, ob man eine Kontinuität von der urchristlichen über die altchristliche zur aufklärerischen und schließlich heutigen Fragestellung erkennt.

---

[3] Zu *geschichtlichen Reflexionsstufen der Theologie,* denen die hier aufgeführten Figuren der christologischen Grundfrage zugeordnet sind, vgl. vom *Verf.*, Identifikation mit der Kirche als Problem, in: Freiheit – Sozialismus – Christentum (Bonn 1978) 120–126. Dort wurden unterschieden: (1) Ursprüngliche Theorie-Praxis-Einheit, (2) Epoche der fortschreitenden Objektivierung, (3) Neuzeitliche Subjektreflexion, (4) Selbstthematisierung der Reflexion als Handlungstheorie.

[4] *T. Koch*, a. a. O. (Anm. 1) 238.

2. *Heutige Motive für die Fragestellung:*
a) Ende der ungebrochenen Identität des christlichen Abendlandes; Kulturchristentum und Geistchristentum
Christentum hat sich in seinen geschichtsmächtigen Strömungen nie als eine bloße Weisheits- und Lehrtradition verstanden, noch primär als Volksreligion, auch nicht primär als kirchliche Institution, sondern als das Weiterleben der Person Jesu mit seiner „Sache" sowie als Verbundenheit der Gläubigen mit ihm und durch ihn untereinander. Der Personalismus, der bereits in diesen Ausdrücken liegt, wird uns im folgenden Abschnitt b) eigens beschäftigen. Hier geht es zunächst um die Feststellung, daß „Christentum" – das Wort hat, ähnlich wie das französische „christianisme" schon etwas Kompromittierendes – mehr als eine religiöse Kulturtradition ist, sofern es sich selbst richtig versteht, sofern Christsein in einer je persönlichen Beziehung zur Person Jesu als des Christus begründet ist. Um so verwunderlicher demnach, daß unsere existentiell-christologische Frage bisher kaum ausdrückliches Thema der christlichen Dogmatik war. Die Frage „Wie können wir zu jenem Menschen, der vor fast 2000 Jahren gelebt hat, eine persönliche Beziehung, ja eine Liebesbeziehung haben?" elektrisiert heute auch den Gläubigen, während sie in früheren Jahrhunderten schlicht als Ausdruck des Unglaubens gegolten hätte. Welche selbstverständlichen Plausibilitäten waren da wirksam? Vor allem weiteren Eingehen auf die Veränderung spezifisch gedanklicher Koordinatensysteme sei zunächst auf die bis zum zwanzigsten Jahrhundert im wesentlichen ungebrochene kulturelle Kontinuität, somit die sich geschichtlich durchhaltende Identität des nicht zu unrecht einmal so genannten „christlichen Abendlandes" hingewiesen. In diesem Kontinuum abendländischer Geschichte hatte Jesus eine vorstellungsmäßige, kulturelle Gegenwart. Er war in den Symbolen, Riten, Bräuchen, vor allem in der sprachlich objektivierten gemeinsamen (trotz nationaler und konfessioneller Differenzierung noch gemeinsamen) Sinn- und Vorstellungswelt präsent. Das Ende dieser ungebrochenen kulturellen Gegenwart Jesu im „christlichen Abendland" zog mit der aufklärerischen Unterscheidung von notwendigen Vernunftwahrheiten und zufälligen Geschichtswahrheiten, dann mit dem Aufkommen des eigentlich historischen Bewußtseins und infolgedessen der beginnenden historisch-kritischen Jesusforschung herauf. Die „Rückfrage" nach dem historischen Jesus, die das Bewußtsein der Distanz voraussetzt, ist bis heute nicht zur Ruhe gekommen. Sie hat vielmehr in den letzten Jahren, als Reaktion auf die Bultmann-Schule, eine neue Blüte erlebt [5]. Wir werden ihre fundamentaltheolo-

[5] Vgl. die umfassenden Literaturberichte von *W. G. Kümmel:* Jesus-Forschung seit 1950, in: Theol. Rundschau 31 (1965/66); Ein Jahrzehnt Jesus-Forschung. 1965–1975, in: ThR 40 (1975) u. 41 (1976).

gische Bedeutung in Abschnitt III näher bedenken. Sowenig die historisch-kritische Forschung jene persönliche Christusbeziehung hinreichend begründen kann, so hat sie doch mit stärker existentiellen und charismatischen Fragestellungen und Bewegungen dies gemeinsam: sie zeigt das „Ende des konventionellen Christentums" (van de Pol) und das Ungenügen eines bloßen Kulturchristentums. Die strukturelle Möglichkeit eines je persönlich ergriffenen Geistchristentums, somit die Integrierung historischer Daten in ein „geistiges" Verhältnis zu Jesus von Nazareth, aufzuzeigen, stellt die Aufgabe dieser Skizze dar. Mit den Stichworten „Auferstehung" und „Heiliger Geist" ist es, mögen sie noch so richtig sein, dabei nicht getan, wenn es darum geht, auch diesen Ausdrücken und Vorstellungen einen neuen, handlungstheoretischen Sinn zu geben.

b) „Personalistisches" und handlungstheoretisch vertieftes Glaubensverständnis

Unter christlichen Gläubigen und Theologen besteht im allgemeinen Einigkeit darüber, daß das für Christsein ausschlaggebende Verhältnis zu Jesus als dem Christus dasjenige des Glaubens (und der Liebe) ist. In der katholischen Tradition wurde dieser Glaube vorwiegend von der Seite des Für-wahr-haltens verstanden, in der evangelischen Tradition vorwiegend als praktischer Vertrauensakt. Die Analogie zu zwischenmenschlichem Glauben und Vertrauen wurde, von den biblischen Ursprüngen her unvermeidlich, schon immer gesehen, und doch kam diese Analogie erst unter dem Einfluß des dialogischen Personalismus seit dem ersten Weltkrieg voller zum Tragen [6]. Der dialogphilosophische Ansatz und seine theologische Rezeption war wesentlich für die Überwindung kontroverstheologischer Einseitigkeiten im Glaubensverständnis, bildet darüber hinaus aber auch eine notwendige Voraussetzung für ein handlungstheoretisches Verständnis des Glaubens, d. h. seine transzendentallogische Ortsbestimmung unter sonstigen menschlichen Sinnvollzügen (und Handlungen, wenn man „Handlung" vorwiegend als äußerlich erscheinende, von einem subjektiv gemeinten Sinn geleitete Aktivität verstehen will). Die Bezeichnung „Handlungstheorie" meint hier keinen behavouristischen Ansatz, sondern will ein weiterentwickeltes Verständnis von Transzendentalphilosophie, d. h. von methodischer Sinnreflexion, ausdrükken. Die Weiterentwicklung, besonders über die bisher entwickelten Formen „transzendentaler Theologie" hinaus, betrifft: a) das Ausgehen nicht nur von theoretischen und vor allem nicht von subjektivmonologischen Bewußtseinsvollzügen, sondern vom ganzen Sinn-System des Bewußtseins, zu dem Interpersonalität immer dazugehört,

[6] Vgl. *B. Langemeyer,* Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie (Paderborn 1963).

b) Ausgang nicht nur von „Bewußtsein" innersubjektiver Art, sondern von bewußtseinsgeleitetem Handeln (Praxis), für das andere Wirklichkeit und ihre Veränderung maßgebend sind, c) Zuendeführen der transzendentalphilosophischen Grundidee, der Sinnreflexion, in dem Sinne, daß die methodische Reflexion ihre eigenen Strukturen erfaßt und thematisiert. (Dieser letzte Punkt charakterisiert wesentlich die Absicht Hegels gegenüber seinen transzendentalphilosophischen Vorgängern und legt es nahe, reflexionstheoretische Handlungstheorie als „nachtranszendental" zu bezeichnen.) Ohne Reflexionstheorie bleibt Handlungstheorie bloß phänomenologisch-deskriptive Annäherung an das, was sie von ihrem „Gegenstand" her sein sollte: weil Handlung wesentlich ein in sich (mehrfach gestuftes) reflektiertes Geschehen ist [7].

Der Verzicht auf eine strukturelle Ortsbestimmung des Glaubensaktes käme in einer Epoche nachtranszendentalen, handlungstheoretischen Bewußtseins sowie der empirischen Handlungswissenschaften einem unverantwortlichen Rückzug in ein binnentheologisches Schnekkenhaus gleich. Es genügt vor allem nicht mehr, den Glauben vom angeblichen Gegenbegriff „Vernunft" abzugrenzen, wenn diese sich dem philosophischen Denken mehr und mehr als dialogische im Unterschied zu einer monologisch-autonomen Vernunft erweist. Glaube wäre in dieser veränderten Konstellation vielmehr als Aufgipfelung der dialogischen Vernunft selbst aufzuzeigen. Hierzu bedarf es jedoch der Weiterentwicklung des dialogisch-personalistischen Glaubensverständnisses, das in phänomenologischer Weise den Blick auf zwischenmenschlichen wie religiösen Glauben als Beziehungs-Wirklichkeit eröffnete, durch transzendentallogische bzw. reflexionstheoretische Strukturanalyse. Der Verf. hat hierzu bereits einen vorläufigen Versuch vorgelegt, indem er Glaube und Liebe als verschieden akzentuierte Theorie-Praxis-Einheiten analysierte, wie sie nur im interpersonalen Verhältnis möglich sind und die in einer angebbaren Beziehung zu anderen menschlichen Sinnvollzügen (Handlungen) stehen [8]. Daß es eine spezifisch theologische Analogie zu diesen zwischenmenschlichen Beziehungen gibt, läßt sich allerdings nur im religiösen Glauben selbst, d. h. praxisimmanent, verifizieren. Dieser Verzicht auf außerpraktische Begründung, die Berufung auf streng praxisimmanente Theorie, ist spezifisch theologisch, unterscheidet Theologie von Philosophie (so-

[7] Vgl. aus dem Anm. 3 genannten Buch des *Verf.* den Aufsatz „Der christliche Einsatz der Intelligenz. Theologie als gesellschaftsbezogene Handlungstheorie" sowie zur systematischen Grundlegung; *ders.*, Reflexion als soziales System. Zu einer Reflexions-Systemtheorie der Gesellschaft (Bonn 1976) § 6.

[8] Vgl. Theorie welcher Praxis? Theorie-Praxis-Vermittlung als die Grundaufgabe praktischer Theologie, in: L. Bertsch (Hg.), Theologie zwischen Theorie und Praxis (Frankfurt 1975) 9–85.

fern man letztere nicht auch zu einer Art existentieller Glaubenswissenschaft macht), läßt sich jedoch von der zwischenmenschlichen Analogie her nochmals methodisch-wissenschaftstheoretisch begründen.

Sowohl von dem logisch noch unterwickelten, phänomenologisch-dialogischen Denken wie von einer weitergetriebenen Handlungstheorie des Zwischenmenschlichen und Religiösen wird nun aber die Frage nach der persönlichen Christusbeziehung und ihrer strukturellen Möglichkeit unausweichlich. Wie kann ein historisches, von uns durch 2000 Jahre getrenntes Individuum so als präsent erfahren werden, daß man von einer „persönlichen Beziehung" zu ihm sprechen kann? Die Auskunft, es handele sich um eine „geistige" Präsenz, hilft hier sowenig weiter wie etwa das Wort „übernatürlich". Sie wäre eine Ausflucht vor dem, was hier als handlungstheoretische Fragestellung ansteht. Wohl kann die Doppelheit historisch/geistig ebenso wie damals/heute, vergangen/gegenwärtig die Frage nach der Vermittlung einer personalen Unmittelbarkeit über den Zeitabstand hinweg strukturieren. In dem umrissenen „personalistischen" und zugleich handlungstheoretisch-konkreten Glaubensverständnis – das sich übrigens biblisch, vor allem vom Johannesevangelium, von den Evangelien überhaupt sowie von Paulus her, leicht und reichlich legitimieren ließe – heißt „Beziehung" somit mehr als intellektuelle Beziehung. Dadurch ist die von T. Koch hervorgehobene „Freiheit der Beziehung" intellektuell-hermeneutischer Art gegenüber einzelnen Aussagen und Handlungsweisen Jesu, die Freiheit somit zu kritischer Auseinandersetzung mit ihm, genauer mit dem von ihm herrührenden Schrifttum, von vornherein eingeräumt, zugleich aber auch gesagt bzw. gefragt, auf welchem positiven Grund man sich auf Jesus beziehen kann oder soll. „Gegenwärtiges Christsein bezieht sich auf Jesus, um etwas zu erfassen, nicht um etwas zu begründen." [9] Erfaßt werden soll aber nicht primär eine ethische oder sonstige Lehre, sondern seine Person selbst, bzw. die Beziehung zu ihr soll – nach diesem personalistischen Verständnis von „Beziehung" – realisiert werden, einen ontologischen Status bekommen. Normativ können dann nicht gleichmäßig und unbesehen einzelne Gehalte und Handlungen Jesu sein (sosehr sie geschichtlich geprägter Ausdruck seiner Person sind), sondern die „geistgeschenkte" Wirklichkeit der Beziehung selbst. Nach deren Struktur und Möglichkeit wird gefragt. Eine Konsequenz des umrissenen handlungstheoretischen Glaubensverständnisses liegt ferner darin, daß die Frage nach der gläubigen Christusbeziehung sowohl christologisch wie soteriologisch gestellt ist: das An-sich der Person Jesu Christi interessiert im Zusammenhang seines Für-uns, eben unserer Beziehung auf ihn und seiner zu uns. Eine handlungstheore-

[9] *T. Koch*, a. a. O. (Anm. 1) 237.

tische Christologie ist relationale Christologie und dadurch Soteriologie, weil die Frage nach der Beziehung zu ihm die Frage nach seiner Bedeutung, das heißt Heilsbedeutung für uns einschließt. Umgekehrt kann in der solchermaßen personal gestellten Heilsfrage die Frage nach dem An-sich Jesu in seinem personalen Selbstbezug, also die christologische Frage, nicht untergehen. Wir werden auf diesen Zusammenhang im Schlußabschnitt „Zur Deutung der Personeinheit Jesu" zurückkommen.

c) Verwiesenheit auf Geschichte versus gnostisches Christentum

Es gibt ein durchaus gläubiges Verständnis des Christentums, von dem her unsere Frage entweder als ohne weiteres gelöst (dann aber um den Preis ihrer Umdeutung) oder aber als verfehlt erscheinen muß. Diese Gläubigkeit verdient Respekt, weil sie von gebildeten und tiefreligiösen Geistern über die Grenzen der Konfessionen, ja über die Grenzen der großen Weltreligionen (bes. Buddhismus) hinweg vertreten wird, sich aber zwischen kulturchristlicher Volksfrömmigkeit, charismatischem, doch oft theoretisch wenig geschütztem Geistchristentum und dogmatischer Unbekümmertheit nur recht schüchtern zu äußern wagt. Es geht diesen Christusgläubigen darum – im Gegensatz zu der publizistisch wirksameren „jesulogischen" Strömung und doch in merkwürdiger Komplizenschaft mit ihr stehend –, das ihnen unerträgliche Skandalon der geschichtlichen Einmaligkeit und Exklusivität eines Individuums („indivisum in se, divisum a quolibet alio") auszuräumen, somit die Naivität eines bloß Geschichten erzählenden „es war einmal" zu überwinden – um zu der vernünftigen, für alle Zeiten geltenden Substanz des Christentums zu kommen: Daß dort, wo Liebe ist, Menschwerdung Gottes geschieht, daß Gott, „in dem wir leben, uns bewegen und sind" (Apg 17, 28), die Einheit seiner Schöpfung mit ihm und der freien Geschöpfe untereinander sucht. Sicherlich, mit Jesus brach diese Wahrheit geschichtlich am klarsten durch, und er hatte recht mit seinem Anspruch, eins mit Gott zu sein. Aber die Verabsolutierung eines geschichtlichen Individuums sei ein Fehler, der sich aus der geschichtlichen Perspektive ergebe; sofern sie sich im Neuen Testament finde, eine Unvollkommenheit der dort durchbrechenden Wahrheit, ein Selbstmißverständnis der neutestamentlichen Schriften bzw. Schriftsteller. Der Vorwurf der Ungeschichtlichkeit wird zurückgewiesen: Es handele sich nicht nur um einmalige, sondern um jeweilige, je-geschichtliche Geschichtswerdung, weil Menschwerdung Gottes. Die Einmaligkeit des Je-geschichtlichen, der Individuen werde gerade so gewährleistet – und nicht von einer absolut gesetzten einmaligen Einmaligkeit absorbiert. Allerdings könne es auch nicht mit letztem Ernst um das Menschlich-Individuelle gehen, sondern um das „Gott alles in allem", um die Einheit des Schöp-

fers mit seinem geliebten Geschöpf als ganzem. Den stärksten historischen Anhaltspunkt findet dieses Denken in der philosophischen Theologie *Hegels*. Typische Konsequenz dieses Denkens ist – bei manchen Vorbehalten gegenüber Hegels „Logizismus" usw. – die Aufhebung des Unterschiedes zwischen Philosophie und Theologie. In der Tat: wo es nicht mehr um die Berufung auf geschichtlich Einmalig-Einmaliges als Ort der Offenbarung Gottes geht, wird diese Unterscheidung hinfällig bzw. zur Zugehörigkeit zu einer bestimmten historisch gewachsenen Sprachgemeinschaft (Kirche) eingeebnet. Selbst dort, wo man klar sieht, daß die praxisimmanente Erkenntnis der Liebe und des (zugleich zwischenmenschlichen wie religiösen) Glaubens über unsere Begriffe hinausgeht, die stets nur allgemeine *Strukturen* fassen, nicht den je einmaligen Wert- und Erkenntnis*gehalt* der Liebe, selbst da braucht der Unterschied zwischen Philosophie und Theologie nicht aufrechterhalten zu werden, weil beide gleichermaßen mit ihren Begriffen das Einmalige nicht zu Wort bringen können. Ein letzter Versuch hierzu wäre die dichterische Sprache – aber die Sprache im allgemeinen scheitert vor dem „unaussprechlichen Seufzen" des Geistes in uns (vgl. Röm 8, 26). Theologie stellt in dieser Sicht allenfalls eine besondere Art existentieller Philosophie dar, welche den praxisimmanent zu erfassenden Offenbarungsgehalt der Liebe in seiner theologischen Tiefe ernstzunehmen bereit und imstande ist.

Es sei erlaubt, eine andernorts in bezug auf die theologische Auseinandersetzung mit Hegel gemachte Bemerkung hier zu wiederholen: „Wer meint, er sei als katholischer oder protestantischer Theologe über ‚derartige Philosopheme' erhaben, dem sind sie mit ihren Konsequenzen wohl noch nicht in den Kopf oder unter die Haut gegangen" [10]. Derartiges Unter-die-Haut-gehen ist Voraussetzung dafür, eine geschichtlich einmalige Offenbarung (nicht nur im Sinne von je-einmalig, sondern von einmalig-einmalig) denkerisch verantworten, d. h. nicht beweisen, aber ihr denkend Platz schaffen zu können.

Kants Satz „Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen" (KrV, B XXX) gewinnt hier eine verwandelte Bedeutung. Wer meint, ohne Berufung auf einmalig-geschichtliche Offenbarungserfahrung und ihre Weitergabe als Botschaft von Gottes Personalität und Liebe zu wissen, sei es durch begrifflich geleitetes Denken, sei es durch die jeweilige Erfahrung von Liebe, dem muß die Gestalt eines geschichtlich einmaligen und einzigartigen Offenbarers überflüssig werden, selbst wenn er zugibt, daß die Menschheit einer Gestalt wie der Jesu sowie seiner Bewegung einen höchst kostbaren Anstoß verdankt. Ein solcher Anstoß läge dann auf

[10] Vgl. *J. Heinrichs*, Reflexion – Intersubjektivität – Zeit, in: ThPh 51 (1976) bes. 579 ff.

derselben Ebene wie die Beiträge anderer Religionsstifter, Dichter und Philosophen: Ihre Individualitäten bleiben um so weniger konstitutiv für ihre Lehren, je wahrer und in sich bedeutsamer diese sind. Unter Theologen heißt es anderseits, die Person Jesu sei von seiner „Sache", seiner Botschaft, nicht zu trennen. Jedoch, könnte dies nicht ein beim Verkündiger vielleicht nur kleines, mit dem Übergang zu seinem Verkündigtwerden aber großes und folgenreiches Selbstmißverständnis gewesen sein? Wohlgemerkt, es ginge hier nicht – wie bei dem üblicheren Vorwurf von der jesulogischen Seite – darum, Jesus seine Göttlichkeit, d. h. sein Einssein mit Gott abzusprechen, wohl aber darum, dies seinen „Brüdern", die als Söhne desselben Vaters und als ein jeweils anderer Christus leben, gleichermaßen zuzusprechen: eine wahrhaft enorme Frohbotschaft von der Menschwerdung Gottes und der Vergöttlichung des Menschen, die in durchaus gläubiger Weise die anthropologische Wende Feuerbachs aufnimmt und den „Atheismus im Christentum" zum christlichen Post-Atheismus wendet. Daß man solcher philosophisch-gnostischen Gläubigkeit nicht mit exegetischen Analysen begegnen kann, erhellt ohne weiteres daraus, daß die Vertreter dieses Glaubens im NT ein Selbstmißverständnis sehen, das aufzuklären ist. Es käme darauf an zu zeigen, daß ihr Glaube eben ein Glaube und kein philosophisch-diskursiv erschwingliches Wissen ist. Ein solcher Aufweis würde allerdings auch die klassischen Gottesbeweise, die bis zum Beweis der Personalität Gottes gehen, in Mitleidenschaft ziehen. (Im Hinblick auf die vom I. Vaticanum bekräftigte Möglichkeit „natürlicher Gotteserkenntnis" wäre zu klären, ob dabei „natürlich" wissenschaftlich-philosophisch meint oder schon eine Art von natürlichem Glauben; ferner, was mit „Gott" verbindlich gemeint sein kann, nachdem man mehr Differenzierungen zwischen einem philosophisch erschwinglichen „Unbedingten" und einem personalen Gott im christlichen Sinn vorgenommen hat, als dies aufgrund scholastischer Philosophie nötig und möglich war.) Ferner kommt es auf die Einsicht an, daß jener philosophische Glaube in sich nicht kohärent ist, was seine gedankliche Artikulation angeht: Aus dem ernstgenommenen Gedanken der Selbst-Mitteilung eines absolut Einmalig-Personalen (Gottes) folgt geradezu analytisch Einmaligkeit und Personalität des Anderen. Alle Selbstmitteilung an eine Vielheit von Geschöpfen kann dann nur „Teilhabe" an dieser Einen sein. Hält man Personalität, somit die Differenz selbstbezüglicher Freiheiten, für Gott und freie Geschöpfe sowie Selbstmitteilung Gottes fest, sind einmalige Einmaligkeit, Teilhabe und Vermittlung zu denken.

Für die Gewißheitsfrage, d. h. die Frage nach der (inneren) Begründung oder dem Ursprung des Glaubens ergibt sich parallel: Die Berufung dieser gnostischen Christusgläubigkeit auf zwischenmensch-

liche Erfahrung von Liebe im allgemeinen ist entweder als willkürliche Setzung zu durchschauen – oder als ein Selbstmißverständnis in der Auslegung religiöser Erfahrung, sofern diese doch auf eine geschichtliche Botschaft mit einmaligem Ursprung angewiesen ist. Ist in der zwischenmenschlichen Erfahrung eine Christuserfahrung enthalten, für die der geschichtliche Jesus noch ganz anders konstitutiv ist als Aristoteles oder Hegel für die abendländische Philosophiegeschichte? Hiermit sind wir zur Frage nach der persönlichen Christusbeziehung zurückgekehrt. Sie so zu stellen, dafür liefert die gekennzeichnete „gnostische" Christusgläubigkeit ein nicht geringes Motiv: eine ernstzunehmende Herausforderung, die uns im folgenden begleiten wird.

d) Persönliche Christusbeziehung als Kriterium von Kirche

Man könnte gegen unseren Frageansatz einwenden, er sei individualistisch: Glaubt doch keiner allein, sondern als Glied einer kirchlichen Gemeinschaft, in der die Botschaft Jesu und (in einem näher zu klärenden Sinn) er selbst als der Christus weiterlebt. Das Subjekt der Christusbeziehung sei doch zuvor die Kirche als ganze, die sich als der „Leib" zu ihm als dem „Haupt" verhält (vgl. Eph 5, 23). Nach dem ursprünglicheren paulinischen Bild allerdings ist Christus der (später so genannte) „mystische" Leib der Kirche als ganzer, dessen Glieder die Gläubigen darstellen (1 Kor 12, 12 ff.). Das Johannesevangelium gebraucht das Bild des Weinstocks: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben" (Jo 15, 5). Ist dann die Rede von „persönlicher", somit zwischenpersönlicher Beziehung angebracht? Es soll hier nicht durch eine innerbiblische Betrachtungsweise unmittelbar gezeigt werden, daß nach der paulinischen und johanneischen Sicht das „inkorporative" Verhältnis zwischen Christus und seinen Gläubigen ursprünglich auf einem interpersonalen beruht und wie beides vereinbar ist.

Anstelle mancher sprach- und sozialphilosophischer Erwägungen über den Ansatz bei den Beziehungen der Einzelnen oder den Ansatz beim sozialen Ganzen, die hier am Platze wären, sei lediglich betont, daß selbst nach kirchlichem Bekenntnis nicht die Kirche Kriterium der gläubigen Christusbeziehung, sondern umgekehrt diese Kriterium für Kirche ist. Wo Kirche sich nicht als resultierend aus der je persönlichen Beziehung des Glaubens und der Liebe zu ihrer Mitte oder ihrem Haupt oder ihrem Fundament verstünde, verlöre sie eben dieses Fundament und ihre raison d'être. Kirchliche Gemeinschaft lebt gerade aus diesem „Personalismus" – oder sie ist nicht Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe, somit nicht Kirche im christlichen Sinn, sondern bestenfalls kulturchristliche Institution. Mit der Antwort auf den Individualismus-Einwand wird somit gerade ein weiteres Motiv sichtbar, unsere Ausgangs- und Leitfrage so zu stellen. Dieses Motiv

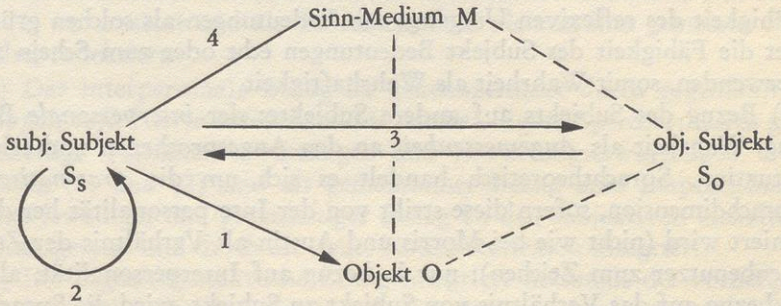
berührt sich mit dem ersten unter dem Titel „Kulturchristentum und Geistchristentum", geht aber darüber hinaus durch den Gedanken, daß nicht nur die je persönliche Christusbeziehung konstitutiv für geistig ursprüngliches Christsein des einzelnen ist, sondern daß Kirche als die Lebenseinheit zu verstehen ist, die aus diesen je persönlichen Beziehungen zu ein und derselben Person resultiert und daß sich aus dieser Übereinkunft des Je-persönlichen Kriterien für Kirche ergeben: Kirche ist Gemeinsamkeit im Persönlichsten. Das Übereinkommen in einer konkret-allgemeinen oder lebendigen Gemeinsamkeit setzt in der Tat voraus, daß die je einzelne Christusbeziehung schon ein Konkret-Allgemeines ist, daß somit jener Personalismus alles andere als Atomismus meint. Daher braucht auch die kirchliche Vermittlung der jeweils persönlichen Christusbeziehung keineswegs ausgeblendet zu werden. Im Gegenteil, es wird nach der Vermittlung einer interpersonalen Unmittelbarkeit gefragt. Jedoch nicht so, daß die vermittelnde wie resultierende Instanz als erster Glaubensgegenstand bzw. als soziologisch fixe Größe angesetzt wird. Dies mag manchem kirchenparteilichen Denken (ein Denken, für das Kirche zu einer Art Partei geworden ist, meist unbewußt-uneingestanden) zuwiderlaufen. Für ein im christlichen Sinne „geistiges" Denken über Kirche dürfte das Gesagte so plausibel sein, daß wir in diesen einleitenden Bemerkungen zunächst keiner weiteren biblischen und systematischen Argumentation für dieses vierte Motiv bedürfen – obwohl sich hinter dem Gesagten bereits tiefe christologische und ekklesiologische Zusammenhänge verbergen. Vor allem der Zusammenhang von Personalität und Sozialität, die gerade und nur miteinander ihre höchste Steigerung erfahren. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß nicht die verfaßte Kirche und ihre Sprache der selbst unüberschreitbare Rahmen, die Totalität, der quasi transzendentale Inbegriff aller sprachlichen und sonstigen Möglichkeiten darstellt, innerhalb deren überhaupt Beziehung zu dem geschichtlichen Jesus sowie zu ihm als dem Christus statthaben kann. Als dieser Inbegriff wird sich vielmehr, in biblischer Sprache gesprochen, das Licht erweisen, „das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt" (Joh 1, 9).

II. Philosophische Vorbereitungen: dialogisch-reflexionstheoretischer Wahrheitsbegriff

In der gegenwärtigen christologischen Grundfrage, wie sie skizziert wurde, sind sowohl die ontologische Frage nach der „Natur" Jesu wie die aufklärerische Frage nach dem Zusammengehen von vernünftiger und „bloß" geschichtlicher Gewißheit positiv aufgehoben, d. h. enthalten. Es handelt sich beidesmal um die Wahrheit Jesu und seines Anspruchs, sei es im ontologischen, sei es im erkenntniskritischen Ver-

ständnis: Wahrheit als Wirklichkeit wie als Gewißheit. Die Auseinandersetzung um Wirklichkeit und Anspruch Jesu kann, auf reflexiv-wissenschaftlicher Ebene, an einer philosophischen Klärung des Wahrheitsverständnisses nicht vorbeigehen. Daher sind diesem Thema hier einige Seiten zu widmen, obwohl eine ausführlichere Auseinandersetzung mit konkurrierenden und einseitigeren Wahrheitstheorien an anderer Stelle vorgesehen ist.

Bei einer Neubesinnung auf den Begriff der Wahrheit und zur Gewinnung eines wirklich „integrativen" Wahrheitsbegriffs ist handlungstheoretisch von den Sinnelementen auszugehen, zwischen denen alles menschliche Handeln, so auch das theoretische (dessen transzendentale Leitidee „Wahrheit" genannt wird), spielt: [11]



Zur Erläuterung der hier schematisierten Bezüge, zunächst unabhängig von ihrer anschließend zu erörternden reflexivhierarchischen Stufung:

(1) Bezug des (subjektiven) Subjekts auf die Objektivität O: der *gegenständliche* Bezug, Wahrheit als sachliche *Richtigkeit*. Auf diesen Bezug hob die klassische Wahrheitsdefinition ab: „veritas est adaequatio intellectus ad rem". In der Terminologie heutiger Sprachtheo-

---

[11] Gegenüber der ersten Skizzierung dieses „transzendental-dialogischen Wahrheitsbegriffs" (in: Inter. Dialog Zschr 1970) u. in dem Anm. 8 genannten Beitrag wurde hier der 4., der „logisch-syntaktische Bezug" ergänzt. – In der Einleitung zur Neuausgabe von „Theorie und Praxis" (Frankfurt 1972) spricht *J. Habermas* von „der reziproken Anerkennung von mindestens vier Geltungsansprüchen, die die Sprecher wechselseitig anmelden; beansprucht wird die Verständlichkeit der Äußerung (4), die Wahrheit des propositionalen Bestandteiles (1), die Richtigkeit oder Angemessenheit ihres performatorischen Bestandteiles (2) und die Wahrhaftigkeit des sprechenden Subjekts (3)". Die Ziffern in Klammern wurden zur Verdeutlichung der Parallele hinzugefügt, obwohl H. keine ontologische Wahrheitstheorie entwickelt, wohl nach einem Eingeständnis der Zirkelhaftigkeit der von ihm versuchten Konsenstheorie (die „kompetenten" Sprecher bestimmen selbst, wer kompetent ist) bemerkt: „Nur eine ontologische Wahrheitstheorie könnte diesen Zirkel durchbrechen. Keine dieser Theorien hat aber bisher der Diskussion standgehalten" (in: J. Habermas/N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie [Frankfurt 1971] 135).

rie wäre dies der *sigmatische* Bezug zu nennen [12], sofern die objektbezogene Bezeichnungsfunktion der Sprache gemeint ist.
(2) Bezug des Subjekts auf sich selbst, und zwar vermittels sprachlicher oder vorsprachlicher Bedeutungen: der *existentielle* Bezug, Wahrheit als existentielle *Wahrhaftigkeit* des Sprechers (zunächst gegenüber sich selbst). Sprachtheoretisch entspricht diesem Bezug die Geltung eines Zeichens *als* Zeichen, d. h. als Bedeutungsträger eines Subjekts. Dies ist die *semantische* Sprachrelation, hier jedoch – abweichend vom größten Teil der linguistischen Literatur – als Bedeutungsfunktion der Sprache von ihrer (sigmatischen) Bezeichnungsfunktion unterschieden. Es handelt sich darum, daß das sprechende Subjekt mit Bedeutungen *als* Bedeutungen umgeht, sie also nicht nur wie in (1) unmittelbar-unreflektiert auf Objekte bezieht. In dieser Fähigkeit des reflexiven Umgangs mit Bedeutungen als solchen gründet die Fähigkeit des Subjekt Bedeutungen echt oder zum Schein zu verwenden, somit Wahrheit als Wahrhaftigkeit.
(3) Bezug des Subjekts auf andere Subjekte: der *interpersonale* Bezug, Wahrheit als *Angemessenheit* an den Angesprochenen und seine Situation. Sprachtheoretisch handelt es sich um die *pragmatische* Sprachdimension, sofern diese strikt von der Interpersonalität her definiert wird (nicht wie bei Morris und Austin als Verhältnis der Zeichenbenutzer zum Zeichen): nur in bezug auf Interpersonalität, also in bezug auf das Verhältnis von Subjekt zu Subjekt, wird die Sprache als solche praktisch, d. h. Wirklichkeit verändernd.
(4) Bezug des Subjekts bzw. der Subjekte auf das ihnen gemeinsame Sinn-Medium: der *logisch-syntaktische* Bezug, Wahrheit als *logische Stimmigkeit und Kohärenz* (im Sinne von Einheitlichkeit) sowie als sprachliche Verständlichkeit. Der Ausdruck „logische Stimmigkeit" bezieht sich auf die apriorisch-ungeschichtlichen, formalen Bedingungen von Wahrheit, also auf logische Grundgesetze, während „Kohärenz" und „sprachliche Verständlichkeit" darüber hinaus Zusammenhang von Gehalten überhaupt, und dies nach kulturell gewachsenen Regeln sprachlicher Verständigung insbesondere, beinhalten. Sprachtheoretisch entspricht dem die (bisher ebenfalls sehr unzulänglich erfaßte) *syntaktische* Dimension.

Dieser transzendentaldialogische oder reflexionstheoretische Wahrheitsbegriff kann hier nicht ausführlicher anderen Wahrheitskonzeptionen gegenübergestellt werden. Seine Konsequenz lautet: Wahrheit darf weder einseitig vom Gegenstand her (Korrespondenz- oder Ad-

[12] Mit der Unterscheidung von *sigmatischer* Bezeichnungsfunktion und *semantischer* Bedeutungsfunktion schließe ich mich an *G. Klaus* an. Vgl. z. B. Die Macht des Wortes (Berlin [6]1972) 11–15. In der Begriffsbestimmung von „pragmatisch" und „syntaktisch" weiche ich von ihm ab, da er sich hierin an Ch. W. Morris hält; ebenso in der Frage der Hierarchie der Sprachrelationen.

äquationstheorie), noch von der Subjektivität her (Subjektivismus, „Wille zur Macht"), noch von der Intersubjektivität allein her (Konsenstheorie), schließlich auch nicht bloß als Kohärenz formaler wie inhaltlicher Art gefaßt werden, sondern von der in reflexiver Hierarchie integrierten wie zugleich differenzierten *Einheit* all dieser Bezüge.

Um in Kürze diese reflexive Hierarchie anzudeuten, seien die soeben aufgeführten Wahrheitsrelationen mit den Stufen menschlichen Handelns und seiner Intentionalität in Parallele gesetzt:

(1) Der gegenständliche Bezug besteht an sich (d. h. wenn man davon absieht, daß auch er durch alle folgenden Reflexionsstufen vermittelt ist) aus *einfacher, unreflektierter Intentionalität.*

(2) Der existentielle Bezug besteht an sich in der *einseitig reflektierten Intentionalität* des Subjekts, das die objektiven Gehalte der Stufe (1) voraussetzt und als die seinen, d. h. als von ihm gemeinte Gehalte, reflektiert.

(3) Der interpersonale Bezug ist gekennzeichnet durch *gegenläufig-doppelt reflektierte Intentionalität* der beteiligten Sprecher: durch gegenseitige Verhaltenserwartungen und Erwartungserwartungen. Die Stufen (1) und (2) sind als gemeinsamer Bezug zum Besprochenen, bzw. jeweiliger und gegenseitiger Bezug zu den subjektiven Gehalten vorausgesetzt und durch die neue, höhere Reflexion integriert.

(4) Der logisch-syntaktische Bezug integriert nochmals die vorhergehenden Wahrheitsrelationen durch eine *erneute*, strukturell abschließende *Reflexion in eine Sinn-Einheit*, sowohl *logischer* wie *intersubjektiver* Art. Konnte die vorherige Stufe der interpersonalen Reflexion kommunikativ genannt werden, so ist hier von einer metakommunikativen Reflexion zu sprechen.

Zur logisch-syntaktischen Wahrheitsrelation sind zwei Punkte von besonderer Bedeutung: erstens die Einsicht, daß Sprache als Ausdruck menschlicher Kommunikation und Metakommunikation diese selbst als soziales Handeln in sich einschließt und zum wesentlichen Teil realisiert. Daraus folgt, daß ein sprachorientierter Wahrheitsbegriff wie der hier vorgelegte, zugleich gesellschaftliche Wahrheit umfaßt: Wahrheit des sprachlichen Ausdrucks ist an Wahrheit der Gesellschaft (beziehungsweise der Kirche) gebunden, und Wahrheit im sozialen bzw. kirchlichen Sinne bedeutet eben dies, daß Strukturen vorhanden sind, die die Wahrheit des sprachlichen Ausdrucks und somit Verstehens ermöglichen. (Von daher wäre die Unfehlbarkeitsdebatte fruchtbar zu führen.) Zweitens, obwohl die logisch-syntaktische Ebene die integrierende Wahrheitsdimension darstellt, sei nochmals betont, daß von ihr her allein Wahrheit nicht definiert werden kann: das Faktische, das Subjektive, das Interpersonale gehen zwar in die Sinn-Einheit der syntaktisch geformten Wahrheit ein, sind aber nicht

in ihrem jeweils spezifischen Wahrheitsmoment von der syntaktischen Formierung (Formulierung) her zu ersetzen; sie sind in der logisch-syntaktischen Ebene nicht aufgehoben, im Sinne von reduzierbar auf sie[13]. Integration ist hier wie in anderen Bereichen nur durch Differenzierung aller Ebenen in ihrer Eigenart wahr. Wahrheit in dem vorgeschlagenen reflexionstheoretischen Verständnis besagt somit sprachliche bzw. metakommunikative Integration-durch-Differenzierung der aufgeführten Wahrheitsdimensionen, die zugleich als Sprachdimensionen verstanden sind.

Neu gegenüber der traditionellen und in unserem Kulturkreis populären Wahrheitsauffassung ist die Einbeziehung der existentiellen (2) und interpersonalen Relation (3), die man auch *praktische* Wahrheitsmomente nennen kann. Ihre Aufnahme in den Wahrheitsbegriff scheint mir aus folgenden Gründen unerläßlich: 1. Auch wenn Wahrheit die Leitidee der theoretischen Sinnfunktion des menschlichen Bewußtseins darstellt, kann sie doch nichts Nur-Theoretisches sein, sondern muß auf die Einheit menschlichen Bewußtseins und Handelns bezogen sein. Die beiden praktischen Wahrheitsrelationen repräsentieren Praxis und somit das Ganze des Lebens innerhalb der Theorie selbst[14]. 2. Ohne die Einbeziehung dieser beiden praktischen Bezüge läßt sich Wahrheit nicht von Ideologie unterscheiden, die etwas anderes ist als theoretische Falschheit, nämlich praktische Unwahrheit. Wo man sich gegen die vorgenommene Erweiterung des Wahrheitsbegriffs sträubt, leistet man somit der Ununterscheidbarkeit von Wahrheit und Ideologie, etwa unter dem gemeinsamen neutralen Titel „Theorie" Vorschub, somit dem Relativismus. 3. Es gibt kein Verhältnis Intellekt-Gegenstand, erst recht kein in Aussagen formuliertes Verhältnis, das nicht durch Sprache als intersubjektives und damit geschichtlich gewachsenes Zeichensystem vermittelt wäre. Selbst streng formalisierte Sprachen der Logik, Mathematik, Informatik sind Sache intersubjektiver Vereinbarung, die der umgangssprachlichen Einführung bedürfen. Daraus folgt: Wenn wir von menschlichem – und nicht von einem göttlichen – Erkennen sprechen, dann gibt es keine von Intersubjektivität und daher Geschichte unabhängige Wahrheit – jedenfalls solange Wahrheit an Sprache gebunden ist, d. h. Wahrheit des Menschen ist. Selbst geschichtsunabhängige logische Strukturen bedürfen, um als Wahrheit des Menschen Dasein zu haben, des sprach-

[13] Dies sei vorläufig auch bemerkt im Hinblick auf das Buch von *L. B. Puntel*, Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie (Darmstadt 1978), das während der Drucklegung dieser Arbeit erschien und worin sich der Autor, nach wertvollen Referaten über neuere Wahrheitstheorien, eine Kohärenztheorie der Wahrheit zu eigen macht.

[14] Hier liegt der Wahrheitsgehalt von *K. Marx'* zweiter „These über Feuerbach": „Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage ..."

lichen Ausdrucks. Man sieht: es liegt in der Konsequenz eines handlungstheoretischen Denkens (im Gefolge von Transzendentalphilosophie Kantischer Prägung), Wahrheit nicht als handlungsunabhängige Relation und freischwebende Ideenwelt zu verstehen. Ist sie aber an sprachhaftes Handeln gebunden, dann auch geschichtlich.

Wie steht es unter diesen Voraussetzungen mit der „Unbedingtheit" von Wahrheit? Nach dem Vorausgegangenen ist Wahrheit vielfältig bedingt: 1. von den besprochenen Gegenständen, 2. vom sprechenden Subjekt, 3. von der Sprechergemeinschaft, 4. von der von dieser gesetzten und vorausgesetzten Sprache samt deren logischen Bedingungen a priori. Wenn alle diese Bedingungen selbst bedingt wären, hätte es keinen Sinn, von unbedingter Wahrheit zu sprechen. Anderseits: ohne Unbedingtheit würde sich der Sinn von „Wahrheit" überhaupt auflösen. Wo Wahrheit von Aussagen und Mitteilungen beansprucht wird, da wird Anspruch auf Geltung erhoben. In allem Geltungsanspruch steckt jedoch ein Kern von unbedingter Geltung. Das wird daran deutlich, daß jedes Urteil über Gegenständliches auf ein sog. Bewußtseinsurteil reduziert werden kann: „Mir erscheint das wahr; ich halte das für wahr." Die klassischen Bewußtseinsurteile sind: „Wenn ich auch zweifle, so kann ich doch nicht daran zweifeln, daß ich zweifle" (Augustinus). – „Cogitans sum" (Descartes). Das Bewußtseinsurteil läßt die Begründung von Unbedingtheit im Selbstbewußtsein suchen. Aber das Selbstbewußtsein ist Selbstbezug-im-Fremdbezug, als solches nicht schlechthin unbedingt. Die Unbedingtheit seines Anspruchs auf Geltung ist relative, bedingte Unbedingtheit. Eine solche kann ihm nur aus der Relation zu einer der Wahrheitsbedingungen zukommen, die selbst unbedingt ist: das Sinn-Medium in seiner apriorischen „Form", als Apriori von Kommunikation überhaupt mit darin enthaltenen logischen Fundamentalstrukturen (die geschichtsinvariant sind, allerdings nur geschichtlich bedingt ausgesagt werden können; wieviel diese beinhalten, kann hier nicht untersucht werden). Dem Selbstbewußtsein kommt seine relative Unbedingtheit aus der Relation zu diesem Unbedingten von Sinn zu; es „partizipiert" an ihm und seiner Unbedingtheit. Dadurch kann es Geltung und unbedingte Geltung für seine Aussagen und sonstigen Vollzüge beanspruchen, kann den Gedanken „alles" denken und einschlußweise alle möglichen Bedingungen der Geltung in Betracht ziehen, ist ihm ein absoluter „Horizont" von Sinn erschlossen. Gibt es somit unbedingte Wahrheit? Es gibt sie, aber als menschliche nur in bedingt-geschichtlicher Verwirklichung, am Material der aufgeführten Sinnelemente (Wahrheitsbedingungen) und in ihrem reflexiven Relationsgefüge. „Wir suchen überall das Unbedingte, und finden immer nur Dinge" (Novalis, Blüthenstaub, 1. Fragment). Darin freilich, in

den „Dingen", d. h. in den bedingten Sinnvollzügen, kann – soll – sich Unbedingtes in bedingter Gestalt realisieren. So „hat" keiner „die" Wahrheit, wohl aber jeder ihre Idee als Leitidee seines theoretisch(-praktischen) Handelns, somit als Möglichkeit und Aufgabe zur Konkretion dieser Idee. Ein solcher unbedingter Anspruch (der als Sollens-Anspruch, ethisch, näher zu begründen wäre) ist anspruchsvoller als eine verdinglichte Unbedingtheit, über die man verfügen kann.

Fazit: Die aufklärerische Entgegensetzung von zufälligen Geschichtswahrheiten und notwendigen Vernunftwahrheiten stellt, systematisch gesehen, eine unzulässige Vereinfachung dar, sie ist, mitsamt ihrem Gegenschlag, dem Geschichtsrelativismus, geistesgeschichtlich überholt, und dies aus reflexionstheoretisch einsichtigen, guten Gründen. Sinn und Wahrheit bleiben weder von Geschichte unberührt, noch werden sie durch Geschichte relativiert; vielmehr legen sie sich relational in und als Geschichte aus. Ihre Unbedingtheit erscheint in und als Geschichte, und nur so. Das alles hat Folgen für die Christologie. Wenn mit dem Gesagten die aufklärerische Fragestellung formal gelöst und inhaltlich relativiert ist, so stellt sich die gegenwärtige Grundfrage nach der geschichtlichen Vermittlung personaler Unmittelbarkeit Jesu, nach der Wahrheit und Gewißheit der Beziehung zu ihm, um so dringlicher. Jedoch sind gewisse Antwortstrukturen bereitgestellt.

III. Fundamentaltheologische Sicht: zur Vermittlung der personalen Unmittelbarkeit Jesu

Meine hermeneutische These in bezug auf die beiden folgenden christologischen Abschnitte besteht darin: daß eine moderne, handlungstheoretische Neuinterpretation der ur- und altchristlichen Christologie – ineins mit der Befriedigung der Aufklärung – möglich und sinnvoll sei. Entsprechend den Sinnelementen menschlichen Handelns sowie den sich reflexiv integrierenden Wahrheitsrelationen soll der religiös gelebte wie zugleich fundamentaltheologisch nach-zudenkende Ort folgender Faktoren einer Beziehung auf den geschichtlichen Jesus – als des Christus oder Logos – umrissen werden. Aufgrund dieser Korrespondenz von unausdrücklich gelebter und wissenschaftlich-ausdrücklicher Reflexion stellen die fundamentaltheologischen Glaubwürdigkeitsfaktoren zugleich reflexiv gestufte Komponenten der Christusbeziehung selbst dar. Die fundamentaltheologische Vergewisserung rekonstruiert so die Wahrheit (Wirklichkeit) der Sache selbst, d. h. hier der persönlichen Beziehung zu Jesus Christus. Nur im Vorübergehen sei bemerkt, daß jeder der im folgenden aufgeführten Faktoren besonders in der Glaubenstheologie des Johannes-

evangeliums seinen eigenen gewichtigen Platz hat, was nur gelegentlich angedeutet werden kann.

1. *Die objektiv-historische Relation:* Der sigmatisch-objektiven Wahrheitsrelation entsprechen in der Beziehung zu Jesus von Nazareth: historische Information, historisch-kritisch zu erhebende Fakten seines Lebens, seiner Umwelt wie seiner Wirkungsgeschichte. Der historischen Kenntnis von ihm – sei sie naiv-vorstellend aus einem ungebrochenen Traditionszusammenhang übernommen, sei sie historisch-kritisch erarbeitet – wird in dieser Sichtweise der Status einer wohl notwendigen, aber keineswegs hinreichenden Bedingung für die das Christsein konstituierende Beziehung zu Jesus eingeräumt. Historisches ist einerseits nicht nur norma negativa für andere Zugangsweisen zu Jesus (wiewohl auch norma negativa gegen willkürliche Projektionen), sondern durchaus positives Ingrediens der personalen Beziehung, und zwar nicht allein auf das Daß seiner historischen Existenz (vgl. R. Bultmann), sondern auch in bezug auf deren Wie, ihren geschichtlichen Gehalt. Anderseits können die „zwei oder drei Dinge, die ich von ihm weiß“ (vgl. den Filmtitel von Jean-Luc Godard), mögen es auch zwei oder drei Dutzend historisch ausmachbare „Dinge“ sein, unmöglich jene persönliche Beziehung begründen, die man „Glauben“ und „Liebe“ nennt. Dies ebensowenig, wie die Herausstellung einiger Merkmale und Charaktereigenschaften die Begründung für ein Verhältnis des Vertrauens und der Liebe zu einer lebenden Person liefern können. Man würde eine solche „Selbstverständlichkeit“ gern als Prämisse den Untersuchungen über historische Fragen des Lebens Jesu vorangeschickt finden, sofern diese zugleich theologischen Anspruch erheben. Jedoch, dies erforderte größere Klarheit über die Beziehung der historischen Erkenntnis zur Glaubenserkenntnis.

2. *Die subjektiv-existentielle Relation:* Die semantisch-existentielle Wahrheitsrelation beinhaltet im christologischen Zusammenhang das jedem Menschen eigene Verhältnis zum Ganzen von Sinn, an dem er partizipiert, zum „Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt“ (Jo 1, 9), zugleich die existentielle Wünschenswürdigkeit des Glaubens an Jesus als den Logos von der subjektiven Sinnfrage her. Hier liegen zwei schwerwiegende Prämissen zugrunde: 1. die Gleichsetzung des Sinnmediums M (von dem zunächst außerhalb jedes theologischen Zusammenhangs die Rede sein kann) mit dem personalen Logos im christlichen Sinn (dadurch eine spezifisch theologische Prämisse); 2. die Gleichsetzung dieses „präexistenten“ Logos mit dem *Individuum* Jesus von Nazareth. Diese Sicht mag traditionell „christologisch“ anmuten, und sie korrespondiert in der Tat mit der traditionellen Christologie. Aber sie hat, im Unterschied zu dieser, ih-

re handlungstheoretische Intelligibilität (Nachvollziehbarkeit, Rekonstruierbarkeit) – ohne auf philosophische Handlungstheorie reduzierbar zu sein. Denn die beiden Prämissen sind Existenzurteile, die mit den Mitteln philosophischer Strukturanalyse nicht verifizierbar sind. Auf der andern Seite muß man diese spezifisch christliche Sicht als mögliche Lösung eines ohnehin aufgegebenen philosophischen Grundproblems anerkennen: Was heißt Sinn-Partizipation und welcher ontologische Status kommt dem Sinn zu, der aller menschlichen Sinnrealisation, besonders deutlich der zwischenmenschlichen Kommunikation, vorausgesetzt ist? Darauf antwortet *Prämisse 1*, daß der meta-kommunikative Tiefengrund selbst personal sei, damit zugleich Kommunikations-„Partner" und Medium des kommunikativen Gegenüberseins [15]. Diese Gleichsetzung des „philosophischen" Sinnmediums mit dem biblischen Logos erschließt den Sinn der Logoslehre sowie der Präexistenzlehre dem modernen Verständnis. Nicht soll behauptet werden, daß vom göttlichen Logos im Johannesprolog ausschließlich als dem Einheitsprinzip der Schöpfung die Rede sei, die „in ihm erschaffen" (Jo 1, 3) wurde. Die beiden vorhergehenden Verse scheinen im Gegenteil darauf hinzuweisen, daß der göttliche, personale Logos aller Schöpfung und Heilsgeschichte vorweg „bei Gott" war. Die hier zur Rede stehende Deutung des Logos vom „philosophischen" Sinnmedium her tangiert somit nicht die Freiheit des Schöpfers sowie die notwendige Absetzung der immanenten von der heilsgeschichtlichen Trinität.

Wohl erschließt sich durch den philosophischen Begriff des Sinnmediums die Rede von der „Präexistenz" Jesu in einer Weise, die der Lehre der alten Kirchenväter näher zu kommen scheint als neuere Dogmatik. Präexistenz besagt nämlich in der hier vertretenen Sicht weder allein die Göttlichkeit Jesu (wofür es nicht des Wortes „Präexistenz" bedürfte) noch eine der Inkarnation vorhergehende Existenz der gottmenschlichen Individualität Jesu, was in der Tat Mythologie wäre. Präexistenz besagt vielmehr eine der geschichtlichen

[15] Zur Bedeutung von Sinn-Partizipation vgl. ausführlicher: Reflexion als soziales System (Anm. 7) § 7. – Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei folgendes an anderer Stelle Ausgeführte ergänzt: „Der in sich dreifaltige Gott und Jesus als der Christus sind nicht einfach Kommunikationspartner. Das wird in der theologischen Rede von Partnerschaft zwischen Gott und Mensch meist nicht zureichend zur Sprache gebracht. Andere Theologen wollen Ausdrücke wie ‚Dialogpartner' lieber ganz vermeiden. Aufgrund unserer philosophischen Analysen zu Kommunikation und Metakommunikation sind wir in der Lage, zu präzisieren: Die Gottesbeziehung ist nicht einfach Kommunikation. Sie ist vielmehr Ermöglichung aller Kommunikation und auf der (gelebten, selten ausdrücklichen) Stufe der Metakommunikation anzusetzen. Daher kann sie metakommunikativ genannt werden. Sie führt über die Anrede, selbst über das bloße Du-sagen, hinaus – ins Schweigen. Hierin treffen sich westliche wie östliche Mystiker, sosehr die worthafte Interpretation ihrer Erfahrungen auseinandergehen mag, zumal in bezug auf die Personalität Gottes." (Die kommunikative Gesellschaft aus christlicher Sicht, a. a. O. [Anm. 3] 114).

Individualität Jesu „vorausgehende" Gott-Mensch-Einheit: das Mitgeteiltsein des personalen, göttlichen Logos an die Schöpfung, die in ihm allein Bestand und Einheit hat. Diese präexistente Gott-Mensch-Einheit ist individuell, sofern identisch mit dem göttlich-personalen Logos, jedoch vorindividuell-prinzipienhaft qua Einheit der Schöpfung und auf der Seite des Geschaffenen stehend [16]. Dieser ganze „Sachverhalt" läßt sich jedoch erst vom individuellen Jesus her erschließen. Er stellt eine „präexistente" Vorbildung des Geheimnisses der Personeinheit Jesu dar, die ihn rückläufig offenbart: die Schöpfung findet ihre eigene Einheit nicht in sich selbst, sondern in einem göttlichen Prinzip, welches aber dadurch göttlich, daß es selbst personal ist. Hierin liegt die christlich-theologische Antwort auf die philosophische Frage nach dem ontologischen Status der Sinneinheit des Universums.

Prämisse 2 spricht von der Identifizierung des Logos mit dem geschichtlichen Individuum. Statt hier traditionelle Inkarnationstheologie „von oben" zu perhorreszieren, sollte man den Zusammenhang zunächst von der existentiellen Sinnfrage her verstehen: Der geschichtliche Jesus wäre von keinem überragenden Interesse im Vergleich zu anderen hervorragenden, genialen, schicksalhaft ausgezeichneten (tragischen) und geschichtsprägenden Persönlichkeiten. Was ihn von Anfang an bis heute interessant macht, ist einzig und allein die besondere, einzigartige Verbindung dieses Menschen mit der Sinnfrage des Menschen überhaupt, die übrigens über die ethische Frage (was soll ich tun?) weit hinausgeht in die Fragen: Was kann ich wissen? – Was darf ich hoffen? – Was ist der Mensch?

Mit anderen Worten, mehr methodisch gesprochen: Bedeutsam ist die Ineinssetzung der beiden bisher behandelten Reflexionsebenen, der historisch-objektiven und der existentiell-subjektiven: Daß der Sinn, zu dem jeder Mensch qua Mensch vorweg einen Bezug hat, nicht nur personal ist (was allerdings ohne geschichtliche „Offenbarung" auch nicht auszumachen sein dürfte), sondern selbst individuell-geschichtlich: daß *das* Unbedingte als *der* Unbedingte *im* Bedingten zu finden sei. Die biblische, besonders johanneische, Logostheologie wird aus solcher Sicht keineswegs mit der traditionell-objektivistischen Deszendenztheologie obsolet, sondern existentiell aktuell: Ohne das vorgängige Verhältnis jedes Menschen zum Logos und dessen Identität mit Jesus von Nazareth wäre gerade dem modernen Menschen nicht klarzumachen, was er mit einem Menschen zu tun haben soll, der schon zweitausend Jahre lang tot ist. Das Problem sehe ich nicht

[16] In dieselbe Richtung einer dem individuellen Jesus vorausliegenden Gott-Mensch-Einheit denkt, ohne ausdrücklichen Rückgriff auf die Logoslehre (ohne sie aber auch für überholt zu erklären) *P. Tillich*, Systematische Theologie, Bd. 2 (Stuttgart 1962).

in einer Unfähigkeit des modernen Menschen zum (angeblichen) Mythos, sondern vielmehr der Theologie zur Rekonstruktion der biblischen Sprache in einer dem heutigen (westlichen) Reflexionsstand genügenden Begrifflichkeit, die – man täusche nicht „pastorale" Rücksichten vor! – indirekt auch „einfachen" Gläubigen zugänglich und notwendig ist. Denn auch diese gehören der epochalen geistesgeschichtlichen Konstellation an. Die Identität von Sinnmedium (biblisch: Logos, Wort, Licht, Leben) und Individuum stellt die erste entscheidende Antwort auf die handlungstheoretische Frage nach der Möglichkeit einer personalen Beziehung zu dem geschichtlichen Jesus dar. Diese Antwort betrifft allerdings Jesus gerade „nur" als den übergeschichtlichen Logos und Christus, noch nicht in seiner menschlich-geschichtlichen Individualität als solcher, könnte man einwenden. In der Tat ist die Vermittlung in der gekennzeichneten doppelten Hinsicht (sinntheoretisch: historisch/„geistig"; zeitlich: vergangen/gegenwärtig) noch nicht anders denn als gedanklich-theoretische sichtbar geworden. Es fehlt die erfahrungsmäßig-praktische Möglichkeit und Legitimierung solcher Ineinssetzung. Diese Legitimierung kann nur durch die pragmatisch-interpersonale Wahrheitsrelation geleistet werden.

3. *Die interpersonale Relation:* Wer Jesus war, konnte für seine Zeitgenossen nur aus der Begegnungserfahrung selbst anfanghaft deutlich werden. Die Evangelien sind voll von seiner Transparenz auf den Gott hin, den er seinen „Vater" nannte, einer Transparenz, die er für die in vollem Maße zu entfalten schien, die ihm in Glauben und Liebe begegneten, während sie andere zu Verlegenheit oder vernichtendem Haß herausforderte. „Glaube" und „Liebe" haben hier einen ebenso zwischenmenschlichen wie theologischen Sinn. Eben diese Einheit, es mit dem menschlichen Gegenüber *als* zugleich mit Gott zu tun zu haben, ist Transparenz. Auch die Erfahrung der „Auferstehung" läßt sich als die durch den katastrophalen Abschied provozierte zeitliche Reflexion (Rückbesinnung) auf den irdischen Jesus verstehen, welche Reflexion selbst den Charakter von Ereignis und geistiger Neuerfahrung seiner bleibenden Präsenz annahm [17]. Die Auferstehungserfahrung war ein Neuerkennen im Wiedererkennen. Die Geschichte dieses Menschen, mitsamt seinem Selbstverständnis und seiner Lehre, wurde als zu einer göttlichen Ewigkeit gehörig erfahren. Das Bewahren und Nähren dieser Erfahrung ist der christliche Glaube (der nicht nötig hat, sich von Erfahrung oder Vernunft abzusetzen). Nach 2000 Jahren stellt sich die Frage: Was kann struk-

[17] Dazu bes. *E. Schillebeeckx*, Jesus. Die Geschichte eines Lebendigen (Freiburg 1975) bes. 340–350. – Zum Thema „Reflexion und Glaubenserfahrung" allgemeiner: 38. 51. 282 f. 386. 347. 457.

turell die unmittelbare Begegnung mit dem geschichtlichen Jesus ersetzen? (Eine Frage, die mutatis mutandis schon Paulus und die Johannes-Schule bewegt.) Die Antwort lautet: die Begegnung mit den „Zeugen", um wiederum einen johanneischen Terminus zu gebrauchen [18], d. h. mit solchen, zu deren Existenz dieser Jesus gehört, für deren Existenz die Wirklichkeit der Beziehung zu ihm konstitutiv und maßgebend, denen er innerlich und eingewachsen ist. Vergleiche etwa Jo 15: „wer in mir bleibt, und in wem ich bleibe". Man kann diese Zusammenhänge zwischenmenschlich verstehen, obwohl sie, von dem unter 2 Gesagten her, einen noch tieferen Sinn gewinnen: Beim Zeugen handelt es sich um eine Transparenz auf den für Gott (schlechthin) transparenten Jesus hin.

Hier wäre länger über die zwischenmenschliche Begegnung in Vertrauen, Glaube, Liebe als Ort der christlichen Offenbarung zu sprechen, etwa anhand einer Interpretation des 1. Johannesbriefes. Dort wie auch in den Evangelien ist das Liebesgebot nicht allein ein ethischer Imperativ als Vermächtnis eines großen Lehrers und als Form seiner Nachfolge zu verstehen, sondern als bleibender Ort der Offenbarungserfahrung. In Interpersonalität wird das oben genannte Existenzurteil über die menschliche Wirklichkeit des Logos erfahrungsgemäß vermittelt und fundiert (und darin auch das erste über die Personalität des Logos und Gottes selbst). In der allgemeinen zwischenmenschlichen Einmaligkeit wird die einmalige Einmaligkeit des „Mittlers" vermittelt, und dies theoretisch-*praktisch*.

4. *Die mediale Relation und Vermittlung:* Die logisch-syntaktische Wahrheitsrelation wurde als je subjektiver Bezug zum Sinnmedium zum Teil schon unter „2. Die subjektiv-existentielle Relation" mit angesprochen. Jetzt geht es um das Verhältnis zum Sinnmedium als einem gemeinsamen und geschichtlich-kulturell, d. h. in diesem Fall kirchlich gestalteten: über die unmittelbare zwischenmenschliche Vermittlung der Jesus-Begegnung hinaus gibt es die Vermittlung durch die schon geschichtlich vorgegebene Gemeinschaft-in-ihm und deren Sprache. Bedenkt man, daß dieses gemeinsame, gestaltete, den Einzelnen vorgegebene Zwischen sowohl von allen mitgestaltet wie, vor allem, allen geschenkt ist, daß sich in diesem Zwischen der Geist der Gegenseitigkeit zwischen den Gläubigen sowie zwischen ihnen und ihrer gemeinsamen Mitte manifestiert, so ist damit eine handlungstheoretische Rekonstruktion dessen, was biblisch und in der kirchlichen Tradition „Heiliger Geist" heißt, angedeutet (jedenfalls als heilsgeschichtlich mitgeteilter, über dessen Identität mit dem immanent trinitarischen Geist hier nicht gehandelt zu werden braucht).

---

[18] Vgl. *J. Beutler*, Martyria. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes (Frankfurt 1972).

Die Formen der medialen oder „geistigen" Vermittlung (4) der personalen Unmittelbarkeit können hier nur genannt werden, obwohl über jede samt ihrer jeweiligen Gefährdung und Degenerierung eigens zu sprechen wäre: (a) als *Schriftwort*, im Sinne eines ursprünglich-authentischen Ausdrucks der Glaubensbeziehung. Vergleiche etwa Jo 6, 63: „Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und Leben"; (b) als kirchliche *Glaubenslehre*, deren Kohärenz und Stimmigkeit jene personale Beziehung vermitteln (nicht ersetzen) kann, (c) als *primäre kirchliche Gemeinschaft*, im Sinne von: „Wo zwei oder drei Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen" (Mt 18, 20); (d) als *kirchliche Institution*, mit institutionellen Handlungsmustern: Sakramenten und anderen Riten, kultische Feier. Vergleiche: „Tut dies zu meinem Gedächtnis!"

Es wäre weiter über die Interdependenz der soeben aufgeführten Vermittlungsformen sowie vor allem der Stufen der Christusbeziehung bzw. fundamentaltheologischen Glaubwürdigkeitsfaktoren im ganzen (1 bis 4) nachzudenken. Vordringlicher scheint mir jedoch eine Vertiefung der in Abschnitt III 2 schon zur Sprache gekommenen ontologischen Zusammenhänge in Richtung einer handlungs- und reflektionstheoretischen Deutung der Person Jesu.

IV. Dogmatisch-ontologische These: zur Deutung der Personeinheit Jesu

Die Frage nach der Möglichkeit einer persönlichen Beziehung zu Jesus als dem Christus schließt, wie anfangs erwähnt, sowohl den Aspekt ein, der in der Schultheologie als Soteriologie entfaltet wurde (die Bedeutung des Lebens und Todes Jesu für den Gläubigen), wie den der Christologie im engeren Sinn einer Deutung seiner Person. Die handlungstheoretische Erhellung der Grundfrage nach der Möglichkeit unserer Beziehung zu ihm, die als Lehre von der individuellen wie gesellschaftlichen „Erlösung als Befreiung" weiterzuführen wäre, führt von allein auf die Deutung seiner Person zurück, und zwar auf diese als auf die einmalige Aufgipfelung menschlicher Personalität überhaupt. Dieser letzte Gedanke findet sich schon in den frühen christologischen Arbeiten von Karl Rahner und wurde seitdem vielfach wiederholt, etwa in der Version, daß die vollkommene Einheit mit Gott bis hin zur Identität die menschliche Personalität nicht zerstöre, sondern vollende. Dieser Satz bleibt jedoch eine bloße Beteuerung, wenn auf weiteres strukturelles Verständnis der Personeinheit Jesu verzichtet wird mit dem unvermittelten Rückzug auf „das Geheimnis". Rahner selbst geht es dagegen im Ansatz durchaus noch darum, das Geheimnis Jesu als Aufgipfelung des allgemeinmenschlichen Geheimnisses sicht-

bar, d. h. intelligibel zu machen. Das Geheimnis des Menschen läßt sich so zum Ausdruck bringen: daß er die *Vielfalt* seiner welthaften Bezüge (zur Objektivität, zu sich selbst, zum Mitmenschen, zu den kulturellen Sinngebilden) in einer *Einheit* seines Bezugs zum Unbedingten hat, daß er mitten in der Welt (und nicht an ihr vorbei) mit Gott zu tun hat, an dessen Logos er in der Tiefe seines Wesens partizipiert, in dessen Logos auch die Welt, bei aller verwirrenden Vielfalt, ihren Bestand hat. Hier ist „Geheimnis", wie es überhaupt in der Theologie sein sollte, nicht der Gegenbegriff zu logisch und strukturell Aufhellbarem, nicht einmal zu Verstehen überhaupt [19]. Das Geheimnis wird um so tiefer, je offenbarer es ist, nicht etwa umgekehrt. Akzeptiert man dies und nimmt man es ernst, dann taugt der Geheimnisbegriff nicht mehr als Refugium für ein Denken, das aus angeblicher Scheu und Gottesfurcht auf halber Strecke stehenbleibt, bevor es das Geheimnis wirklich schaut. Von diesen beiden Postulaten ausgehend, daß 1. ein Geheimnis als solches zu verstehen ist, daß 2. das Geheimnis Jesu als Geheimnis des Menschen aufzuzeigen ist (ein Postulat einer „anthropologischen" oder besser handlungstheoretischen Christologie), sei abschließend eine wenigstens umrißhafte Deutung der Personeinheit Jesu versucht. Beim folgenden handelt es sich um den Versuch einer Reinterpretation der urchristlichen Erfahrung Jesu als des Christus, auch des altkirchlichen Problems der Gott-Mensch-Einheit sowie um Eingehen auf die aufklärerische Frage angesichts der Person Jesu, wie der Graben zwischen „zufälligen" Geschichtswahrheiten und „ewigen" Vernunftwahrheiten zu schließen sein soll, und dies schließlich unter Aufgreifen der unter III. dargelegten Einsicht, daß die Individualität Jesu nur durch ihre Identität mit dem alle menschliche Kommunikation ermöglichenden Sinnmedium für die Sinnfrage des Menschen von vordringlichem Interesse sein und als durch die Zeiten hindurch präsent erfahren werden kann. Dieses spezifisch christologische Geheimnis, das die Einmaligkeit Jesu (seine einmalige Einmaligkeit, wenn jede Person und ihre Geschichte Einmaligkeit hat) ausmacht, läßt sich von diesen Voraussetzungen her so ausdrücken, daß Jesu Bezug zum Sinnmedium (in seiner apriorischen Form; K. Rahner würde sagen: sein „transzendentales Bewußtsein") nicht ein Verhältnis der Partizipation an einem ihm vorgegebenen An-

[19] Vgl. *K. Rahner*, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: Schriften zur Theologie IV (Einsiedeln 1960). Einen Schritt weiter tut man mit dem Postulat, die theologischen Geheimnisse als offenbare Geheimnisse des Menschen aufzuzeigen. Wenn *L. Feuerbach* im „Wesen des Christentums" die theologischen Mysterien als solche des Menschen und insbes. der Zwischenmenschlichkeit darzustellen versucht, so hatte er *soweit* Recht. Unrecht hatte er mit dem Kurzschluß, daß die Mysterien aufgrund ihrer Menschlichkeit aufhören, göttlich-unverfügbare Mysterien zu sein – ein Kurzschluß, den die Theologen in umgekehrter Richtung begingen. Vgl. „Der christliche Einsatz der Intelligenz", a. a. O. (Anm. 3).

deren, sondern sein Bezug zu sich selbst ist, daß dieses Selbst, dieser Sinn-selbst, freilich seinerseits Bezug auf den absoluten Ursprung ist, der biblisch „Vater" heißt. Anders gesagt: diese Person bezieht sich nicht partizipierend auf Sinn, auf den Logos, wie endliche Personen, sondern dieser Bezug ist sein Selbstbezug, allerdings vermittelt durch den Bezug zum Vater, – ein Gedanke, der in ein relationales Personverständnis Gottes, d. h. in die Trinitätslehre, hineinführt. Er ist „per essentiam" das, was wir „per participationem" sind: Sinn als Bezug sowie Selbstbezug-im-Fremdbezug.

Bei dieser Überlegung darf jedoch nicht der Ansatz „von unten", vom Menschsein her, aus dem Auge verloren werden. Sonst resultiert erneut eine bloße Dualität Mensch-Gott, endlich-unendlich, im Sinne einer neuscholastischen Deszendenztheologie. In dieser kann es keine weitere Intelligibilität geben, ist die Zuflucht zum Geheimnis im Sinne des Rätselhaft-Unlösbaren unausweichlich, weil nicht nur das freie Daß, sondern auch das strukturelle Wie von Menschwerdung Gottes im Dunkeln bleiben muß: Trotz „Theo-logie" muß man sich in der Tat das Sprechen über Gott-an-sich versagen, und jeder weitere Verständnisversuch erscheint als eine anmaßend-groteske Grenzüberschreitung. In einer anthropologisch-handlungstheoretischen Christologie wird jedoch nicht direkt von Gott, sondern in theologisch relevanter, d. h. Gottes Handeln betreffender Weise, vom Menschen gesprochen: daß Jesu Menschsein in seinem integrierenden Einheitsprinzip als göttlich gedacht werden darf, soll, muß. Der Mensch wird als im vollsten Sinne capax Dei erkannt, und von daher Gott capax hominis: aus Liebe zum Menschsein fähig.

Damit wird eine Sicht Rahners über das „Selbstbewußtsein Jesu" weitergeführt, zugleich aber im Sinne von W. Pannenberg und D. Wiederkehr darin korrigiert, daß Jesus keinen Bezug des Gegenüberseins zum Logos realisiert, sondern allein zum Vater; daß also die Frage „Welchen Bezug hat der Mensch Jesus zum ewigen Logos?" unbiblisch und systematisch falsch gestellt ist [20]. Während aber auch die genannten Autoren im Grunde auf ein Verständnis der Personeinheit Jesu verzichten und sich mit dem Hinweis begnügen, daß man nicht vom Problem der Zusammensetzung zweier in sich abgeschlossener

[20] *W. Pannenberg*, Grundzüge der Christologie (⁴1972) 336–357; *D. Wiederkehr*, in: MySal III/1, 530, Anm. 49: „Die Sohnschaft als Struktur des geschichtlichen Weges Jesu im Licht seiner österlichen Rehabilitierung hat bisher am konsequentesten aufgezeigt W. Pannenberg ... Es ist die m. W. einzige systematische Darstellung, die das Gottesverhältnis Jesu im NT konsequent auch als Ausgangspunkt für die systematische Christologie zugrunde legt ..." Vgl. W.s eigene systematische Ausführungen 552 ff. Sowohl er wie Pannenberg erlangen eine gewisse ontologische Erhellung der Personeinheit Jesu nur über den Gedanken der *Analogie* von göttlicher und menschlicher Sohnschaft. „Diese Entsprechung macht die Identität des einen Subjekts, der einen Person denkbar oder wenigstens weniger widersprüchlich" (ebd. 555).

Naturen ausgehen dürfe, scheint es mir dann und dadurch in befriedigender Weise erreicht, daß man den integrierenden „transzendentalen" Bezug Jesu auf M mit diesem Sinnmedium oder Logos identifiziert, so daß also die Göttlichkeit Jesu – sit venia verbo – integrierender „Bestandteil" seines Menschseins ist: Da, wo beim „gewöhnlichen" Menschen partizipierender Bezug steht, tritt in der Person Jesu strukturell Sinn-selbst an die Stelle. Die Ausflucht in ein falsches oder unverstandenes Geheimnis wird unnötig, indem das allgemeine Geheimnis des Menschen, seine eigentümliche „Bewußtseinsspaltung", vielmehr Seins-Spaltung, in seiner einmaligen Aufgipfelung als Gott-Mensch-Einheit gedeutet wird. Es handelt sich um dieselbe Struktur. In solcher Deutung wird verstehbar, was oft leichthin-harmonisierend, aber uneinsichtig beteuert wird: daß gerade die Einheit Jesu mit Gott sein Menschsein vollende – statt es aufzuheben. Das ist nur dann, dann aber tatsächlich verständlich, wenn der integrierende, unbedingte Bezug seines Mensch-seins (um nicht das vieldeutige und zugleich einseitige Wort „Bewußtsein" zu verwenden) seine eigene Unbedingtheit, Göttlichkeit, selbst ist. Von hier aus wäre der in den Evangelien skizzierte Weg Jesu als der Weg seiner Selbstwerdung nachzuzeichnen: Bis zur „Vollendung" im Tod *wurde* er, was er *war*, ging es somit um die Integrierung seiner sich zugleich geschichtlich differenzierenden welthaften Bezüge unter den unbedingten Bezug zum Vater, den er nicht hatte, sondern war. Die innersubjektive Dialektik der Integration-in-Differenzierung der Bezüge (zu Objektwelt und Natur, zu sich selbst als Geheimnis für sich selbst, zur personalen Mitwelt, zum kulturell gestalteten Sinnmedium [!] seines Volkes, vor allem zu dessen religiösen Institutionen) spielt als die subjektive Selbstwerdung in der intersubjektiven Dialogik, in seiner Geschichte des Gegenüberseins zum Vater. Zeitweilig mag dieser eine und entscheidende Bezug thematisch im Vordergrund stehen, zeitweilig die Vielfalt der weltlichen Bezüge; immer geht es dabei um das Gleiche: um die Differenzierung von Menschsein als göttlich integriertes. Daß die extrem erlebte Differenz von Menschsein und Göttlichkeit am Kreuz für den Glaubenden zugleich zur vollendeten Integration seiner menschlichen Sohnschaft durch die göttliche wird, stellt nur die letzte Aufgipfelung dieses Lebensdramas dar. Der gegebene Gesichtspunkt regt an zu einer nicht psychologisierenden, aber anthropologisch-sinnanalytischen und darin evangeliennahen Deutung der Person- und Handlungsstruktur Jesu in ihrer Entwicklung. Dabei brauchen die verschiedenen Gesichtswinkel der einzelnen Evangelien nicht nivelliert zu werden. Sie gewinnen wahrscheinlich, gerade in solch übergreifender und ins Konkrete drängender Sichtweise, in ihrer Verschiedenheit an Interesse. Eine die Evangelien nicht unbedingt harmonisierende Theologie der „Myste-

rien" des Lebens und Sterbens Jesu würde die Konkretisierung der hier nur ansatzhaft versuchten Deutung der Personeinheit Jesu liefern.

Die frühere These (III 2), daß der personale Logos mit dem „philosophischen" Sinnmedium gleichgesetzt werden darf und somit die göttliche Einheit der Menschheit darstellt, beinhaltet die vorausgesetzte *kollektive* Variante der hier angefügten *individuellen* Deutung der Personeinheit Jesu: Seine individuelle Menschheit integriert sich in seinem Logos-sein, wie die Menschheit und Schöpfung ihre eigene Einheit im göttlichen Logos findet, „in ihm erschaffen" ist – wie individuelles Menschsein überhaupt sich durch den partizipierenden Bezug auf den Logos integriert. Die vielstrapazierte Entgegensetzung „Christologie von oben" oder „von unten" zielt im Grunde, wenn auch stets mit Dunkelheiten behaftet, auf die Wende von einer objektivistischen zu einer handlungstheoretischen Ontologie. Aus Mißverständnis heraus wird diese Wende zur Alternative, ob eine ontologische Deutung der Person Jesu erforderlich sei oder nicht[21]. Es kann ernsthaft nur um die Frage gehen: *welche* Ontologie? Zugleich erfährt die Rede einer Christologie „von unten" dadurch ihre Relativierung, daß das „von oben", nämlich die Unendlichkeit und relative Absolutheit des Menschen, selbst einer gründlichen Betrachtung „von unten" angehört. Wo immer das Schlagwort einer Christologie „von unten", im Namen eines vorsichtigeren biblischen oder erfahrungsnäheren anthropologischen Denkens, zur Polemik gegen die Ansprüche der traditionellen Dogmatik gewendet wird, ohne daß die altkirchlichen Aussagen voll und ganz handlungstheoretisch reininterpretiert werden, handelt es sich lediglich um negative Abwehr, hinter der sich Verlegenheit und Unvermögen zu einer zeitgemäßen Theologie verbergen. Auf Kontinuität wird somit ebenso Wert gelegt wie auf das Ernstnehmen der geschichtlichem Reflexionsstufen der Theologie. Auf heutigem nachtranszendentalem oder reflexions- und handlungstheoretischem (vgl. I 2 b) Niveau kann Theologie als gesellschaftsbezogene Handlungs- und Freiheitstheorie verstanden und entwickelt werden, die vom Standpunkt der Humanwissenschaften her intelligibel (gesprächsfähig) und doch auf diese nicht reduzierbar ist. Was Kontinuität angeht, so müßte diese z. B. an den Dokumenten und Streitschriften aus der Zeit der großen christologischen Konzilien (Nicäa, Chalcedon) nachgewiesen werden; auch daß obige Deutung nicht mit einer der damals zurückgewiesenen Irrlehren (z. B. mit dem Apollinarismus) identifiziert werden kann. Noch mehr liegt an dem Nachweis, daß es sich um eine Neuinterpretation (nicht Uminterpretation) der neutestamentlichen

[21] Vgl. die Diskussion zwischen *W. Kasper* und *H. Küng*, in: Grundfragen der Christologie heute, a. a. O. (Anm. 2) 159–183.

Texte selbst bzw. der sich in ihnen dokumentierenden Erfahrungen handelt. Sosehr darin die restaurative historisch-philologische Arbeit eingeschlossen sein sollte, sowenig bedeutet rekonstruierende Neuinterpretation Nachreden derselben Worte unter Vergessen der hermeneutischen Differenz [22]. Die Fruchtbarkeit der umrissenen These wird sich daran erweisen, daß von ihr her die neutestamentlichen Texte zum Sprechen kommen, ohne daß ihnen Gewalt angetan wird. Dies im einzelnen zu zeigen, würde den Rahmen dieser Skizze sprengen.

Ausblick

Was ist durch solche handlungstheoretische Sicht der Person Jesu und unserer Beziehung zu ihm, durch eine mögliche Ausführung dieser Skizze zu gewinnen? Es geht sowenig darum, traditionelle dogmatische Christologie mit moderneren Mitteln zu frisieren wie um das Repetieren kirchlich-dogmatisch eingeschliffener Formulierungen. In erster Linie ist vor der Gegenwart in reflektierter Weise zu verantworten, warum man überhaupt von Jesus von Nazareth spricht und worin dessen Bedeutsamkeit liegen soll. Entscheidend trägt dazu eine solche Deutung der Person Jesu bei, die ihn als Menschen verstehen läßt, ohne seinem Anspruch und seiner Einmaligkeit die Spitze abzubrechen. Eine solche Einsicht erreicht man nicht durch die bloß formale Beteuerung, daß die vollkommene Einheit mit Gott die wahre Menschheit und Menschlichkeit nicht zerstöre, sondern vollende. Dies muß *strukturell* einsichtig werden. Daß es *faktisch* an dem sei, kann sich nicht anders als in dem interpersonalen Verhältnis zu Jesus, das Glaube und Liebe heißt, eröffnen. Dies nochmals in seiner strukturellen Möglichkeit aufzuhellen, war Absicht des fundamentaltheologischen Gedankengangs (III). Was folgt aus solchen Strukturen der Vermittlung interpersonaler Unmittelbarkeit (der Christusbeziehung) pastoraltheologisch? Wie ist von Jesus Christus angemessen zu sprechen oder zu schweigen? [23]

---

[22] Das hermeneutische Verhältnis ist ein Reflexionsverhältnis zwischen eigener und fremder Subjektivität und deren Objektivierungen. Ohne in diesem Rahmen auf das Desiderat einer hermeneutischen Reflexionslogik näher eingehen zu können, möchte ich die Unterscheidung folgender Interpretations- bzw. Rezeptionstypen vorschlagen: (1) die *restaurative* Interpretation (bzw. die bedingungslose, im wesentlichen nicht verändernde Rezeption); (2) die *projektive* Interpretation (subjektiv-situationsbedingte Uminterpretation und entspr. Rezeption); (3) die *prospektive* Interpretation oder Neuinterpretation (in dialogischer Auseinandersetzung mit dem alten Sinngebilde [Text]; bzw. bedingte und verändernde Rezeption); (4) die *performative* Interpretation oder Problemlösung (in der ein altes Problem oder eine Sichtweise aufgelöst wird). Vgl. den Anm. 27 gen. Aufsatz z. thomanischen Gnadenlehre.

[23] Ideologieverdächtig ist z. B. eine Art von Jesus-Verkündigung und Jesus-Begeisterung, in der Jesus als *Freund-Idol* die Stelle des unmittelbar begegnenden Mitmenschen vertreten soll, so als sei die Christusbeziehung nicht *vermittelt* durch

Die wechselseitige Erhellung von Anthropologie und Christologie ist ernst zu nehmen: die anthropologische Erkenntnis für ein vertieftes (nicht psychologisierendes, sondern sinntheoretisches) Verständnis der Existenz Jesu sowie umgekehrt, wobei es nicht nur um Erkenntnisse über den Menschen in seinem wesentlichen „Sein", sondern um die sich situationsgemäß abwandelnden Wesensstrukturen seines Handelns geht: Was heißt Nachfolge Christi? „*Nachfolge*, die sich auf einen Vorgang bezieht, nicht Nachahmung, ist der rechte Ausdruck für allen Einfluß, welchen Produkte eines exemplarischen Urhebers auf andere haben können; welches nur soviel bedeutet, als: aus denselben Quellen schöpfen, woraus jener selbst schöpfte, und seinem Vorgänger nur die Art, sich dabei zu benehmen, ablernen." [24] Der Gedanke der Integration der verschiedenen Handlungsebenen und Sinnbereiche (z. B. wissenschaftliche Theorie, technische Praxis, Kunst, Sexualität, Gemeinschaft, Recht) unter den spezifisch religiösen Bezug dürfte dabei leitend sein. Individuell wie sozial geht es um theonome Durchdringung aller Lebensbereiche, statt ihrer heteronom-bevormundenden Überfremdung durch religiöse Institutionen, die womöglich gar ein Monopol für Religion beanspruchen; welche Heteronomie mit autonomistischer Verwahrlosung dieser Lebensbereiche Hand in Hand geht.

Wie schon mehrfach anklang, umfaßt der handlungstheoretische Ansatz sowohl die christologische Frage im engeren Sinn wie die soteriologische Frage nach dem Heil durch die Christusbeziehung. Dem Objektivismus in der theologischen Ontologie entsprach eine moralisch-juridische Engführung und Verflachung der Lehre von der Erlösung. Was heißt „Erlöstsein durch Christus"? Für die praktische Relevanz der Christusverbindung wie auch für den Dialog mit anderen erfahrungszentrierteren Religionen wie den Buddhismus kommt dieser Frage kapitale Bedeutung zu [25]. Die Erlösungslehre dürfte die zentrale theologische Aufgabe der Gegenwart darstellen. Sie läßt sich nicht durch moraltheologische Fragestellungen ersetzen. Der Frage „Wie soll man handeln?" geht diese voraus: „Wie kann man sinnvoll leben?", sowohl logisch wie existentiell. Diese spezifisch religiöse Frage nach dem heilen Leben, und zwar schon dem irdischen, reicht tiefer als die moralische nach dem richtigen Handeln. Letztere wird alleinbestimmend, wenn Heil ausschließlich eine Sache des Jenseits ist. Verständlicherweise werden Ethik und Moraltheologie oft mit onto-logischer

---

die mitmenschliche Begegnung (in der er jedoch nicht aufgeht, vgl. oben III 3) und durch die Erfahrung seiner leibhaftig-unmittelbaren *Abwesenheit* (vgl. Jo 16, 16 ff.).

[24] *I. Kant*, Kritik der Urteilskraft, B 139.

[25] Vgl. die Rezension zu *H. Waldenfels*, Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum (Freiburg 1976), in: ThPh 52 (1977) 588–593 *(F. T. Gottwald/J. Heinrichs)*.

Handlungstheorie verwechselt, deren Notwendigkeit man dunkel spürt, ohne sie noch artikulieren zu können. Die Aufforderung Jesu z. B., sich in Vertrauen der begleitenden Sorge Gottes zu überlassen, stellt keinen bloß moralischen Imperativ dar, gehört aber zweifellos zum Kern seiner Botschaft und zur Sinndeutung seines Schicksals. „Jedenfalls verdichtete sich im Leiden Jesu das elementare menschliche Lebensproblem: Die Erfahrung der Anfechtung, in die das Vertrauen auf Gottes heilvolle Gegenwart gerät, – die Erfahrung der Widerstände, auf die gerade eine liebe- und hoffnungsvolle Wahrnehmung des Lebens stößt, – ja, die Erfahrung des unschuldigen und unbegreiflichen Leidens, mit der Menschen dem scheinbar unversöhnlichen Widerspruch von Lebenserwartung und Lebensgeschick ausgesetzt sind ... Er wählte das Leben auch angesichts des Todes, indem er das Leben, das er im Vertrauen auf Gottes Nähe führte, nicht verleugnete. Seine Kreuzigung konnte später zum Symbol seiner Sendung werden." [26] Diese Kreuzigung konnte leider auch zum Symbol einer unchristlich-masochistischen Glückverleugnung und Jenseitigkeit werden, die die Botschaft des Kreuzes wie des Gekreuzigten ziemlich ins Gegenteil verkehrte. „Sein Liebesgebot ist nicht nur ethische Forderung, sondern befreiendes Angebot einer neuen Lebensmöglichkeit." [27] Was also bedeutet die „Gnade" der Erlösung durch die Beziehung zu ihm, wenn sie mehr meint als die Begleichung eines Schuldkontos mit Gott? Wo und wie zeigt sich das Mehr an Licht, Freiheit, Hoffnung, Lebensbewältigung, Freude, Liebes- und Einsatzfähigkeit? Und dies im Leben der einzelnen wie christlich geprägter Gemeinschaften, ja Gesellschaften? Solche Fragen lassen sich weder im Handumdrehen noch ein- für allemal lösen. Es sollte lediglich darauf hingewiesen werden, daß zu ihrer Bearbeitung ein Typ von Christologie erfordert ist, der hier als handlungstheoretisch gekennzeichnet wurde und der in eine nicht bloß moralisierende christliche, d. h. christusgemäße, *Lebenslehre* mündet. Es geht um die theoretische wie praktische Konkretisierung eines Wortes wie: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben" (Jo 14, 6).

[26] *H. P. Schmidt*, Die offene Frage nach der Bedeutung der Lebenspraxis Jesu für christliche Urteils- und Gruppenbildung (unveröffentl. Manuskript [Frankfurt 1978]).

[27] Ebd. – Damit konvergierend zum Thema „Gnade": *J. Heinrichs*, Ideologie oder Freiheitslehre. Zur Rezipierbarkeit der thomanischen Gnadenlehre von einem transzendentaldialogischen Standpunkt, in: ThPh 49 (1974) 395–436. Eine biblische Gnadentheologie, besser: die Darstellung der neutestamentlichen Gnadentheologien im Plural, die am meisten dem hier Angezielten entspricht, findet sich jetzt bei *E. Schillebeeckx*, Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis (Freiburg 1977) 75–607. Weniger gelungen als dieser biblische Teil scheint mir der systematische Schlußteil, sosehr auch hier Übereinstimmung der Intentionen besteht. Zumal die Deutung der Person Jesu kommt, wie schon im vorhergehenden Jesus-Buch, bei aller Fülle der angesprochenen Erfahrungen, zu kurz; vgl. etwa 784 ff.

Zum Person-Begriff Romano Guardinis

Ein „Versuch" christlich-philosophischen Nach-denkens *

Von Jörg Splett

Philosophie lebt – seit den Dialogen Platons – im Gespräch. Sie bedarf einsamer Reflexion und unabgelenkten Denkens. Doch weder der Einsiedler noch der inständig bohrende Forscher oder tüftelnde Konstrukteur noch der gnomisch kündende Meister oder Prophet stellen das „Berufsbild" des Philosophen dar, sondern ein Lehrer, der auf dem gemeinsamen Weg des Disputs sich – und die Partner – dem „sophón" zu nähern sucht, das er nicht besitzt, sondern liebt [1]. Und wird Philosophie in Büchern niedergelegt, so stellt das eigentlich einen Notbehelf dar. Aus diesem Grund *bleiben* hier die Lehrer im Gespräch, solange es fortgeht (und nun gerade dank des Notbehelfs ihrer Bücher). Zwar geht es nicht darum, was einer gesagt hat, sondern was wahr ist [2]; eben dem aber nähert sich philosophisches Denken in der Aufnahme früherer Antworten auf eine „quaestio disputata" und in immer neuer Auseinandersetzung mit ihnen. „Systematische" und „historische" Perspektive lassen sich in dieser Reflexion nicht trennen. Eine Sachfrage evoziert hier darum stets auch Namen.

I. Klassische Person-Theorie

Der Name nun, den das Thema „Person", gar „Welt und Person" [3], zuerst heraufruft, ist wohl jener Max Schelers, des Mannes, auf dessen Rat hin Guardini seine Berliner Vorlesungen statt systematisch „historisch" angelegt hat: als vergegenwärtigende Interpretation von Denkern und Dichtern, in Auseinandersetzung mit denen er die „Unterscheidung des Christlichen" und den Eigenbeitrag „christlicher Weltanschauung" zur Sprache gebracht hat.

1. Natürlich beginnt die Geschichte des Person-Denkens nicht mit Scheler. Die klassische Definition verdanken wir dem Römer Boethius: „Persona est rationalis naturae individua substantia." [4] D. h. Person ist zunächst ein in sich stehendes Die-

---

* Vorgetragen im Oktober 1978 auf Burg Rothenfels, bei einer Gedenktagung zum zehnjährigen Todestag Guardinis, die unter den Leitbegriffen *Person und Bildung* nach seinem Erbe gefragt hat.

[1] Heraklit (Fr 32): „Eines, das allein Weise (sophón), will nicht und will doch mit dem Namen des Zeus benannt werden." Und „philosophia" läßt sich ohne weiteres als Liebe zu ihm statt zur „Weisheit" (sophia) lesen – so wie etwa „philagathia" nicht Liebe zur agathia ist (die es nicht gibt) sondern zum agathón, dem Guten. Vgl. *M. Heidegger,* Was ist das – die Philosophie? (Pfullingen [Neske] ^{3}1963) 21.

[2] „Das Studium der Philosophie hat nicht den Sinn, zu erfahren, was andere gedacht haben, sondern zu erfahren, wie die Wahrheit der Dinge sich verhält." So Thomas v. Aquin in einem „historischen" Aristoteles-Kommentar: In De caelo et mundo 1, 22.

[3] *R. Guardini,* Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen (Würzburg [Werkbund] 1939). Auf dieses Werk vor allem stützt sich unser Referat, und zwar nach der 2. Aufl. von 1940.

[4] Liber de duab. nat. (Contr. Eut.) 3 (MPL 64, 1343).

ses, des weiteren ein solches von Verstandesnatur, also um sich und anderes wissend (und von daher auch den Einzelgütern, die es in ihrer Begrenztheit überschaut, nicht einfach verfallen, sondern ihnen gegenüber frei). Die theologische Reflexion der späteren Jahrhunderte hat diese Bestimmung präzisieren müssen, um sie zur Fassung der christlichen Zentral-Geheimnisse „Trinität" und „Hypostatische Union" gebrauchen zu können. So schlägt Thomas vor, das „individua", das dem Wortsinn nach nur die konkrete Individualität, das jeweilig Diese (im Unterschied zur „zweiten Substanz": dem „Wesen" des Menschen) bezeichnet, so zu lesen, daß es in emphatischem Sinn den In-sich-Stand besage, also die Möglichkeit ausschließe, von einem anderen Subjekt „aufgenommen" zu werden – wie die menschliche Individualität Jesu von der zweiten Person in der Gottheit [5].

Worin aber gründet diese „incommunicabilitas", die Unmitteilbarkeit bzw. Unaufnehmbarkeit von Person? Darüber hat es unter den scholastischen Schulen verschiedene Ansichten gegeben; man hat diverse „modi substantiales" angenommen oder einfach den Existenzvollzug als solchen [6]. Aber dies war eine Problematik rein theologischen Interesses, ebenso wie es ein rein theologisches Thema war, daß die Personen in Gott strikt durch ihre gegenseitige Bezüglichkeit konstituiert werden. Dies darum, weil alles Absolute, In-sich-Stehende, Substantielle vom einen Gott ausgesagt werden muß: „omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio." [7]

2. Man blieb ansonst dabei, Person durch In-sich-Stand und Selbstbezüglichkeit zu bestimmen. D. h. man fragte eigentlich weniger nach dem Wesen von Person als solcher, sondern vielmehr nach jener „Natur", die ein „Suppositum" (ein In-sich-Stehendes) zur Person macht, und bestimmte diese als Vernunft. Vernunft nun will zwar etwas anderes vernehmen; sie ist sogar als Allbezug bestimmbar: „Des Menschen Seele ist gewissermaßen alles – quodammodo omnia", übernimmt der Aquinate von „dem" Philosophen, Aristoteles [8]. Aber der Einungsvollzug von Subjekt und Objekt geschieht beim Erkennen im Subjekt, die Welt wird in das Ich hereingeholt [9]. Und die berühmte Stufung der Wesenheiten, die Thomas in der Summe für die Heiden (IV 11) vornimmt, erfolgt präzise nach dem Maß von Selbstbesitz und Rückkehr zu sich selbst. Wird aber Person derart durch Vernunft und Selbstbezug bestimmt, dann scheint es eine eigene Folgerichtigkeit zu haben, was Scheler nun als Dilemma des deutschen Idealismus herausstellt: entweder geht Person in einer Logonomie unpersonaler Vernunft unter – oder es ergibt sich, soll das individuelle Selbstsein dennoch festgehalten werden, ein „ethischer Auslebeindividualismus ohne jede innere Grenze seines Rechtes" [10].

II. Max Schelers Personalismus

Scheler führt den Personbegriff über die Akte ein. Er bezeichnet für ihn nicht das ontische Subjekt, den substanziellen Träger von Vollzügen, sondern jene Wirklichkeit, die Akte unterschiedlichen Wesens zu *einem* Aktvollzug werden läßt. Und wie

[5] Sth I 29, 1 ad 2.

[6] Vgl. Patres SJ, Theologiae Summa III, Matriti (B.A.C.) [3]1956, Tract. I De verbo incarnato (J. Solano), Thesis 4; *J. B. Lotz*, Ontologia. Metaphysicae generalis pars prima, (Pullach [Msk.] 1959), Thesis 19.

[7] Denzinger–Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum 1330 (Dekret für die Jacobiten des Konzils von Florenz, nach einem Satz Anselms von Canterbury [MPL 158, 288]).

[8] Sth I 16, 3 (In de anim. III 13 [431 b 20 ff.]).

[9] Vgl. *W. Kern*, Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas v. Aquin, in: Schol. 34 (1959) 394–427.

[10] Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus (GW 2), (Bern–München [Francke] [5]1966) 372.

der Idee des Aktes die Idee eines Akt-Gegenstandes korrespondiert, so dem Einheitsprinzip der Aktarten, der Person, ein solches der Gegenstandsarten: die Welt (380 f.).

1. „Person ist die konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens. Ihr Sein ‚fundiert' alle wesenhaft verschiedenen Akte" (382 f.). Sie ist also keineswegs bloß deren Summe und Zusammenhang, aber sie ist auch nicht ein Ding „oder eine ‚Substanz', die Akte vollzieht im Sinne einer substanzialen Kausalität" (384) [11]. Über das Gegenstandsein hinaus will Scheler sodann vom Personbegriff auch das Subjekt- und Ich-sein ausgeschlossen wissen. Denn „Ich" verweist auf Du und Außenwelt; es ist also doch wieder, obgleich höherer Ordnung, nur ein Gegenstand im Gegenstandsgefüge. ‚Person' aber soll kein relativer, sondern ein absoluter Name sein. „Gott z. B. kann Person, aber kein ‚Ich' sein, da es weder ‚Du' noch ‚Außenwelt' für ihn gibt" (389).

Andererseits sind personale Akte wesenhaft intentional, d. h. gerichtet auf. Darum entspricht der Person ihre Welt. „Person und Welt [sind demnach jeweils] absolutes Sein und beide in Wechselbeziehung aufeinander" (394). Person bedeutet also kein Weltbestandstück; ebensowenig wird freilich hier die Welt als (transzendental) vom Subjekt konstituiert aufgefaßt. Darum ist Person auch kein solipsistisches Prinzip. Vielmehr gehört „Gemeinschaft von Personen überhaupt zur evidenten Wesenheit einer möglichen [konkreten Einzel-]Person" (524), und zwar – wiederum aller faktischen Realisierung voraus – einfach darum, weil „Akte des Wesens von Liebe, Achtung, Versprechen, Befehlen usw. ... Gegenachtung, Gegenliebe, Annehmen, Gehorchen usw. als ideale Seinskorrelate fordern, um einen sinneinheitlichen Tatbestand überhaupt zu bilden" (ebd.).

2. Der daran gewonnene Begriff der „Gesamtperson" (sie ist eben mehr als bloß ein Gesamt von Personen) sei jetzt nicht mehr erörtert; auch nicht, wie sich aus der Wechselspannung von Einzel- und Gesamtperson der Gedanke einer „Person der Personen" ergibt. All das übrigens wird gemäß der phänomenologischen Methode rein „ideal" entwickelt. Daß diese Wesens-Zusammenhänge auch in der Wirklichkeit realisiert sind, erschließt sich einzig dem Glauben aufgrund konkreter Person-Offenbarung (395).

Ihr voraus aber leuchtet grundsätzlich ein, daß Person sich nur in bejahendem Selbstvollzug zu aktuieren vermag, im vollzogenen Ja zur Gemeinschaft der Personen, und daß dieses doppelte Ja nur möglich ist als mitvollziehendes Ja zum Ja Gottes hinsichtlich dessen. Gott aber darf „weder als Einzelperson (was Henotheismus, nicht Monotheismus wäre), noch als höchste Gesamtperson (Pantheismus) gedacht werden, sondern nur als *die* (‚einzige', nicht zahlenmäßig ‚eine') unendliche Person schlechthin" (514).

In summa: „Nicht also die Idee ‚Person' auf Gott angewandt, ist ein Anthropomorphismus! Gott – das ist vielmehr die einzige vollkommene und pure Person. Und das ist nur eine unvollkommene, eine gleichnisweise ‚Person', was unter Menschen so heißen darf." [12]

Auf eine nähere Diskussion dieser Sicht, bezüglich ihrer Kohärenz und Denkbarkeit, ihrer eigentümlichen Methodik (und der dementsprechenden Methode ihrer Diskussion), sei hier verzichtet. Denn es ging nur darum, den Hintergrund für unser eigentliches Thema zu markieren: für das Person-Denken Romano Guardinis.

---

[11] „Person ist ‚Akt-substanz'." Wesen und Formen der Sympathie (in: GW 7), (Bern–München [Francke] 1973) 219.

[12] Zur Idee des Menschen, in: Vom Umsturz der Werte (GW 3), (Bern–München [Francke] ^{5}1972) 190.

III. „Welt und Person" bei Guardini

1. Er setzt ganz anders ein, nämlich mit einem (Rück-)Blick auf den neuzeitlichen Begriff der Natur und das typisch neuzeitliche Bezugsgesamt von Natur, Subjekt und Kultur, das sich hieraus entfaltet. Dem stellt er erst einmal entschieden das Konzept einer freien Schöpfung der Welt aus (dem) Nichts gegenüber, um freilich sogleich in einem eigenen Kapitel auf die geschöpfliche Situation des *Menschen* einzugehen. Hier macht er deutlich (ohne daß der Name des Cusaners fiele), daß der Schöpfer nicht „der Andere" sein kann, weil er den Menschen nicht einschränkt, sondern ermöglicht. Und in diesem Zusammenhang erscheint erstmals der Begriff der Person: „Durch seinen liebenden Anruf macht Gott den Menschen zur Person, aber in Achtung. Er schafft ihn nicht so, wie Gestirne, Baum oder Tier, durch einfachen Befehl, sondern durch Anruf" (25). Konkret wird dieser Sachverhalt beispielsweise auf dem Weg nach innen erfahren. Man kommt hier an eine innere Grenze, „das Ende der Innerlichkeit und zugleich das Ende der Welt nach innen hin. Da erscheint das von innen heraussteigende Nichts – aber auch die von Innen her tragende Hand Gottes" (47). Dazu vermutet Guardini freilich, daß außerhalb der christlichen Offenbarung diese Erfahrung unklar bleibt, ebenso wie die Erfahrung der Höhe, des Droben als Ortes Gottes. Wir lassen dies hier zunächst ebenso auf sich beruhen wie die rasche Festlegung auf Christus hin [13].

2. In diesem Denken ist eben sogleich die Theologie mit im Spiel. Darum wird auch die „Welt" hier – biblisch – nicht bloß als geschaffen, sondern vor allem als sündig in sich verschlossene und aus dieser Verschlossenheit erlöste gesehen. Das erklärt sich aus Guardinis Auffassung von christlicher Weltanschauung. „Weltanschauung ist das Bild der Welt, wie es sich zeigt, wenn diese von der Offenbarung her gesehen wird; der Zusammenhang jener Klärungen, welche die unmittelbaren Weltprobleme aus der Offenbarung empfangen – umgekehrt meint sie den Inbegriff jener Antworten, zu denen die Offenbarung durch die Fragen der Welt veranlaßt wird." [14]

Heute, nach dem Zweiten Vatikanum und seiner Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* über „die Kirche in der Welt von heute", wird man diese Aufgabenstellung wohl stärker der Theologie selbst zuordnen müssen. Die Konfrontation von Offenbarungsaussagen mit der Welt- und Zeitwirklichkeit – nicht nur im allgemeinen, sondern auch in ihren unableitbar konkreten Gestalten – ist selbst noch eine wichtige Aufgabe der Kirche, ihres Amtes und ihrer Theologen, wenn auch die wissenschaftstheoretische Problematik dieses Sachverhalts noch manche Frage aufgibt. Ja, im Grunde konkretisiert sich hier nur jene Begegnung von Offenbarung und Welt (von Gnade und Natur zuletzt), aus der überhaupt Theologie entstanden ist und als welche Theologie besteht und lebt.

Ich würde „Weltanschauung" eher als „eine Art ursprüngliche Auslegung (Interpretation) des Weltphänomens" verstehen wollen, in Übereinstimmung mit Herders Kleinem philosophischem Wörterbuch von Max Müller und Aloys Halder. Sie wäre dann eine apriorische Weise unseres Weltverhältnisses; doch nicht als schlecht-

[13] „An beiden Stellen steht Gott; richtiger gesagt, Gott in Christus" (40), im Zug einer kosmischen Tradition vom Epheser- und Kolosserbrief bis zu (bei allen Unterschieden) Teilhard de Chardin. Vgl. demgegenüber *M. Blondels* „immanent" transzendierende Analyse der Selbsterfahrung des Menschen: „Im Grunde meines Bewußtseins ist ein *Ich*, das nicht mehr *ich* bin." Die Aktion (1893). Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik (Freiburg–München [Alber] 1965) 373.

[14] Religion und Offenbarung I, Würzburg (Werkbund) 1958, 13 f. „Der Blick, den die Kirche im Glauben, aus dem lebendigen Christus heraus und in der Fülle ihrer übertypischen Ganzheit auf die Welt tut." Unterscheidung des Christlichen, Mainz (Grünewald) 1935, 22 ([2]1963, 33).

hin unveränderlicher Rahmen, da sie auch aposteriorische Komponenten enthält: Einzelerfahrungen und -entscheide vermögen sie jederzeit zu beeinflussen und sie wesentlich umzugestalten. In diesem Sinn gäbe es christliche Weltanschauung(en), gekennzeichnet durch eine gewisse Ursprünglichkeit, die sie vom wissenschaftlich ausgeformten *Weltbild* wie von der prüfend-fragenden Reflexion der *Philosophie* ebenso unterschiede wie von einer explizit theologischen Beschäftigung mit Gegenwartsfragen, der Kunst oder Literatur im allgemeinen oder etwa mit der Weltsicht eines Hölderlin, Rilke, Bert Brecht, Günter Grass oder Max Frisch im besonderen.

3. Doch liegt an Etiketten weniger als an der Sache. Der Welt im Ganzen jedenfalls steht nun der Mensch gegenüber, „richtiger gesagt Ich" (83). Zu diesem Gegenübersein ist er befähigt, berechtigt, ja verpflichtet durch einen besonderen „Sinnverhalt". Und dieser trägt den Namen „Person". Guardini in der ihm eigenen Sicht- und Lehrweise bestimmt ihn nicht abstrakt-prinzipiell, sondern in einem phänomenologischen Aufstieg von den tragenden zu den sinnentscheidenden Schichten der Gesamtgegebenheit. *Gestalt* (im Zusammenhang von Bau und Funktion [15]) ist die erste; sodann *Individualität.* Sie besagt einmal: Schaffung einer spezifischen Umwelt (wie sie sich nach Jakob v. Uexküll als Merk- und Wirkwelt konstituiert [16]), sodann einen qualifizierten Bezug zu anderen Individuen. Die entscheidende Bestimmung des Individuums ist die der „Mitte" als lebendiges Zentrum, Focus von „Innerlichkeit". In sie von außen (bei Wahrnehmung wie Assimilation) und von ihr aus nach draußen ist ein „Überschritt" zu tun.

Insofern nun solche lebendige Individualität vom Geist bestimmt ist, ergibt sie die Gestalt der *Persönlichkeit:* Innerlichkeit des Selbstbewußtseins wie des Willens, wobei Wille wesentlich durch Wert-Schätzung und Sinn-Betreffbarkeit bestimmt wird, am reinsten in der sittlichen Beanspruchung erkennbar. Nach außen manifestiert sie sich in Handeln und Schaffen, wobei es wiederum nicht eigentlich um Lebensfristung, sondern um die Sinn-Gestalt von „Werk" geht. Von diesem Persönlichkeitsbegriff, den die Neuzeit vor allem in großen schöpferischen Menschen verwirklicht sieht, ist nun die *Person* im eigentlichen Sinn zu unterscheiden. Das Bisherige hat auf Was-Fragen geantwortet. Person kommt in den Blick, sobald man Wer? fragt. – Grundlegend bestimmt sie Guardini (phänomenologisch vermittelnd) durch die klassische „Incommunicabilitas".

4. Deren Gefährdung zeigen Phänomene wie der Doppelgänger, die Ichspaltung, der Verlust des eigenen „Schattens", des „Spiegelbilds" oder der „Seele" (Guardini bezieht sich auf Märchenmotive, ohne das Wort „Besessenheit" niederzuschreiben [17]). Das führt zu einer längeren Reflexion über eine mögliche Erkrankung der Person als solcher. Augustinisch inspiriert, sieht Guardini diese Möglichkeit in einer innerlichen Verhärtung des Menschen, aufgrund deren er sich grundsätzlich dem Anspruch der Wahrheit verweigert (prinzipiell den Unterschied von Wahrheit und Lüge nicht mehr gelten lassen will) und so die Liebe als Lebensrichtung einfachhin leugnet. Doch diese Gefährdungen zeigen nochmals das Wesen von Person als In-sich-Selbstand [18]. – Ist das nicht, fragt Guardini, etwas bloß Formales? Und er

[15] Vgl.: Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten (Mainz [Grünewald] 1925).

[16] Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen (Hamburg [rde] 1956).

[17] Es erscheint erst S. 118, bei der Erörterung des paulinischen „Er lebt in mir", siehe unten.

[18] Darum ist Person prinzipiell unzählbar. Man könne von einer Freundschaft, einer Ehe sprechen, doch nicht strengen Sinnes von zwei Personen (99 f.). Hier meldet sich wieder ein Gedanke, der uns zuvor bei Scheler in theo-logischem Horizont begegnet ist: in seinem Bestimmungsversuch eines angemessenen Monotheismus. Die Tradition sagt es von den drei Personen in Gott (z. B. Augustinus De Trin. V 10 [MPL 42, 918]).

antwortet überzeugend mit Ja und Nein. Worum es geht, entzieht sich inhaltlicher Festlegung, weil es sich in allen dargestellten Schichten ausdrückt. Dazu erfolgt nun die fällige Korrektur: Die Schichten liegen nicht abhebbar über-, sondern in Wahrheit „ineinander". Besser als von Schichten spräche man darum hier wohl nach Paul Tillichs Vorschlag von Dimensionen (ohne daß man damit seinen anti-hierarchischen Vorbehalt teilen müßte) [19]. Doch deren Mittel- und Schwerpunkt ist das Personsein. Schon das Sein überhaupt: daß überhaupt etwas und nicht nichts ist, ist ein Geheimnis; doch entscheidend vertieft es sich angesichts der unauslotbaren „Selbst-Verständlichkeit" der Existenz von Person: „wenn der Satz nicht lautet: ‚Etwas ist', sondern: ‚Ich bin'. Seine Analyse wäre aus bloßen philosophischen Voraussetzungen nicht zu bewältigen; sie würde in die Wurzeln des Religiösen führen" (102).

5. Auf dieser Grundlegung bauen nun zwei weitere Kapitel auf: Der personale Bezug – Die Person und Gott. Mündend in eine, wiederum sehr augustinische, Reflexion über „Die Christliche Personalität und die Liebe" (wonach Person zuletzt nicht formal, sondern inhaltlich bestimmt werden muß) sowie ein Schlußkapitel zu einem von Guardinis „Lieblingsgedanken" [20]: der Vorsehung. Trotz seines phänomenologischen Stufenwegs läßt Guardini keinen Zweifel daran, daß Person nicht etwa auf diesem Wege entsteht. Biologisches Werden wie der (Guardini möge verzeihen!) „Sozialisationsprozeß" setzen als Werdegeschehen von Person diese selbst schon voraus. Das heißt, Person bedarf all dessen, aber sie als solche ist nicht dadurch bedingt. Gleichwohl läßt sich (ähnlich wie bei Scheler) fragen, ob die Möglichkeit von Person nicht den Du-Bezug des Ich verlange. Die Antwort sucht Guardini jenseits einer objektivistischen Gleichsetzung der Person mit dem Individuum wie des Schelerschen Aktualismus (freilich wieder ohne Namensnennung). „Beide sind dialektisch voneinander abhängig und beide lösen die Wirklichkeit auf" (108). Person entsteht nicht in Begegnung und Dialog, sondern aktuiert sich nur darin. Nun muß das Schelers Thesen, jedenfalls nach unserer Interpretation, keineswegs widersprechen; doch lassen wir die historischen Fragen beiseite. Jedenfalls zieht auch Guardini ein wesentlich korrelatives Datum heran, die Sprache, die auch in seinem Verständnis kein Produkt, sondern – in der Einheit von Wort und Schweigen – eine Voraussetzung menschlichen Lebens darstellt [21]. – S. 109 verweist eine Fußnote auf die inzwischen oft zitierte Anekdote (in der Chronik des Salimbene) von Friedrichs II. mißglücktem Versuch, an Kindern die Ursprache der Menschheit festzustellen. Mit einem überraschenden Schritt wird aber diese Dimension nicht weiter in sich selbst entfaltet, sondern durch einen Abschnitt über den Wort-Charakter der Dinge auf den Schöpfergott hin transzendiert. Gott als worthaft in sich selbst (Joh 1, 1–2) schafft die Welt durch das Wort (Joh 1, 3) [22]. „Daß

---

[19] Dimensionen, Schichten und die Einheit des Seins, in: Philosophie und Schicksal (GW IV), (Stuttgart [Ev. Verlagswerk] 1961) 118–129.

[20] *H. U. v. Balthasar,* Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung (München [Kösel] 1970) 49.

[21] Ich erinnere an die bekannte Formulierung Wilhelms von Humboldt: „Der Mensch ist nur Mensch durch die Sprache; um aber die Sprache zu erfinden, müßte er schon Mensch sein." Über das vergleichende Sprachstudium ... (1820), in: Werke in fünf Bänden *(A. Flitner/K. Giel),* (Darmstadt [Wiss. Buchges.] 1960 ff.) III 11. *H. Arens,* Sprachwissenschaft. Der Gang ihrer Entwicklung von der Antike bis zur Gegenwart (Freiburg–München [Alber] ²1969) 3: „Mythen verschiedener Völker berichten, wie der Mensch zum Feuer kam oder das Getreidekorn gewann – von den Göttern, aber ich kenne keinen Mythos (d. i. Wort), der überliefert, wie der Mensch zum Wort, zur Sprache gelangt."

[22] Wenn G. hier anmerkt, die johanneische Logos-Lehre wurzele vor allem im atl. Wortcharakter der Dinge (d. h. ihrer Herkunft aus dem wirksamen Jahwewort), erst in zweiter Linie im griechischen Logos-Begriff, so bestätigen dies auch neueste

die Welt in der Form der Gesprochenheit besteht, ist der Grund, weshalb überhaupt in ihr gesprochen werden kann" (112).

6. Damit ist das Thema „Person und Gott" erreicht. „Die Person hat eine Sinnbedeutung, die ihr Seinsgewicht übersteigt", heißt es sehr plastisch (113). Ihr eignet eine absolute Dignität, die nur aus einem selbst Absoluten kommen kann, und zwar durch die Weise ihrer Erschaffung. Hier wird nochmals gesagt (114), was bereits eingangs anklang: „Das Unpersönliche, Lebloses wie Lebendiges, schafft Gott einfachhin, als unmittelbares Objekt seines Wollens. Die Person kann und will er nicht so schaffen, weil es sinnlos wäre. Er schafft sie durch einen Akt, der ihre Würde vorwegnimmt und eben damit begründet, nämlich durch Anruf. Die Dinge entstehen aus Gottes Befehl; die Person aus seinem Anruf. Dieser aber bedeutet, daß Gott sie zu seinem Du beruft – richtiger, daß er sich selbst dem Menschen zum Du bestimmt." Der Mensch wird von Gott so gesprochen, daß er sich zugesprochen wird; und demgemäß spricht Gott auch die Welt als Wort auf ihn hin. So ist der Mensch zum Hören und zur Antwort bestimmt, und die Dinge sollen durch ihn „in der Form der Antwort zu Gott zurückkehren" (ebd.). – Damit ist, gewissermaßen in Umkehr der bisherigen Aufstiegsbewegung (ohne daß dies jedoch eigens thematisiert wird), der Kern von Person angesprochen. An die Stelle phänomenologischen Schichtenaufbaus tritt hier prinzipiell-dialogische „Deduktion". In einer Fußnote weist Guardini darauf hin, daß bemerkte Ähnlichkeiten zu Ferdinand Ebners Gedanken nicht auf Anregungen zurückgehen (Rosenstock-Huessy, Rosenzweig, Buber werden nicht genannt). Und in der Tat stehen hier größere Namen im Hintergrund: Augustins „dialogische Metaphysik [23] und Bonaventuras „Intellectus Verbi" [24]. Entsprechend stellt Guardini sogleich klar, daß christlich dieses Verhältnis „nicht von einer im freien Raum der Welt und Geschichte sich vollziehenden religiösen Begegnung, sondern von der Person Christi her" (115) gedacht wird.

Das wird im folgenden vor allem an den Paulus-Briefen erläutert, mit der Sinnspitze in dem Kôan (wie man mitunter heute sagt) des Galaterbriefs (2, 20): „So lebe nun nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir." – In sorgsamer Klärung stellt Guardini zunächst verschiedene Formen des In-seins vor, vom pädagogischen Vorbild bis zur Besessenheit, um schließlich davon jenes In-sein im „Geist" abzuheben, vom prophetischen Zustand her, „da Innen und Außen zu reiner Gegenwärtigkeit aufgehoben [sind], ohne daß die Würde der Person angetastet wäre" (123). So ist christlich der Mensch „kein Wesen, das geschlossen in sich stünde" (124) – weil Gott kein solches Wesen ist.

7. „Die Weise, wie Gott Ich sagt, ist das Eigentliche und Grundlegende" (126). Und hier wird nun Schelers Schlußhinweis konkretisiert: „Wenn es möglich wäre, den Schritt in den Glauben ganz rein zu vollziehen, dann würde die Antwort auf die Frage, was Personalität einfachhin sei, lauten: Gottes Dreieinigkeit. Diese wäre zwar nicht evident im Sinne der Verstehbarkeit, da sie schlechthiniges Geheimnis

---

exegetische Forschungsarbeiten, vor allem an den Targumin, aramäischen Versionen zur Thora (nach mündlicher Mitteilung von Prof. Dr. Fritzleo Lentzen-Deis SJ, Frankfurt/Rom).

[23] *R. Berlinger*, Augustins dialogische Metaphysik (Frankfurt/M. [Klostermann] 1962).

[24] *W. Schachten*, Intellectus Verbi. Die Erkenntnis im Mitvollzug des Wortes nach Bonaventura (Freiburg–München [Alber] 1973); vgl. *K. Hemmerle*, Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute (Freiburg u. a. [Herder] 1975). Schon in seiner Diss., Die Lehre des heil. Bonaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre (Düsseldorf [Schwann] 1921), hat G. über den beiden „unpersönlichen" Erlösungskonzeptionen (159) juristischer Satisfaktion und quasi physischen Gnadeneinflusses die Sicht der „Erlösung als Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott" herausgearbeitet (20 f., 158–167).

ist, aber vertraut im Sinne der Wirklichkeit, da ihr Geheimnis den Ausdruck ihrer seligen Absolutheit selbst bildet" (126 f.).

Um einen klassischen Topos aufzunehmen: in die Sonne dieses Geheimnisses können wir (noch) nicht blicken, aber sein Licht erhellt die uns zugewiesene Welt und uns in ihr. In diesem Sinne heißt Person nun: „das Ich des Menschen, das im Du-Verhältnis zu Gott zu sich kommt; [genauer:] die Selbstheit, die geboren wird, sobald der pneumatische Christus in ihr ersteht und sie in die Relation des Sohnes und der Tochter zum Vater bringt" (133). Damit ist eine vorher unausdenkbare Höhe erreicht, zugleich freilich auch ein vorher undenkbarer Ernst des möglichen Bösen; denn es wird nun nicht mehr bloß durch den Trieb, den seelischen Affekt, den Geist und seine Hybris bestimmt, sondern durch die wachgerufene Person. All das ist nicht zu vergessen, wenn man christlich von Person und Liebe reden will, ohne „von psychologischen oder ethischen Strukturen [auszugehen], sondern vom Urphänomen selbst ... Hier ist noch sehr viel zu tun" (136).

IV. Person und Gott (Zur Seinsbegründung von Person)

Der Schlußsatz gilt gewiß noch immer, vielleicht sogar neu – angesichts des Führungs-Anspruchs politischer wie sozialwissenschaftlicher Anthropologien. Auch wir können seinen Auftrag jetzt nicht übernehmen. Doch mag es dazu hin nicht unnütz sein, die Grundstrukturen im aufgewiesenen Logos des Phänomens nochmals eigens nachzuziehen.

1. Und zwar zunächst in bewußtem Verzicht auf Guardinis Christozentrik. Daß der Person-Gedanke sich der christlichen Botschaft verdankt, ist wohl ebenso unbestreitbar wie unbestritten. Doch wie der biblische Sauerteig im Mehl ist er inzwischen in der abendländisch geprägten Geistesgeschichte der Menschheit derart aufgegangen, daß man – jedenfalls heute (noch?) – durchaus von ihm her auf die Botschaft hin argumentieren kann statt umgekehrt. Man kann also zunächst das Bekenntnis dazu voraussetzen, daß der Mensch nie nur als Mittel, sondern „jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden" soll, und dies nicht bloß, weil jeder selbst derart behandelt werden möchte, also aufgrund des „trivialen" Prinzips: Was du nicht willst ..., sondern „kategorisch", unbedingt [25].

Wie aber soll man diese Unbedingtheit, die Kant schließlich als unhintergehbares „Faktum" der Vernunft auffaßt, begründen? [26] Damit ist nicht eine außersittliche, gar utilitaristische Begründung der Person-Achtung gemeint, die dem Menschen seine Würde nähme, sondern eben die Erhellung dessen, daß die „Sinnbedeutung" der Person „ihr Seinsgewicht übersteigt", also eine Antwort auf die Frage, von woher denn anerkannt bedingten Einzelnen unbedingter Respekt geschuldet werden könne. Diese Antwort läßt sich in der Tat nicht anders als im Rückgriff auf den Schöpfergott geben [27]. Vielleicht stellt sich die Frage nicht immer, dann mag auch die Antwort nicht notwendig sein; doch wenn sie sich meldet, ist der „Ernstfall" [28] eingetreten, auch wenn man ihn nicht wahrhaben will. Der Ernstfall zeigt, „daß die Personhaftigkeit des Menschen selbst keineswegs selbstverständlich ist. Was unsere humanistische Tradition als die unantastbare Personwürde des Menschen be-

---

[25] „jederzeit zugleich als Zweck ...": *I. Kant*, Grundl. z. Metaphysik der Sitten, in: Werke in sechs Bänden (Weischedel) (Darmstadt [Wiss. Buchges.] 1956) IV 60 f. Das „triviale" Prinzip (nicht mit der Handlungs-*Regel* zu verwechseln, auf sie greift auch Kant zurück): ebd. 62.

[26] Kap V, WW IV 141 f. Vgl. *J. Schwartländer*, Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen (Stuttgart–Berlin u. a. [Kohlhammer] 1968), bes. 148 ff.

[27] Siehe ausführlicher: *J. Splett*, Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins (Frankfurt [Knecht] 1978).

[28] *H. U. v. Balthasar*, Cordula oder der Ernstfall (Einsiedeln [Johannes] 1966).

zeichnet, ist offenbar nicht so geartet, daß man nicht darüber hinweggehen könnte. Der einzelne Mensch kann auch als Sache behandelt werden. Hat seine Personwürde nicht mehr den Charakter eines Glaubenssatzes als den eines isoliert nachweisbaren Elementes anthropologischer Vorfindlichkeit?“ [29]

Das führt Wolfhart Pannenberg zu der Frage, ob der Gedanke des Personalen überhaupt primär am Menschen und nicht vielmehr ursprünglich an jener Macht gewonnen werde, die sich in der religiösen Erfahrung geltend macht. – Personalität als religionsphänomenologische Kategorie charakterisiert demnach „die *Unverfügbarkeit* der Macht, die doch zugleich in jenem Widerfahrnis, das die religiöse Erfahrung konstituiert, den Menschen konkret *beansprucht*“ (383). Und menschliche Personalität ist ursprünglich die Teilhabe an dieser unantastbaren Majestät.

Nach allem bisher Durchdachten ist dem hinsichtlich des göttlichen Personseins zuzustimmen. Die Rede von ihm ist also keineswegs Anthropomorphismus. Weniger glücklich im Blick auf unser Personsein finde ich die Einführung des Teilhabebegriffs in diesen Kontext. Er scheint mir gerade die *Unbedingtheit* der Würde des Einzelnen nicht garantieren zu können. (Und als einen Beleg hierfür nenne ich eben das griechische Vernunft-Teilhabe-Konzept, das Pannenberg anführt.) Dem Anspruch metaphysischer Reflexion wie auch dem religiösen Phänomen entspricht viel eher Guardinis Rückführung nicht auf Teilhabe an, sondern aufs Angerufensein durch Gottes Majestät. Unbedingten Rang hat, richtiger: erhält, wer unbedingt gemeint (und so *als* unbedingt gemeint) wird.

2. Will man vom menschlichen Person-Sein aus von Gott als personalem Wesen sprechen, dann gerät man gewiß vor die Frage: „Kann mehr damit gemeint sein als dies: ‚Gott ist derart, daß *wir* erst in der Offenheit zu ihm Personen sind und daß wir uns als Personen zu ihm verhalten müssen‘?“ [30]

In diesem Sinn hat Bernhard Welte das uns betreffende „absolute Geheimnis“ das „Du-hafte“ genannt. D. h. es würde nicht genügen, diese Macht bloß als „ewige Wahrheit“, geltende Wert-Idee, als Grenzbegriff und Kontur unseres Ich und Wir zu denken: das Heilige wird nicht erst von uns (im Vollsinn des Wortes) „identifiziert“, sondern es „selbst ist [aus sich selbst] es selbst“ [31]. – Damit aber läßt sich, im Absprung von unserer eigenen prekären Personalität, doch auch vertretbar über das Person-Sein dessen sprechen, der uns betrifft. Und zwar ohne, wie Scheler, der Kritik des deutschen Idealismus dadurch zu entsprechen, daß man einen ich- und du-losen Personbegriff statuiert. Welte entwickelt so aus der Antwort des Menschen, die ja seinem Angerufensein entspricht, aus unserem Anrufen also, darin „wir uns als Personen zu ihm verhalten“, als Bestimmungen des absoluten Geheimnisses Selbstvollzug (da die Du-Anrede den Gemeinten als ihn selbst anspricht) und Anfangen-können (da das Du dem Angeredeten die Möglichkeit freier Erwiderung zuspricht), ja sogar, wenn man sie nicht als faktisch bedingte Bedingungen nimmt, sondern als freie souveräne Möglichkeiten, Kommunikation und Welthorizont (als Wesensmomente von Wort und Antwort) [32].

3. Die Begriffe Gott und Person gehören tatsächlich zusammen: Gott wäre nicht mehr Gott, wenn er weniger wäre als derart selbsthafter Anfang. Und der Mensch könnte seinen Anspruch auf Personwürde gegenüber ihrer theoretisch-praktischen Bestreitung (komme sie von außen oder melde sie sich aus dem eigenen Lebenswillen) nicht rechtfertigen, könnte er sich dafür nicht auf Gottes Anruf berufen.

---

[29] *W. Pannenberg*, Grundfragen systematischer Theologie. Ges. Aufsätze (Göttingen [Vandenhoeck & Ruprecht] 1967) 382 (Die Frage nach Gott).

[30] *E. Kunz*, Glauben – Gnade – Geschichte. Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot S. J. (Frankfurt [Knecht] 1969), 287 Anm. 32.

[31] *B. Welte*, Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums (Freiburg u. a. [Herder] 1966) 105.

[32] Religionsphilosophie (Freiburg u. a. [Herder] 1978) § 8.

Fassen wir nochmals zusammen, was das für das zwischenmenschliche Leben bedeutet (vgl. Anm. 27), ehe wir dann die anthropozentrische Perspektive in die theologische transzendieren. Hans Urs v. Balthasar hat 1956 die Situation in einer Weise erhellt, die – will mir scheinen – ohne Abstrich auch heute noch gilt. Er nennt unsere Zeit „eine tragische Epoche, denn sie muß gleichzeitig beides einsehen: daß auf der Welt zuletzt nichts anderes sich verlohnt (weil nichts anderes da ist, wofür man sich einsetzen kann) als der Mensch – und daß der Mensch sich letztlich doch nicht lohnt. Und so ist es die Zeit der Philanthropie und des vollendeten Humanismus, da alle Weltanschauungen – östliche und westliche und jede, die sich in der Mitte dazwischen einzurichten versucht – sich nur noch um den Menschen drehen und um die Hilfe und Förderung und Entfaltung, die man ihm angedeihen lassen kann, und doch diese Sorge einen offen oder versteckt bittern, zynischen oder süßlich-faden oder sanitären und unpersönlichen, unmenschlichen Beigeschmack hat. Aus dieser Tragik gibt es keinen Ausweg, und der Mensch ist sich darüber klar". [33] Wie aber, wenn es dem Menschen selbst im Grunde gar nicht um sich selber ginge, und wenn es darauf ankäme, dies zu erkennen?

V. Trinitarisches Person-Verständnis (Zum Wesen von Person)

1. Die Frage kann man leicht in einem falschen Sinn verstehen und zu beantworten suchen. „Der Rückzug auf die Person ist heute die allgemein übliche Weise, konservativ zu sein", wird einem in diesem Zusammenhang vorgehalten [34]. Privatisierend werde den gesellschaftlichen Forderungen ausgewichen. „Gerade ein christlicher Begriff der Person sollte erst in und nach einer kritischen Analyse gegenwärtiger Gesellschaft fixiert werden" (P. Ludz) [35]. Als ob er nicht Voraussetzung voll humaner Kritik zu sein hätte! Als ob es eine menschenwürdige Öffentlichkeit gäbe, wenn nicht erfüllte Privatheit sie speiste! Als ob es menschliche Gemeinschaft gäbe ohne die verantwortliche Gewissenhaftigkeit des jeweils Einzelnen! Mit einem Wort, die formulierte Frage könnte so verstanden werden, als hätte man zwischen „Personsein" und „Funktion" zu wählen [36], und als würde zugleich die Option für letztere nahegelegt: für Funktion gegen Person.

In einem ersten Schritt geht es dabei um das, was eine offenbar sehr leidvolle Grund-Erfahrung Guardinis bedeutet (man spürt den Schmerz in der Entschlossenheit, mit der er sie akzeptiert): daß die Zeit der Persönlichkeit vorbei ist, nicht bloß die ihrer neuzeitlichen Übersteigerung, die „ungesund" wird [37], sondern jenes „Wertkomplex[es], der zu einem Maßstab geschichtlichen Hochstandes geworden ist". [38] Guardini meint hierzu (man darf wohl sagen, tapfer wider sich selbst [39]) „im

---

[33] Die Gottesfrage des heutigen Menschen (Wien–München [Herold] 1956) 206 f.

[34] *M. Greiffenhagen*, zitiert von Th. Strohm. Theologie im Schatten politischer Romantik. Eine wissenschafts-soziologische Anfrage an die Theologie Friedrich Gogartens (München [Kaiser] 1970) 164.

[35] Strohm 165.

[36] Vgl. zum Folgenden: *M. Müller*, Person und Funktion, in: ders., Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendentale Erfahrung (Freiburg–München [Alber] 1971) 83–123.

[37] Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge (Mainz [Grünewald] 1922) 31.

[38] Die Existenz des Christen (München u. a. [Schöningh] 1976) 463.

[39] Vgl. *F. Wechsler*, Romano Guardini als Kerygmatiker (Paderborn [Schöningh] 1973) 70–74; 73: „Das Ja zum technischen Zeitalter und der zu ihm gehörenden Masse ist dem Humanisten Guardini, der mit seinem Wesen noch in der alten Epoche wurzelte, nicht leicht gefallen." Er verweist mit Recht besonders auf die Briefe vom Comer See und die Sammlung: In Spiegel und Gleichnis. Bilder und Gedanken (Mainz [Grünewald] 1932) (154 f.: „Die Tatsache, daß es sehr viele Menschen gibt, gehört zu den schwersten Lasten des Daseins.").

Verzicht auf die reiche und freie Fülle der Persönlichkeitskultur werde das, was eigentlich ‚Person' ist, das Gegenüber zu Gott, die Unverlierbarkeit der Würde, die Unvertretbarkeit in der Verantwortung, mit einer Kraft und Klarheit hervortreten, die vorher nicht möglich war." [40]

Aber es bleibt nicht beim Verlust der Persönlichkeit. Die Person selbst scheint sich zu verlieren. „Sorge um den Menschen" bereitet gerade, als „eines der beunruhigendsten Charakteristika unserer Zeit", ... die Schwächung, die die Standkraft der Person erleidet [41]. Diese Diagnose bildet ja beispielsweise auch den Grundtenor der letzten seiner großen literarischen Interpretationen, seiner Stellungnahme zu „Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins". [42] In derartigen Entwürfen wird die Person total in Funktion aufgelöst. Hier „*kann* nicht nur auf die ‚reditio completa' verzichtet werden, sondern es soll darauf verzichtet werden, weil diese Freiheit nur Störung im geplanten Arbeitsgang bedeutet" (M. Müller 117).

2. Man kann nun mit Max Müller betonen, daß auch im Zeitalter des „Arbeiters" (Ernst Jünger) und des Funktionärs der Mensch Person bleibt, und mag dafür Anzeichen benennen (121 f.) wie die Einsamkeitserfahrung, deren Not offenbart, daß der Mensch auch heute nicht in seinen Rollen und Funktionen aufgeht, oder das Entstehen einer neuen Gemeinsamkeit unter den Wissenschaftlern, die aufgrund der Aporien immer weiterer Spezialisierung wieder stärker aufeinander hören wollen. Doch wie läßt die ersehnte personale Gemeinschaft über ihr Da-sein im Modus schmerzlich erfahrener Abwesenheit hinaus sich *positiv* denken und leben?

Der christliche Denker wird, wie gesagt, auf die christliche Botschaft verweisen. Doch in welchem Sinn genauer? – Heinrich Rombach sagt uns, der Zusammenhang zwischen Funktionalismus und christlicher Theologie sei „so fundamental, daß eins das andere erzwingt. Darum läßt sich auch zeigen, daß in der Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaft jeder Schub in der Steigerung der exakten Wissenschaft parallel geht mit einem Schritt in der religiösen Reformbewegung." [43] Aber wird eine derart weitgehende „Legitimierung der Neuzeit" [44] der Wirklichkeit besser gerecht als die globale Säkularisierungsthese (und auch Guardinis wohl etwas pauschale Verabschiedung ihrer)? – Inwieweit wird näherhin das Struktur-Denken in seinem Gang von Cusanus über Descartes und Leibniz zu Kant aus einer vollen Entsprechung zum Ereignis der Inkarnation dadurch gewissermaßen hinausgedreht, daß es sich fundamental als Funktionalismus moderner *Natur*philosophie und -wissenschaft etabliert und erst von hier aus sich dem Verständnis freiheitlichen Miteinanders von Personen zuwendet? Anders gesagt: der Zentralbegriff der „Erscheinung" (der Explikation, des Symbols o. ä.) wird hier offenbar doch noch einmal monologisch entwickelt statt dialogisch. Die strukturierte Gesamtheit von Punkten einer Kurve indes ist ein anderes als das wechselseitige Füreinander sich begegnender Freiheiten. Nicht die Gemeinsamkeit vieler in der Vielfalt ihrer Funktionalitäten im Mit- und Fürsein ist das ursprünglichste Phänomen, nicht die Wechselbestimmtheit der Einzelmomente einer Gesamterscheinung und auch nicht das eigentümliche Verhältnis von Strukturgesetz und Strukturerscheinung (von Formel und aus Punkten gebildeter Kurve); nicht also das Verhältnis von Ton zu Ton in der Melodie, von Ton zum Melodienganzen und von diesem zu seinem Gesetz (Rombach I 234). Ursprünglich ist vielmehr das „explosive" Aufeinandertreffen zweier Erscheinender

---

[40] Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung (Basel [Hess] 1950) 80.
[41] Sorge um den Menschen (Würzburg [Werkbund] 1962) 121.
[42] ... Eine Interpretation der Duineser Elegien (München [Kösel] 1953).
[43] Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft. 2 Bde. (Freiburg–München [Alber] 1965/66) I 225.
[44] *H. Blumenberg*, Die Legitimität der Neuzeit (Frankfurt [Suhrkamp] 1966).

in der gemeinsamen Erscheinung ihrer und ihres Aufeinandertreffens [45]: ein Wort ist nie nur meines, sondern unseres. Und wenn der Mensch durch Anruf wird, dann ist das Wort dieses Rufs nur als gehörtes existent, d. h. als Antwort. Von Guardini her denkend, muß man das Schöpfungsgeschehen also statt univok analog fassen. D. h. die Schöpfung des Menschen ist weniger nach dem Bild der Herstellung von Tongefäßen zu denken (Röm 9, 20 ff.) denn nach jenem Modell, das die Trinitätstheologie für den Sohn als Wort erarbeitet hat. Der Mensch als „Hörer des Wortes" (Karl Rahner) ist dies nicht bloß im fundamentaltheologischen Sinn einer „potentia oboedientialis" für ein mögliches Offenbarungswort Gottes; er ist nicht einmal nur, dem zuvor, „der zum Hörer des Welt-Wortes Bestellte" (Welt u. Person 114). Ursprünglich ist er vielmehr der Hörer jenes Wortes, das er selbst *ist* [46].

3. 1916 hat Guardini einen kleinen Aufsatz „Über die Bedeutung des Trinitätsdogmas für die sozialen Beziehungen" veröffentlicht [47]. Er meditiert darin über den Sachverhalt, daß die restlose Selbsthingabe (ihrer einen göttlichen „Natur") durch die drei Personen in Gott nicht bloß zusammengeht, sondern eins ist mit der abgründigen Wahrung ihrer Unterschiedenheit (als „Personen"). Was dort mehr pädagogisch existenziell überdacht wird, wäre („existenzial") ontologisch zu vertiefen.

Ich meine damit, daß Person überhaupt und wesenhaft aus dem Bezug gedacht werden müßte, und zwar nicht als Selbstbezug, sondern als Du-Beziehung. Daß nicht so sehr ihre Beziehung als Funktion ihres übergreifenden Selbstands, sondern eher ihr Selbstand als der Ernst ihres Bezugs zu denken wäre. Auf die klassische Theorie hin besagt dies, daß die „rationalitas" der Natur von Person nicht eigentlich vom Bei-sich-sein oder Zu-sich-kommen (der „reditio") aus konzipiert werden sollte, sondern vom „Außer-sich-sein", der Ekstase her. Mit Scheler zu sprechen, besagt dies durchaus eine Akzentuierung des Aktes vor dem Substrat. (Ich sage bewußt weder: „der Dynamis vor dem Sein" [Welt und Person 108] – das würde Scheler nicht gerecht –, noch: „des Vollzugs vor dem Sein", denn das hieße, die klassische Metaphysik nicht begriffen zu haben.) Aber mitnichten wäre Person ein „absoluter" Begriff. Absolut ist „das Personale", d. h. die personale Bezugswirklichkeit.

4. *Exkurs zur Theologie:* Das macht vielleicht eine theologische Klarstellung nötig. Denn man könnte fürchten, ein solches Konzept müßte entweder „panentheistisch" Gott auf die Schöpfung hin relativieren, indem es diese als für ihn notwendig fordert, oder es müßte einen Personbezug in Gott selbst postulieren – und gäbe damit den strikten Geheimnis-Charakter des Dreifaltigkeitsglaubens auf. Hier wird selbstverständlich die volle Freiheit der Schöpfung vertreten, und zwar nicht bloß um der Souveränität und Göttlichkeit des freien Gottes willen [48], sondern bereits wegen des Personseins des Menschen. Würden wir gerufen, weil man uns brauchte, gälte dieser Ruf uns nur im Maß unserer Brauchbarkeit für den Rufer. So aber wäre Person in ihrem Unbedingtheitsrang überhaupt nicht erblickbar [49].

---

[45] Vgl. *C. A. v. Peursen*, Wirklichkeit als Ereignis. Eine deiktische Ontologie (Freiburg–München [Alber] 1971) bes. Kap. 7.

[46] Vgl. ausführlicher *J. Splett*, Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen (Frankfurt [Knecht] 1974) Kap. 6 (Anthropo-theologie); *ders.*, Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott (Freiburg–München [Alber] ²1978) Kap. 7 (Gottes Menschlichkeit [Analogie]), bes. 154 ff. (beides zuerst in dieser Zeitschrift: 48 [1973] 351–370 u. 47 [1972] 321–340, bes. 331 ff.).

[47] In: ThGl 8 (1916) 400–406.

[48] Vgl. *J. Splett*, Reden aus Glauben. Zum christlichen Sprechen von Gott (Frankfurt [Knecht] 1973) 142 ff.; *ders.*, Die Absolutheit Gottes und die Kontingenz der Schöpfung, in: Militärseelsorge 19 (1977) 323–345.

[49] Siehe: Der Mensch ist Person, gemäß Register s. v. Person und Würde. Vgl. gegenüber *C. F. v. Weizsäckers* Option für die neuplatonische Emanation (350),

Wie jedoch steht es dann mit dem Geheimnis-Charakter des trinitarischen Dogmas? – Man könnte so argumentieren wie Walter Simonis, der für sein Unternehmen eines rationalen Beweises der Trinität auf dem Unterschied zwischen der „immanenten Trinität", der Dreifaltigkeit Gottes als solcher, die dem Denken zugänglich sei, und der „ökonomischen Trinität", dem unableitbaren Heilshandeln Gottes in Inkarnation und Geistsendung zum Ziel der visio beatifica des Menschen, insistiert [50]. Ohne das jetzt zu diskutieren, wähle ich einen anderen Weg. Ich gehe davon aus, daß *Wahrheit und Ernst der Personwirklichkeit erst im Christusgeschehen* offenbar geworden sind. „Geschichtlichkeit" als menschliches Existenzial besagt nämlich vor allem, daß der Mensch zur Wahrheit über sich nicht je schon aus sich selbst gefunden hat, daß sie ihm vielmehr gesagt werden muß.

In diesem Geschehen aber hat er nicht so sehr neue „Informationen" erhalten, als daß er (im ursprünglichen Sinn dieses Wortes) in eine neue Form des Selbst- und Welt- und Gottesverhältnisses gebracht worden ist. Nun hindert nichts, daß er in prinzipieller Reflexion auf die Erfahrungen seiner konkreten Existenz fortschreitend thematisiert und ausdrücklich klarer versteht, was darin unthematisch impliziert ist [51]. Impliziert aber ist, wie bedacht, im Personsein des Menschen die Personalität seines Schöpfers und in seiner Existenz als „gerufener Freiheit" die souveräne Freiheit des allmächtigen Rufers. – Gott kennt keine Not, die ihn zu etwas triebe, keinen Mangel, der Ergänzung heischte. Sein Schöpferruf wird ihm nicht von kosmischer Einsamkeit abgepreßt [52]; denn als Produkt der Nötigung mag dies und jenes entstehen, nie aber eine freie Person. Ist Gott jedoch andererseits – und zwar eben aus der hier reflektierten Erfahrung des Rufs – nicht bloß als das unbewegte Gute zu denken, das einzig Liebe *zu* sich und zur Vollkommenheit seiner erweckt [53], sondern selber als liebend und Liebe, dann muß man von ihm so denken, daß er in sich selbst das Spiel von Hingabe und Annahme der Gabe, von „Wiederfinden" (= Einssein) im „Abschied" (= Unterscheidung), daß er also *in* sich subsistenter Bezug ist.

Doch damit genug der zum Exkurs gewordenen theologischen Klärung. Sie besagt keineswegs, daß wir nun doch in die Sonne zu blicken vermöchten; denn ganz zu schweigen von der ökonomischen Trinität: was ist mit solch grundsätzlicher „Struktur"-erkenntnis von der unausdenklichen „Qualität" und „Intensität" des innergöttlichen Lebens gewußt? Aber wir sehen in diesem Licht nun auch das Licht (vgl. Ps 36, 10) mit neuen Augen.

5. Weit entfernt, das Geheimnis antasten zu wollen, suchen wir gerade die Weise, wie man es am gemäßesten bewahrt: sowohl das des Dogmas wie jenes Geheimnis, um das es in dieser Besinnung zu tun ist: das der Person. Wie also sollen wir nun ihr Geheimnis denken? Mein Vorschlag geht dahin, es weniger darin zu sehen, daß sie *anderen* nicht restlos zugänglich wäre, als vielmehr darin, daß sie sich selbst nicht zugänglich ist – weil sie in offenster Zugänglichkeit vorbehaltlos auf den anderen zugeht. D. h. im „Ineinanderblick" (D. v. Hildebrand) der Liebe

---

derentsprechend sein Buch, Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie (München [Hanser] 1977), auch im Register zwar „Ich" und „Bewußtsein", nicht aber den Begriff der Person zuläßt. G.s anschauliche Vergegenwärtigung „zwanglosen" Freiheitsbezugs, in: Glaubenserkenntnis. Versuche zur Unterscheidung und Vertiefung (Würzburg [Werkbund] 1949) 33–44 (Gottes Walten und die Freiheit des Menschen).

[50] Trinität und Vernunft. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Abaelard, den Viktorinern, A. Günther und J. Frohschammer (Frankfurt [Knecht] 1972) (zusammenfassend: 183–185, 190 f.).

[51] Gotteserfahrung im Denken Kap. 1 (Christliche Philosophie), sowie 266 ff.

[52] *J. W. v. Goethe*, Wiederfinden (im Buch Suleika des West-östlichen Divan, Hamb. Ausg. II 83); Weizsäcker 346–356.

[53] Aristoteles, Metaph. XII 7 (1072 b 3).

erblickt ein jeder gerade nicht sich, sondern sein Gegenüber. Nicht der Mangel an Selbstbesitz also, nicht der zu akzeptierende Kummer des „Plural", sondern der Mangel an absolutem, d. h.: ganz gelöstem, selbstvergessenem Bezug macht es aus, daß wir nicht im vollen Sinne Personen sind, gegenüber Gott als dem einzig vollkommenen Personalen.

Um beim Bild des Sehens zu bleiben, das die Tradition griechisch-abendländischen Denkens so liebt: Person heiße Auge, natürlich nicht im Sinn objektiver oder naturhafter Optik, sondern als lebendiges Sehen (und Hören), als „Auge des Herzens": „Ubi amor, ibi oculus." [54] Solches Auge durchschaut nicht, sondern erblickt – und erfüllt sein Erkennen in jener anerkennenden Bejahung, die der biblische Doppel- und Vollsinn von „erkennen" anspricht (z. B. Gen 4, 1). *Ich* erblicke, nicht ein anderer an meiner Stelle (dies die Unmitteilbarkeit und Unvertretbarkeit der Person). Doch ich erblicke nicht mich, sondern mein Du. Mich erblickt mein Gegenüber. Damit aber erfüllt Personalität sich in jener unfaßlich intimen Diskretion, in der zwischen Liebenden eines jeden Geheimnis nicht von und bei ihm selbst, sondern jeweils beim andern – und so wahrhaft bewahrt wird [55].

In Aufnahme von Guardinis Hinweis wäre hier wieder vom Ernst dieser Situation auch im Sinn äußerster Gefährdung zu sprechen. Sie macht die fast übermächtige Versuchung zum Absehen von Person oder/und zu ihrer Manipulation (beim anderen wie bei sich selbst) nur zu verständlich. Doch wer darob sich ängstlich festhalten wollte, hätte sein Leben von vorneherein verspielt. Der Sinn (d. h. ursprünglich: Richtung) von Person liegt eben nicht im Selbstbesitz, sondern darin, sich zu verlassen. Nicht von sich weg, sondern auf den anderen hin, der in der Annahme dieser Zu-kunft sich seinerseits auf den Ankommenden (hin) verläßt.

Das bevorzugte Bild-Wort der Tradition dafür ist seit je das (auch hier schon genannte) des Spiels: der Reigen der Seligen, der kosmische Tanz göttlicher Gemeinschaft. Es kann jetzt nicht mehr dargestellt werden, wie darin Ich und Du – gemäß der *trinitarischen* Urwirklichkeit – sich aus der geschlossenen Dyade ins seinerseits selbstlos offene *Wir* übersteigen (so daß auch der Riß zwischen Privatheit und Gemeinschaft zum Bezug wird) [56]. „Von außen" ist solches Spiel unbestreitbar nicht vom reibungslosen Funktionieren eines alldurchgreifenden Struktur-Gesetzes zu unterscheiden. – Man kann „Spiel" als naturphilosophische Grundkategorie statuieren und es in diesem Verständnis durch alle Dimensionen von Natur und Kultur hin mit Gewinn „durchspielen". [57]

Von „innen", was nach allem gerade nicht heißen soll: in re-flexiver Introspektion, sondern aus dem ekstatischen Bewußtsein des Spiels selbst heraus (darin die Partner so „bei sich" sind, daß sie – „gänzlich weg", ganz „hingerissen" – beieinander und bei ihrem Spiel sind) weiß man es anders, und zwar vom „privaten" Miteins bis in kosmische Dimensionen (die übrigens der Mensch seit jeher engstens aufeinander bezieht). Um mit einem großen Gesprächspartner Guardinis zu schließen: Vom dreipersonalen Gott her ist es die Liebe, „l'amor che move il sole e l'altre stelle".

---

[54] Richard v. St. Viktor, Benj. Min 13; Thomas v. A., Sent. 3 d. 35, 121; vgl. *Paul Claudels* Buchtitel: L'œil écoute (Paris [Gallimard] 1946); für den Topos der Augen des Herzens den Epheserbrief (1, 18).

[55] Siehe *J. Splett*, Lernziel Menschlichkeit. Philosophische Grundperspektiven (Frankfurt [Knecht] 1976) Kap. 3 (Prüfstein Diskretion), bes. 78–80.

[56] Vgl. *J. Splett*, Wagnis der Freude. Meditationen zu Worten der Schrift und Zeichen der Kunst (Frankfurt [Knecht] ²1975) 31 ff. (Den Schauenden schauen), sowie: *J. u. I. Splett*, Meditation der Gemeinsamkeit. Aspekte einer ehelichen Anthropologie (München [Wewel] 1970) 30 ff. (Drei-Gefüge).

[57] Siehe *M. Eigen/R. Winkler*, Das Spiel. Naturgesetze steuern den Zufall (München [Piper] 1975).

Wie aristotelisch ist der Aristotelismus? *

Von Fernando Inciarte

Bereits im Vorwort erwähnt der Verfasser die drei Aufgaben, die er sich mit der Erforschung der cusanischen Metaphysik des Einen stellt: Die Philosophie des Cusanus, welche die „aristotelisierende" Denkweise, „die heute der Vergangenheit angehört", so kritisiert, „daß seine Kritik auch nach dem Sturz des mittelalterlichen Aristotelismus von Bedeutung ist", „bedenkt, 1) daß es (...) einer grundlegenden *Revision*, nicht nur einer ausziselierenden Verfeinerung der aristotelischen *Kategorienlehre* bedarf; 2) daß (...) noch nichts gegen die wahre Metaphysik gesagt ist, wenn man mit Kant findet, ‚daß das Unbedingte ohne Widerspruch gar nicht gedacht werden könne'; 3) daß die Metaphysik die *Selbstentfaltung des menschlichen Geistes* ist, der in allen seinen Inhalten nicht das Urgestein extramentaler Realität, sondern sich selbst sucht" (XII).

Vorliegende Rezension beschränkt sich im wesentlichen auf den ersten Punkt und auf einige Andeutungen über den zweiten. Der dritte Punkt, der die positive Seite des Buches anzeigt, bleibt gänzlich unberücksichtigt. Damit ist gesagt, daß für diese Rezension noch mehr dasjenige gilt, was von Rezensionen überhaupt gilt: daß sie die Lektüre eines Buches nicht ersetzen. Dies um so weniger, als ich den Hauptteil des Buches – nämlich die Cusanus-Deutung des Verfassers – ebenfalls unerwähnt lassen werde.

Das Werk gliedert sich in zwei Teile. Der erste Teil („historisch-systematische Exposition des Problems") bereitet auf den zweiten („die Koinzidenzlehre als Lösungsversuch des Cusanus") vor, kann aber auch für sich gelesen werden. Schon der erste Teil ist so gehaltvoll, daß der Versuch, sich vorerst nur mit ihm zu beschäftigen, lohnenswert erscheint.

Die philosophiehistorische Forschung in Deutschland geht in der Regel rein interpretatorisch vor. Kritik an den interpretierten Texten kommt seltener vor. Die Interpretationen des Verfassers stehen im Dienst einer systematischen Absicht, deren Verwirklichung eine kritische Einstellung erforderlich macht. Sie kommen daher der Forderung nach einer kritischen Philosophiegeschichtsschreibung entgegen, wie sie in den angelsächsischen Ländern bereits praktiziert, aber selten in einen weiten historischen Horizont gestellt wird.

Systematischer und kritischer Rahmen der Untersuchungen des Verf. könnten in einem ersten Anlauf so zusammengefaßt werden: es gibt einen Strang der aristotelischen Tradition, den man (in Anlehnung an „Vulgärplatonismus" oder „Vulgärmarxismus") vielleicht Vulgäraristotelismus nennen könnte und der im 19. und dann im beginnenden 20. Jahrhundert zur offiziellen Scholastik („Schulthomismus", vgl. z. B. 178) wurde, nachdem er sich schon in der Barockscholastik durchgesetzt hatte.

Dieser von mir zu Abkürzungszwecken hier so genannte Vulgäraristotelismus (der Verf. spricht oft von Schularistotelismus) ist durch mehrere Momente gekennzeichnet: er streift alle echt platonischen Elemente ab, wie sie vor allem in der

---

* Zu *K. Flasch*, Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung (SPGAP 7). 8° (XVI u. 365 S.) Leiden 1973, Brill.

Satztheorie des „Sophistes" zur Grundlage der Dialektik von Ruhe und Bewegung, Identität und Differenz wurden; er setzt an die Stelle dieser Dialektik eine Konzeption der Identität, die jede Differenz von sich weist und die auf der insofern undifferenzierten Satztheorie der Kategorienschrift beruht; er hält an einem dieser Satztheorie entsprechenden starren Substanzbegriff fest sowie an einem überall gleich anzuwendenden Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch; er versperrt sich mit all dem den Zugang zur Erfassung des Einen, wie sie in der neuplatonischen Tradition festgehalten (und innerhalb der christlichen Tradition erst durch den Cusaner – II. Teil – voll entfaltet) wurde – damit aber auch den Zugang zur Metaphysik.

1. Die Verdinglichungstendenz der formalen Logik in der Metaphysik

Es geht mit einem Wort um das Verhältnis zwischen Logik und Metaphysik, wobei im Vulgäraristotelismus die Metaphysik ganz unter die Herrschaft der Logik geraten und so entartet und verkümmert sei. Entartung und Verkümmerung manifestieren sich dann im spätmittelalterlichen Nominalismus, welcher nach dem Verf. die zwangsläufige Folge des Vulgäraristotelismus ist.

Bedenkt man, daß die Positionen des spätmittelalterlichen Nominalismus im neuzeitlichen Empirismus erneuert wurden und daß sie auf diesem Weg über Kant hinaus noch im Neopositivismus des 20. Jahrhunderts wieder lebendig geworden sind, so kann man das Maß an systematischem Gegenwartsbezug ersehen, welcher den kritischen Interpretationen des Verf. eigen ist. Seine Intention in dieser Hinsicht geht dahin zu zeigen, inwiefern gerade nach der Metaphysikkritik des Logischen Positivismus deutlich geworden ist, daß die Metaphysik nur auf der Grundlage einer von allen Resten des Vulgäraristotelismus befreiten Auffassung des Einen als Einheit von Identität und Differenz möglich ist, die auch die Grenzen der Anwendbarkeit des Satzes vom Widerspruch markiert.

Es ist nicht leicht, Bücher zu finden, in denen die Weite der systematischen und historischen Perspektiven so gründlich gestützt ist auf das Detail exakter Textexegesen wie in diesem Buch. Selbstverständlich sind viele Fragen an das Buch zu richten. Der Verf. selbst fordert dazu auf, sofern er „durch historisch-kritisches Vorgehen den persönlichen Ausgangspunkt objektiviert und der Kritik aller offenlegt" (XI).

Eine naheliegende Frage, die viele andere Fragen einschließt, ist, wieweit nicht auch der vom Verf. ausgesparte, nichtvulgäre Aristotelismus die Möglichkeit einer Metaphysik eröffnet, die auch nach der neopositivistischen Metaphysikkritik bestehen kann. Der Verf. weist nämlich sporadisch auf diese andere Dimension der aristotelischen Philosophie hin, geht aber nie auf sie ein (vgl. z. B. 49 f., 57, 60, 62 Anm. 1, 63). Solange kann man aber einen Metaphysik-Entwurf neuplatonischer Inspiration, so wie er zumal in der cusanischen Philosophie vorliegt, nicht als heute einzig gangbare Metaphysik ansehen. Mit dieser ersten Frage werden wir uns hier in der Hauptsache beschäftigen.

Eine weitere naheliegende Frage wäre, wieweit der echte, nichtvulgäre Aristotelismus mit dem genannten Metaphysik-Entwurf konvergieren müßte. Mit dieser Frage werden wir uns hier nicht eigens beschäftigen. Die Präsumptio steht sowieso nicht für eine solche Konvergenzthese – es sei denn, der Aristotelismus würde, wie gerade im Neuplatonismus, grundlegend modifiziert. Wohl werden wir im Zusammenhang mit der erstgenannten Frage zwei andere Fragen streifen: 1) wieweit die konsequente Durchführung des Aristotelismus zum spätmittelalterlichen Nominalismus führt und 2) wieweit der spätmittelalterliche Nominalismus in einem Sinne positivistisch ist, daß er, konsequent weitergedacht, zur Negation der Metaphysik – wie im Neopositivismus – führt.

Die Berechtigung zu solchen Fragen ergibt sich schon daraus, daß ein bedeutender Teil der neueren Ockham-Forschung [1] zu zeigen versucht, wie sehr gerade der „offizielle Schulthomismus" das Zerrbild eines metaphysikfeindlichen Ockham gezeichnet hat – und wie vorsichtig man mit dem Titel „Nominalismus" umgehen muß (für die Verwendung dieses Titels durch den Verf. vgl. 86 Anm. 2). Wäre nicht auch zwischen einem echten und einem unechten Ockhamismus zu unterscheiden? Und wäre dann nicht allein der unechte, der schulthomistisch und lehrbuchmäßig verzeichnete Ockhamismus (der Vulgärockhamismus, wenn man will) dem Vulgäraristotelismus als dessen letzte Konsequenz zuzuzählen?

Die Beantwortung dieser Fragen hängt ersichtlich davon ab, was unter „Vulgäraristotelismus" genauer zu verstehen sei. Diese Frage muß allen anderen vorangestellt werden. Um sie zu behandeln, braucht man nur die kritischen Hauptthesen des Buches etwas detaillierter zu referieren. Sie werden vom Verf. vor allem im 2. und längsten Kapitel des I. Teiles ausführlich behandelt. Als erstes ist die Satztheorie des Vulgäraristotelismus zu nennen, sofern sie für die unbeschränkte Anwendbarkeit des Widerspruchssatzes und damit für die Unmöglichkeit der Metaphysik verantwortlich sei. Diese Zusammenhänge werden vor allem im Abschnitt 3 („Satztheorie, Seinsentwurf und Widerspruchsprinzip bei Aristoteles") und im Abschnitt 4 („Widerspruchssatz gegen Metaphysik: Nikolaus von Autrecourt") des 2. Kapitels des I. Teiles behandelt (47–84).

Platon hatte den Satz bzw. das Satzprädikat vornehmlich verbal verstanden (vgl. 39 ff.). Verben bezeichnen Tätigkeiten. Das verbal verstandene Prädikat bei Platon meint aber primär nicht die Tätigkeit als eine Eigenschaft dessen, wofür das Satzsubjekt steht, sondern die Tätigkeit des denkenden und sprechenden Subjekts selbst. Es handelt sich mit einem Wort um die Praxis als Konstitutionstätigkeit (vgl. 50). Die Dinge (Pragmata) liegen nicht gespickt mit allerlei Eigenschaften vor dem Blick des Subjekts, um von diesem bloß aufgenommen zu werden. Vielmehr konstituieren sie sich in dem, was und wie sie sind, nicht ohne die Bewegung des Denkens. Damit wird die Dimension des Transzendentalen im Sinne der Transzendentalphilosophie bezeichnet – eine Dimension, die wohl den „persönlichen Ausgangspunkt" des Verf. darstellt [2]. Diese Dimension verschwindet völlig im Vulgäraristotelismus (49 f.). Das bedeutet indes nicht, daß der echte Aristotelismus mit dem (transzendental zu deutenden) Platonismus konform gehe. Die aristotelische Metaphysik ist ambivalent. Die Ambivalenz liegt darin, daß Aristoteles den Substanzbegriff aus gewissen Strukturen der Sprache gewinnt, diese Strukturen aber so auslegt, daß Subjekt und Prädikat, Ding und Eigenschaft getrennt bleiben. Dies deshalb, weil Subjekt und Prädikat nicht transzendental als die das Ding konstituierende Denkbewegung selbst, sondern als Abbilder der empirisch vorfindbaren (und nicht: transzendental konstituierten, d. h. schon immer ausgelegten) Dinge verstanden werden. Hier wird der potentielle Nominalismus oder Positivismus dieser Position sichtbar (vgl. 48 f.). Die Substanz wird als ein materielles Substrat verstanden, das von bestimmten Eigenschaften gleichsam überlagert wird. Zur Einheit von beiden kommt es nicht.

Die Frage drängt sich auf: Ist Aristoteles aus dieser Ambivalenz nicht herausgekommen?

---

[1] Boehner, Moody; vgl. auch *A. B. Wolter*, „Ockham and the Textbooks", in: J. F. Ross, „Inquiries into Medieval Philosophy" (Westport, Connecticut 1971) 243–275.

[2] Siehe 3. Kap. des I. Teils, 105–152. Zum Gebrauch des Terminus „transzendental" vgl. 103 f. Anm. 1; vgl. auch den Aufsatz des *Verf.*: „Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg", in: Kant-Studien (1972).

Wenn die Ambivalenz nur nach zwei Seiten hin – entweder nach der Seite der Reflexion auf die transzendentale Konstitution der Wirklichkeit oder aber nach der Seite des von jeder sprachlich gefaßten Denkbewegung unberührten, ihr vorausliegenden und daher nur empirisch zugänglichen Dinges – auflösbar wäre, dann wäre Aristoteles (wenn anders er nicht als der erste Repräsentant des Vulgäraristotelismus anzusehen ist) tatsächlich nicht aus der Ambivalenz herausgekommen. Denn den Ausweg der transzendentalen Reflexion ist er trotz Besinnung auf die sprachlichen Strukturen gewiß nicht gegangen (vgl. etwa De int. 9,18b 37–19a 1).

2. Transzendentalphilosophie – Nominalismus: eine falsche Alternative

Der Verf. scheint nur diese Alternative gelten zu lassen: entweder transzendentalphilosophisch oder substanzontologisch; wenn nicht transzendental konstituiert, dann empirisch dinghaft. Für diese Alternative bzw. gegen ihr zweites Glied spricht einiges. Um es einmal modern auszudrücken: ein Ding an sich ist höchstens ein Grenzbegriff, die Dinge werden uns nur als konstituiert innerhalb bestimmter Sinnhorizonte gegeben. Gegen diese Alternative bzw. für ein drittes Glied, das weder transzendental konstituiert noch empirisch dinghaft ist, spricht aber auch einiges. Vor allem dies: müßte – um es wieder modern auszudrücken – die Unterscheidung zwischen Sinn und Bedeutung – welche die Unterscheidung zwischen den Gegebenheitsweisen und der Sache selbst mit einschließt – nicht sonst zugunsten eines transzendental konstituierten Sinnes aufgegeben werden? Müßte man sonst nicht alles in Sinn aufgehen lassen?

Was könnte aber bei Aristoteles das Dritte sein? Der Verf. schreibt: Aristoteles „setzt gegen die Tendenz zur Identifikation von Substanz und materiellem Substrat den platonisierenden Formbegriff durch. Aber die nominalistische Möglichkeit war doch aus ihm zu entwickeln" (50). Die nominalistische Möglichkeit besteht ihrerseits in der Alternative von „kompaktdinglichen Substanzen einerseits und bloß subjektiven Allgemeinbegriffen andererseits" (50). Gegenüber *dieser* Alternative ist nach dem Verf. das Dritte für Aristoteles der platonische Formbegriff.

„Aristoteles blieb zu sehr Platoniker, um die Tendenz zum Hypokeimenon bis zum Empirismus und Mechanismus zu treiben. Wir können daher" – fügt der Verf. hinzu und deutet damit auf die weiten historischen Perspektiven und auf die grundsätzliche Bedeutung seines Themas hin – „leichter am Paradigma der theoretischen Philosophie Kants den Zusammenhang sehen, der besteht zwischen der Begreifbarkeit höherer Einheitsphänomene und dem aus der aristotelischen Urteilslehre entspringenden Begriff des materiellen Substrats. Die kantische Philosophie ist eine Philosophie des Vereinheitlichens, nicht der Einheit. Das theoretisch Begreifliche ist ihr das Mechanische. Die Einheit des Lebendigen, des Ich und Gottes wird ihr zum Mysterium; an eine philosophische Fassung der Trinität ist innerhalb ihrer von vornherein nicht zu denken. Und was die Vereinigung des Menschen mit Gott, die filiatio Dei, angeht, so kennt sie Kant zwar in seiner praktischen Philosophie, wo er von der personifizierten Idee des guten Prinzips spricht – die Idee des Gott wohlgefälligen Menschen geht von Gottes *Wesen* aus; ‚er ist insofern kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborener Sohn' (Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 2. Stück, 1. Abschnitt, A 17, Akademieausgabe 6, 60 f.) –, aber diese Einheit, Eckharts einziges, bei Cusanus nachwirkendes Thema, soll theoretisch nicht faßbar sein" (61).

Daß Kant und der Aristotelismus derart verwandt erscheinen, läßt die Frage aufkommen, ob die Linien, die von Aristoteles ausgehen, nicht nur ausgezogen, sondern überzogen, verzeichnet wurden. Konnte sich der Aristotelismus, gerade der Schularistotelismus, dessen Gegnerschaft zu Kant so heftig war, derart mißverstehen?

M. E. ist das, was der Verf. über die Unfähigkeit des Aristotelismus sagt, der Trinität (vielleicht auch der Menschwerdung) begrifflich beizukommen, weitgehend berechtigt. Bezüglich dessen hingegen, was nicht das christliche Dogma direkt angeht, kann man m. E. fragen, ob der Verf., selbst wenn man die Absicht auf Stilisierung in Rechnung stellt, seine Interpretation nicht doch etwas überzieht.

Wenn die Funktion der aristotelischen Kategorienlehre und der Unterscheidung von Potenz und Akt mit derjenigen der Unterscheidung zwischen Ding an sich und Phänomen verglichen wird (64), so daß Hypokeimenon und Potenz in der Rolle des unbekannten Dinges an sich erscheinen, so fragt sich nur, wie weit der an sich berechtigte Vergleich trägt. Hätte Aristoteles Hypokeimenon und Potenz so stark von der Form und vom Akt isoliert wie Kant das Ding an sich vom Phänomen, so wäre die Konsequenz – da auf das Ding an sich nicht zu zählen ist – etwas, was Aristoteles eigens kritisiert und zurückgewiesen hat, nämlich irgendeine Art von Phänomenalismus, von Reduktion der Wahrheit auf das Erscheinen oder – um bei der oben gebrauchten Terminologie zu bleiben – von Bedeutung auf Sinn.

Die Kategorienlehre suggeriert tatsächlich, daß man „mit dem individuellen Subjekt schon ohne seine allgemeinen Prädikate vertraut" sein kann (58). Doch diese Konsequenz hat Aristoteles gerade nicht gezogen. Darauf weist der Verf. eigens hin: „Preßte man diese Argumentation des Aristoteles, so ergäbe sich, daß die Individuen eigentlich außerhalb des nur allgemeinen logos stehen – eine empiristische Konsequenz, die Aristoteles nicht gewollt hat, zu der ihn aber sein Prädikationsschema treibt" (58).

Aristoteles hat diese Konsequenz nicht gewollt, und er hat sie außerdem abgewiesen. Hier rächt sich die einseitige Orientierung an der Kategorienschrift. Der Einfluß der Kategorienschrift auf den Schularistotelismus macht diese Orientierung zwar für die Absicht des Verf. notwendig. Damit werden aber tiefer liegende Aspekte der aristotelischen Philosophie verdeckt, die dem latenten Empirismus der Kategorienschrift entgegengesetzt sind und die gerade in der Kritik des Aristoteles an platonischen Positionen zum Vorschein kommen. Hier ist an erster Stelle an die Gründe zu denken, die Aristoteles hatte, um – entgegen der Tendenz der Kategorienschrift – zwischen εἶδος und γένος nicht, wie in der Kategorienschrift, bloß einen Gradunterschied anzusetzen [3].

---

[3] In bezug vor allem auf Met. Z 12 und 13 schreibt *M. J. Woods* dazu m. E. völlig zu recht („Problems in Metaphysics Z, Chapter 13", in: „Aristotle. A Collection of Critical Essays", edited by J. M. E. Moravcsik [London 1968] 215–238): „It is the species-form *man* which supplies us with a principle for individuation for man: it is only in virtue of possessing the form *man* that bits of matter which constitute men are marked off from one another. To speak of a plurality of objects I need some means of marking off each member of the set from other things; I do this according to Aristotle by recognizing occurrences of a certain form in matter. Thus *I must already regard things as possessing the form before I can think of objects as a genuine plurality*. In so far as the statement that the form of a species is predicated universally of its members implies the contrary of this, it is incorrect. Aristotle refused to say that ἄνθρωπος was καθόλου λεγόμενον because that would suggest that you could distinguish men independently of their possession of the form – *as if you could first distinguish individual substances and then notice that the predicate applied to them which supplied a basis for distinguishing them in the first place*. With species in relation to genera, on the other hand, it is the other way round. The genus does not itself supply a basis for distinguishing species; the species are distinguished by appropriate differentia; in Z a species is virtually equated with its differentia (e. g. at 1038 a 19), so that species are in a certain sense self-individuating; hence the genus to which they belong *is* predicated universally of them" (237 f. Hervorhebungen von mir). Diese Position vermeidet die vom Verf. monierten empiristischen Konsequenzen des einfachen Prädikations-

Hätte es bei Aristoteles damit sein Bewenden, dann wäre er nicht – es sei denn in mehr oder weniger unbedeutenden Detailfragen – über Platon hinausgegangen, sondern grundsätzlich hinter ihm zurückgeblieben, und seine ganze Interpretation des εἶδος als ἐνέργεια, der Form als Akt wäre umsonst gewesen.

3. Platonische Form und aristotelischer Akt

Daraus, daß sich bei Aristoteles der „platonisierende Formbegriff" nicht ganz durchsetzen konnte, folgt für den Verf., daß die nominalistische Möglichkeit in der Form der positivistischen Alternative (hier rein dingliches Substrat, dort rein subjektiver Allgemeinbegriff) sich aus der aristotelischen Position entwickeln konnte. Nach dem Verf. muß es so sein, daß diese nominalistische Möglichkeit das einzige ist, was Aristoteles – sofern er von Platon abweicht – als Eigenes zu bieten hat (vgl. auch 61 oben). Bezeichnend in dieser Hinsicht ist die Bemerkung auf Seite 50, „den Körperdingen soll [nach Aristoteles] am ehesten der Anspruch zukommen, οὐσία zu sein". Aber daß alle Menschen am ehesten bereit wären, sichtbare Substanzen anzunehmen, bedeutet nicht, daß die Körperdinge das Paradigma der οὐσία abgeben bzw. daß sie die οὐσία im eigentlichsten Sinne seien. Nur in diesem Fall ließe sich daraus ein Argument für den empirisch-dinghaften und substantialistischen Hang des Aristoteles gewinnen. „Substanz im Ursinn ist das sichtbare Einzelding" (53). Ist das wirklich der echte Aristoteles? Ist es nicht nach wie vor der Vulgäraristotelismus? Eine Verdinglichungstendenz bei Aristoteles ist nicht zu leugnen [4]. Aber das ist wieder nicht der ganze Aristoteles.

„Die zum Hypokeimenon und Symbebekos ontologisierte nominale Satzstruktur drängt zum Primat der sinnlichen Einzelsubstanz" (53). Die erste οὐσία, die bei Aristoteles – abgesehen von der Kategorienschrift, auf die der Verf. seine Kritik eindeutig ausrichtet – primär nicht Hypokeimenon-Charakter hat, aber auch nicht Symbebekos ist, wird wohl nicht in Rechnung gestellt. Unter diesen Umständen kann die Lücke zwischen dem Hypokeimenon und dem Symbebekos, dem selbig Zugrundeliegenden (αὐτό) und dem, was von ihm ausgesagt wird (κατ' ἄλλου), selbstverständlich nicht geschlossen werden. Denn dies hätte nur außerhalb der Prädikationsstruktur geschehen können: die Seele als eigentlichste, erste οὐσία kann nicht geradezu von einem Subjekt prädiziert werden.

Dies wirkt sich auch auf die Interpretation des aristotelischen Widerspruchssatzes aus. Daß Aristoteles' Formulierungen des Widerspruchsprinzips vom einfachen Subjekt-Prädikat-Satz ausgehen, ist oft bemerkt worden [5]. Sie sind Hypokeimenon-orientiert. Der Verf. betont dies (53) und zieht daraus weitgehende Konsequenzen: obgleich Aristoteles weiß, daß erst im Zusammenhang der Rede der Widerspruchssatz gerechtfertigt werden kann, fragt er dennoch nicht nach der sprachlichen Konstitution des nur an- und vorausgesetzten αὐτό (51); ein des transzendentalen Charakters barer Satz wird als das Voraussetzungslose eingesetzt („Von Platon her gesehen ist die Bezeichnung des Widerspruchsprinzips als des ἀνυπόθετον blasphemisch" (54)); das Eine kann nicht als (im Sinne der Forma formarum, vgl. 260 ff.) in sich differenziert erfaßt werden, sondern bleibt – trotz des Ansatzes zur „Konvertierbarkeit des unum und des ens" (51) – im Grunde bloßes, und zwar unge-

schemas. Sie steht aber nicht nur der platonischen Gleichbehandlung von Gattung und Art, sondern auch der Prädikationslehre der Kategorienschrift entgegen. Das wird auch von Woods eigens vermerkt (vgl. ebd. 225 f.).

[4] Vgl. auch *E. Tugendhat*, Rez. von *W. Wieland*, „Die aristotelische Physik", in: Gn. (1963) 543–555, und *H. Happ*, „Kosmologie und Metaphysik bei Aristoteles", in: „Parusia", hg. von K. Flasch (1965) 155–187.

[5] S. neuerdings den Kommentar von *Chr. Kirwan*, „Aristotle's Metaphysics, Books Γ, Δ,E", (Oxford 1971) 88 f. zu 1005 b 18–22.

gliedertes Prädikat eines Seienden (57) [6]. Das Fazit lautet: „Unter dieser Vorherrschaft der Substratvorstellung konnte es bei Aristoteles nicht mehr zu einem Ausgleich von Sein und Bewegung kommen ..." (62).

Da in der aristotelischen Metaphysik der Akt (ἐνέργεια, ἐντελέχεια) an die Stelle der Bewegung, deren Begriff von Aristoteles ebenfalls „verdinglicht" (62) wurde, getreten ist, hätte der Zusammenhang von Sein und Bewegung nur über diesen Aktbegriff bei Aristoteles hergestellt werden können und bei der Interpretation gesucht werden müssen. Und in der Tat: die Lebendigkeit, die nicht als Bewegung, wohl aber als Akt dem aristotelischen Nus zukommt (62 f.), kommt als Seele auch jeder sterblichen οὐσία, jedem Einzelwesen zu, ja sie ist (wie vor allem in den Substanzbüchern der Metaphysik und in De Anima B 1–4 ausgeführt wird) als die eigentliche, erste οὐσία bei allen Sterblichen anzusehen. Doch darauf geht der Verf. nicht ein [7]. Und so bleibt es in der aristotelischen Philosophie nach dem Verf. bei einer Dualität, deren mögliche Vereinigung schwer einzusehen sei: „Bei Platon bezeichnet der Satz die Einheit von Praxis, also Bewegung und Pragma, also Idee, bei Aristoteles die Einheit des Pragma, also des empirisch vorfindbaren Hypokeimenon mit seinen Zuständen" (62).

Ginge man auf die einheitsstiftende Funktion des Aktbegriffs ein, so könnte man auch den Zusammenhang zwischen dem Widerspruchssatz, den der Verf. auf die empirische Dingwelt eingeschränkt wissen will, und dem aristotelischen Gott als reinem Akt näher aufzeigen. Es könnte dann vor allem einleuchten, weshalb es bei Aristoteles umgekehrt stehen muß wie in jeder platonisch-neuplatonischen und dialektischen Position; d. h. weshalb in bezug auf die empirische Dingwelt – da sie nicht nur Akt (Lebendigkeit), sondern auch Potenz (träge Materie und „verdinglichte", äußere Bewegung) aufweist – der Satz vom Widerspruch nach Aristoteles nur eingeschränkt gelten kann, wohingegen gerade in bezug auf den reinen Akt Gottes, mit dem es sich überhaupt nicht anders verhalten kann (οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς), die Verneinung des Widerspruchs unbedingt gelten muß. Das wäre von einem platonischen Standpunkt aus zwar weiterhin „blasphemisch", andererseits aber an sich einsichtig zu machen [8].

Wenn der Verf. schreibt (64): Die Unterscheidung von Potenz und Akt (zusammen mit der Kategorienlehre) hält „die Hypokeimenon-Vorstellung und das Widerspruchsgesetz als oberstes Prinzip aufrecht, da ja auftretende Widersprüche („Koinzidenzen": 64) gemäß Metaphysik Γ 5, 1009 a 34–36 (δυνάμει μὲν γὰρ ἐνδέχεται ἅμα ταὐτὸ εἶναι τὰ ἐναντία, ἐντελεχείᾳ δ'οὔ) auf die Seite der Potenz geschlagen werden können, so müßte diese Feststellung mit dem Hinweis darauf ergänzt werden, daß gerade deshalb der Widerspruchssatz im empirischen Bereich negativ und formal bleibt und erst beim reinen Akt – wo mangels träger Potenz sowie jedes Hypokeimenon-Restes keine Widersprüche mehr auftreten können – positiv und inhaltlich wird. Und wenn der Verf. bemerkt: „Hier zeigt sich noch einmal, wie die aristotelische Argumentation für das Widerspruchsgesetz wahr ist, sofern sie – antirelativistisch – innerhalb der Dingwelt operiert, wie sie aber den Weg zu Einsichten verschließt, die Platon schon formuliert hat" (64), so fragt sich, ob Aristoteles nicht gerade durch seinen Gedanken des reinen Aktes als endgültiger Überwindung des Widerspruchs (u. d. h. hier zugleich des Potentiellen) nicht wiederum auch Einsichten vermittelt hat, die vor allem bei Thomas von Aquin

[6] Vgl. 61: „... das Hauptgewicht bei Aristoteles (ist) entschieden auf das ὄν verlagert". Für das umgekehrte, nicht am Prädikationsschema orientierte Übergewicht des ἕν bei Aristoteles vgl. vom *Rez.* „Forma formarum" (Freiburg/München 1970) 160 ff.

[7] Vgl. den Hinweis auf S. 60.

[8] Der *Rez.* versuchte es in „Kritik und Metaphysik", in: Wiener Jahrbuch für Philosophie, 1968, auszuführen.

fruchtbar wurden und die der Gegenposition (Einheit von Sein und Bewegung, Geltung des Widerspruchs im nicht-empirischen Bereich) umgekehrt verschlossen bleiben könnten. Diese Frage wird akut gerade im Zusammenhang mit der christlichen Theologie (59 ff.).

Auf den aristotelischen Gott ist das Inhärenz-Modell nicht anzuwenden. Aber auch so gibt er für die spezifischen Probleme der christlichen Theologie wenig her. Dies gilt selbst dann, wenn man die göttliche Noesis Noeseos als Ort der Ideen ansieht [9].

Aristoteles lehrt, „die νοητά seien im Nus und er denke in ihnen sich selbst" (59). Aber Aristoteles „gibt keinen Fingerzeig, wie er die Distinktheit der Inhalte im Nus, der alle Inhalte geworden ist, noch retten kann. Die Frage nach einem solchen Hinweis wurde aber immer dringlicher. Denn wenn die Ideen nicht nur wie bei Platon zu einer Koinonia zusammentreten, sondern seit Albinos die Gedanken des *einen* Gottes werden, so entsteht die Frage, ob die Idee des Baumes zugleich die des Vogels ist. Man war dann gezwungen, vom wahren Sein des Baumes zu prädizieren, daß es das wahre Sein des Vogels ist. Man konnte dann immer noch mit der Trennung der Hinsichten operieren. Aber welcher reale Sinn mit dieser Trennung bei der absoluten Einfachheit des göttlichen Intellekts zu verbinden sei, konnte man nicht angeben. In der Lösung dieses Problems liegt eines der Hauptmotive des Cusanus" (59). Dennoch ist zu beachten, daß die Hauptschwierigkeiten hier aus dem Unvermögen des Vulgäraristotelismus erwachsen, selbst im übergegenständlich-göttlichen Bereich – anders als Aristoteles (6, 8 f., 18 ff.) – auf das Prädikations-Schema der Kategorienschrift zu verzichten. Folge davon ist, daß „ein Satz wie: ‚Dieser Mensch ist Gott' (...) nur so gedeutet werden (konnte), daß ‚Gott' hier eine Art genus-Begriff bezeichnet" (60). Es ist ein abstrakt-Allgemeines, das in dem Gegensatz zu dem individuell Substantiellen konzipiert ist. Daraus folgt die Unmöglichkeit, die Identität von Gott-Mensch in der Person Christi zu begreifen. ‚Gott' bleibt dem Menschen Jesus äußerlich, er kann nicht als „ein substantiell-individuelles" Prädikat gedacht werden (59). Dieselben Schwierigkeiten ergeben sich bei der Trinitätslehre: „Wenn ein Prädikat in der substantiellen Ordnung als genus oder species gedeutet werden mußte, dann mußte die göttliche Natur als rein gedankliche Gemeinsamkeit, als Prädikat im aristotelischen Sinne verstanden werden" (60). Unter diesen Umständen müssen entweder die göttlichen Personen als bloße Modifikationen eines gemeinsamen Substrates oder „mehr oder minder offen" drei Götter angenommen werden (60).

An späteren Stellen (89 f., 93 f., 100, 265, 289) weist der Verf. darauf hin, inwiefern die skotistische distinctio formalis a parte rei eine Lösung hätte bieten können, die sich jedoch auf der inzwischen schiefer gewordenen Ebene des Schularistotelismus nicht mehr durchsetzen konnte.

4. Ockhams Mißverständnis der skotistischen distinctio formalis a parte rei als Testfall

Die Auseinandersetzung Ockhams mit der Formaldistinktion stellt einen besonderen Testfall für die Thesen des Verf. dar. Wenn es stimmt, daß der Nominalismus am Ende die zwangsläufige Folge der aristotelischen Innovationen ist, dann muß die Art und Weise, wie Ockham die Formaldistinktion mißversteht, eben diesen Innovationen angelastet werden.

Zweierlei gilt es m. E. hier zu unterscheiden: 1) sofern die Formaldistinktion auf der Möglichkeit eines realen Allgemeinen – was Ockham für widersprüchlich hält –

[9] Vgl. neuerdings *H. J. Krämer*, „Grundfragen der aristotelischen Theologie", in: ThPh (1969) 363–382, 481–505.

beruht, wäre sie mit dem aristotelischen ἄτομον εἶδος vereinbar; 2) sofern sie darüber hinaus die Möglichkeit des Enthaltenseins einer oder mehrerer Substanzen in einer anderen, d. h. die Möglichkeit einer substantiellen Einheit von Substanzen einschließen sollte, wäre die Formaldistinktion mit jedem Aristotelismus unvereinbar.

Zu 1): Hier muß man zwischen der Position des Verf. und der Position eines Teils der Ockham-Forschung (vor allem Moodys) unterscheiden, für die die Kritik Ockhams an der Formaldistinktion „die Klarstellung der ursprünglich aristotelischen Intention" ist (vgl. 100 u. ebd. Anm. 2). Im Unterschied dazu begnügt sich der Verf. damit, dies für Ockhams Auffassung zu verzeichnen, ohne dessen historische Perspektive selbst zu teilen. Wohl aber ist auch er der Auffassung, daß eine entplatonisierte Metaphysik die Formaldistinktion nicht nur ablehnen, sondern auch mißverstehen mußte.

Dieses Mißverständnis mußte sich aus der Unfähigkeit jedes Positivismus ergeben, von der Disjunktion „entweder dinghaft oder subjektiv, Einzelnes oder Abstraktes" freizukommen. Das Mißverständnis ergibt sich mit anderen Worten aus der Blindheit jedes Positivismus für so etwas wie Sinn (logos) oder „reales Allgemeines" (87). Der Verf. fügt aber bezeichnenderweise hinzu: „Nicht ganz zu unrecht mochte er [Ockham] glauben, das sei die Lehre des Aristoteles (Summa Logicae I, 15, Boehner 47)" (87). Nun läßt sich eine der Prädikationslehre der Kategorienschrift innewohnende Tendenz zur Dissoziation von Einzelnem (ἄτομον) und Allgemeinem (εἶδος) nicht bestreiten: das erste kann nicht, das zweite kann von vielen ausgesagt werden. Aber diese Tendenz wird in den Substanzbüchern der Metaphysik wirksam korrigiert: das εἶδος ist zwar universell, aber einer sorgfältigen Interpretation insbesondere von Met. Z 13 zufolge [10] kann man nicht sagen, daß es, sofern es ein ἄτομον εἶδος ist, von mehreren ausgesagt wird. Im Unterschied zur Gattung darf dieses εἶδος unter keinen Umständen als abstrakt gelten. Die Entfernung zu Ockham kann nicht stärker betont werden. Die Einheit von Allgemeinem und Einzelnem im ἄτομον εἶδος hat Aristoteles den Vorwurf eingetragen, zwischen Wesensprädikation und Identitätsaussage nicht unterschieden zu haben. Es ist nun interessant festzustellen, daß gerade jene Einheit dasjenige ist, was der Verf. in dem sich von der Prädikations-Struktur herleitenden Vulgäraristotelismus (mit Recht) vermißt. Andererseits geht der Vorwurf jener anderen Kritiker daran vorbei, daß das εἶδος – obgleich universell – nicht von mehreren ausgesagt wird und so nicht Vehikel einer Prädikation sein kann.

Ein genuiner Aristotelismus hätte das Mißverständnis der Formaldistinktion durch Ockham nicht geteilt. Dieses Mißverständnis besteht darin, daß aus der Tatsache, daß die individuelle Differenz (etwa „socrateitas") und die allgemeine Natur („humanitas") nach Skotus nicht zwei Dinge sind (non sunt duae res), Ockham schließt, es handele sich um ein einziges Ding (sunt eadem res: vgl. etwa Summa Logicae I, 16). Dieser Schluß übersieht, daß die Negation einer Distinktion zwischen zwei Dingen nicht schon die Affirmation eines einzigen Dinges besagt. Dort, wo es sich nicht um Dinge handelt, sondern um Formalitäten, besagt die Negation nicht, daß die Annahme zweier Dinge falsch sei: sie besagt, daß die Annahme zweier Dinge (und folglich auch eines einzigen Dinges) sinnlos ist [11]. Desgleichen stellen die Formbestimmungen bei Aristoteles (vivere, sentire, intelligere) nicht verschiedene Dinge dar, ohne deshalb ein einziges Ding auszumachen, da es sich dabei ja

---

[10] Vgl. *M. J. Woods*, „Problems in Metaphysics Z, Chapter 13", in: „Aristotle. A Collection of Critical Essays", edited by J. M. E. Moravcsik (London 1968) 215 bis 238.

[11] Vgl. *D. P. Henry*, „Medieval Logic and Metaphysics. A modern Introduction" (London 1972) 88–95.

überhaupt nicht um Dinge, sondern um Lebensweisen handelt. Diese Lebensweisen können daher nicht – wie nach dem Inhärenzschema – nominell, sondern müssen verbal ausgedrückt werden (esse, vivere, intelligere: τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἡ οὐσία, τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναί ἐστιν, De Anima B 4, 415 b 12 f.). Insofern ist das Mißverständnis Ockhams nicht aristotelischen Ursprungs. Substanz (οὐσία) kann nicht primär vom Hypokeimenon her gedeutet werden. Darauf weist der Verf. bei der Erörterung des cusanischen Substanzbegriffs beiläufig hin: „... Der Substanzbegriff muß dann nach der Seite des Wesensbegriffs hin gedeutet werden, wie übrigens beim historischen Aristoteles auch" (274, vgl. auch 276 unten). Weder in den Substanzbüchern noch in De Anima hat die aristotelische Substanz primär dinghaften Charakter. Das muß man – ungeachtet gewisser Verdinglichungstendenzen selbst in der aristotelischen Theologie, auf die der Verf. im Anschluß an H. Happ hinweist (vgl. etwa 54, 130) – festhalten. Insofern ist das Ockhamsche Mißverständnis der skotistischen distinctio formalis a parte rei – wie gesagt – nicht aristotelischen Ursprungs. Trotzdem deckt sich die Formaldistinktion nicht mit dem Verhältnis der (verbal zu verstehenden) Formbestimmungen innerhalb der Substanz bei Aristoteles. Nicht nur kennt Aristoteles keine individuelle Formalität, bei ihm bleiben die niederen Formalitäten (etwa vivere gegenüber sentire usw.) jeweils nur der Möglichkeit nach erhalten. Das wird von Aristoteles gerade im Zusammenhang mit dem ἄτομον εἶδος (vgl. De Anima B 3, 414 b 27) ausdrücklich vermerkt (De Anima B 3, 414 b 28–32). Das bedeutet, daß man bei Aristoteles – anders als bei Cusanus (vgl. Verf. 261 ff.) – eine substantielle Einheit von Substanzen nicht annehmen kann – auch dann nicht, wenn man unter Substanz nichts Dinghaftes versteht. Damit kommen wir zu Punkt 2).

Zu 2): Die *distinctio formalis a parte rei* erlaubt so etwas wie eine Konsubstantialität mehrerer Formsubstanzen, zumal diese (auch bei Aristoteles) nicht dinghaft zu verstehen sind. Ihr Interesse für eine philosophische Aufschlüsselung der Trinitätslehre ergibt sich von daher zwangsläufig [12]. Der Verf. behandelt solche Fragen hauptsächlich im 2. Kapitel (Nr. 4, 5) des II. Teiles u. a. unter dem vielsagenden Titel „Die indistinkte Distinktheit der Form der Formen" (260 ff.). Weiterhin unter dem Gesichtspunkt der Aristotelismus-Kritik des Verf. werde ich mich hier auf diese Aspekte beschränken. Der Referats-Charakter meiner Rezension wird dabei weiter in den Hintergrund treten. Dafür werde ich versuchen, den vom Verf. ausgesparten Aristotelismus an seinen Ausführungen zu verdeutlichen. Die Schärfe dieser Ausführungen bietet nämlich eine selten günstige Gelegenheit, diesen anderen Aristotelismus, der geschichtlich ja nicht so wirksam wurde, wie an einer Kontrastfolie in den Blick zu bekommen.

Zu diesem Zweck gehe ich aus von zwei Bemerkungen des Verf. Nach der einen ist diese distinctio nicht im Katalog der aristotelischen Distinktionen enthalten:

[12] „It is scarcely an exaggeration to assert – schreibt D. P. Henry, ebd. 89 – that if one wished to select a single cardinal point on which the whole history of western thought turned, then the Scotist *distinctio formalis a parte rei* ‚formal distinction on the side of the thing' would be a most prominent candidate for selection. Ockhamism is, to a large extent, a reaction against it, and in the absence of such a reaction the total complexion and subsequent history of European philosophy, logic, and theology would have been quite other than it in fact has been" (89). Ähnlich urteilt der Verf.: „Der berühmteste innerscholastische Anlauf zu einem neuen Begriff der distinctio war die skotistische distinctio formalis. Sie wurde geschaffen, um den metaphysik- und theologiezerstörenden Implikationen der Alternative von dinghaft-realer oder abstraktgedachter Distinktheit zu entgehen" (265). Doch fügt er hinzu: „Die Kritik an ihr war unausweichlich; zu wenig hatte Duns Scotus den inneren Zwiespalt des Aristotelismus an der Wurzel geklärt" (265). Nach seiner Meinung war es vielmehr Cusanus, dem die entscheidende Klärung gelang.

numerische (das wäre die zwischen res und res), spezifische, generische oder nach der Analogie (264); nach der zweiten Bemerkung macht die Substanz-Definition das πρὸς ἕν-Verhältnis, auf dem „die aristotelische Metaphysik und die thomistische analogia entis aufbaut, unmöglich" (262). Hier liegt m. E. in der Tat eine aristotelische Distinktionsart vor, die derjenigen der forma formarum am nächsten kommt. Bis zum Beweis des Gegenteils[13] darf man in dem ἐφεξῆς-Verhältnis, in dem nach Aristoteles Seelenformen wie geometrische Figuren zueinander stehen, eine hinreichend analoge Struktur zu dem πρὸς ἕν-Verhältnis sehen[14], wenn man unter „analog" Einheit der Funktion bei Unterschiedenheit des Sachgehalts versteht: das Allgemeine ist beide Male nicht eine abstrakte Gattung (Vieleck, vita), sondern ein „Konkret-Allgemeines" (Dreieck bzw. vivere im konkreten Sinne des vegetare).

Nun könnte man zunächst meinen, die Konkretheit dieses Allgemeinen sei gerade nicht diejenige, die vom Verf. gefordert wird und die er bei Cusanus ausgeführt findet. Das würde zutreffen, wenn „Konkretheit" hier so viel wie Dinghaftigkeit bedeutete. Aber das ist nicht der Fall. „Konkretheit" bedeutet vielmehr, daß als das Allgemeine hier nicht eine abstrakte Gattung, sondern etwas Spezielles (z. B. Spezifisches) fungiert: nicht das Vieleck, sondern das Dreieck; nicht das Leben überhaupt, sondern das vegetative Leben usw. Weil dem so ist, stehen wir bei diesem Konkret-Allgemeinen vor einer Struktur, bei der der Teil (das wäre das Spezielle oder Spezifische) nicht kleiner ist als das Ganze (das wäre das Allgemeine oder das Generische). Aristoteles hat diese Struktur in seiner Kritik am platonischen dichotomischen Verfahren herausgearbeitet. Das dichotomische Verfahren besteht darin, daß eine Gattung zweigeteilt wird in je zwei spezifische Differenzen, so daß die Art jeweils aus einem gemeinsamen und einem unterscheidenden Teil besteht (genus + differentia specifica). Demgegenüber zeigt Aristoteles, daß zur Definition einer οὐσία die differentia specifica genügt. Letztere enthält auch die ganze οὐσία. In die differentia specifica geht auch die Gattung ein. In jeder differentia tritt sie in einer entsprechenden Abwandlung auf: bei den Pflanzen als vegetatives Leben (welches bei den sterblichen Substanzen jetzt die Rolle der generischen Allgemeinheit übernimmt), bei den Tieren als sensitives, bei den Menschen als rationales Leben. Das Wesen des Menschen ist eine besondere, d. h. vegetativ-sensitive intellectualitas, die rationalitas heißt. Man könnte aber das Wesen des Menschen ebensogut als eine besondere vegetabilitas bezeichnen, die sensitiv-intellektuell ist. Die einzelnen Formalitäten sind jetzt ebensowohl Teil wie Ganzes. Sie verschmelzen jeweils in eine Einheit, die dennoch gegliedert ist. Nur ist die Gliederung – im Unterschied zur Formaldistinktion – so, daß beim Eingehen in eine jeweils höhere Form (sentire gegenüber vegetare usw.) die niederen Formen ihre Aktualität einbüßen und nur ihre Potentialität behalten.

Die beschriebene Struktur deckt sich vielleicht schon aus diesem Grunde nicht mit derjenigen der Trinität. Sie steht aber nicht im Widerspruch zur Trinitätslehre des Thomas v. Aquin. Diese weist unbestreitbare Ähnlichkeiten mit ihr auf. Die Ähnlichkeiten beziehen sich nicht nur auf die Einheit von Teil und Ganzem, die man bei beiden antrifft und ohne die der Begriff einer subsistierenden Relation (d. h. also einer durch und durch *nicht*-dinghaften Substanz) undenkbar wäre; sie erstreckt sich auch auf die Tatsache, daß nach der Thomasischen Trinitätslehre es nur ein esse (actus essendi) – und nicht drei – gibt, so wie es bei der skiz-

[13] Als einen solchen Beweis kann man m. E. nicht die Bemerkungen K. Bärthleins zu entsprechenden Ausführungen in meinem Buch „Forma formarum" (vgl. AGPh, Bd. 56 (1974) Heft 1, 107) ansehen.

[14] Vgl. vom *Rez.* auch die Stichworte „Dreieck", „Funktion", „Seele", „Vieleck", „vivere-sentire-intelligere" des Sachregisters in „Eindeutigkeit und Variation" (Freiburg/München 1973).

zierten aristotelischen Struktur jeweils nur einen Akt gibt. Es ist schade, daß der Verf. diese Thomasische Trinitätslehre, der es auf einer vorwiegend aristotelischen Grundlage doch gelungen ist, zentrale Aspekte des Offenbarungsglaubens philosophisch zu erschließen [15] und sie nicht einem undurchdringlichen Geheimnis (wie bei Ockham und bei Kant, vgl. Verf. 61) zu überlassen, in der Druckfassung der Arbeit nicht in Erwägung zieht. Damit stellt sich die Frage nach einer möglichen Konvergenz von Aristotelismus und Platonismus sowie die Frage, wie weit der Platonismus den einzigen Ausweg für die Metaphysik nach der positivistischen Metaphysikkritik bietet.

Die Stärke des Platonismus in dieser Hinsicht – auch dies hat der Verf. deutlich gemacht – liegt darin, daß er sich an geistigen und nicht an materiellen Phänomenen orientiert. Damit entgeht er von vornherein der bei Aristoteles (Kategorienschrift!) naheliegenden Gefahr, sich an dinghaften Vorstellungen zu orientieren.

Der dritte Weg, der weder am materiellen Ding noch an der menschlichen Denktätigkeit orientiert ist, ist – zumal nach der neuzeitlichen Philosophie – schwieriger geworden. Daß er des Bedenkens wert ist, das dürfte gerade aus theologischen Gründen einleuchten. Die Theologie, sofern sie sich der Transzendentalphilosophie hingibt, ist vielfach dabei, sich und damit den christlichen Glauben aufzugeben. Ihr Anliegen, eben diesen Glauben dem modernen, durch die Transzendentalphilosophie hindurchgegangenen Menschen näherzubringen, ehrt sie. Es ist ein unerläßliches Anliegen. Hier könnte aber der „dritte Weg", der im wesentlichen mit der traditionellen, weniger mit der Schultheorie übereinstimmt, eine wenigstens korrigierende Funktion ausüben. Aber das ist ein weites Thema – ein Thema, zu dem, wie zu vielen anderen, die hier nicht einmal erwähnt werden, das Buch reichlich Denkstoff bietet. Es sei in diesem Zusammenhang nur ein Punkt herausgegriffen.

5. Der „dritte Weg" des genuinen Aristotelismus

Für den Verf. ist Cusanus derjenige, der die Metaphysik auf ihrer platonischen Grundlage am weitesten vorangetrieben hat. Das hindert ihn nicht daran, auf die Grenzen der cusanischen Metaphysik, die sich u. a. auch auf die Trinitätslehre auswirken, aufmerksam zu machen. Cusanus sah nicht, „daß alles, was im Aristotelismus ihm entgegenstand, aus der einfachen, logisch-ontologischen Prämisse folgt, etwas werde von etwas ausgesagt, etwas sei an einem Etwas. Bis zu diesem sprachlich-metaphysischen Grund aller antiplatonischen Setzungen des Aristoteles ist Cusanus nicht vorgedrungen. Er hat sich um ein zusammenhängendes Bild der aristotelischen Philosophie bemüht, auch eine Theorie über die transzendentale Genesis ihrer Hauptthesen aufgestellt, aber er hatte keinen Einblick in ihre sprachtheoretische Grundlage und ihr Verhältnis zu den sprachlich-metaphysischen Thesen der späten Dialoge Platons" (317).

Man könnte gegen die Formulierung der aristotelischen Grundprämisse „etwas werde von etwas ausgesagt, etwas sei an einem Etwas" zunächst einwenden, Aristoteles setze keineswegs das „von etwas" mit dem „an etwas" gleich. Doch das ist nicht wesentlich. Die Formulierung ist nicht aus Unachtsamkeit entstanden; vielmehr macht sie ein ernsthaftes, ja zentrales, vielleicht sogar das zentrale Problem der aristotelischen (und der platonischen) Philosophie in sprachtheoretischer Hinsicht deutlich: Wenn die Prädikation – auch und gerade die Wesensprädikation, die „von etwas" ist, aber nichts „an etwas" anzeigt – nicht zugleich als Identität aufzufassen wäre, dann müßte das Subjekt der Prädikation ein ungegliedertes Etwas (Eines)

[15] Vgl. vom *Rez.*, „Die Prädikationsstruktur in der Theologie des Thomas von Aquin" – erscheint in den Kongreßakten des VI. Intern. Kongresses für Mittelalterl. Philosophie (Bonn, 29. Aug. bis 3. Sept. 1977).

und das Prädikat etwas sein, was zu dem Subjekt nur hinzukommt; d. h.: dann müßte das Subjekt ein bloßes Hypokeimenon und das Prädikat (auch das Wesensprädikat!) bloß etwas an ihm anzeigen.

Das Problem ist dann klar. Es handelt sich gar (jedenfalls zunächst) um ein Dilemma: Um den vom Verf. nachgewiesenen positivistischen Konsequenzen, die sich aus der Ansetzung eines Subjekts als eines ungegliederten Etwas (Eines) ergeben, zu entgehen, müßte die Prädikation als Identität aufzufassen sein; die Gleichsetzung von Prädikation und Identitätsaussage schlägt aber der Logik ins Gesicht. Dieses Dilemma scheint die Hauptthese des Verf. nur zu bestätigen: wenn sich die Metaphysik von den Regeln der Logik, allem voran vom Widerspruchssatz, nicht frei macht, dann räumt sie dem Positivismus das Feld, d. h. dann negiert sie sich selbst, und dann wird alles entweder nach dem Modell raum-zeitlicher Dinge (dinghaftes Hypokeimenon) konzipiert oder – was noch mehr bzw. weniger ist – werden nur solcherart Dinge zugelassen. Dies ist – über die Kantische Position hinaus, die der Verf. als Paradigma des theoretischen antimetaphysischen Positivismus betrachtet – bis zuletzt im Neopositivismus lebendig geblieben. So schreibt P. F. Strawson in seinem jüngsten Buch [16]: „It is true that Kant found no contradiction in the thought of forms of sensible intuition other than the spatio-temporal. But I suggest that the thought, at best, leaves us quite blank. Having, for us, no empirical content, it is, as Kant himself might say, nothing to us. As far as we are concerned, the framework of experience is spatio-temporal, and the notion of different particular instances of a general concept, encounterable and distinguishable in experience, is linked to the notion of particular items distinguishable and relatable in the spatial and temporal terms of that framework." Mit der Überwindung des logischen Positivismus in dieser Art von Sprachanalyse ist es also nicht sehr weit her [17], und zwar deshalb, weil hier nach wie vor vom Hypokeimenon als raumzeitlichem Ding ausgegangen und bei ihm verblieben wird. Formen werden – als durch Prädikate ausgedrückt – nur von ihnen prädiziert. Demgegenüber betont Aristoteles – außer in der Kategorienschrift – den Vorrang der Form. Um es mit M. J. Woods (vgl. oben Anm. 3) zu sagen (237): „it is only in virtue of possessing the form *man* that bits of matter which constitute men are marked off from one another (...). Thus I must already regard things as possessing the form before I can think of objects as a genuine plurality." Das ist – wie der Verf. betonen würde – das platonische Erbe des Aristoteles, welches die Metaphysik rettet. Doch bleibt der Unterschied zu Platon (oder nur zum Vulgärplatonismus?) groß genug: Die Form (εἶδος) ist nach Aristoteles nicht gattungsartig; sie ist nicht ein καθόλου λεγόμενον, im eigentlichen Sinne prädizierbar [18].

Die Eidos-Formen, welche mit den differentiae identisch sind, eignen sich nicht zu Prädikationen. Damit löst sich das oben erwähnte Dilemma von selbst auf: Die Metaphysik braucht zu ihrer Rettung nicht, entgegen allen Regeln der Logik, Prädikation mit Identitätsaussage zu verwechseln; eine Wesensaussage wie „Sokrates ist ein Mensch" ist keine Prädikation im eigentlichen Sinne des καθόλου λέγεσθαι – womit allerdings nicht schon gesagt ist, daß sie in jedem Fall eine Identitätsaussage ist, zumal das „ein" in „ein Mensch" nicht eindeutig ist (diese Nichteindeutigkeit verstärkt sich beim fehlenden unbestimmten Artikel im Griechischen und Lateinischen).

Wenn diese Interpretation richtig ist, dann liegt beim Aristoteles der Substanzbücher eine andere Lösung vor als die, die Ockham intendierte und für aristotelisch

---

[16] „Subject and Predicate in Logic and Grammar" (London 1974) 16.

[17] Vgl. dazu vom *Rez.*, „Metaphysik u. Verdinglichung. Zur sprachanalytischen Metaphysikkritik", in: PhJ (1978) 19–41.

[18] Vgl. die Fortsetzung des Woodsschen Zitats oben Anm. 3.

ausgab [19]. Ockhams Zwei-Namen-Theorie, wonach Subjekt und Prädikat (vor allem auch akzidentelle Prädikate) für dasselbe stehen müssen, wenn eine positive singuläre Aussage wahr sein soll, bringt abermals zweierlei zusammen oder vermengt es miteinander, nämlich Prädikation und Identität. Doch nicht einmal so ist es ihr gelungen, der Metaphysik einen, sei es auch nur scheinbaren, Ausweg zu öffnen. Der Grund wird vom Verf. treffend angegeben: „Das Inhärenzschema bleibt, aber es verliert seinen unmittelbaren Realitätsanspruch (...). Dico quod propositio mentalis non componitur ex rebus extra animam, sed ex conceptibus (Quodl. 3, 12). Die bei Aristoteles beginnende [und in den Substanzbüchern korrigierte: Zusatz des Rez.] Ausgliederung der Substanzen aus dem logos ist hier zu ihrem Ende gekommen. Die Trennung von Begriffswelt und Welt der Sachen ist durchgeführt; nur eine einfache Kausalbeziehung verbindet noch Erkenntnis und Objekt" (86 u. f.). Entscheidend ist hier – wie der Verf. ebenfalls betont – Ockhams Suppositionstheorie (wohl nicht die Suppositionstheorie überhaupt): „Zur Wahrheit eines solchen Satzes (z. B. iste est angelus) ist es weder nötig, daß Subjekt und Prädikat real identisch sind noch daß das Prädikat auf die Weise realer Inhärenz *in* dem Subjekt ist noch daß es außerhalb der Seele real dem Subjekt geeint ist. Es genügt, daß Subjekt und Prädikat für dasselbe supponieren. Wenn Subjekt und Prädikat für *dasselbe* stehen (supponieren), dann ist der Satz wahr. Er sagt nicht, daß ein bestimmtes Individuum die Engelnatur hat oder daß sie in ihm ist. Er sagt auch nicht, daß das Individuum das Prädikat *sei*, sondern daß es das sei, wofür das Prädikat stehe" (85). Willkür bei dieser Stellvertretungsfunktion ist folglich nicht ausgeschlossen, der Weg zum Skeptizismus (gegenüber der Metaphysik) und damit zum Positivismus ist frei.

Ob der Verf. Ockhams (und E. A. Moodys) Auffassung folgt oder nicht folgt, wonach Ockham die richtige gereinigte Konsequenz des Aristotelismus liefert – fest steht, daß er [20] keine Trennungslinie zwischen Ockham und Nikolaus von Autrecourt zieht. Dies so wenig, daß er – abweichend von der chronologischen Abfolge – Nikolaus' Metaphysikkritik (65–84) noch vor Ockhams Universalienkritik und Suppositionstheorie behandelt. Daß die Substanz- und Kausalitätskritik des Nikolaus auf der Linie der Scheidung zwischen subjektivem Begriff und extramentaler Wirklichkeit liegt, kommt so besser zum Vorschein. Damit wird die größere Radikalität Nikolaus' von Autrecourt, gegen die Moody den konservativen Charakter von Ockhams Lehre zu sehr betont [21], nicht geleugnet.

Ich hoffe, daß meine vorwiegend kritischen Bemerkungen wenigstens klar gemacht haben, wie sehr sich sowohl aus historischen wie aus systematischen Gründen eine eingehende Beschäftigung mit diesem ebenso gründlichen wie perspektivenreichen Buch *auch* aus aristotelischer Sicht lohnt.

---

[19] Aber auch eine andere Lösung als die des Thomas von Aquin; vgl. *G. E. M. Anscombe* und *P. T. Geach*, „Three Philosophers" (Oxford 1961) 54, 76 f.

[20] Anders als Moody, vgl. vor allem „Ockham, Buridan, and Nicholas of Autrecourt", jetzt in: „Inquiries into Medieval Philosophy", ed. *J. F. Ross* (Westport/Conn. 1971) 275–315.

[21] A. a. O. 303; vgl. *R. Paqué*, „Das Pariser Nominalistenstatut" (Berlin 1970).

Knauer, Peter, *Der Glaube kommt vom Hören.* Ökumenische Fundamentaltheologie. 8° (336 S.) Graz–Wien–Köln 1978, Styria.

Seit einigen Jahren läßt sich im deutschen Sprachraum ein gesteigertes Interesse feststellen, Fragen der Fundamentaltheologie im systematischen Zusammenhang eigenständiger Konzeptionen anzugehen. Dies gilt in gleicher Weise für die katholische wie für die protestantische Theologie (vgl. die einschlägigen Arbeiten von Pannenberg, Joest, Peukert, Eicher). In diesen Zusammenhang gehört das hier anzuzeigende Buch von K. Das als Lehrbuch angelegte (vgl. die jedem Abschnitt angefügten Fragen zur Selbstkontrolle für den Leser) und in einer erstaunlich klaren Sprache geschriebene Werk darf aus einem doppelten Grund Aufmerksamkeit beanspruchen. a) K.s Buch trägt den Untertitel „Ökumenische Fundamentaltheologie". K. versteht seine Darstellung als den Versuch, zwischen den verschiedenen „theologischen Sprachen" (9, Vorwort) eine Brücke zu schlagen. Dies geschieht in der Weise, daß bei den einzelnen Themen meist von kath. Lehraussagen (Tridentinum/Vatikanum I u. II) ausgegangen und anschließend versucht wird, die Vereinbarkeit des wesentlichen Gehaltes dieser Aussagen mit den Grundanliegen reformatorischer Theologie aufzuzeigen. b) K., der sich in seinem theologischen Ansatz G. Ebeling besonders verpflichtet weiß, legt einen eigenständigen Entwurf vor, dem er dadurch, daß er seinen Grundgedanken bei allen Einzelthemen konsequent zur Geltung bringt, große Geschlossenheit verleiht. K.s Konzeption ist mehr als eine bloße kath. Rezeption der Position Ebelings. Von diesem empfängt K. zwar wesentliche Anregungen, die Hauptthesen werden von ihm jedoch noch prägnanter herausgearbeitet.

Voraussetzung für eine Verantwortung des Glaubens an das „*Wort* Gottes" ist nach Auffassung des Verf. eine Verständigung über die Bedeutung des Wortes „*Gott*". Wie lassen sich die traditionell gelehrte Unbegreiflichkeit Gottes und die Forderung nach einem „Gottesbegriff" miteinander ohne logischen Widerspruch vereinbaren? Zur Beantwortung dieser heute sprachanalytisch bedrängenden Frage will K. eine Alternative zu den bisherigen sog. Gottesbeweisen vorlegen. Man könne von Gott immer nur das von ihm Verschiedene begreifen, das auf ihn verweist. Weltliche Wirklichkeit, die als solche Einheit von Gegensätzen ist, läßt sich ohne logischen Widerspruch nur als „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ..." und damit als geschöpflich bestimmen.

Die Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott bedeutet dann aber, daß die Rede von einem „Wort Gottes" nicht mehr trivial selbstverständlich ist. Nach der christlichen Botschaft kann eine wirkliche Partnerschaft zwischen Gott und dem Menschen nur bestehen, wenn der Mensch in die innergöttliche Beziehung mit einbezogen wird. Dies wiederum heißt nichts anderes als: Offenbarung Gottes kann überhaupt nur in einem trinitarischen Gottesverständnis angemessen begriffen werden. „Eine reale Relation Gottes auf die Welt läßt sich nur dann aussagen, wenn sie im voraus dazu als Relation Gottes auf Gott, des Vaters zum Sohn, besteht" (76). Die Trinität tritt hier also nicht als zusätzliches Mysterium zu anderen Offenbarungstatsachen hinzu, vielmehr ergibt sie sich unmittelbar aus einem radikalen Ernstnehmen des Begriffes von Gott und Wort Gottes bzw. Offenbarung selbst. K.s Hauptanliegen besteht nun darin, aufzuweisen, daß man für ein so zu verstehendes „Wort Gottes" konstitutiv auf eine in der geschichtlichen Wirklichkeit begegnende Botschaft angewiesen ist. Weit davon entfernt, ein Einwand gegen die Möglichkeit von Glauben zu sein, wie etwa Lessing meinte, ist die Geschichtlichkeit der Botschaft die Grundvoraussetzung für die Möglichkeit von Glauben. Beim Wort Gottes bilden Inhalt und Geschehen des Wortes eine Einheit. Dieses Wortgeschehen ist das Hineingenommenwerden des Menschen in die liebende Beziehung Gottes zu

Gott, des Vaters zum Sohn, die der Heilige Geist ist. Das Anteilhaben des Menschen am trinitarischen Leben Gottes wird als Anteilhaben am Gottesverhältnis Jesu im Hören auf die christliche Verkündigung vermittelt. Einzig der so gehörte Inhalt der christlichen Botschaft ist der dem Glauben „entsprechende" „Gegenstand". Die strenge Korrelation von Wort und Glaube ist für K.s Glaubensverständnis (mit Ebeling) zentral. Der Glaube ist „unfehlbar", d. h.: „Es ist ... gar nicht möglich, als Glaubensaussagen verstehbare Aussagen, die dennoch falsch wären, herzustellen" (145). „Bei Glaubensaussagen gibt es nicht die Alternative ‚wahr oder falsch', sondern nur ‚wahr' oder ‚nicht als Glaubensaussage verständlich'" (229). Ekklesiologisch bedeutet dies, daß in der Unfehlbarkeit des Lehramtes nichts anderes geschieht als die ausdrückliche Feststellung dessen, was dem Glauben als solchem immer schon als Wesenseigentümlichkeit zukommt. – Die herausgearbeitete Eigenart christlichen Glaubens hat Konsequenzen für die vernünftige Glaubensverantwortung, d. h. die Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis. „Im strengen Sinn ist unter der ‚Glaubwürdigkeit' der christlichen Botschaft zu verstehen, daß sie denjenigen ‚Glauben' verdient, den sie selbst als das Erfülltsein vom Heiligen Geist verstanden wissen will. Eine solche ‚Glaub'-Würdigkeit ist aber allein in der Weise eben dieses ‚Glaubens' erkennbar. Sie wird nur in der Glaubenszustimmung selber erfaßt. Glaubwürdigkeitserkenntnis in diesem Sinne und Glaubenszustimmung sind ein und derselbe Akt" (253). Es gibt für K. jedoch auch noch einen weiteren Sinn von „Glaubwürdigkeit". Glaube und Unglaube sind nicht „gleichberechtigt" (283). Denn „im Unterschied zum Willkürvorwurf gegen den Unglauben läßt sich der Willkürvorwurf gegen den Glauben nicht begründen, sondern selbst als willkürlich erweisen" (ebd.). Es gibt für die Vernunft keine „positive", sondern immer nur eine „negative" Erkenntnis der Glaubwürdigkeit des Glaubens.

Das Hauptverdienst der Arbeit K.s besteht wohl darin, daß er in bemerkenswerter Konsistenz den Versuch unternimmt, aufzuzeigen, daß die Glaubensverkündigung einen in sich widerspruchsfreien Anspruch erhebt, dem man sich insofern nur willkürlich entziehen kann, als man keine in sich widerspruchsfreien Gründe dafür angeben kann, daß man sich ihr entzieht. Dabei erweist sich der konsequent durchgehaltene „relationale" Ansatz als außerordentlich fruchtbar. Er zwingt in manchmal geradezu erregender Weise dazu, herkömmliche Glaubensinterpretationen neu zu durchdenken. Es sei hier besonders hingewiesen auf K.s Überlegungen zum Verhältnis von Altem und Neuem Testament (176–185) und zum Problem der Inspiration der Heiligen Schrift (186–192) sowie zum theologischen Wunderbegriff, der nach ihm mit Wort Gottes, Glaube und Liebe koextensiv ist (266–278). Es ist nicht verwunderlich, daß an einen solchen Entwurf, der alle wesentlichen Themen der Fundamentaltheologie aufgreift, auch eine Reihe kritischer Fragen zu richten ist. Angesichts der gebotenen Kürze kann hier nur auf wenige Punkte hingewiesen werden.

a) K. will den Schwierigkeiten der Gottesbeweise (bzw. H. Alberts „Münchhausen-Trilemma") entgehen, indem er die Gottesfrage nicht als Begründungs-(Kausalitäts-), sondern als Beschreibungsproblem ansetzt. Wie verhält sich jedoch bei K. der Begriff des „restlosen Bezogenseins" zu dem ebenfalls von ihm gebrauchten Begriff der „schlechthinigen Abhängigkeit"? Schließt nicht letzterer Begriff eine „Kausalität" Gottes ein, die im Begriff eines bloßen „restlosen Bezogenseins auf ihn" noch nicht mitgegeben ist? Die Kategorien „Kausalität" bzw. „Grund" scheinen für den Aufweis der Geschöpflichkeit in der Tat unverzichtbar zu sein. Nur wenn die fragliche Relation von vornherein als „Begründungsverhältnis" gedacht wird, kann man sagen, das „restlose Bezogensein" der Weltwirklichkeit erkläre ihre Identität, Eigenständigkeit usw., ihre „restlose Verschiedenheit" die gleichzeitig zu konstatierende Nichtidentität und Kontingenz (vgl. 36). Nun trennt freilich K. die Kategorien „Relation" und „Grund" nicht so scharf voneinander. Er führt den Begriff des Bezogenseins ein als „nicht sein können ohne ..." (21), und in Entsprechung hierzu spricht er ausdrücklich vom „Grund" (39). K. gebraucht also die Kategorie „Relation" offenbar in einem ontologisch „dichteren" Sinn, als es sonst üblich ist. Es ist aber um eines präzisen Gebrauchs der Kategorien willen zu fragen, ob durch das Hineinnehmen des Gedankens des „Grundes" nicht der Ansatz bei einer bloßen „Beschreibung" gesprengt wird, durch den K. doch gerade

seine Konzeption z. B. gegen den „Kontingenzbeweis" abheben will. Dieser Punkt bedarf noch sehr der Klärung. An ihm hätte die weitere Diskussion von K.s interessantem Versuch einzusetzen.

b) Gott wird nach K. nicht in seinem An-sich begriffen, sondern im von der einseitigen Relation Welt – Gott her gewonnenen „Gottesbegriff" „begreift man von Gott immer nur das von ihm Verschiedene, das in seiner ganzen Eigenwirklichkeit restlos auf ihn verweist" (27 f.). Gott ist das „Woraufhin" der Beziehung der Welt. Andererseits bestimmt K. Gott als den, „ohne den nichts ist" (43), womit, wie es scheint, doch Gott in seinem „An-sich" getroffen ist. Damit ist das Problem der analogen Gotteserkenntnis angesprochen. K.s Ausführungen 44–48 sind ihm gewidmet. K. bringt entschiedener, als es sonst in der Lehre von der analogen Erkenntnis Gottes geschieht, das Anliegen negativer Theologie zur Geltung. Dies betrifft auch die Aussage über Gottes „Sein". Unser Seinsbegriff übergreift nur die Welt. „Die Unterscheidung zwischen Gott und Welt ist letztlich fundamentaler als der Seinsbegriff; sie ist ihm ontisch vor- und nicht nachgeordnet" (45). Von Gott können „Sein" und „Wirklichkeit" nur noch „hinweisend" (ebd.) ausgesagt werden. Ist es aber um der Wahrung des hinweisenden (analogen) Charakters des Redens von Gott willen nötig, die Anwendbarkeit der Kategorie „Sein" in dieser Weise einzuschränken? Hält man sich streng an die Formulierung, wonach die Unterscheidung Gott – Welt dem „Seinsbegriff" (d. h. also: der Unterscheidung Sein – Nichts) „vorgeordnet" ist, muß man folgern, daß von Gott keine – auch keine bloß „hinweisende" – Aussage gemacht werden kann. Dies widerspricht nicht nur der Intention der traditionellen Analogielehre, sondern auch K.s sonstigen Äußerungen.

c) Für K.s Verständnis von Wort Gottes (Offenbarung) ist (mit Ebeling) die strenge Korrelation von Wort und Glaube konstitutiv. „Nicht nur die einzelnen Inhalte der christlichen Verkündigung, sondern ihre Grundbehauptung, ‚Wort Gottes' zu sein, kann nur geglaubt werden" (248). Dennoch ist auch nach K. die christliche Verkündigung außerhalb des Glaubens nicht einfach unverständlich. Das Verstehen bleibt jedoch streng auf den „negativen" Ausweis beschränkt. Ist es aber um der vernünftigen Verantwortung des Glaubens willen nicht notwendig, die Glaubensaussagen auch „positiv" mit der Vernunft zu konfrontieren? Hat der Glaube überhaupt mit „Wirklichkeit" zu tun, soll er überhaupt „verständlich" sein, so muß sein „Gegenstand" wenigstens grundsätzlich bzw. in irgendeiner, wenngleich u. U. „partikulären" Hinsicht auch einer vom Glauben selbst verschiedenen Betrachtungsweise (und zwar „positiv", auf der Ebene, auf der inhaltlich bestimmte „Behauptungen" einander entgegentreten) zugänglich sein. Dabei kann durchaus in Geltung bleiben, daß der „volle Wesensgehalt" jenes „Gegenstandes" sich allein dem Glauben selbst erschließt.

d) K. meint, daß die Wahrheit des Glaubens nur im Glauben selbst erkannt werden könne. Das Hineingenommensein des Geschöpfes in die Liebe des Vaters zum Sohn besage keine abgesehen davon und außerhalb des Glaubens erkennbare Veränderung am Seinsbestand des Geschöpfes. Läßt sich dann noch ein Anknüpfungspunkt der christlichen Botschaft in der Geschöpflichkeit des Menschen benennen? K. sieht einen solchen Anknüpfungspunkt vor allem im sittlichen Anspruch, dem der Mensch von vornherein kraft seiner Geschöpflichkeit unterliegt. Die christliche Botschaft beansprucht, den Menschen von der Angst um sich selbst befreien zu können, die ihn aufgrund der Verfallenheit in die Sünde daran hindert, sich menschlich zu verhalten. Der sittliche Anspruch besteht darin, dem Mitmenschen nicht a priori das Gehör zu versagen. Es bleibt allerdings recht undeutlich, wie diese mehr personale Sicht sich zu den Ausführungen des Verfassers über das Grundprinzip der Ethik verhält, das er als die Forderung interpretiert, nicht „kontraproduktiv" zu handeln (vgl. 157 f. mit 61–75).

Es erscheint darüber hinaus inkonsequent, wenn K. im Namen einer bloß vernünftigen – außerhalb des Glaubens stehenden – Sittlichkeit einerseits fordert, den Glaubensboten nicht a priori das Gehör zu versagen, und andererseits gleichzeitig fordert, dem Anspruch der Glaubensboten aposteriori Glauben zu schenken, obwohl er betont, daß der Anspruch des Glaubens außerhalb des Glaubens in *keiner* Weise positiv als vernünftig anzusehen ist. Er verlangt somit, jemandem Glauben zu schenken, dessen Anspruch in keinerlei Hinsicht als a priori vernunftgemäß aus-

gewiesen wird. Es erscheint jedoch nach analytischen Grundsätzen keinesfalls als vernunftgemäß, einer bloß aposteriorischen Aussage Glauben zu schenken, deren Anspruch in keinerlei Hinsicht als a priori vernunftgemäß ausgewiesen wird. Es leuchtet also auch nicht ein, wie ein solcher Anspruch im Rahmen einer bloß vernünftigen Sittlichkeit verantwortbar wäre. Tatsächlich aber erscheint der Glaubensanspruch, wenn auch nicht einfachhin, so doch unter bestimmter Rücksicht, nämlich unter der Voraussetzung, daß er tatsächlich das verbum externum einer Offenbarung und somit aposteriori wahr ist, durchaus nicht als willkürlich. Er ist somit unter dieser Voraussetzung auch a priori mit der Vernunft vereinbar und sinnvoll. Das schließt freilich nicht aus, sondern vielmehr ein, daß der Glaubensanspruch auch unter dieser Voraussetzung die Grenzen der Vernunft einfachhin übersteigt. Dieser unter bestimmter Rücksicht mit der Vernunft positiv vereinbare, wenn auch die Grenzen der Vernunft einfachhin übersteigende Glaubensanspruch kann somit auch die Glaubensentscheidung und das Zum-Glauben-Kommen unter dieser außerhalb des Glaubens erfaßbaren Rücksicht als *ein* Faktor positiv mitbestimmen. Man kann demnach den Glaubensgehalt zwar nicht einfachhin, aber doch unter bestimmter Rücksicht außerhalb der Korrelation Wort–Glaube als der Wirklichkeit entsprechend verifizieren und nicht nur nicht falsifizieren. Man muß deshalb K. zwar im Ergebnis zustimmen, daß angesichts der christlichen Verkündigung „jede vom Glauben verschiedene Stellungnahme zu ihr letztlich willkürlich bleibt" (249) und die Urteilsenthaltung unverantwortlich ist; aber man braucht nicht seine These, daß die Wahrheit des Glaubens nur im Glauben selbst erkannt werden könne, in der von ihm dargestellten Weise mitzuvollziehen.

Gerade auch die angeführten kritischen Bemerkungen machen deutlich, wie fruchtbar eine Auseinandersetzung mit K.s Thesen sein könnte. Es ist zu wünschen, daß sein Werk die verdiente Beachtung in der fundamentaltheologischen Diskussion erfährt, die anzuregen es in so hervorragendem Maße geeignet erscheint.

W. Molinski

Gemeinsame römisch-katholische / evangelisch-lutherische Kommission, *Das Herrenmahl.* 8° (116 S.). Bonifacius-Druckerei, Paderborn / Lembek, Frankfurt 1978.

Im Anschluß an den sogenannten Malta-Bericht über „Das Evangelium und die Kirche" (1972) legt die gemeinsame Kommission, die vom römischen Sekretariat für die Einheit der Christen und vom Lutherischen Weltbund eingesetzt worden ist und auf katholischer Seite unter der Leitung des Bischofs von Kopenhagen, Hans L. Martensen, stand, nunmehr das Ergebnis ihres Dialogs über die Eucharistie vor. Dabei werden viele Aussagen bisheriger ökumenischer Dokumente übernommen, soweit sie dem lutherischen und dem katholischen Verständnis entsprechen (10 f.). Der erste Teil des 39 S. umfassenden Dokuments enthält das „gemeinsame Zeugnis" (13–30), in dem lutherische und katholische Christen sich bereits verständigen können (das Vermächtnis Jesu gemäß der Schrift – Geheimnis des Glaubens – durch, mit und in Christus – in der Einheit des Heiligen Geistes – zur Verherrlichung des Vaters – für das Leben der Welt – im Blick auf die künftige Herrlichkeit). Der zweite Teil wendet sich „gemeinsamen Aufgaben" (31–47) zu: Kontroversfragen und Konsequenzen, die sich für Leben und Lehre der Kirche und insbesondere für die Liturgie ergeben. An diesen Text schließt sich eine Auswahl der gegenwärtig gebräuchlichen liturgischen Formulare der katholischen Kirche und der evangelisch-lutherischen Kirchen (Bundesrepublik Deutschland, USA, Frankreich, Tschechoslowakei, Niederlande) für das Herrenmahl an (48–84). Den Schluß des Buches bilden Exkurse (85–114) aus der Sicht eines lutherischen *(H. Meyer)* und eines katholischen *(V. Pfnür)* Mitglieds der Kommission, die von dieser zustimmend zur Kenntnis genommen worden sind: Die Gegenwart Christi in der Eucharistie; Eucharistie – Wort – Verkündigung; die Wirksamkeit der Sakramente sola fide und ex opere operato; die Messe als Sühnopfer für Lebende und Verstorbene ex opere operato; die Eucharistie als Gemeinschaftsmahl; Eucharistie und Mahl der Sünder.

Das eigentliche Dokument der Kommission schließt mit einem Appell zu seiner Rezeption: Es ist „unerläßlich, daß unser gemeinsames Zeugnis über das Herrenmahl von unseren Mitchristen beantwortet und mitverantwortet wird. Wir wenden

uns deshalb an sie mit der Bitte, unsere Überlegungen zu prüfen und zu bedenken, sie soweit wie nötig zu verbessern und sie sich soweit wie möglich zu eigen zu machen" (47). Tatsächlich erweist das Dokument eine außerordentlich weitgehende Übereinstimmung. „Gemeinsam bekennen katholische und lutherische Christen die wahre und wirkliche Gegenwart unseres Herrn in der Eucharistie" (31). Theologische Unterschiede in bezug auf die Auffassung der Realpräsenz müssen nicht mehr als trennend betrachtet werden (33). Was die Dauer der Gegenwart angeht, bestehen zwar Unterschiede in der liturgischen Praxis; aber „gemeinsam bekennen katholische und lutherische Christen, daß die eucharistische Gegenwart des Herrn Jesus Christus auf den gläubigen Empfang ausgerichtet ist, daß sie gleichwohl nicht nur auf den Augenblick des Empfanges beschränkt ist und daß sie ebenso nicht vom Glauben des Empfangenden abhängt, so sehr sie auf diesen hingeordnet ist" (ebd.). In bezug auf den Opfercharakter der Eucharistie werden die gemeinsamen Erkenntnisse wie folgt formuliert: „Mit Dank können wir eine wachsende Konvergenz in vielen Fragen feststellen, die bislang unser Gespräch besonders stark belastet haben: a) Nach katholischer Lehre ist das Meßopfer die Gegenwärtigsetzung des Kreuzopfers. Es wiederholt dieses nicht und fügt seiner Heilsbedeutung nichts hinzu. In diesem Sinne ist es eine Bezeugung und keine Infragestellung der Einzigartigkeit und Vollgenügsamkeit des Kreuzesopfers Christi. b) Nach katholischer Lehre soll das ex opere operato im Zusammenhang der Sakramentenlehre die Priorität des Handelns Gottes bezeugen. Diese Priorität zu betonen ist auch lutherisches Anliegen. c) Ein solches Verständnis von opus operatum schließt die gläubige Teilnahme des einzelnen wie der ganzen feiernden Gemeinde nicht aus: das Handeln Gottes ermöglicht und fordert sie. d) Ebensowenig wird die Bedeutung der gläubigen Mitfeier durch die Überzeugung beeinträchtigt, daß die Früchte der Eucharistie über den Kreis der Feiernden hinausreichen. Daß Christus sein Fleisch und Blut denen schenkt, die ihn in der Eucharistie gläubig empfangen, kann nicht übertragen werden; wohl aber dürfen wir hoffen, daß er seine Hilfe anderen zuteil werden läßt. Ob und wie das geschieht, ist ganz Sache der souveränen Liebe des Herrn. Auch Fürbitten und Meßintentionen für bestimmte Personen – lebende wie verstorbene – wollen seine Freiheit nicht einengen. – Diese Einsichten geben uns die Zuversicht, auch die noch offenen Fragen klären zu können." (38 f.) Für den Gemeinschaftscharakter der Eucharistie kommt man ebenfalls zu dem Ergebnis, daß die weiterhin bestehenden Unterschiede in Lehre und Praxis keinen kirchentrennenden Charakter mehr haben (40). Das schwierigste Problem bietet nach wie vor das Verständnis des kirchlichen Amtes. Aber auch hier sind bereits „beachtliche Konvergenzen" in der Auffassung von Grund und Funktion des Amtes sowie von der Weise der Amtsübertragung durch Handauflegung und unter Anrufung des Heiligen Geistes erreicht. Schon im Dokument von Malta konnte deshalb die Möglichkeit einer gegenseitigen Anerkennung der kirchlichen Ämter „zur ernsthaften Prüfung" (Malta, Nr. 63–64) vorgeschlagen werden, worauf der vorliegende Kommissionstext erneut verweist (42). – Da den gemeinsam bejahten Grundeinsichten die liturgische Praxis entsprechen sollte, werden am Schluß des Dokumentes gegenseitige Bitten geäußert: „Nach lutherischer Überzeugung ist katholischerseits anzustreben: 1. die Vermeidung der Meßfeier ohne Beteiligung des Volkes; 2. die bessere Verwirklichung der Verkündigung innerhalb jeder Eucharistiefeier; 3. die Spendung der heiligen Kommunion unter beiderlei Gestalten." (46) Zum letztgenannten Punkt: „Auf den ihm zum Widerruf vorgelegten Satz ‚Sub altera tamen specie non esse integrum neque legitimum sacramentum' antwortet Luther in Worms: ‚Hoc dixi de speciebus, non de re contenta in sacramento. Nam in una specie totum Christum accipi dixi. Sed non plenum sacramentum, id est, non utranque speciem!' (WA 7, 608 [609!])" (108). Weiter ist umgekehrt nach katholischer Überzeugung „lutherischerseits anzustreben: 1. der häufigere Vollzug des Abendmahls [...]; 2. eine größere Beteiligung der gesamten Gemeinde (insbesondere der Kinder); 3. eine engere Verbindung von Wort- und Sakramentsgottesdienst." (46)

Man möchte wünschen, daß dieses neue Dokument bereits erreichter Verständigung allen Amtsträgern auf beiden Seiten offiziell zugänglich gemacht und als Pflichtlektüre empfohlen würde. Denn jede Feier des Herrenmahls, „an der glaubende Getaufte nicht teilnehmen dürfen, leidet an einem inneren Widerspruch" (44), der nicht mehr hingenommen werden kann. P. Knauer, S. J.

Nautin, Pierre, *Origène, sa vie et son œuvre* (Christianisme antique, Tome 1). 8° (474 S.) Paris 1977, Beauchesne.

Nicht zum ersten Mal überrascht der Verf. die gelehrte Fachwelt durch verblüffende Korrekturen der vertrauten patristischen Landkarte. Diesmal wendet er sein kritisches Talent dem Leben und Werk des Origenes zu, damit ein Thema aufgreifend, das er 1961 schon in ‚Lettres et écrivains chrétiens' angegangen hatte. – Vorliegende Studie zerfällt in drei Teile. Der erste, Kap. 1–5, (S. 19–224) ist dem Leben, der zweite, Kap. 6–9, (225–361) dem Werk des O. gewidmet, der dritte, Kap. 10–11 (364–441), faßt die Ergebnisse der vorausgegangenen Analysen zusammen. – Hauptquelle für die Biographie des O. ist bekanntlich die HE 6,1–7,1 des Eusebius von Caesarea. N. unterwirft diesen Text einer rigorosen Quellenkritik und unterscheidet dabei für die Zeit bis 233 im wesentlichen einen autobiographischen Brief des O. und mündliche Tradition. N. schließt auf die Existenz eines solchen autobiographischen Briefes einerseits aus den öfter wiederholten Hinweisen des Eusebius (z. B. „Wie er, d. h. Origenes, selbst irgendwo sagt"), andererseits aus dem HE 6, 19, 12–14 mitgeteilten Fragment, das er schon 1961 als Teil eines autobiographischen Briefes des O. an Alexander von Jerusalem identifiziert hatte. Als kritisch gesichert kann nur gelten, was sich dieser Autobiographie zuordnen läßt. Kriterium hierfür sind einerseits die oben erwähnten literarischen Hinweise des Eusebius, andererseits der Inhalt. Was bloß aus mündlicher Tradition stammt, z. B. der Name des Vaters Leonidas, oder Nachrichten wie die über die Erziehung des O. (HE 6, 2, 7–11), sind kritisch nicht gesichert. Auch ein guter Teil der von Eusebius selber vorgenommenen Berechnungen der Lebensdaten des O., z. B. der Beginn der Lehrtätigkeit, halten einer kritischen Überprüfung nicht stand. Ein entscheidendes Ergebnis dieses kritischen Durchgangs durch HE 6 ist vor allem die Auflösung der von Eusebius vorgenommenen Identifikation zwischen Gregor dem Wundertäter und Theodor, dem Verfasser der ‚Dankrede an Origenes', und Gregor dem Adressaten eines uns in der Philokalie überlieferten Origenesbriefes. Von Bedeutung ist diese „Personenspaltung" vor allem für die Frage nach der Lehrmethode des O. Für die alexandrinische Zeit kann man sich jetzt nicht mehr wie bisher auf die ‚Dankrede' beziehen, denn sie schildert eine spätere, speziell auf Theodor angewandte Lehrweise.

Eine weitere wichtige Quelle für das Leben des Alexandriners war neben der HE des Eusebius dessen zusammen mit Pamphilus verfaßte Apologie des O., die Photius noch gelesen hat, von der aber nur das erste Buch in der Übersetzung des Rufinus auf uns gekommen ist. Hier überrascht nun der Verf. mit einer weiteren erstaunlichen These: Photius, Bibliothek 118, enthält nicht die kurze Inhaltsangabe einer *anonymen* Verteidigungsschrift für O., sondern stellt zusammen mit Bibliothek 117 ein Referat über die verlorene Apologie des Eusebius/Pamphilus dar! N. geht noch einen Schritt weiter: Er identifiziert die in Bibliothek 118 aufgezählten 15 inkriminierten Sätze des Origenes mit einem Teil eines Briefes der Märtyrer von Phaeno, den diese auf Betreiben des damaligen Bischofs von Caesarea gegen die Origenisten, vor allem Pamphilus selber, geschrieben haben. Die Bedeutung dieser „Restitution" liegt auf der Hand: wir sind nun im Besitz der Liste von Lehrpunkten, in denen Eusebius und Pamphilus O. in ihrer Apologie verteidigt haben.

Das vierte Kap. des ersten Teils vorliegender Studie untersucht als weitere Quelle für das Leben die Korrespondenz des O.: den Brief an Gregor, den Brief an die Freunde in Alexandrien (der anvisierte Bischof ist nicht, wie Hieronymus behauptet, Demetrius, sondern dessen Nachfolger Heraclas!) und 5 weitere Briefe. – Unter dem Titel „Sonstige biographische Quellen" behandelt N. im folgenden: 1. die ‚Dankrede' des Theodor (mit ausführlicher Analyse des hier implizierten Begriffs von Philosophie und ihrer christlichen ‚Verwendung' durch O.), 2. den kurzen HE 6, 19, 4–8 überlieferten Passus aus Porphyrius, ‚Gegen die Christen', 3. Epiphanius (Panarion und de Mensuris), der zwar nichts Neues aus erster Hand überliefert (er kennt nicht einmal den autobiographischen Brief des O.!), aber das biographische Material der verlorenen Apologie des Eusebius/Pamphilus referiert, 4. Hieronymus, dessen ‚De viris illustribus 54' nichts sonst Unbekanntes beibringt. Das gleiche gilt 5. für Palladius, Hist. Laus. 63 („Roman" über das Versteck des O.

bei der Jungfrau Juliana). Von den „sonstigen" Quellen bringen demnach nur die ‚Dankrede' und die Stelle aus Porphyrius Nachrichten aus erster Hand.

Die folgenden Kap. (6–9) stellen eine kritische Bilanz zum *Werk* des O. dar. Für alles Inhaltliche verweist der Verf. auf einen 2. Bd.; hier geht es ausschließlich einerseits um eine genaue Bestimmung des Umfangs dieses Werkes (die Anzahl der Schriften), andererseits um die kritische Erörterung von Datierungs- und ähnlichen Fragen einiger ausgewählter Texte (Psalmenkommentare, Stromata, Hexapla). Auch in diesem zweiten Teil kommt manches anscheinend Sichere ins Wanken! Was zunächst den Umfang des Werkes angeht, so räumt N. entschieden mit der in den Handbüchern herumgeisternden Zahl von 2000 oder gar 6000 Bänden auf. Grosso modo ist das von Hieronymus, ep. 33 mitgeteilte Werkeverzeichnis vollständig (ca. 800 Bücher). Lediglich 7 Schriften fehlen hier, 3 davon (De oratione, Contra Celsum und de Naturis) durch eine Unachtsamkeit des Hieronymus bei der Umstellung der Disposition der von Eusebius überlieferten Liste, 4 weitere (Homilien zum I Kor, Excerpta zu Numeri und Deuteronomium, Kommentar zu Hebr) durch einen banalen Kopierfehler (Sprung auf das folgende gleiche Wort). Für die zukünftige Forschung dürfte das auf S. 241–260 mitgeteilte, in ‚Traktate', ‚Homilien' und ‚Briefe' aufgegliederte kritische Werkeverzeichnis mit den zugehörigen Hinweisen auf Ausgaben genauso grundlegend werden wie die älteren Listen von E. Preuschen und A. Harnack (Altchrist. Lit. 1, 1893, 332–405) und E. Klostermann (Sitzungsberichte 1897, 855–870). Kap. VII befaßt sich mit dem dornigen Problem der 3 verschiedenen Werke zum Psalter. N. unterscheidet hier einen in Alexandrien in den Jahren 222–229 abgefaßten Kommentar zu den Psalmen 1–25, einen in Caesarea aus den Jahren 246/7 geschriebenen Kommentar zu den Psalmen 1–72 und 118, schließlich die ‚Excerpta in totum psalterium', ebenfalls in Caesarea gegen Ende seines Lebens verfaßt. – Das nächste Kapitel geht auf die Stromata ein. Hier fügt N. zur Liste der bekannten Fragmente ein bisher nicht identifiziertes verhältnismäßig langes Fragment aus Hieronymus, Contra Joh. Jerus. 25–26 hinzu, das man bisher dem 4. Buch von ‚De resurrectione' zugeteilt hat. Das Fragment behandelt das Problem des Auferstehungsleibes. – Das letzte ‚analytische' Kapitel ist der Hexapla gewidmet. Bisher hat man sich die Entstehung dieser Bibelsynopse so vorgestellt, daß O. 4 bzw. 6 zunächst isoliert existierende Bibelversionen zu einer großen Synopse vereinigt hat. Nach N. war die ‚Leistung' des O. nicht ganz so groß. Er fügte lediglich zu einer schon bestehenden jüdischen Synopse (sie enthielt einen griechisch transliterierten hebräischen Text, Aquila und Symmachus) zunächst die LXX (Tetrapla) und später eine 5. und 6. Version hinzu. Zu dieser Annahme zwingt nach N. der Platz der LXX. Es sei schlechterdings undenkbar, daß ein christlicher Autor der LXX den vierten Platz nach Aquila und Symmachus zuweist, wie es tatsächlich in der Hexapla der Fall ist. Dieser Platz kann nur so erklärt werden, daß O. eine schon bestehende jüdische Synopse ergänzte. Auch die Existenz der griechischen Transliteration des hebräischen Textes deutet in diese Richtung: ein solcher Text hatte für O. selber kaum irgendwelche Bedeutung. Er wurde verfertigt für griechisch sprechende Juden, die anders als die Christen in ihrem Gottesdienst verpflichtet waren zur Lektüre des hebräischen Textes. – Was das eigentliche Ziel betrifft, das O. mit der Erstellung der Hexapla verfolgte, so ging es ihm nicht nur, wie er ausdrücklich sagt, um einen besseren Text der LXX, er sucht vielmehr durch die Vielzahl von Übersetzungen näher an das hebräische Original zu gelangen. Hierin besteht das einzigartige Verdienst des O: „In einer Kirche, die eine griechische Übersetzung der Bibel kanonisiert hatte, affirmierte O. den Primat des Hebräischen" (361). – Die beiden letzten Kap. ziehen die Summe der vorausgegangenen Analysen zum Leben und Werk des O. Kap. 10 bringt eine umfassende Chronologie des Schaffens des Alexandriners (363–412), das Schlußkapitel stellt diese Daten in den größeren zeitgeschichtlichen Rahmen („Skizze einer Biographie" des O.). Der Ausklang des Lebens dieses großen Mannes der Kirche ist nicht ohne Bitterkeit, Bitterkeit vor allem gegenüber den Vertretern der Hierarchie. Tragik liegt über seinem Ende auch insofern, als er „seinen Tod verfehlt hat. Wäre er als Martyrer gestorben, hätte der Martyrertitel sein Andenken vor den Angriffen bewahrt, denen er jahrhundertelang ausgesetzt war. Sein Leben lang hatte er das Martyrium ersehnt ..., unter Decius seine Qualen erlitten, aber den Ruhm des Martyriums hat er in den Augen der Nachwelt nicht erlangt" (441). –

Der Verf. selber beurteilt die Aufnahme seiner Ergebnisse durch die Fachwelt nicht ohne Skepsis: „Aux lecteurs de voir ce qu'ils retiendront aujourd'hui ou demain" (8). Die zugunsten seiner Thesen vorgetragenen Argumente sind in der Tat zwar immer äußerst scharfsinnig, aber nicht immer gegen Einwände genügend abgesichert. Nur *ein* Beispiel: Die Auflösung des Anonymats von Photius, Bibl. 117. Gewiß gibt es frappierende Übereinstimmungen zwischen der Apologie des Pamphilus und dem Referat des Photius, Bibl. 117, aber doch von sehr verschiedenem Gewicht. Nr. 3 und 4 (S. 111, Väterargument einerseits und Themengleichheit andererseits) ergeben sich ja mit gewisser Notwendigkeit und beweisen deswegen nicht viel! Was indes Nr. 2, die Titelgleichheit, angeht, wird da nicht vorausgesetzt, was zu beweisen ist, nämlich, daß die Formulierung „Pro Origene et dogmatibus eius" aus der Coll. Cas. tatsächlich ein Titel ist und daß derselbe den wirklichen Titel des Werkes darstellt? Völlig unerörtert bleibt anderseits, was Photius „zugemutet" wird, nämlich daß er bewußt ein falsches Referat seiner Lektüre vermittelt. Ist das auch sonst bei diesem Autor üblich? Und schließlich: Was ist damit gewonnen, daß Pamphilus einerseits Irrlehren abgesprochen werden, wo doch anderseits durch Bibl. 118 bestehen bleibt, daß er den verurteilten Ketzer O. verteidigt hat? – Kurz, es bleiben Fragen; keine Frage aber ist, daß vorliegende Studie ein Standardwerk der Origenesforschung darstellt. Mit Spannung wartet man auf den zweiten Band. H.-J. Sieben, S. J.

Halkenhäuser, Johannes, *Kirche und Kommunität.* Geschichte und Auftrag der kommunitären Bewegung in den Kirchen der Reformation (KKTS, XLII). Gr. 8° (441 S.) Paderborn 1978, Bonifacius-Druckerei.

Mitten in der Hochstimmung des reformatorischen Aufbruchs hatte Luther im Jahre 1521 – damals noch auf der Wartburg festgehalten – sein „Urteil über die Mönchsgelübde" geschrieben. Das mit leidenschaftlichem Engagement in nur zehn Tagen verfaßte Buch war nicht als Beitrag zur Skandalgeschichte des Mönchtums gedacht. Vielmehr war sein Anliegen betont pastoraler Art: Luther wollte den Mönchen und Nonnen, die im Protest gegen die Papstkirche ihre Klöster verließen und ihre Gelübde aufkündigten, ein klares Gewissen schaffen. Sie sollten die theologischen Gründe erkennen, von denen her sich ihr Schritt rechtfertigte. Nicht das Leben in Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam als solches war zu verurteilen, sondern daß ein solches Leben unter der Knechtschaft des von der Amtskirche verwalteten Gelübdewesens übernommen wurde und aufgrund eines dem Gotteswort widerstreitenden Verständnisses von Rechtfertigung, Glaube, Freiheit und guten Werken (vgl. *H. Bacht,* Luthers ‚Urteil über die Mönchsgelübde' in ökumenischer Betrachtung, in: Catholica 21 [1967] 222–251). Entgegen der Absicht und Erwartung des Reformators trug diese Schrift dazu bei, daß für Jahrhunderte die Kirchen der Reformation mit einer tiefsitzenden Abneigung gegen alle Formen des mönchischen Lebens erfüllt wurden, die immer dann wieder auflebte, wenn in den verschiedenen Phasen der geschichtlichen Entwicklung irgendwo im evangelischen Raum Versuche zur Wiedergewinnung monastischer Lebensformen signalisiert wurden. So geschah es, als im vorigen Jahrhundert die Diakonissenanstalten entstanden, und so war es in unserem Jahrhundert, als vielerorts im Protestantismus Kommunitäten und Bruderschaften bzw. Schwesternschaften entstanden, die mehr oder minder deutlich bei der monastischen Tradition der katholischen Kirche anknüpften. – Daß solche Neugründungen im evangelischen Raum in unserem Jahrhundert in solcher Fülle geschehen sind, hängt zu einem wesentlichen Teil mit dem neuen Kirchenverständnis und -erlebnis innerhalb des Protestantismus zusammen, dem seinerzeit *O. Dibelius* in seinem programmatischen Buch „Das Jahrhundert der Kirche" (1927) Ausdruck gegeben hatte. Damals schrieb er: „Ecclesiam habemus! Wir stehen vor einer Wende, die niemand hatte voraussehen können!" (77). Heute erhält dieser Satz seine Ergänzung: „Nun sind sie wieder da, und man kann davon sprechen: Es gibt Orden, Bruderschaften und sogar Klöster in den Kirchen der Reformation."

Der gerade zitierte Satz stammt aus dem Werk, das hier anzuzeigen ist. Der Verf. ist evangelischer Theologe und gehört zu der Communität Casteller Ring, deren Priorin, Fr. Maria Pfister, dies Werk gewidmet ist. Um es gleich zu sagen – in der stattlichen Reihe ähnlicher Publikationen (vgl. das Literaturverzeichnis S. 423

bis 441) darf es unbedenklich den ersten Platz beanspruchen, sowohl hinsichtlich der historischen Information wie der theologischen Argumentation. Das Anliegen seines Buches umschreibt H. in der knappen Einleitung (11–12): Im Blick auf den „Aufbruch zu intensiven Formen praktizierter Christusnachfolge in geistlicher Gruppenexistenz" möchte H. sich der darin ausgedrückten Herausforderung für die evangelische Christenheit stellen. Es geht ihm weder um „kritiklos-schwärmerische Begeisterung für das neue ‚evangelische Mönchtum' noch um das „Beharren auf ererbten Positionen konfessioneller Selbstgenügsamkeit". Es genügt ihm auch nicht, daß die evangelischen Kirchenleitungen mit Rücksicht auf die „offensichtliche Effektivität diakonischer und missionarischer Dienstleistungen der Kommunitäten" bei einem „abwartenden Gewährenlassen" beharren. Vielmehr geht es H. darum, „das Christsein in Kommunitäten als eine vor dem Evangelium zu verantwortende und darum legitime Form christlicher Lebensgestaltung zu erweisen". Der Verf. nimmt somit die Forderung auf, die H. O. Weber seinerzeit im EKL II, 1439 erhoben hatte: „Da sich in der Gegenwart im evangelischen Bereich Ansätze zu Mönchtum und Ordensbildung zeigen, wird das Problem theologisch und praktisch neu zu durchdenken sein."

Das umfangreiche Werk gliedert sich in einen geschichtlichen (13–237) und einen systematischen (241–420) Teil. – Teil I hebt mit einem reichbeladenen Kapitel über „Luthers Stellung zum Mönchtum" an (13–81). In diesem Kapitel ist auf all das eingegangen, was seit Erscheinen von Luthers Streitschrift, vor allem aber seit der Kontroverse zwischen H. Denifle und O. Scheel, und erneut seit den beiden Büchern von *B. Lohse* („Mönchtum und Reformation" [1963] und *R. H. Esnault* („Luther et le Monachisme aujourd'hui [1964]) im Für und Wider vorgetragen worden ist. Indem H. mit Nachdruck die im Rechtfertigungsverständnis ruhende Basis der lutherischen Polemik hervorhebt, führt er die Diskussion von Anfang an auf die entscheidende theologische Thematik. Besonders hervorzuheben ist der Abschnitt über „Gebote" und „Räte" (20–35) und der andere über die Höherbewertung des Mönchsstandes als Stand der Vollkommenheit (35–40). Bei all diesen Fragen ist H. redlich bemüht, die katholische Position loyal in die Diskussion einzubringen. Dabei zeigt er eine ganz ungewöhnliche Kenntnis der katholischen Überlieferung bis hin zu den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Synode der Deutschen Bistümer. Aus der gleichen ökumenischen Grundeinstellung heraus versucht H., die trotz allem verbleibenden Ansätze zu einem ‚evangelischen Mönchtum' bei Luther aufzudecken (60–74). In diesem Zusammenhang behandelt er die überraschend großzügige Weise, mit der Luther den Herforder Konvent der „Brüder vom gemeinsamen Leben", die sich 1531 der Reformation angeschlossen hatten, ohne aber ihr kommunitäres Leben aufzugeben (64–74). Der Brief, den Luther am 31. 1. 1532 an diesen Konvent schrieb, hat begreiflicherweise für die sich heute im Bereich des Luthertums bildenden Kommunitäten besondere Aktualität (65).

Als Melanchthon 1530 für den Augsburger Reichstag seine Confessio Augustana verfaßte, versäumte er nicht, im engen Anschluß an Luther die Mönchsfrage mit einzubeziehen. Das gibt H. Gelegenheit, die Stellung der lutherischen Bekenntnisschriften zum Mönchtum zu behandeln (74–81). In seiner „Apologia Confessionis Augustanae" zeigt sich Melanchthon bemüht, „die monastische Lebensweise als Möglichkeit christlicher Existenz" zu verteidigen, indem er nachdrücklich zwischen vorbildlichem und entartetem Mönchtum unterscheidet (76 f.). „Er zeigt auch durchaus Verständnis für die spirituellen Werte der ‚retraite', die gerade in ihrer Distanz zur Welt zeichenhaft an die Absolutheit und Transzendenz des Gottes-Dienstes erinnert" (77). Ganz allgemein stellt H. fest, daß die Bekenntnisschriften „unter Beachtung des ‚evangelisch-reformatorischen Vorbehaltes' ... einen gewissen Freiheitsraum für ein koinobitisches Leben als legitime Form der Darstellung christlichen Lebens schaffen" (78). Im Licht dieser Feststellung gewinnt der Bericht über „das Fortbestehen evangelischer Klöster und Stifte in nachreformatorischer Zeit" (82–108) besonderes Interesse. Zunächst hatte sich, wie die Magdeburger Zenturien des Flacius Illyricus beweisen, der antimonastische Affekt verstärkt (82). Aber gleichwohl blieben, zumal in Norddeutschland, an die 50 Klöster und Stifte im protestantischen Bereich bestehen, allerdings stark modifiziert. Die Motive, die hinter der Konservierung solcher Institutionen standen, waren beileibe nicht überwiegend religiöser Art. Wenn mancherorts die Adeligen die Klöster in Schutz nah-

men, geschah es im Blick auf die unverheirateten Töchter, denen man in den Klöstern eine standesgemäße Versorgung sichern wollte (83). In diesem Zusammenhang wird über die „Lutherischen Mönche in Loccum" berichtet, in deren Statuten erstaunlich viele Elemente der katholischen Zeit erhalten sind (92–97). Daß im Zeitalter des Pietismus ein intensives Ringen um die Wiedergewinnung des monastischen Leben einsetzte, war längst bekannt. H. bringt nun reiches Material (112 bis 143), das von der Ernsthaftigkeit dieser Bemühungen sowohl im reformierten wie im lutherischen Pietismus überzeugt. Selbst die Anachorese lebte im radikalen Pietismus wieder auf (135–139). Nicht weniger interessant ist, was H. über die Rolle schreibt, die Wilhelm Löhe (1808–1872) bei der Erneuerung des alten Ordenswesens gespielt hat (156–172).

All diese Impulse und Initiativen blieben bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts irgendwie partikulär, zu sporadisch und esoterisch, als daß die protestantische Öffentlichkeit davon wirklich beeindruckt gewesen wäre. Das änderte sich in unserem Jahrhundert. Im offenkundigen Zusammenhang mit dem Umbruch des Kirchenverständnisses gab es sowohl nach Ende des ersten wie des zweiten Weltkrieges innerhalb und außerhalb Deutschlands eine Menge von Neubildungen bruderschaftlicher und monastischer Art (vgl. die Übersicht S. 206–209, 219–221), in denen die mannigfachen Grundformen klösterlichen Lebens, immer auf der Basis der reformatorischen Theologie und sehr oft mit einer betont ökumenischen Ausrichtung, realisiert werden. Schon um dieser Informationen willen wird das vorliegende Werk weite Verbreitung erwarten dürfen. Aber es wäre zu bedauern, wenn nicht auch der Systematische Teil des Buches (241–420) aufmerksame Leser fände. Was darin über „Bibel und kommunitäres Leben" wie über „Die evangelischen Räte" gesagt ist, wird auch das innerkatholische Bemühen um ein vertieftes Verständnis dieser Dinge befruchten, zumal da alldies mit solchem Nachdruck in die ekklesiologische und eschatologische Perspektive gestellt ist. – Das Buch ist als Bd. 42 der „Konfessionskundlichen und kontroverstheologischen Studien" des Möhler-Instituts in Paderborn erschienen. Auch ohne daß ihm der Verfasser ein ökumenisches Etikett aufgeprägt hat, stellt es einen hervorragenden Beitrag zur ökumenischen Theologie und Spiritualität dar. H. Bacht, S. J.

Martínez Díez, Gonzalo, *La Colección Canónica Hispana.* Vol. I: *Estudio;* vol. II/1–2: *Colecciones derivadas* (MHS.C, vol. 1). 4° (399; 715 pp.) Madrid 1966, 1976, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto Enrique Flórez.

Die „Colección Canónica Hispana" nimmt in der langen, mit der Gelasianischen Renaissance beginnenden vorgratianischen Reihe kirchenrechtlicher Quellensammlungen eine einzigartige Stellung ein. Ihre textkritische Ausgabe wurde von der Primera Semana de Derecho Canónico 1945 in Salamanca beschlossen. *W. M. Peitz* hatte in seinen Dionysius Exiguus-Studien (hrsg. von H. Foerster, 1960) dieser Sammlung besondere Aufmerksamkeit gewidmet (S. 252–273). Auch *H. Fuhrmann* (Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen, 1–3, 1972–1974; MGH-Schriften 24, 1–3) und *Sch. Williams* (Codices Pseudo-Isidoriani – A palaeographico-Historical Study, New York 1971) lassen die Bedeutung der Hispana einsichtig werden. *A. M. Stickler* weist darauf hin, daß schon sehr früh allgemeines Recht aus der östlichen, afrikanischen und abendländischen Kirche auf der iberischen Halbinsel rezipiert wurde (Historia Fontium, 37 ss.). Über den partikularrechtlichen Bereich hinaus – die Hispana war zunächst im Westgotenreich uneingeschränkt geltendes Recht und beherrschte später im Norden und im Süden der geteilten Halbinsel (Araber und Rekonquista) die kirchliche Rechtspraxis – gewinnt sie Einfluß (es sei nur auf die Augustodunensis und die nachfolgenden pseudoisidorischen Dekretalen hingewiesen). Mit dem von *G. Martínez Díez* veröffentlichten „Estudio" und dem Doppelband „Colecciones derivadas" ist jedoch die alte Diskussion um ihre Textüberlieferung nicht zur Ruhe gekommen. Es ist zu erwarten, daß jüngste Forschungsarbeit sich auf den Inhalt des noch ausstehenden 3. Bandes (d. h. die kritische Textausgabe) mit Nutzen auswirkt.

In Bd. 1, „Estudio", sind unter „Preliminares" Einleitung, handschriftliche Quellen, Abkürzungen und Bibliographie zusammengefaßt. Das 1. Kap. geht auf die

Historiographie der Sammlung ein: Entdeckung, Erforschung, Ausgabe, neuere und neueste Forschung. Das Kap. 2, Die handschriftliche Textüberlieferung, weist die 17 noch vorhandenen ursprünglichen Hss. aus, nennt 14 verlorengegangene oder zerstörte Kodizes, zählt 15 irrig als Hispanatexte betrachtete Kodizes auf und schließt mit 38 späten Abschriften der Hispana chronologica. Im 3. Kap. geht es um die Einteilung der Manuskripte, um die ursprünglichen Rezensionen, um deren Inhalt und um den Aufbau der Sammlung. In der Einleitung werden die Kodizes der Hispana aufgezählt und ihre Sigla angegeben; die Zusammenhänge der Textüberlieferungen sind in einem schematischen Stammbaum verdeutlicht. Rezensionen: Isidoriana (633) und von ihr abgeleitet sowohl die Iuliana (681) als auch die Vulgata (694) sind charakterisiert. Der Aufbau der Sammlung wird an den Indices und den Rubriken zunächst der Konzilien und danach der Dekretalen erläutert. 4. Kapitel: Verfasser, Datierung und Sachquellen. Die Verfasserschaft ist im Licht der Historiographie, der modernen Kritik und des Verhältnisses von Hispanaprolog und den Etymologien Isidors von Sevilla untersucht. Isidor von Sevilla wird als Autor der Hispana angesehen. Die Quellen des Prologs, die der griechischen, afrikanischen und spanischen Konzilien, diejenigen der Dekretalen (Dionysius Exiguus, Epitome Hispanica, sonstige Quellen, Isidor) in der Hispana werden behandelt. Dann geht es in Kap. 5 um die Probleme der Verbreitung und des Einflusses der Sammlung auf nachfolgende kirchenrechtliche Sammlungen (vor Entstehung der falschen Dekretalen, im Kontext der pseudoisidorischen Fälschungen und dem der Colecciones sistemáticas Galicanas) sowohl in Spanien (vor und nach dem Decretum Gratiani) als auch in Gallien. In fünf kurzen Absätzen geben schließlich die „Conclusiones" einen zusammenfassenden Rückblick.

Der Doppelband 2/1–2 hat den Untertitel „Colecciones Derivadas". Er enthält im ersten Teilband „Los Excerpta" und „La Hispana Sistemática" und im zweiten „Las ‚Tabulae' sistemáticas de la Hispana" und „La Colección Mozárabe". Die „Excerpta" werden von einer speziellen Studie eingeleitet, auf die Titel und Rubriken der zehn Bücher und eine Konkordanz (Excerpta – Hispana cronológica) folgen. Sodann führt eine weitere Studie in die „Hispana sistemática" ein. Die wiedergegebenen Titel und Rubriken geben eine präzise Vorstellung von ihrer Eigenart. In einer Konkordanz sind Excerpta und Hispana sistemática gegenübergestellt. (Inhaltliche Divergenzen, möglicherweise durch eine spätere Bearbeitung hervorgerufen, ließen für die arabische Hispana Sistemática eine gesonderte, selbständige Herausgabe als notwendig erscheinen.) – Der zweite Teilband (2/2) gibt die systematischen „Tabulae" nach den Manuskripten von Gerona, Urgel und BNP 1568 wieder. Er beschreibt sodann die „Colección sistemática Mozárabe", die der Hispana Sistemática gegenübergestellt ist.

Ende oder neuer Beginn? – Zweifellos sind viele neue Einsichten in bisher verschüttete Traditionszusammenhänge gewonnen. Es ist vielschichtig sorgfältige Kleinarbeit geleistet worden: Durch methodisch-kritisches Sichten, Aussondern und Verarbeiten ist die Textgeschichte der Hispana durchsichtiger geworden. Hinderlich sind allerdings mancherlei Druckfehler, so daß zunächst ein Verzeichnis der corrigenda der erschienenen Bände zu empfehlen wäre. Danach würde in Bd. 1 vieles verständlicher. Sodann möchte man dem Bearbeiter der kritischen Textausgabe, Professor *Félix Rodríguez* (Burgos) weitestgehendes Entgegenkommen des Verlegers wünschen, so daß die umfangreichen Veröffentlichungen durch sachdienliche Register voll und ganz aufgeschlüsselt werden können. Neuere Ergebnisse seiner Forschungsarbeit hat R. in mehreren Veröffentlichungen bekanntgegeben: „El Crecimiento de la Colección Canónica Hispana a través de sus ‚Capitula'" (Miscelanea Comillas 30, 1972, 5–24); „Las Listas Episcopales de Nicea en la Colección Canónica Hispana" (Burgense 15/1, 1974, 341–357); „Observaciones y Sugerencias sobre algunos Manuscritos de la Colección Canónica Hispana (ebd. 16/1, 1975, 119–143). Durch ihre Verwertung in der textkritischen Ausgabe dürfte manches Desiderat befriedigt werden. Die Urheberschaft Isidors von Sevilla betreffend bestätigen die Untersuchungen von R., daß die Hispana Gallica wirklich eine Familie der Recensio Iuliana ist [weil die Kodizes OAE und WFVD in den entscheidenden Varianten auf Übereinstimmung hin tendieren und die Gruppe OAEWFVD nicht selten derjenigen von CTPRGU entgegensteht (Nur E macht gelegentlich eine Ausnahme, wenn er sich bei bestimmten Konzilien in die letzte Gruppe einreiht)].

Trotz der Argumente von M. D. läßt sich die weit verbreitete Skepsis, daß Isidor Verfasser der Hispana ist, noch nicht endgültig beseitigen. Dabei ist nicht anzunehmen, daß Fuhrmann, Gaudemet, Mordek, Munier u. a. in ihrer Position die Beweisführung von M. D. unzureichend würdigen. R. teilt jedoch Fuhrmanns Auffassung über den Charakter der Augustodunensis (s.: S. 158) und berücksichtigt nicht zuletzt auch bei seinen laufenden Untersuchungen einen Einwand von H. Mordek (s.: Kirchenrecht und Reform in Frankreich [Berlin 1975] 250–252). Nach Überprüfung zunächst von Ashburnham 1554 – eines der vier von Mordek als Hispana zitierten Kodizes – kann mit Sicherheit gesagt werden, daß mehrere seiner afrikanischen Konzilien einem Hispanamanuskript entstammen, Unklarheiten aus einem Pseudoisidor verbessert wurden und andere afrikanische Konzilien vollständig zur Dionysiana-Überlieferung gehören, so daß er als colección derivada zu betrachten ist. Zumindest eine der bemerkenswertesten Varianten in Ms Ashburnham findet sich weder in der Hispana Gallica noch in der Augustodunensis, sie steht aber in Pseudoisidor.

Das Ms. zur Einleitung des Bandes mit der kritischen Textausgabe wurde dem Rez. zur Einsichtnahme überlassen. In gut gegliederter Anordnung gibt es die *Normen* wieder, die für die künftige Ausgabe maßgebend sind: Aufbau der Hispana, Aufbau der einzelnen Konzilien/Dekretalen, Hispana-Text, Wiedergabe des Textes, kritischer Apparat und Wiedergabe der Varianten, Siglen, Abkürzungen und sonstige Zeichen. Die bisher befolgten Grundsätze (s.: Anuario de Historia del Derecho Español 35 [1965], 527–551) haben sich im Verlauf der bisherigen Arbeiten größtenteils bestätigt, manche waren jedoch verbesserungsbedürftig oder wurden sogar hinfällig. Man nimmt einen editionstechnischen Fortschritt dankbar zur Kenntnis. Im einzelnen sei darauf hingewiesen, daß beispielsweise auch zur Kennzeichnung der verschiedenen Textfamilien Siglen eingeführt werden: τ = familia toledana [Mss OAE]; γ = f. gálica [Mss. WFD(V)]; ϰ = f. comun [Mss. CTQZSPRK]; μ = f. catalana/marca hispánica [Mss. GU(V)]. F. O. Busch, S. J.

Herr, Theodor, *Naturrecht aus der kritischen Sicht des Neuen Testamentes* (Abhandlungen zur Sozialethik, 11). Gr. 8° (298 S.) München–Paderborn–Wien 1976, Schöningh. –

In meiner Besprechung der Dissertation des Verfassers „Zur Frage nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus der Gegenwart" (diese Zschr. 47 [1972], 626/7) drückte ich den Wunsch aus nach einer gleich lichtvollen Habilitationsschrift „Zur Frage nach dem Naturrecht im katholischen Meinungsstreit der Gegenwart". Die hier zu würdigende Habilitationsschrift erfüllt diesen Wunsch zwar noch nicht, ist aber ein Schritt auf dem Wege dahin. Zutreffend kennzeichnet H. das von ihm gewählte Thema als Gegenstand interdisziplinärer Zusammenarbeit des Exegeten und des Sozialethikers (9); tatsächlich aber bewältigt er, obwohl der Schwerpunkt eindeutig auf der exegetischen Seite liegt, die ganze Arbeit allein. – Der erste Hauptteil „Die Rezeption der natürlichen Sittlichkeit in die ntl. Paränese" (21–133) zeigt an Hand einer Fülle interessanten Materials, wie die christliche Verkündigung der apostolischen und ersten nachapostolischen Zeit der damaligen *weltlichen* Ethik, ihrer Lehre und ihrer Praxis, begegnete und sich mit ihr auseinandersetzte, insbesondere *was* davon in die christliche Lehrverkündigung *ein*geschmolzen und *wie* es dabei *um*geschmolzen wurde. Der zweite Hauptteil „Der theologische Ort des Naturrechts nach dem NT" (137–270) behandelt unter I. „Die theologische Qualifikation des Naturrechts" (137–171) in der Untergliederung: 1. die natürliche Gotteserkenntnis nach Röm 1. 18–32, 2. die Areopagrede Apg 17. 16–34, 3. die Gesetzeserkenntnis der Heiden nach Röm 2. 12–16, 4. die Weisheit der Welt nach 1 Kor 1. 18–2. 16. Diese Ausführungen erscheinen mir als das Glanzstück der Arbeit; man liest sie mit hinreißender Spannung. Unter II. wird „Die Schöpfung und ihr ntl. Ort" behandelt (172–210); sein Ergebnis faßt H. zusammen unter III: „Die Infragestellung des Naturrechts durch das ntl. Ethos" (211–270).

Da der Verf. das Naturrecht ausdrücklich als Teil des natürlichen Sittengesetzes anerkennt (11), kann er gelegentlich auch kurz von Naturrecht sprechen, wo er den Gesamtbereich der natürlichen Sittlichkeit meint. Unnötig schwer aber macht er sich selbst, vor allem aber dem Leser die Sache dadurch, daß er das Naturrecht *personi-*

fiziert. So schreibt er beispielsweise, das Naturrecht „müsse wachsam sein vor sich selbst", „könne sich berufen auf ..." und „wisse sich gebunden an ..." (alle drei Stellen 210). Das Naturrecht „muß auf seinen Selbstbehauptungswillen verzichten" (227), „muß sich sagen lassen" (170), „muß hellhörig gemacht werden" (264), „muß sich immer wieder in Frage stellen lassen" (265); „selbstkritisch hat ein ‚christliches' Naturrecht darüber zu wachen, daß es sich nicht absolut setzt und so als Konkurrent neben die Offenbarung tritt" (266). *Wer* oder *was* wird auf diese Weise personifiziert? – Gelegentlich spricht H. von „Naturrechtskonzept" oder „Naturrechtskonzeption" (248 f.), auch von naturrechtlichem Verfahren oder Verfahrensweise; da ist klar, daß die Auffassung oder Vorstellung der *Autoren* gemeint ist, die über Naturrecht reden oder schreiben, und deren Verfahrensweise, die als Menschenwerk immer unvollkommen ist und ganz ebenso fehlerhaft sein kann und darf wie die Lehre vom positiven Recht und die Rechtsprechung der nach positivem Recht urteilenden Gerichte. Dort aber, wo er das Naturrecht personifiziert, scheint es *manchmal* die naturrechtliche *Lehre* zu sein, wie sie in Vorlesungen und im Schrifttum einschließlich kirchenlehramtlichen Dokumenten vorgetragen wird, ein *anderes* Mal ein Komplex von Normen, denen eine nicht weiter erklärungsbedürftige Verbindlichkeit innewohne oder zugeschrieben werde, wieder ein *anderes* Mal schlicht das, was nicht auf Grund irgendwelcher Setzung, sondern als mit Gottes Heiligkeit und Weisheit vereinbar schlechthin oder an und für sich (ge-)recht, d. i. sittlich gut (‚honestum') *ist* und darum auch von Gott gar nicht anders denn als gut und (ge-)recht *befunden* werden kann; ganz am Ende seines Buches bezeichnet H. selbst das Naturrecht als den „sittlichen Maßstab des Rechts" (265); das ist bestimmt eine treffende Bezeichnung, trifft aber nicht eigentlich das, worum es ihm im wesentlichen geht, nämlich ob naturrechtliche Normen durch das Evangelium berichtigt, entwertet, außer Kraft gesetzt und durch andere ersetzt oder *ohne* inhaltlichen Wandel in anderen Zusammenhang gebracht und dadurch „überhöht" werden.

Alexander Rüstow hat überzeugend dargelegt, sobald wir versuchen, das Naturrecht in Worte zu fassen, werde es *positiviert,* sei also schon *kein* Naturrecht mehr. Ein „komplettes und unveränderliches System von Naturrechts*sätzen*" (264), vor dem H. warnen zu müssen glaubt, kann demzufolge gar kein echtes Naturrecht sein, sondern nur eine in pseudo-naturrechtlicher Terminologie verbalisierte Ideologie. Nur weil wir nicht anders können als in Begriffen zu denken und das Gedachte in Worte menschlicher Sprache zu kleiden, sind wir darauf verwiesen, Sätze zu formulieren, mit denen wir jedoch niemals den gesamten Sachverhalt erfassen, sondern immer nur eine Schablone von ihm abziehen; so sind wir in Gefahr und erliegen ihr nur allzu oft, die Schablone weiter anzuwenden, auch wenn der Sachverhalt sich gewandelt hat und längst ein anderer geworden ist. Das wirklich Sachgerechte ist mit den „Sachen" selbst in ständigem Fluß; nur die Aussagen, in die wir es zu kleiden versuchen, sind – einmal geprägt – *starr* (vgl. „Pacem in terris" Ziff. 159/160). Das, was H. aus der Sicht des NT „kritisch betrachtet", ist, wenn ich ihn recht verstehe, nicht *das* Naturrecht, schon gar nicht das Naturrecht im Sinne unserer großen Naturrechtstradition, bestenfalls ein Naturrecht ‚etsi non daretur Deus', im Grunde genommen rationalistisches Pseudo-Naturrecht, das dem zufälligen derzeitigen Stand der Dinge Notwendigkeit und damit Ewigkeitswert zuschreibt, es „*sub*theologisch" als „gottgewollt" verabsolutiert, weil der Blick befangen ist und man nichts anderes kennt und sich nicht vorstellen kann, daß es auch anders sein könnte.

Wenn naturrechtliche Normen aus der Schöpfung und der in ihr wahrgenommenen Ordnung abgeleitet werden, scheint H. zu besorgen, damit verbinde sich eine deistische Vorstellung vom Demiurgen, der, nachdem er die Welt geschaffen habe, sich von ihr zurückziehe und die Welt sich selber überlasse. Um diesem Mißverständnis vorzubeugen, genügt es doch sich daran zu erinnern, daß die Schöpfung kein einmaliger, zeitlich weit zurückliegender Akt ist, daß Gott vielmehr in jedem Augenblick die Welt mit den ihr eingeschaffenen Ordnungen im Dasein *erhält;* der Rückgriff auf den nur aus der Offenbarung bekannten christologischen Bezug der Schöpfung ist durchaus legitim, er wird aber keineswegs benötigt. Aus der Schöpfung und der in ihr waltenden Ordnung schöpfen wir die Erkenntnis, ja für die große Mehrheit der von uns zu treffenden Entscheidungen ist dies die

einzige uns zu Gebote stehende Erkenntnisquelle. Was zu tun ist, eruieren wir ‚ex visceribus causae' und sind überzeugt, daß Gott uns *dazu* mit Verstand begabt hat. – Etwas ganz anderes ist die Frage nach der Verbindlichkeit und deren Ursprung, die Frage nach dem *Sollen* im Unterschied von der Frage nach dem *Gesollten*. Daß das hier und jetzt allein Sachgerechte „gesollt" wird, gründet einzig und allein im hl. Willen Gottes. Und weil es darin gründet, darum ist das in diesem Sinn als gut, recht, richtig, als durch die Sachlage „geboten" Erkannte *absolut* verbindlich. – Wenn H. schreibt, „das, was wir als Natur und Naturrecht bezeichnen, (sei) in den allgemeinen Heilswillen Gottes einbegriffen" (120), ist dem vorbehaltlos zuzustimmen; daß wir als *Christen* uns dieser „natürlichen Ordnung" immer ‚en kyrio' (‚in Domino') zu bedienen haben, versteht sich von selbst; nicht verständlich ist mir, wieso die natürlichen Ordnungen dadurch ihren „Absolutheitsanspruch" verlieren sollen (ebd.); viel eher möchte mir scheinen, dieser ihr Absolutheitsanspruch werde dadurch noch *verstärkt*, ähnlich wie die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe durch den sakramentalen Charakter der christlichen Ehe noch gefestigt wird (‚peculiarem obtinet firmitatem'; c. 1013, § 2).

Ungeachtet seiner äußerst kritischen Haltung steht auch für den Verf. unangefochten fest, daß das wohlverstandene Naturrecht für die Sozialethik *unentbehrlich* ist.

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

1. Philosophiegeschichte: Antike. Mittelalter

Classen, Carl Joachim (Hrsg.), Sophistik (Wege der Forschung, 187). 8° (VIII u. 713 S.) Darmstadt 1976, Wissenschaftl. Buchgesellschaft. – Dieser Band ist vor allem durch seine umfangreiche und übersichtlich gegliederte Bibliographie ein unentbehrliches Hilfsmittel für den Historiker der antiken Philosophie. C. gibt in der Einleitung einen kurzen, instruktiven Überblick über die Sophistikforschung der letzten beiden Jahrhunderte (5–13), deren Ergebnis er folgendermaßen zusammenfaßt: Es gibt „wohl kaum einen Punkt, über den man sich bis heute einig geworden wäre, weder über die Zuverlässigkeit der platonischen Dialoge noch über den Quellenwert anderer Darstellungen, weder über die Definition der Sophistik selbst noch über die Absichten der einzelnen Sophisten, weder über deren Originalität noch über deren heilsamen oder negativen Einfluß" (4). Wichtige Namen aus der Forschung des 19. Jh. sind F. Schleiermacher, der im Gefolge Platons die Sophisten verdammt, und G. W. F. Hegel, der sich in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie um eine vorurteilsfreie Wertung der Sophistik bemüht, die auch die Arbeiten von *K. F. Hermann, Ch. A. Brandis* und *E. Zeller* kennzeichnet. Ein zu positives Bild zeichnet G. Grote, dem wohl nicht zu Recht das Verdienst einer völligen Neubewertung der Sophistik zugeschrieben wird. Dieselben Tendenzen zeichnen sich auch in der Forschung des 20. Jh. ab. Unter den Arbeiten, die sich um ein ausgewogenes Urteil bemühen, nennt C. die Gesamtdarstellung von *W. K. C. Guthrie; W. Nestle* und *W. Jaegers* Paideia trifft der Vorwurf einer zu günstigen Bewertung. Die bekanntesten Namen aus C.s Liste derer, die versucht haben, einzelne Gedanken oder Forderungen der Sophisten zu aktualisieren, dürften F. Nietzsche und K. R. Popper sein. – Die ausgewählten Arbeiten gliedern sich in zwei Gruppen. Die erste („Allgemeine Probleme"; 21–253) umfaßt Beiträge, die sich mit den wichtigsten Interessengebieten und Tätigkeitsbereichen der Sophisten beschäftigen; die zweite behandelt einzelne Sophisten (Protagoras, Gorgias, Prodikos, Hippias, Antiphon, Thrasymachos, Anonymos Jamblichi, Dissoi Logoi; 257–640). C. hat versucht, die Arbeiten so auszuwählen, daß sie zugleich für die verschiedenen Tendenzen der Forschung repräsentativ sind. Er bedauert, daß es ihm nicht möglich war, spezielle Untersuchungen zur Darstellung der Sophisten bei Aristophanes, Xenophon, Platon, Aristoteles und Späteren aufzunehmen oder auch nur in größerer Zahl in der Bibliographie zu berücksichtigen.

Der besondere Wert des Bandes liegt in der Bibliographie. Am Schluß der Einleitung (14–18) behandelt C. die für die Abgrenzung der Bibliographie wichtige Frage, wie er den Begriff der Sophistik versteht. Die im Sommer 1973 abgeschlossene Bibliographie (641–710) umfaßt zwei Teile: A. Zur Sophistik allgemein; B. Zu den einzelnen Sophisten. Teil A enthält folgende Untergruppen: 1. Hilfsmittel (Bibliographien, Literaturberichte); 2. Texte und Übersetzungen; 3. Gesamtdarstellungen oder Behandlungen verschiedener Aspekte der Sophistik; 4. Die Sophisten in ihrer Zeit – Vorläufer und Zeitgenossen; 5. Sophistische Einflüsse auf spätere Autoren und deren Darstellung der Sophisten (hier sind vor allem die Titel über die Darstellung der Sophisten bei Platon zu erwähnen); 6. Einzelfragen (d. h. Disziplinen, mit denen die Sophisten sich befaßt haben). Die Benutzung der Bibliographie zu den einzelnen Sophisten ist durch eine ähnliche Untergliederung erleichtert. Der Band schließt mit einem Index der antiken Namen und einem Sachindex. Leider fehlt ein Index der modernen Autoren; er hätte die Benutzung der Bibliographie erleichtert. F. Ricken, S. J.

Lemke, Dietrich, Die Theologie Epikurs. Versuch einer Rekonstruktion (Zetemata, Monographien zur Klassischen Altertumswissenschaft, 57). Gr. 8°

(118 S.) München 1973, Beck. – Während wir (vor allem durch die drei bei Diogenes Laertius X erhaltenen Lehrbriefe) über Epikurs Physik und Ethik verhältnismäßig gut unterrichtet sind, läßt die Überlieferung über seine Theologie sehr zu wünschen übrig. Der einzige zusammenhängende Bericht, den wir besitzen, ist der Vortrag des Epikureers Velleius in Cicero, De nat. deorum (N. D.) I 18–56. Eine spärliche Überlieferung ist immer ein guter Nährboden für Hypothesen; die Kritik vorliegender Interpretationen wird daher bei einer Arbeit über die Theologie Epikurs notwendig im Vordergrund stehen. L. versucht in seiner unter der Leitung von H.-J. Krämer entstandenen Tübinger Dissertation durch eine sorgfältige, differenzierte Analyse der wenigen einschlägigen Stellen in ständiger Auseinandersetzung mit den Argumenten anderer Interpretationen zu einer geschlossenen Deutung der Theologie Epikurs zu kommen, die sich lückenlos in dessen Gesamtsystem einfügt. Kap. I „Die Lehre von der Perzeption" (5–22) klärt in der Auseinandersetzung mit K. Kleve, Gnosis Theou (Oslo 1963) die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der epikureischen Theologie. Von Kap. II an konzentriert die Interpretation sich auf zwei kurze Texte: N. D. I 49, den Pease in seinem Kommentar z. St. als den wohl schwierigsten und meistdiskutierten Satz im Werk Ciceros bezeichnet, und das Scholion zur ersten der Ratae Sententiae Epikurs (Fr. 355 Usener). Kap. II (23–41) fragt nach der „Seinsweise der Götter". L. wendet sich gegen die These von Lachelier (1877) und Scott (1883), nach der die Götter Epikurs als „Wasserfälle" oder Bilder zu verstehen sind: Unzählig viele Bilder, die sich spontan im Raum gebildet haben, strömen „zu einem bestimmten Punkt, wo sie durch ihr beständiges Hinströmen die Existenz der Götter konstituieren" (24). Demgegenüber sind nach L. die Götter körperliche Wesen; wie alle anderen Körper schleudern auch sie Bilder ab. Der Unterschied zum menschlichen Körper liegt in der Feinheit der Atome. Die von den Göttern ausgesandten Bilder können aufgrund ihrer die Feinheit der Gesichtsbilder weit übertreffenden Feinheit nicht mit den Augen wahrgenommen, sondern nur mental erfaßt werden. Im Mittelpunkt von Kap. III „Die Erkenntnis der Götter" (43–56) steht ein textkritisches Problem: Ist in N. D. I 49 mit den Handschriften ad deos zu lesen, oder wird der Text erst durch die Konjektur ad nos der Cicero-Ausgabe des Lambinus (Paris 1565/6) verständlich? L. entscheidet sich für Lambinus und entnimmt N. D. I 49 folgende Aussage über die Erkenntnis der Götter: Die Menschen sehen im Wachen und Träumen stets die gleichen Göttervisionen. Die Konstanz der Visionen beruht auf der Konstanz des Bilderstromes, der von den Göttern ausgeht. Sie ist möglich, weil unzählige geeignete Atome vorhanden sind, um diesen Strom zu ergänzen. Aufgrund der Konstanz des Bilderstromes erkennen die Menschen die Ewigkeit und Glückseligkeit der Götter. Kap. IV (57–76) und V (77–98) befassen sich mit dem Problem der Götterklassen. Aus dem Wortlaut von Fr. 355 Usener scheint sich zu ergeben, daß Epikur zwei Klassen von Göttern angenommen hat. Für eine solche Zweiteilung der Götterwelt findet sich jedoch kein weiterer Beleg; zudem scheint N. D. I 49 in diesem Punkt dem Scholion ausdrücklich zu widersprechen. L. gibt in Kap. IV zunächst einen Forschungsbericht zu diesem Problem. Danach wurden im wesentlichen drei Lösungsversuche unternommen: 1. Man versucht, durch Konjektur den zwei verschiedenen Götterklassen „den Garaus zu machen" (57). 2. Man nimmt die Existenz zweier Götterklassen an und versucht, den Widerspruch zwischen dem Scholion und N. D. I 49 zu erklären oder zu beseitigen. 3. Man bestreitet die Zweiheit der Götterklassen. Kap. IV kommt zu dem Ergebnis, „daß auf der Grundlage der bisher herangezogenen Zeugnisse in der Frage der Götterklassen bei Epikur kein eindeutiges Ergebnis zu gewinnen ist" (76). Es ergibt sich also die Notwendigkeit, für die Entscheidung der Frage neues Material heranzuziehen. Da es aber außer den bereits in der Literatur diskutierten keine weiteren Zeugnisse gibt, versucht L., das Problem vom allgemeinen Hintergrund des epikureischen Systems her zu lösen. Mit Hilfe allgemeiner Prämissen des epikureischen Systems sollen „die bisher vorgebrachten Hypothesen geprüft und eventuell eine neue Theorie aufgestellt werden, die sich dann ihrerseits dadurch bewähren müßte, daß sie den speziellen Berichten über die Götter nicht widersprüche und in der Lage wäre, die beiden problematischsten Zeugnisse, das Diogenesscholion zu R. S. 1 und die Ciceropassage N. D. I 49, zu erklären und zu harmonisieren" (77). Wenden wir uns sofort dem Ergebnis dieses Versuchs zu. Entscheidend ist, daß nach L.s Interpretation

„sowohl die Ciceropassage als auch das Scholion von der Wahrnehmung der Götter handeln, nicht von ihrer Existenz" (90 f.). Das Scholion unterscheidet zwei Klassen von Götterbildern, nicht von Göttern. L. übersetzt: „An anderer Stelle sagt er (sc. Epikur), die Götter seien mit dem Geiste erschaubar als menschengestaltig, die einen in ihrer individuellen Existenz, die anderen gemäß ihrer Artgleichheit aufgrund des beständigen Herbeiströmens der artgleichen Bilder, die dasselbe Resultat ergeben" (97). L. vertritt vom Gesamtzusammenhang der Lehre Epikurs her folgende Interpretation: Die Götter Epikurs sind die Volksgötter der olympischen Religion, nur daß Epikur ihnen alle Eigenschaften nimmt, die nicht in sein ethisches Konzept passen. Epikurs Theologie ist eine „Philosophie der olympischen Religion" (W. Schmid). Die Volksgötter sind aber für ihn die „‚Typen' der einzelnen Götterspezies, d. h. Epikur hat die traditionellen Götter in sein System eingebaut, indem er auch sie der allgemeinen Forderung nach unendlicher Anzahl unterwarf. Es gibt also unendlich viele Exemplare des ‚Göttertyps' Zeus, Hera, Apollon usw." (84). Die zu einer bestimmten Spezies, z. B. Poseidon, gehörigen Götter sind nun aber einander völlig gleich. „Und wenn nun aus den Intermundien die Bilder aller bzw. vieler oder mehrerer ... Poseidones zu den Menschen strömen, ist zu postulieren, daß sie für den betrachtenden Geist zu einem einzigen Eindruck zusammenfließen" (88 f.). Es kann aber auch zuweilen die Vision eines bestimmten Individuums geben. Diese seltenen Bilder eines numerisch einzelnen Gottes sind jedoch erkenntnistheoretisch nicht relevant, „weil ja immer ‚Individuen' wahrgenommen werden, ob die Vision nun tatsächlich individuell ist oder nicht. Dennoch ist die Unterscheidung der zwei Bildkategorien nicht sinn- und nutzlos, denn es ist für den Epikureer doch wichtig zu wissen, daß der Anschein der individuellen Gotteserkenntnis manchmal auch objektiv ist. Diese Tatsache verstärkt noch mehr den Evidenzcharakter der Gotteserkenntnis" (89). Im Epilog (99–103) stellt L. die wichtige Frage, warum Epikur an den Göttern festgehalten habe, obwohl sein erklärtes Ziel, die Beseitigung der Götterfurcht, am einfachsten dadurch hätte erreicht werden können, daß er die Existenz von Göttern schlechthin negiert hätte. L. gibt im Anschluß an Zeller die einleuchtende Antwort: „Die Götter Epikurs sind die ideale Verwirklichung des Eudämoniegedankens, der seine ganze Philosophie beherrscht" (101). Die Lehre von den Göttern ist ein Teil der Physik, „die damit zwei funktional verschiedene Seiten hat, die sich gegenseitig ergänzen: die eigentliche, kritische Naturlehre und die Theologie. Die Naturlehre beseitigt das Beunruhigende des populären Glaubens, die Theologie gibt das Vorbild ... beide sind unverzichtbar für die Ethik Epikurs" (103). – Diese ausgewogene und in klarer Sprache geschriebene Arbeit ist für den Umgang mit Texten der hellenistischen Philosophie methodisch vorbildlich. F. Ricken, S. J.

Graeser, Andreas, Zenon von Kition. Positionen und Probleme. Gr. 8° (X u. 224 S.) Berlin 1975, de Gruyter. – G. weist in seiner einleitenden Vorbemerkung (1–7) auf die Diskrepanz hin, die die gegenwärtige Stoa-Forschung kennzeichnet: Einem vor allem in der analytischen Philosophie sich zeigenden zunehmenden sachlichen Interesse, das besonders der (von C. S. Peirce und J. Lukasiewicz als Aussagenlogik erkannten) Logik und Sprachphilosophie der Stoa gilt, steht ein Defizit dessen gegenüber, „was die historischen Wissenschaften in unserem Sprachraum an Bemühungen um eine entsprechende Erklärung der stoischen Philosophie unternommen haben" (3). G. nennt dafür vor allem zwei Gründe: 1. den Stand der Überlieferung. Wer sich mit der älteren Stoa beschäftigt, ist auf die von v. Arnim in den Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF) gesammelten doxographischen Berichte angewiesen; die klassische Philologie sei aber, so urteilt G., „in ihren Bemühungen um eine weiterreichende Beurteilung der sogenannten Sekundärüberlieferung kaum über das hinausgekommen ..., was H. Diels für seine Präsentation der Doxographi Graeci zugrunde gelegt hatte" (3). 2. die Autorität von M. Pohlenz, dessen Werk über die Stoa im Leser die Annahme hervorruft, „daß es über die Stoa im Prinzip nicht mehr viel Neues zu wissen gäbe" (4). Zudem bestärke Pohlenz das abwertende klassizistische Vorurteil gegenüber der nachplatonischen und nacharistotelischen Philosophie. Mit Recht wendet G. sich gegen die com-

munis opinio, die ältere Stoa nehme von Platon und Aristoteles keine Kenntnis und knüpfe unmittelbar an die vorsokratische Philosophie an. Es gelingt ihm zu zeigen, daß Zenons Ansätze in der ständigen Auseinandersetzung mit Platon und Aristoteles entstanden sind. – Aufbau und Methodik des Buches versuchen, der schwierigen Überlieferungslage gerecht zu werden. Eine systematisierende Interpretation würde, wie G. richtig sieht, Gefahr laufen, dem Überlieferungsbestand Gewalt anzutun. G. behandelt deshalb in Form eines Kommentars zu zentralen Texten Begriffe bzw. Themenkreise, die im Mittelpunkt der modernen Diskussion stehen. Als Gliederung übernimmt er die stoische Einteilung der Philosophie. Teil I „Zur Logik" (8–81) behandelt Fragen der Erkenntniskritik, z. B. Wahrheitsbegriff, Wahrheitskriterien, Phantasia, kataleptische Vorstellung, die Kritik Zenons an Platons Ideenlehre. Teil II (82–124) befaßt sich mit der Physik. Teil III (125–175), der der Ethik gewidmet ist, behandelt vor allem den Affektbegriff; daneben kommen die Freiheitsproblematik, der Lustbegriff und die Frage nach der Einheit der Tugenden zur Sprache. Teil IV umfaßt zwei Anhänge: „Zur Begründung der stoischen Ethik" (176–187) und „Zenons Argumente gegen Aristoteles These von der Ewigkeit der Welt" (187–206). – Das Buch bezeugt eine umfassende Kenntnis der Quellen und der Sekundärliteratur. G. bringt eine Fülle von einschlägigen Parallelen vor allem aus Platon und Aristoteles. Er interpretiert im Rückgriff auf moderne Fragestellungen, z. B. Freges Semantik, die ethische Diskussion zwischen Naturalismus, Emotivismus und Intuitionismus. Sprache und Begrifflichkeit der kommentierten Fragmente werden einer sorgfältigen Analyse unterzogen; G. bringt viele Parallelen aus dem außerphilosophischen, vor allem dem medizinischen Sprachgebrauch. Er versucht, anscheinende Widersprüche in der Überlieferung durch begriffliche Unterscheidungen zu lösen. Er hat den Mut, Fragen offenzulassen und auf die Grenzen hinzuweisen, die die Überlieferung unserem Wunsch nach vollständigerem Verständnis setzt. Eine Auseinandersetzung mit den detaillierten Interpretationen kann nicht Aufgabe einer kurzen Rezension sein; sie kann nur von einem guten Kenner der Stoa geleistet werden; nur er wird diese Berner Habilitationsschrift letztlich mit Gewinn durcharbeiten können. G. s Buch ist keine leichte Lektüre. Die interpretierten Texte sind meistens nicht ausgeschrieben, auch dann nicht, wenn sie nicht in den SVF zugänglich sind. Die zentrale These der einzelnen Paragraphen droht oft in der Fülle der Einzelanalysen unterzugehen. Manchmal fragt man sich, ob das einzelne Ergebnis den Aufwand an Scharfsinn rechtfertigt. Die Darstellung ist an manchen Stellen bis zur Unverständlichkeit verkürzt. Das gilt nicht zuletzt für Hinweise auf Zusammenhänge mit Platon und Aristoteles und der modernen Diskussion. Zu fragen ist auch, ob die moderne philosophische Begrifflichkeit, die G. stellenweise zur Interpretation heranzieht, immer hilfreich ist, oder nicht vielmehr manchmal, weil sie nicht ausreichend eingeführt wird, das Verständnis erschwert. F. Ricken, S. J.

Wehrli, Fritz, Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar. Suppl. Bd. II: Sotion. Gr. 8° (71 S.) Basel 1978, Schwabe & Co. – Dieser zweite Ergänzungsband zur „Schule des Aristoteles" (vgl. ThPh 53 [1978] 149 f.) umfaßt eine Einleitung über Sotions Leben und Schriften (7–15) und Überlieferungsprobleme (15–19), Text (23–31) und Kommentar (35–68) der Fragmente und ein Literaturverzeichnis (69–71). Sotion lebte im ersten Drittel des 2. Jh. v. Chr. in Alexandrien; er gehörte also wohl nicht persönlich dem Peripatos an. Mit hoher Wahrscheinlichkeit ist ihm ein Kommentar zu den Silloi des Skeptikers Timon von Phlius zuzuweisen. Seine Bedeutung beruht jedoch auf seinen Philosophenbiographien, den, wie W. den Titel rekonstruiert (8 f.) τῶν φιλοσόφων διαδοχαί, διαδοχή bedeutet, wie W. in der Einleitung (9–11) zeigt, im allgemeinen Sprachgebrauch Übernahme (z. B. des Feuers beim Fackellauf) oder Ablösung auf verschiedenen Gebieten. Für die Philosophiegeschichte nennt W. folgende Bedeutungen: Abfolge von Schulvorstehern, treue Bewahrung einer überlieferten Lehre, philosophische Schule als Institution. Ein zeitlicher Anhaltspunkt für die philosophiegeschichtliche Verwendung ist der problemgeschichtliche Abriß in Aristoteles, Metaph. I, wo das Wort sich noch nicht findet. Sotion verband in der Gliederung seiner Diadochai ein systematisches Prinzip mit einem chronologischen. Beide Be-

standteile sind in philosophiegeschichtlichen Ausführungen bei Platon (z. B. Soph. 242 d) und Aristoteles vorgebildet. Aristoteles stellt in der Übersicht über die frühsten Arché-Spekulationen in Metaph. I Thales und die Pythagoreer einander gegenüber. „Um von diesen ältesten Gruppierungen zu den Abfolgereihen der Spätzeit zu gelangen, brauchte man nur die von Aristoteles vorgeführten Namen durch die ihrer wirklichen oder angeblichen Nachfolger zu ergänzen" (12). An Aristoteles knüpft zunächst die Doxographie des Theophrast an. Sotion fand bereits Sammlungen von Philosophenviten mit ihrer charakteristischen Anordnung nach Abfolgezeiten vor. Er begründet aber innerhalb dieser Viten eine neue Gattung, die Diadochai. W. nimmt an, daß er eine andere Gattung, περὶ αἱρέσεων, die ebenfalls ein systematisches mit einem chronologischen Prinzip verband, vorgefunden und benutzt habe (14 f.). In den Sotion-Fragmenten überwiegt trotz einzelner doxographischer Angaben das biographisch-anekdotische Element das philosophiegeschichtliche (13). – Hauptvermittler der Fragmente ist Diogenes Laertius. Ihm waren die Diadochai nur noch im Exzerpt des Herakleides Lembos (um 150 v. Chr.) zugänglich. Sotions Schrift selbst scheint sich nicht lange behauptet zu haben; der letzte Autor, „der sie nachweislich vor Augen hatte, war Apollonides, ein Zeitgenosse des Kaisers Tiberius" (18). Dagegen ist der Einfluß der indirekten Überlieferung bedeutend gewesen. Sotions Ansehen in der hellenistischen Zeit spreche für die Wahrscheinlichkeit, „daß die Lebensbeschreibungen des Diogenes Laertius formell und inhaltlich in einer anonymen gattungsinternen Tradition mehr von ihm übernommen haben, als sich nachweisen läßt" (19). Dennoch stimmt W. der These Praechters, nach der Sotions Werk „als frühestes dieser Art für alle späteren bestimmend geworden sei" nicht ohne Einschränkung zu; in einigen Punkten stehe Sotion allein oder auf Seiten einer kleinen Minderheit (19).

F. Ricken, S. J.

Zintzen, Clemens (Hrsg.), Die Philosophie des Neuplatonismus (Wege der Forschung, 436). 8° (XXIX u. 525 S.) Darmstadt 1977, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. – Wie keine andere der antiken philosophischen Schulen hat der Neuplatonismus das christliche Denken beeinflußt. Eine Hilfe, sich auf den verschlungenen Wegen der Erforschung des Neuplatonismus zurechtzufinden, wird daher nicht nur der Philosophiehistoriker, sondern ebenso der Theologe, nicht zuletzt im Hinblick auf die Diskussion über die Hellenisierung des Christentums, begrüßen. Der vorliegende Band verfolgt ein zweifaches Ziel: Er soll ein Supplement zu bereits vorliegenden Sammlungen darstellen und eine Einführung in den Neuplatonismus geben (XXVI). Man kann erfreut feststellen, daß vor allem die zweite Aufgabe, und zwar besonders für Plotin, sehr gut gelöst ist. Hervorzuheben ist zunächst die weise Beschränkung, die Z. sich auferlegt. Die Forschung hat sich seit K. Praechter vor allem mit der Frage nach der Entstehung des Neuplatonismus befaßt. Hier sind besonders W. Theiler, dessen Andenken der Band gewidmet ist (XXIX), Ph. Merlan, H. Dörrie und C. de Vogel zu nennen. Die Arbeiten dieser Forscher liegen inzwischen in deren gesammelten Schriften vor. Z. hat deshalb absichtlich keine dieser Arbeiten in seine Auswahl aufgenommen. Ebenso hat er auf eine ausführliche Bibliographie verzichtet, da eine solche in jüngster Zeit von *H. Dörrie* zusammengestellt wurde (Bibliographischer Bericht über den Stand der Forschung zum mittleren und neueren Platonismus, in: H. Dörrie, Platonica Minora [München 1976] 524–548). Z. beschränkt sich deshalb auf Bibliographien, gesammelte Schriften, Sammelbände und Textausgaben; bei diesen ist für Attikos inzwischen die neue Ausgabe von E. des Places, Atticus Fragments (Paris 1977) zu ergänzen. Schließlich ist anzuerkennen, daß die Auswahl sich auf die vier bedeutendsten oder zumindest bekanntesten Neuplatoniker beschränkt: Plotin (3–164), Porphyrios (167–278), Jamblich (281–303) und Proklos (307–369). Ein fünfter Teil (373–495) behandelt die einelnen Autoren übergreifende Fragestellungen. Eine wertvolle Orientierungshilfe ist Z.s Einleitung. Sie beginnt mit einer kurzen Charakterisierung des Phänomens Neuplatonismus, die die in den verschiedenen Beiträgen im einzelnen entfalteten Aspekte zusammenfaßt: seine Stellung zwischen griechischer Rationalität und (orientalischer?) Mystik; die Transzendenz Gottes und das Schicksal der Seele als zentrale Themen; der Verfall der Philosophie zur Theurgie nach Plotin (VII–IX). Einem Überblick über die äußere Entwicklung der

Schule (IX–XIII) folgt eine kurze Einführung zu den in der Auswahl behandelten Neuplatonikern (XIII–XXII). Z. akzentuiert hier seine Position zu zwei in der Plotinforschung umstrittenen Fragen: Plotins Mystik ist „nicht orientalisch, sondern ruht auf einem Unterbau, der griechisch ist". Der Aufstieg der menschlichen Seele sei kein Gnadenakt Gottes, sondern eine Leistung des Menschen selbst (XIV). Dankbar ist der Leser auch für den gut belegten Abschnitt über den Einfluß des Neuplatonismus auf die europäische Geistesgeschichte (XXII–XXV). – Mit Ausnahme des Beitrags von *A. H. Armstrong*, Der Hintergrund der Lehre, „daß die intelligible Welt sich nicht außerhalb des Nous befindet" (1957), der diese Lehre in erster Linie auf den durch Alexander von Aphrodisias vermittelten Einfluß von Aristoteles, Metaph. XII zurückführen will, sind alle zu Plotin ausgewählten Beiträge gute, von jeweils einer anderen Sicht herkommende Einführungen in dessen Philosophie. Einen kurzen, klaren Aufriß der Hypostasenlehre und Ästhetik gibt *F. Creuzers* „Skizze der Philosophie Plotins" (1814). In dem religionswissenschaftlich orientierten Beitrag von *F. Cumont* (1949) steht Plotins Lehre vom Schicksal der Seele im Vordergrund. *E. R. Dodds* beantwortet die Frage nach „Tradition und persönliche(r) Leistung in der Philosophie Plotins" (1960) mit der Unterscheidung: „Formal ... ist die Philosophie Plotins eine Interpretation Platons; was ihren Inhalt betrifft, möchte ich sie als den Versuch bezeichnen, die geistigen Probleme seiner eigenen Zeit mit Hilfe des traditionellen griechischen Rationalismus zu lösen" (60). Plotins Originalität komme „nicht im Material, sondern im Grundriß zum Ausdruck" (62). D. behandelt dann die Begriffe Hervorgang und Rückwendung, intelligibler und wahrnehmbarer Kosmos und versucht schließlich, die Bedeutung des Ich-Bewußtseins für Plotins Philosophie zu zeigen. *W. Beierwaltes*, Plotins Metaphysik des Lichtes (1961), ist eine spekulative Interpretation von Plotins Geistmetaphysik. Eine meisterhafte historische Einführung gibt *P. Henry*, Plotins Standort in der Geschichte des Denkens (1962). Der Beitrag faßt nicht nur die Ergebnisse der Diskussion über die Quellen Plotins zusammen – Plotin ist für H. „der Kulminationspunkt der griechischen Philosophie" (163) –, sondern zeigt auch in entscheidenden Punkten Gemeinsamkeiten und Unterschiede des plotinischen Hellenismus mit dem christlichen Denken. – Daß die Arbeiten zu Porphyrios, Jamblich und Proklos vorwiegend Einzelfragen gewidmet sind und deshalb nur einen vermittelten Zugang zu deren System geben, ist nicht Z. anzulasten, sondern durch die Lage der Forschung bedingt. Die geschlossenste Darstellung des Porphyrios dürfte *P. Hadot*, Die Metaphysik des Porphyrios (1966), bieten. Von den beiden Beiträgen zu Jamblich sei hingewiesen auf *J. Bidez*, Der Philosoph Jamblich und seine Schule (1919), der die biographischen Zeugnisse diskutiert und gegen Praechter zu zeigen versucht, daß Jamblich den Neuplatonismus auf Abwege gebracht hat, indem er ihn zu den Praktiken der Theurgie verleitete. Für die Metaphysik des Proklos verweist Z. in der Einleitung auf *W. Beierwaltes*, Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik (1965); eine Ergänzung dazu soll der Beitrag von *J. Trouillard*, Übereinstimmung der Definitionen der Seele bei Proklos (1961) bilden. Von den Arbeiten des fünften Teils seien zwei herausgegriffen. *C. Zintzen*, Die Wertung der Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie (1965), betont den intellektuellen Charakter der Mystik Plotins und schildert den Depravationsprozeß, der nach ihm in der neuplatonischen Schule einsetzte; ein entscheidender negativer Einfluß kommt hier Jamblich zu. Nach *F.-P. Hager*, Die Materie und das Böse im antiken Platonismus (1962), sieht Platon in Tim. 52d4–53b5 in der Materie den Ursprung des Bösen; er verfolgt die Diskussion dieser These bei Aristoteles, Plutarch, Numenius und Maximus von Tyrus. H. versucht durch eine Interpretation von Enn. I 8 (51) zu zeigen, daß erst Plotin im engen Anschluß an Platon eine befriedigende Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen gegeben habe, und er verteidigt diese Lösung gegen die Einwände des Proklos.

F. Ricken, S. J.

Thomas von Sutton, Expositionis D. Thomae Aquinatis in libros Aristotelis: De generatione et corruptione continuatio. Critical edition by *Francis E. Kelley* (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt, Bd. 6). Gr. 8° (211 S.) München 1976, Verlag der Bayer. AkadWiss. – *Derselbe*,

Quaestiones ordinariae, hrsg. von *Johannes Schneider* (Bayer. Akad., Veröffentlichung, Bd. 3). Gr. 8° (279*, 1009 S.) München 1977, Verlag der Bayer. AkadWiss. – Thomas von Sutton O. P. († 1311/15) gehört zu den bedeutendsten Gestalten der Oxforder Dominikanerschule an der Wende zum 14. Jh. Von seinen Werken liegen uns bisher folgende Editionen vor: Contra pluralitatem formarum (hrsg. von P. Mandonnet unter den Opuscula des hl. Thomas, 1927); Quaestiones quodlibetales I–IV (hrsg. von M. Schmaus und M. González Haba in derselben Reihe der Bayer. Akad., Veröffentl. Bd. 2, 1969); Tractatus de esse et essentia (hrsg. in Studia mediewistyczne Bd. 11 von W. Seńko, 1970). Suttons Gesamtwerk umfaßt jedoch neben Predigtliteratur, Psalmexpositionen und kirchenpolitischen Traktaten weitere theologisch-philosophische Schriften und Aristoteleskommentare, die ihn als einen Vertreter des frühen Thomismus ausweisen. Bei den vorliegenden Editionen handelt es sich um eine Weiterführung der von *M. Schmaus* begonnenen Herausgabe dieser Schriften. – *F. E. Kelley* ediert Suttons Continuatio (libri I 6–II) des unvollendet gebliebenen Kommentars des Hl. Thomas von Aquin zu Aristoteles De generatione et corruptione. Dieses in nur einem einzigen Manuskript (Oxford, Merton College 274) erhaltene Werk verfährt per modum commenti, versucht aber auch, den aristotelischen Text durch eine eigene Systematisierung übersichtlicher zu machen. Nach K. gehört der Kommentar zu den frühen Schriften Suttons. Er datiert die inceptio Suttons in Oxford vor 1284 und schreibt sowohl seine Quodlibeta I und II, in denen er sich gegen Heinrich von Gent und Aegidius Romanus wendet, als auch seine Aristoteleskommentare, die deutlich unter Averroes' Einfluß stehen, einer ersten Lehrtätigkeit in Oxford zu. Wie Kelley zeigt, schließt sich Sutton im vorliegenden Kommentar noch nicht der Thomasischen Averroeskritik an, ebensowenig jedoch wird Aristoteles gegen Averroes verteidigt. Nur in der Frage einer Präsenz der Elemente im mixtum widerspricht Sutton der Meinung des Commentator. Die späteren Werke Contra pluralitatem formarum und der Traktat De productione formae substantialis folgen dagegen der Linie der Kritik des Aquinaten.

J. Schneiders Edition der Quaestiones ordinariae Suttons stellt die erste vollständige Ausgabe der 34 Quaestiones (etwa um 1300) dar. Bisher lagen nur Teileditionen vor (Hg. von Przedziecki, Qq. 2–4; Schmaus, Qq. 9, 32–34; Pelster, Qq. 25, 26). In einer ausführlichen Einleitung behandelt der Herausgeber die Handschriftenlage (Oxford, Merton College 138; Vaticana, Ottob. lat. 1126; Erfurt SB Ampl. 2° 369; Basel, UB B IV 4; Troyes, BV 717; Toulouse, BV 739) sowie Datierungs- und Authentizitätsfragen. Sein Verzeichnis der Schriften Suttons zeigt Fortschritte über die Pionierarbeit Seńkos (Studia mediewistyczne 11 [1970]) hinaus. Durch Vergleiche mit den Quaestiones ordinariae kann Sch. zeigen, daß Sutton als Autor des Werkes Contra pluralitatem formarum und höchstwahrscheinlich auch des Tractatus de esse et essentia anzusehen ist. Dagegen können die Quaestiones super Metaphysicam, der Liber propugnatorius contra I Sent. Duns Scoti sowie die Impugnationes contra Aegidium Romanum keinesfalls zu den gesicherten Schriften Suttons gerechnet werden. Durch einen Vergleich der Quaestiones mit dem Werk des Thomas von Aquin versucht Sch. auch die Frage der Authentizität der Schrift Contra Durandum de S. Porciano sowie jener unter den Werken des Aquinaten veröffentlichten Opuscula (De instantibus, De natura verbi intellectus, De principio individuationis, De natura materiae, De natura generis, De natura accidentis, De quattuor oppositis) zu klären. Seiner Meinung nach gehören diese nicht zu den echten Werken Suttons. Was die Abfassungszeit der Continuatio expositionis in De generatione und des Quodlibetum I anbelangt, die im Zusammenhang mit der Datierung der inceptio Suttons in Oxford zu sehen ist, setzt sich Sch. kritisch mit Kelleys Datierung vor 1284 auseinander. Aufgrund zahlreicher Texthinweise legt er die inceptio in die Zeit vor 1295 (wahrscheinlich 1291–93). – Eine von Sch. auf der Grundlage der vorliegenden Quaestiones sowie der Schrift Contra pluralitatem formarum durchgeführte Analyse der Lehren Suttons weist den Oxforder Theologen als einen führenden Vertreter des Frühthomismus aus. Dies belegt nicht nur seine Verteidigung der Einheit der substantiellen Form, sondern auch die weitreichende Übernahme anderer thomasischer Lehren: die Auffassung der quantitas dimensiva als eines radicale principium individuationis substantiae materialis; die Verteidigung der distinctio realis von esse und essentia; die

Annahme einer Passivität von Willen und Intellekt; sowie die Nähe zur Analogielehre des Thomas von Aquin. Daß ihm die Proportionalität dabei die vollkommenste Analogie darzustellen scheint, rückt Sutton bereits in die Nähe zum späteren Thomismus eines Cajetanus. – Die Edition von zwei weiteren Schriften Suttons ist geplant: so die des Kommentars zu Aristoteles' Praedicamenta, welche auf eine Kontroverse mit Heinrich von Gent zurückgeht (Seńko), und die der Schrift De productione formae substantialis, die sich gegen die Franziskanerschule richtet (Włodek). Man darf hoffen, daß auch Suttons Continuatio des Perihermenias-Kommentars des hl. Thomas einen Herausgeber finden möge. P. Kunze

Gindele, Hubert, Lateinische Scholastik und deutsche Sprache. Wortgeschichtliche Untersuchungen zur mittelhochdeutschen Thomas-Übertragung (Hs. HB III 32, Landesbibliothek Stuttgart). I. Tl.: Lehnbildungen im Bereich der Gotteslehre (Münchener Germanistische Beitr., 22). 8° (226 S.) München 1976, Fink. – Die von einer umfassenden Quellenkenntnis zeugende Arbeit will dem seit langem ausgesprochenen Wunsch nach einer sprachlichen Untersuchung der seit 25 Jahren im Druck vorliegenden mittelhochdeutschen Thomas-Übertragung wenigstens durch eine Teiluntersuchung entgegenkommen. Nach einem Einleitungskapitel (9–56), das u. a. die einschlägige Literatur, die Handschrift und Hinweise zur Methodik der Arbeit (wichtig 52 f.) vorstellt, folgt der Hauptteil (57–173), darauf eine Zusammenfassung der Ergebnisse (174–198) und im Anhang (199–226) eine Übersicht des gesamten Forschungsprojekts, ein Literaturverzeichnis und schließlich ein deutsches, lateinisches und griechisches Wortverzeichnis. Die untersuchte Hs der Thomas-Übertragung, die selbst eine Abschrift ist, enthält außer den Auszügen aus einigen anderen Werken der Hauptsache nach Übersetzungen aus der Summa theologiae (pars I, I. II und III), und zwar meist nur das corpus articuli. Übertragen sind Teile aus 258 Artikeln (von insgesamt 1650). Das führende Auswahlinteresse galt der spekulativen Theologie.

Die 14 Abschnitte des Hauptteils bringen die Ableitungen wichtiger Lehnbildungen (wie wesen, selbestan u. a.) aus dem Bereich von Gottes Wesen und der göttlichen Personen mit ihrer Korrespondenz der lateinischen Ausdrücke, zusammen mit reichen Belegstellen aus der Wortgeschichte (ggf. in Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur, auch mit dem HWP) und stellen schließlich ihren Gebrauch in der Thomas-Übertragung vor. Bemerkenswert ist, daß esse immer mit dem Inf. Subst. „wesen" wiedergegeben wird; modus essendi z. B. mit „die wise des wesennes", esse habere mit „wesen haben", non esse und non ens mit „nihtwesen", ens meist mit „wesendes Ding", essentia mit „Wesunge". – Die für die Hochscholastik ausgesprochene Zuordnung von „esse quod est" zu „actus essendi" und „esse quo est" zu „natura rei" stimmt zumindest für Thomas von Aquin nicht (vgl. S. c. Gent. II 54) und wird auch nicht durch den Verweis auf das HWP (II 753 f.) gedeckt.

Aus der Zusammenfassung der bisherigen Ergebnisse sei hervorgehoben: Die Lehnbildungen der untersuchten Thomas-Übertragung liegen im Rahmen bewährter Lehnmuster. Grundlegende Begriffe der scholastischen Philosophie und Theologie sind schon in der Zeit der Vor- und Frühscholastik in der religiösen Gebrauchsliteratur in die deutsche Sprache entlehnt worden. Die gebräuchlichsten Lehnmuster stehen bereits vor 1300 zur Verfügung. Die Lehnbildung steht dabei auch unter dem Einfluß der Übersetzertätigkeit aus dem Griechischen. G. räumt gründlich auf mit dem immer noch verbreiteten Vorurteil über die Eigenart der deutschen Mystik, die im Gegensatz zur Statik der Scholastik schon durch das Dynamische ihrer Sprache zum Vorschein kommen soll. Mystik und Scholastik haben nicht ein völlig getrenntes Wortgut. Verschieden ist nur der Stil und das Ziel ihres Sprechens. Die Sprache der Mystik dient nicht nur der Mitteilung des Unsagbaren, sondern auch der Abschirmung der volkssprachlichen Frömmigkeit gegen häretische Bewegungen. In der Frage nach einer deutschen scholastischen Terminologie meint G. – gegenüber voreiligen Urteilen noch aus neuester Zeit –, daß die historisch-kritische Aufarbeitung des Wortschatzes der Deutschen Scholastik ein ganz neues Bild ergeben werde. Wahrscheinlicher Entstehungsort der Thomas-Übertragung ist nach G. das Kölner Generalstudium der Dominikaner. – Es ist dem Verf. zu wünschen, daß er den (199) skizzierten Forschungsplan weiter verfolgen kann.

W. Brugger, S. J.

2. Neuzeit, moderne Strömungen

Pütz, Peter, Die Deutsche Aufklärung (Erträge der Forschung, Bd. 81). 8° (VII u. 204 S.) Darmstadt 1978, Wissenschaftl. Buchgesellschaft. – Bestimmung und Wertung der Aufklärung sind bis in die Gegenwart hinein maßgeblich geprägt von Kants Umschreibung als „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit" und Hegels pauschaler Abqualifizierung der denkerischen Leistungen dieser Epoche. Um so dankbarer nimmt man den vorliegenden Band zur Hand, der sich bewußt von solchen Allgemein- und Vor-Urteilen freizumachen versucht (5 f.) und ein umfassendes Bild der deutschen Aufklärung aus der reichen Fülle der Forschungsliteratur zusammenträgt. Wer künftighin sich mit dieser Epoche der deutschen Geistesgeschichte beschäftigen will, wird an dieser Publikation nicht ungestraft vorübergehen können. Ob sich diese freilich „unleugbar" als „ein Import aus England und Frankreich" (1) bezeichnen läßt, ist zu bezweifeln, zumal der Verf. selbst an anderer Stelle von einer Rückwirkung (!) der deutschen Aufklärung auf Frankreich sprechen kann (66). – Leitmotivisch für die Darstellung wird nicht die Bewertung der Aufklärung (4); vielmehr gilt: „Der Begriff von Aufklärung ist seine Geschichte" (6). Daher bildet die dabei feststellbare progressive Universalisierung (6, 188 f. u. ö.) in religionsgeschichtlichem, philosophiegeschichtlichem, geistesgeschichtlichem, kulturgeschichtlichem, nationalgeschichtlichem und sozialgeschichtlichem Zusammenhang das Ordnungsprinzip des Durchblicks. Dem vorausgeschickt ist der Versuch, die Begriff-Werdung von Aufklärung deutlicher zu erfassen (10–25). In den Vordergrund rückt dabei (mit Recht) die Betonung von Aufklärung als „erkenntnisethische Anstrengung" (11, ähnlich 17, 29, 34, 40, u. ö.), also die „Ablösung der spekulativen durch die praktische Vernunft" (107). Ein kleiner *wortgeschichtlicher* Exkurs (12–15) zeigt u. a. die ursprünglich theologische Herkunft des Aufklärungsbegriffs auf. Er bleibt allerdings sehr unbefriedigend im Hinblick auf die dort angesprochene Lichtmetaphorik. Hier fehlt sowohl der für die begriffsgeschichtliche Entwicklung zentrale Beitrag von F. Schalk, Zur Semantik von Aufklärung in Frankreich, in: FS Walther von Wartburg zum 80. Geburtstag, hrsg. v. K. Baldinger, Bd. 1 (Tübingen 1968), 251–266 (der auch unter die Literatur zur Begriffsgeschichte [55 f.] nicht aufgenommen ist!) als auch die Einbeziehung des vom Rez. in seine Dissertation eingefügten ausführlichen Exkurses über „Aufklärung und Erleuchtung" (*A. Schilson*, Geschichte im Horizont der Vorsehung. G. E. Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte [Mainz 1974], 125–132), der bislang zu wenig beachtete Motive und Hintergründe des Aufklärungsbegriffs aufzeigt. – Die wachsende Problematisierung der Aufklärung, gerade im Hinblick auf ihr Ausmaß und ihre Selbstbeschränkung, wie der Übergang zu einem Epochenbegriff wird 26–56 u. a. am Beispiel von Mendelssohn, Kant, Lessing, Herder u. a. vorgestellt. Dabei fällt z. B. bei Lessing auf, daß die neuere Literatur reichlich unvollständig zur Kenntnis genommen ist (44 f., 52). Nicht aufgeführt ist die wegweisende Studie von H. Schultze (Lessings Toleranzbegriff. Eine theologische Studie [Göttingen 1969]; ebenso fehlt jeder Hinweis auf die dieser Arbeit zugrunde liegende umfangreiche und für die Aufklärungszeit eminent wichtige Dissertation von Schultze über die Toleranzdebatte in der deutschen Theologie des 18. Jahrhunderts) wie die Arbeit von *W. Pelters* (Lessings Standort. Sinndeutung der Geschichte als Kern seines Denkens [Heidelberg 1972]) und schließlich die o. g. Arbeit des Rez., während die reichlich blasse Studie von Kl. Bohnen (1974!) Erwähnung findet.

Den größten Umfang des Buches nimmt freilich die historische Entfaltung des Problems ein (57–187). Hier finden sich in den o. g. sechs Schritten ausgezeichnete Literaturdurchblicke, die ebenso solide wie souverän erscheinen. Besonders umsichtig werden u. a. die Einflüsse des Pietismus auf das Werden der deutschen Aufklärung (gerade hier ist sie kein „Import"!) dargestellt (67 ff.), die bis heute unzureichende Zuordnung von Rationalismus und Irrationalismus in der Aufklärung kritisch vermerkt (100 ff. u. ö.), die nationalgeschichtlichen Einschätzungen der Aufklärung vorgestellt (144 f.) und in ausführlicher Weise die gegenwärtige sozialgeschichtliche Universalisierung und Vereinnahmung des Aufklärungsbegriffs, vor allem durch die kritische Theorie, kritisch aufgrund der Quellen betrachtet (152 ff., 163, ebf. 188 f. und bereits 38 f., wo die kritische Selbstreflexion der Auf-

klärung des 18. Jahrhunderts dargestellt ist). Nachzutragen bleibt im Zusammenhang mit der (richtigen) These: „Die deutsche Sozialgeschichte des 18. Jahrhunderts manifestiert sich primär als Literaturgeschichte" (154) zur Bedeutung des literarischen Marktes (170) die wichtige Studie von *H. Kiesel/P. Münch,* Gesellschaft und Literatur im 18. Jahrhundert. Voraussetzungen und Entstehung des literarischen Marktes in Deutschland (München 1977). – Alles in allem bleibt dieser ebenso wichtige wie hochnötige Band eine Fundgrube für jeden, der sich genauer über den Forschungsstand zur deutschen Aufklärung informieren will. Die oben in einigen Punkten ergänzten, insgesamt jedoch zuverlässigen Literaturangaben ermöglichen eine rasche und gründliche Einarbeitung in die verschiedenen Problemstellungen, wobei die von Kant und Hegel vorgegebene Enge des Aufklärungsbegriffs in begrüßenswerter Weise aufgebrochen und überwunden scheint. A. Schilson

Schopenhauer, Arthur, Gesammelte Briefe, hrsg. von *Arthur Hübscher.* Gr. 8° (XII u. 732 S.) Bonn 1978, Bouvier. – In der von Paul Deussen veranstalteten Gesamtausgabe Schopenhauers war in den Bänden 14–16 (1929, 1933 und 1942) auch der Briefwechsel des Philosophen ediert worden. Schon damals lag die Betreuung der letzten beiden Bände in der Hand A. Hübschers, der jedoch durch die – nicht immer befriedigenden – Vorarbeiten schon teilweise festgelegt war. Der ursprüngliche Plan, alle Briefe von und an Sch. zu publizieren, konnte schon bei dieser Ausgabe nicht voll verwirklicht werden, da er das vertretbare Ausmaß gesprengt hätte. So sind manche unwichtige Briefe an Sch. nicht in die Deussen-Ausgabe aufgenommen worden. Für die jetzt vorgelegte Ausgabe hat sich der Herausgeber, dem wir auch die Edition der Werke und des Nachlasses des Philosophen verdanken, dazu entschlossen, nur die von Sch. stammenden Briefe und Brieffragmente vorzulegen, dabei aber so vollständig und exakt wie möglich vorzugehen. Damit war er imstande, in angemessener Zeit eine Ausgabe zu schaffen, die in einem Band alle Schreiben aus der Hand des Philosophen vereinigt, soweit sie uns noch im Original vorliegen oder durch Abschriften und Veröffentlichungen bekannt sind. Wie der Hrsg., der im Sch.-Jahrbuch manchen unbekannten Brief an Sch. veröffentlicht hat, ferner zu Recht bemerkt, ist uns ein regelrechter Briefwechsel sowieso nur zu einem geringen Teil erhalten, weil viele Gegenbriefe verloren sind und nicht auf jeden Brief eine Antwort erfolgte. Die Gesamtzahl der jetzt in diesem Band gesammelten Briefe und -fragmente beläuft sich auf 503 und umfaßt somit etwa 35 Briefe Sch.s mehr als die Deussen-Ausgabe. Von den neu hinzugekommenen Briefen sind einige geschäftlicher und juristischer Natur, einen weiteren Teil stellen die Altersbriefe an den Jugendfreund Grégoire de Blésimaire dar, und die restlichen verteilen sich auf verschiedene Empfänger. Das gesamte Corpus der Briefe Sch.s gibt uns einen guten Einblick in seine Biographie und seinen Charakter. Wir lernen seine Beziehungen zur Mutter, zur Schwester und zu seinen Anhängern kennen, wir werden über geschäftliche Verhandlungen und Rechtsstreitigkeiten informiert, und wir sehen das lebhafte Interesse des alternden Philosophen an der Wertschätzung und Verbreitung seiner Philosophie. Der philosophische Ertrag der Briefe hält sich freilich in Grenzen. In den jüngeren Jahren kommt Sch. einige Male auf seine Farbenlehre zu sprechen, namentlich in den Briefen an Goethe, dessen Briefe übrigens im Kommentar vollständig abgedruckt sind. Die vielen Briefe an Frauenstädt, den wichtigsten Anhänger und Freund, berühren immer wieder philosophische Themen, sei es als Antwort auf Fragen Frauenstädts, sei es als ermunternder oder kritischer Kommentar zu dessen oder fremden Publikationen. Leider sind uns die Briefe, die Frauenstädt an Sch. gesandt hat, praktisch alle verlorengegangen; vielleicht hätten sie noch manche interessante Ergänzung liefern können. In philosophischer Hinsicht am interessantesten dürfte der erste Teil des Briefwechsels mit Becker sein. In drei Briefen (Nr. 201, 202, 204) beantwortet Sch. ausführlich dessen schriftlich vorgetragene Zweifel und Verständnisschwierigkeiten. Der Hrsg. hat die Briefe Beckers teilweise wörtlich, teilweise in eigener Zusammenfassung im Kommentar wiedergegeben. Vielleicht wäre es angesichts des philosophischen Interesses dieses Briefwechsels doch angebracht gewesen, die Anfragen Beckers (und ähnliches gilt für die weiteren zwei oder drei Fälle, wo ein Briefpartner ein präzises philosophisches Problem vorlegt und von Sch. darauf die Ant-

wort erhält) ungekürzt in ihrem Wortlaut mitzuveröffentlichen. Ansonsten sind, wie bereits angedeutet, eigentliche philosophische Erörterungen selten; zu nennen wären etwa der Brief Nr. 278 an v. Doß, Nr. 405 an Bähr und Sch.s allerletzter Brief an zwei junge Soldaten „in einer entlegenen Oesterreichischen Provinz". Es finden sich jedoch in vielen seiner Briefe an seine treuen Anhänger immer wieder Bemerkungen über andere Philosophen und deren Werke sowie über Rezensionen und Erwähnungen Sch.s von seiten anderer Autoren. Und mehrfach weist er darauf hin, daß die beste und konzentrierteste Zusammenfassung seiner Metaphysik in seinem Werk „Über den Willen in der Natur" zu finden sei (Nr. 200, 251, 253). Soweit es ihm möglich war, hat A. Hübscher versucht, die Originalfassung der Briefe heranzuziehen und nach ihr den Druck zu gestalten (von der Auflösung von Endverschleifungen abgesehen), was zu manchen textlichen Korrekturen gegenüber der Deussen-Ausgabe führte. Die Hinzuziehung einer großen Zahl von Briefentwürfen ermöglichte die Angabe einer Reihe interessanter Varianten. Neben der Angabe des Verbleibs der Originalhandschriften sowie der Kopien, Entwürfe und Erstdrucke enthält der Kommentar eine Erläuterung sämtlicher vorkommender Personennamen und Buchtitel. Weiterhin gibt er Hinweise auf den Inhalt der beantworteten Briefe, soweit dieser nicht schon aus dem Brieftext selbst deutlich genug hervorgeht, und liefert auch sonst noch reichliche Informationen zum besseren Verständnis der Briefe. Gegenüber dem Bd. 16 der Deussen-Ausgabe konnte der Hrsg. den Kommentar noch vermehren. Die dort zusammengestellte Liste verschollener Briefe Sch.s aufgrund verstreuter Hinweise wurde in die Neuausgabe nicht übernommen. Die im selben 16. Bd. enthaltenen nachgelassenen Verse und ein rekonstruiertes autobiographisches Manuskript Eis heauton haben unterdessen den ihnen zukommenden Platz in der Nachlaßausgabe erhalten, während die ebendort gesammelten Dokumente zur Lebensgeschichte noch einer Neuedition harren, die der unermüdliche Herausgeber, wie es scheint, noch zu besorgen hofft. Wie in seinen anderen Editionen hat er zusätzlich zum Kommentar noch eine Übersetzung aller fremdsprachigen Briefe und Stellen sowie einen Zitatennachweis (ggf. mit Angabe der exakten Formulierung) beigefügt. Angesichts der Fremdsprachenkenntnis und Belesenheit Sch.s eine nicht geringe Menge! Ein alphabetisches Verzeichnis aller vorkommenden Namen rundet die umfangreiche Editionsarbeit ab. Übrigens gibt es, soweit der Rez. sah, kaum Druckfehler, was angesichts der vielen fremdsprachlichen Passagen keineswegs selbstverständlich ist. Einige zufällig entdeckte Druckfehler seien genannt: Beim Brief Nr. 11 (S. 5) wurde versehentlich die Überschrift der Deussen-Ausgabe „Schopenhauer an Eichstädt" übernommen, anstatt wie sonst nur den Empfänger, diesen aber mit voller Namensangabe anzuführen. Die fehlende Nennung der Vornamen bei Johann Wolfgang von Goethe und Friedrich Arnold Brockhaus dürfte gleichfalls ein Versehen sein. Auf S. 204 fehlt die Angabe der Nr. 187, und bei Nr. 188 ist „AN" in Majuskeln zu setzen. S. 233, Z. 23: „*is*" statt „*ist*". S. 686, Z. 19 sind im Griechischen Spiritus und Akzent zu ergänzen. – Der Herausgeber hat sich mit dieser sorgfältigen und reich dokumentierten Edition ein weiteres Mal um die wissenschaftliche Erschließung des Schopenhauerschen Schrifttums große Verdienste erworben. H. Schöndorf, S. J.

Jaeger, Petra, Heideggers Ansatz zur Verwindung der Metaphysik in der Epoche von ‚Sein und Zeit' (Europäische Hochschulschriften XX/20). 8° (319 S.) Frankfurt-Bern 1976, Lang. – Die Verfasserin der vorliegenden Aachener Dissertation vertritt die These, daß das fundamentalontologische Programm von ‚Sein und Zeit' als der erste Schritt jener Denkbewegung zu verstehen ist, die später den Namen „Verwindung der Metaphysik" bekommen sollte. Sie unterstreicht deswegen sehr stark die innere Einheit der verschiedenen Etappen des Denkens Heideggers. – Die Schrift hat fünf Teile. Nach einer „Ersten Kennzeichnung der Metaphysik" (13–46) und einer Bemerkung über den „Ansatzpunkt und Wegcharakter des Heideggerschen Denkens" (47–58) behandelt die Verf. unter dem Titel „Der Rückgang in den Grund der Metaphysik" das Problem der Metaphysik, wie es in ‚Sein und Zeit' entfaltet wird (59–180). Dieser Hauptteil des Buches wird ergänzt durch eine ähnlich gelagerte Analyse der Schriften „Kant und das Problem der Metaphysik", „Vom Wesen des Grundes" und „Was ist Metaphysik?" („Die Tran-

szendenz des Daseins und die sich vorbereitende Kehre": 181–214). Das Buch endet mit einem „abschließenden Rückblick und Vorblick auf das seinsgeschichtliche Verwindungsgeschehen" (215–233). Die Verf. hat offenbar kein eigenes Verhältnis zu einer der großen Gestalten der metaphysischen Denkweise; es hat den Anschein, als kenne sie diese nur und schon durch die Vermittlung Heideggers. Dadurch fehlt dieser Studie ein Gefühl für die Schärfe der Probleme, um die es Heidegger geht, und für die Begrenztheit der Weise, wie Heidegger diese Probleme auf sich zukommen läßt. So kommt es dann etwa auch zu solchen Entgleisungen wie der Formulierung, „daß schon in ‚Sein und Zeit' diesem metaphysischen Verständnis von Grund *der Garaus gemacht* wird" (9). So bleibt diese Arbeit fast überall an der Oberfläche, so material richtig die Darstellung aufs Ganze gesehen ist. G. Haeffner, S. J.

Bloch, Jochanan, Die Aporie des Du. Probleme der Dialogik Martin Bubers (Phronesis 2). Gr. 8° (348 S.) Heidelberg 1977, Schneider. – Ein wirklich „abenteuerliches Buch" (F. Kemp). Es sei sehr jüdisch, sagt der Klappentext, indem es die Weise des Kommentars auf sich nehme und sich das System versage. In der Tat, Kap. 1–3: Das Geheimnis, die Schöpfung, die Symbolfrage, geben auf der Grundlage des weitgestreuten Werks, auch auf mündliche Äußerungen gestützt und mit z. T. seitenlangen Fußnoten einen minuziösen Kommentar (in Auseinandersetzung schon hier vor allem mit M. Theunissen). Dieser Teil hat 1968 unter dem Titel „Geheimnis und Schöpfung", Elemente der Dialogik M. Bubers, der FU Berlin als Dissertation vorgelegen. Erst im Sommer 1972 ist das Buch in Israel, wo der Verf. eine Professur für Geistesgeschichte des Judentums an der Ben-Gurion-Universität innehat, fortgesetzt und abgeschlossen worden. – Ansatz der Fortsetzung ist das bisher erzielte Ergebnis, der Logos des Symbols sei ein Logos des Selbstwiderspruchs. („Naiv" formuliert: die im Symbol – und doch nur so – sich mitteilende Wirklichkeit muß uns auch unabhängig von ihm gegenwärtig sein, da wir sonst das Symbol nicht als solches erkennten.) Bubersch gesagt: das Du soll zugleich in Kongruenz mit dem Es und unbestimmbar sein. Indem es aber nicht Es ist, ohne daß dieses Nicht seinerseits zu den Es-Bestimmungen gehören darf, lasse sich auch nicht von einer Transzendenz bzw. Nicht-Weltimmanenz des Du sprechen. So aber schließe das Du das Es nicht mehr aus und damit falle das Schema der „Zwei Grundworte" überhaupt dahin. – Entscheidend ist nun, bei aller schon von Rosenzweig gerügten Abwertung des Es zum „Krüppel", daß die Gegenwart des alltäglich Vorkommenden primär ist. Daraus folgt bereits für Buber, daß er nicht an Gott zu glauben vermag, wenn das sagen soll, von ihm reden zu können, daß er an Gott nur glauben kann im Sinn der Rede zu ihm. – Von hier aus streitet B. nun einerseits vehement gegen die „christliche" Deutung Theunissens vom Vorrang des Zwischen und einem Überschwingen der Welt im Gottesbezug; andererseits radikalisiert er Bubers Position dahin, daß sich ihm „Gott" und „Schöpfung" als „figurierte Hypostasen" der Kongruenz von Ich und Es darstellen, die zwar in der Kraft der Überlieferung die Fraglosigkeit der Familiarität besitzen, in Wahrheit aber nichts erklären. D. h. Buber bedenke hier eine Art Dreiecks-Struktur, die in Wirklichkeit das Du im Es auf Grund stelle. Demgegenüber gibt B. nun diesen Rückbezug auf, um zenbuddhistisch für die völlige Unbestimmbarkeit der „Gegenwart" zu plädieren. Sie entläßt zwar den Widerspruch aus sich, doch nicht so, daß sie von ihm her „dialektisch" gefaßt werden könnte. Denn die Synthese aus Widersprüchen muß Synthese des Widerspruchs sein, der keine hat. Die Einheit aus der Zerreißung wird nicht durch Negation der Negation, sondern nur durch Liquidation, Erschöpfung, in einem (Durch-)Bruch (Beispiel: Koan). – Es geht also um eine therapeutische Frage, die aus dem Denken in den Umschlag zum gelebten Innewerden der Gegenwart führen will. Hier kommt B. skizzenhaft auf die Psychoanalyse zu sprechen, mit der Bubers Denken in Bezug zu setzen der ursprüngliche Plan der Dissertation war. (H. Schneider, dessen Andenken das Buch gewidmet ist, war der Analytiker des Verf.) Psychoanalyse sei Selbsterlösung (Theunissen)? Die Bewegung der Selbsterlösung müssen wir machen. „Gnade ist [dann], wenn es so weit ist" (H. Schneider). Die totale Hinwendung aber ist keine mehr; d. h. sie ist über die Umschreibung und Chiffre des „Ewigen Du" hinaus. Die

Auseinandersetzung mündet in den Satz: „Wenn die Worte einen selbst dahin führen, daß man sie losläßt, ist das Loslassen Befreiung." – Ist das noch Buber? Liegt es andererseits nicht tatsächlich in der Konsequenz seines Denkens? Oder verfehlte seinen „hebräischen Humanismus" gerade eine solche Konsequenz(macherei)? Aber wird hier eigentlich etwas „gemacht"? Wird nicht vielmehr nur ein Weg bezeugt, der sich ergab? Wie jedoch ließe von einem anderen Weg her sich noch zu diesem hinüber sprechen oder deuten? Wahrlich ein Abenteuer. – Zwei formale Reklamationen seien nicht unterdrückt; sie gehen wohl noch mehr an die Adresse des Verlags, gerade weil er ansonsten das Buch so ungewöhnlich schön gestaltet hat: Erstens vermißt man ein Literaturverzeichnis. Das Namenregister ist dafür ein schwacher Ersatz. Das gilt für die Sekundärliteratur, doch erst recht für Bubers Schrifttum, für das zwar (wie auch für häufig zitierte andere Werke) eingangs ein Abkürzungsverzeichnis geboten wird, doch ohne bibliographische Angaben. Damit zusammenhängend das zweite: wenn es schon Gesammelte Werke gibt, sollte man auch, zumindest *auch* (also zusätzlich) nach ihnen zitieren, soweit möglich, statt nur nach den vielen unterschiedlich zugänglichen Einzelausgaben. Dankenswert das von *G. Mahr* erstellte detaillierte Sachregister. J. Splett

Holzhey, Helmut / Zimmerli, Walther Ch. (Hrsrg.), Esoterik und Exoterik der Philosophie. Beiträge zu Geschichte und Sinn philosophischer Selbstbestimmung. 8° (408 S.) Basel–Stuttgart 1977, Schwabe & Co. – Die Festschrift zum 60. Geburtstag des Zürcher Philosophen Rudolf W. Meyer gehört zu jenen, die über Anlaß und entsprechendes Vorwort hinaus den gesammelten Aufsätzen einen inneren Zusammenhalt abverlangen. Ohne Kompromisse geht es dabei freilich kaum ab, wenn die Herausgeber nicht zu rigoros sein wollen. Die 18 Beiträge sind zu drei Gruppen gebündelt: Philosophiegeschichtliche Analysen (9), Interpretationen und Aspekte (3), Konzeptionen (6). Der Titel reizt, der Untertitel läßt stutzen und vollends ernüchtert das Vorwort: Es gehe (zum wievielten Mal?) um die Frage „Wozu Philosophie?" bzw. „Wozu noch Philosophie?". Zwar gibt es kluge (und vor allem menschenfreundliche) Leute, die jeden gern über sich selbst reden hören (weil sie dann immer noch am meisten Gutes zu hören bekommen); doch auf die Dauer ist Interesse an sich wohl nur sich selbst interessant – und wie lange selbst das? In den Beiträgen wird es dann doch mitnichten so schlimm. Im ersten Teil verbindet sich historische Kenntnis, z. T. dankenswert belehrende Gelehrsamkeit bei den Autoren „identifikatorischer Sympathie mit den dargestellten Ansichten" (11), so in *L. Haslers* Plädoyer für Sextus Empiricus oder Holzheys Rehabilitierung der Popularphilosophie. Weitere Namen: Platon-Aristoteles *(R. Marten)*, Ammonios-Plotin *(Th. A. Szlezák)*, Augustinus *(J.-P. Schobinger)*, Leibniz (*W. Tinner*), Hegel (*H. Kimmerle*), Marx (*P. Günther*), Nietzsche (*K. Weisshaupt*). Aus der zweiten Gruppe gehörten die Untersuchungen über Leibniz bei Lessing (*H. Mettler*) und Spinoza bei Schelling (*D. v. Uslar*) eigentlich auch noch zur ersten Gruppe, so daß nur ein Aufsatz bleibt: eine reizvolle Interpretation zu Goethes Ironie in den „Wahlverwandtschaften" aus der Feder *W. Binders*. – Im dritten Teil wird es schließlich explizit grundsätzlich. Zimmerli analysiert geistvoll, wie die einseitige Fixierung der Philosophie auf die hypostasierte Herausforderung durch die Wissenschaft(en) dazu führt, daß sich statt der erstrebten Aufklärung erneut Esoterik breitmacht. Er tritt demgegenüber für hermeneutische Philosophie ein. (Stellt ein schrecklich-schönes Beispiel für seine These im Band selbst der Beitrag Günthers dar, so desavouiert freilich ebenhier seinen Vorschlag die wortreich enggeführte Fuge *H.-W. Schaffnits* über die Erfahrung des Redenden und den Tod der Wahrheit.) *W. Keller* meditiert, dem Thema des Buches voraus, prinzipiell über Innen und Außen als anthropologisches Problem. *G. Kohler* schlägt den Bogen vom Theätet zu gegenwärtigen Diskussionen, um die bleibende Spannung zwischen Konsens-Anspruch und Evidenz-Forderung verantwortlichen Denkens herauszuarbeiten. Es folgt ein geistreich leichtgewichtiges Spiel mit den Möglichkeiten des Verdachts auf Hintergedanken (auf „esoterischen Praxisprimat") gegenüber jeder „Theorieproduktion", der sich jedoch selbst nicht beweisen und seinerseits verdächtigt werden kann (*H.-M. Sass*). Den Schluß machen *H. Lübbes* nicht bloß pragmatische Empfehlungen von Bindestrich-Philosophie(n), eingeschlossen die Doppel-Aus-

bildung ihrer Vertreter, gegen den Wirklichkeitsverlust reiner Philosophie – ohne daß aber wohl Philosophie ganz darin aufgehen sollte. Philosophie als Propädeutikum, in Aufnahme ihrer Artisten-Rolle im Verband der mittelalterlichen Universität, das wäre in der Tat ein bedenkenswertes Programm, und nicht die schlechteste Antwort auf die Frage des Titels. (Den Kurzbiographien der Autoren folgt ein Personenregister.) J. Splett

3. Erkenntnislehre, allgemeine systematische Philosophie

Barion, Jakob, Philosophie. Einführung in ihre Terminologie und ihre Hauptprobleme. Gr. 8° (334 S.) Bonn 1977, Bouvier/Grundmann. – B. will eine Einführung in die Philosophie für Anfänger geben. Der Anfänger wird aber heute durch das Gerede vom Ende der Philosophie und von ihrer Zukunftslosigkeit abgeschreckt. Darum erörtert B. zu Anfang ausführlich die Fragen nach der Aufgabe der Philosophie auch heute noch und nach der rechten Denkhaltung des echten Philosophen. Es kommt hier vieles zur Sprache, was heute zwar weithin stillschweigend vorausgesetzt wird, aber vielleicht selten mit solcher Deutlichkeit reflex bewußt und ausgesprochen wird. Darum lohnt es sich, auch in unserer Zeitschrift darauf einzugehen. Philosophie ist für B. „ein Fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit von etwas überhaupt", sie stellt „Fragen um Welt und Leben, um menschliche Freiheit, um Geist und Materie, um Tod und Unsterblichkeit, um Sein und Erkennen" (33). Sie ist „Grundlagenforschung", es geht in ihr um „die fundamentalen Voraussetzungen der Wissenschaften" (46). Im Gegensatz zur rational nicht begründeten, auf Tradition und Autorität beruhenden „Weltanschauung" will sie diese Fragen wissenschaftlich behandeln, wenn auch nicht im Sinn der „exakten" Wissenschaft, die auf das genau Meßbare, rechnerisch Bestimmbare geht. Insofern aber die Ergebnisse aller Wissenschaft immer nur vorläufig, hypothetisch sind, muß sie diese immer wieder zur Diskussion stellen (60); dies gilt auch, ja erst recht, von der Philosophie. „Eine Philosophie, die sich im Besitz zeitloser Wahrheiten weiß, deren Bestand ein sicherer Grundstock inhaltlich bestimmter Erkenntnisse bildet, und die dann auch noch Lebensgestaltung und Persönlichkeitsverwirklichung zu ihren Zielen zählt, kann nicht als wissenschaftliche Philosophie gelten" (67). Letzter Grund dafür scheint für B. zu sein, daß jede Philosophie von einem bestimmten Standpunkt ausgeht, wobei ‚Standpunkt' den „Inbegriff der Voraussetzungen" (53) bedeutet. Aus der Verschiedenheit der Voraussetzungen ergibt sich die Verschiedenheit der Richtungen. Gewiß ist es Aufgabe des Philosophen, sich die Voraussetzungen sichtbar zu machen, die den verschiedenen Lösungen zugrunde liegen, es ist aber „dem Menschen nicht möglich, hinter alle Voraussetzungen zurückzugehen" (40). „Auf Grund ihrer Ausgangsbasis" kommt den verschiedenen Richtungen „keine für jeden zwingende Gewißheit zu, daher fehlt ihnen die allgemeine Anerkennung" (54). Demgegenüber ist es ein schlechter Trost, wenn gesagt wird, „als Weisen des Philosophierens" seien doch alle Richtungen „miteinander verbunden" und: „als solche kommen sie zu objektiv gültigen Aussagen" (54). Denn wenn „objektiv gültige Aussagen" solche sind, die „unabhängig vom Standpunkt des Forschers" sind (52), dann scheint als objektiv gültige Wahrheit nur mehr zu bleiben: „*Wenn* man diese Voraussetzungen macht, *dann* folgen diese Ergebnisse". Gewiß für den Anfänger keine verlockende Aussicht! – Aber diesen skeptischen Äußerungen stehen ganz andere entgegen. So heißt es in der Beurteilung des „kritischen Rationalismus": „Es gibt zweifellos ‚Vernunftwahrheiten', die unmittelbar einsichtig sind, ‚ewige Wahrheiten', in ihrem Wahrheitanspruch unabhängig von irgendwelcher Bewährung (Verifikation), und es gibt auch Aussagen über Tatsachen, deren Wahrheit eindeutig festgestellt werden kann" (43). Ausdrücklich wird gesagt, daß dies auch in der „Gegenstandssphäre der Philosophie" gilt. Auch hier „gibt es Sachverhalte von objektiver Struktur ..., nichtsinnliche Tatsachen (z. B. abstrakte Beziehungen, oder Wesenheiten, d. h. konkreten Dingen zukommende allgemeine Gegenstände, wie immer auch ihre Seinsweise bestimmt werden mag), eine Wirklichkeitsschicht, deren Gegenständlichkeit aufweisbar und objektiv, unabhängig vom Standpunkt des Forschers, erkennbar ist" (51 f.). (‚Allgemeine Gegenstände' – das klingt sogar nach zu weit gehendem Begriffsrealismus.)

Insbesondere wird die objektive Geltung der Werterkenntnis entschieden bejaht: „Der Wertrelativismus leugnet die Objektivität der Werte. Damit stellt er sich aber in Gegensatz zum Wertphänomen. In unseren Werterlebnissen werden wir inne, daß wir in ihnen Werte nicht als etwas nur Subjektives erleben, sondern daß sie den Anspruch erheben, unabhängig von unseren Werten da zu sein, daß sie uns als ein Objektives entgegentreten, nach welchem unsere Wertungen sich richten" (211). Ähnliches wird auch von der Geltung sittlicher Normen gesagt (228, 252). Man sieht zunächst nicht, wie solche Aussagen vereinbar sind mit den skeptischen Aussagen, nach denen philosophische Sätze nie endgültig sind, sondern immer wieder in Frage gestellt werden können (59), und der Philosoph ein Zweifler ist, der nichts von seinem Zweifel ausnimmt (40). Eine solche Haltung scheint jede feste Überzeugung auszuschließen. – Ohne einige Unterscheidungen dürfte der Widerspruch unvermeidlich sein. Grundlegend ist die Unterscheidung zwischen kritischer Haltung und eigentlicher Skepsis, eigentlichem Zweifel. Gewiß ist das Fragen und sind die methodischen Formen des Denkens für Philosophie, die Wissenschaft sein will, wesentlich (49). Sie darf sich nicht mit vorwissenschaftlichen Antworten zufriedengeben, sondern muß sie „kritisch durchdenken", muß bereit sein zur Diskussion von Einwänden und zur kritischen Prüfung ihrer Aussagen (59 f.), und von dieser Prüfung dürfen auch die ersten Voraussetzungen nicht ausgenommen werden (42). Aber das heißt nicht, wegen irgendwelcher auftretender Schwierigkeiten alles wieder ernsthaft in Zweifel ziehen und so über eine skeptische Haltung nie hinauskommen – so würde Philosophie in der Tat zerstörerisch wirken; es heißt auch nicht, selbst für die ersten Grundsätze immer wieder einen Beweis fordern – denn das hieße, jede Aussage wieder auf andere *Aussagen* anstatt auf das sich zeigende *Sein* selbst zurückführen wollen – wobei durchaus zuzugeben ist, daß eine solche Prüfung eine sittliche Haltung fordert. – Gerade deshalb bleibt die das Leben bestimmende Erkenntnis Sache freier Entscheidung, ohne deshalb subjektive, vor der Vernunft nicht zu rechtfertigende Willkür werden zu müssen. Die „existentielle Wahrheit" wird uns nicht als Ergebnis eines notwendig ablaufenden Schlusses zuteil, das schließlich auch ein Computer liefern könnte, sondern nur in einer personalen Entscheidung, die nicht weniger, sondern mehr ist als Ergebnis rechnenden Verstandes. Daß nicht alle diese Entscheidung wagen, ist kein Grund gegen ihre Vernunftgemäßheit. Sonst müßte auch die Erkenntnis geistiger Werte, für die sich B. mit Recht einsetzt, als vor der Vernunft nicht zu rechtfertigen abgelehnt werden. Eine zweite Unterscheidung, die mit der ersten zusammenhängt, betrifft die „Absolutheit" der Philosophie, insbesondere der Metaphysik. Wird diese so verstanden, als könne es eine Philosophie geben, die grundsätzlich abgeschlossen und in diesem Sinn endgültig ist, so kann dies nicht einmal für die Theologie, geschweige denn für die Philosophie gelten. Denn „Stückwerk ist unsere Erkenntnis ..., kommt aber die Vollendung, so wird das Stückwerk abgetan" (1 Kor 13, 9 f.). Das heißt aber nicht, daß auch keine Einzelerkenntnis endgültig sein kann im Sinne einer Gewißheit, die einen vernünftigen Zweifel ausschließt. Sonst würde auch der Begriff der Wahrscheinlichkeit seinen Sinn verlieren. Insofern die geistige Erkenntnis des Menschen im „Horizont" des Seins geschieht, hat sie eben doch einen unendlichen Horizont; ohne ihn könnte jede Erkenntnis wieder relativiert werden; aber das heißt keineswegs, daß mit der „Grundverfassung von Seiendem überhaupt" (46) auch alles Seiende im einzelnen vollkommen erkennbar ist. – Die schwankende Haltung des Verf. in diesen grundlegenden Fragen wirkt sich naturgemäß in der Metaphysik am meisten negativ aus. Der 2. Teil (Sittlichkeit, Recht und Staat) ist wegen der positiven Haltung in der Wertfrage bedeutend befriedigender.

J. de Vries, S. J.

Gipper, Helmut, Denken ohne Sprache? 2., erw. Aufl. 8° (168 S.) Düsseldorf 1978, Schwann. – Diese zweite Auflage ergänzt die Beiträge der ersten (1971) um ein weiteres Vorwort und einen Originalbeitrag mit dem Titel: „Wechselwirkungen zwischen sprachlichem Weltbild, wissenschaftlichem Weltbild und ideologischer Weltanschauung in Forschungsprozessen. Fallstudie: Johannes Kepler (1571–1630)". Darin weist G. nach, wie das astronomische Forschen Keplers durch sprachliche Prämissen gefördert oder auch gehemmt wurde, wie er seine neuen

Erkenntnisse in neuen Begriffen sprachlich faßt, wie also durch das sprachliche Weltbild im Sinn von W. v. Humboldt und L. Weisgerber das wissenschaftliche und darüber hinaus die Weltanschauung beeinflußt wird und ebenso umgekehrt. Er geht in dieser Arbeit auch kurz auf das Verhältnis von menschlicher Sprache und tierischer Kommunikation ein und unterstreicht deren Verschiedenheit: „Die Biene wie der Schimpanse verfügen über Verständigungssysteme, aber diese Tiere sprechen nicht und haben keine Sprache" (126). Obwohl er die Ergebnisse der Schimpansenversuche, die in jüngster Zeit in den USA stattgefunden haben, berücksichtigt, hält er an der Meinung fest, die er zu dieser Frage bereits in seinem ersten Beitrag entwickelt hat, der immerhin schon im Jahre 1962 konzipiert worden ist und der dieser Aufsatzsammlung den Titel gegeben hat: „Denken ohne Sprache?". Sie geht dahin, „daß höhere begriffliche abstraktive Denkleistungen ohne Sprache nicht möglich sind und daher dem Menschen vorbehalten bleiben" (12). – Der zweite Aufsatz „Muttersprachliche Wirkungen auf die wissenschaftliche Begriffsbildung und ihre Folgen" weist auf die heute kaum mehr bestrittene Erkenntnis hin, daß auch die Begrifflichkeit der exakten Wissenschaften einschließlich der Mathematik die Muttersprache als bleibenden „Urgrund und Voraussetzung" haben muß. „Der Beitrag der inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft zur Kritik der historischen Vernunft", 1966 auf dem 8. deutschen Kongreß für Philosophie vorgelegt, weist eine ähnliche Abhängigkeit von der Muttersprache auch für die Philosophie nach. Am Beispiel des Wortpaares „Sessel"-„Stuhl" zeigt G., auf reiches Testmaterial gestützt, wie nicht einfach sachliche Verschiedenheiten unser Erkennen bestimmen, sondern erst deren Bezug zur Sprache. Wo die Sprache eine Gliederung nicht vorsieht, entgeht diese auch dem Menschen: „Er unterscheidet nicht, weil die Sprache nicht unterscheidet." (103) Auf diese Abhandlung „Sessel oder Stuhl? Ein Beitrag zur Bestimmung von Wortinhalten im Bereich der Sachkultur" folgt schließlich noch der Aufsatz: „Zur Problematik der Fachsprachen. Ein Beitrag aus sprachwissenschaftlicher Sicht". Er würdigt die Bedeutung der Fachsprachen als verständnisfördernd und ordnungstiftend und sagt für ihre zukünftige Ausgestaltung voraus, „daß die zu erwartende Ausweitung auf dem Gebiete des Wortschatzes zu weiterer Reduzierung auf grammatischem Gebiet führen wird" (122). – Die Aufsatzsammlung als ganze zeigt, wie man hinreichend präzise schreiben kann, ohne in gesuchter Terminologie unverständlich zu werden und liefert damit einen leicht zugänglichen und zugleich sehr anregenden Beitrag von seiten der Sprachwissenschaft für die verschiedenen „Wissenschaften vom Menschen" (vgl. S. 16), insbesondere auch für die Philosophie. A. Keller, S. J.

Hildebrand, Dietrich von, Ästhetik 1 (Gesammelte Werke V). 8° (490 S.) Stuttgart 1977, Kohlhammer. – Unmöglich, die Fülle der Einzelfragen, die behandelt und entschieden werden, sowie die Vielfalt der daraus folgenden Klassifizierungen zu referieren. Die Schönheit ist ein zentrales Thema v. H.s gewesen, die des Sichtbaren für den Sohn des Bildhauers A. v. H., aber nicht minder die der Musik und vor allem die Schönheit seelisch-geistiger Werte. In gewohnter Klarheit und Schärfe begründet er zunächst gegen Hume und seine Nachfolger, gegen Gefühls-, Erlebnis- und Assoziationstheorien die Objektivität der Schönheit. Andererseits weist er im Disput mit J. Maritain sowohl die Transzendentalität von bonum und pulchrum ab (erstaunlich, daß nach so vielen Klarstellungen immer noch mit dem Hinweis auf die Tragweite der Sünde gegen die privatio-These argumentiert wird) als auch die Beschränkung der eigentlichen Rede von schön und häßlich auf das sinnlich Sichtbare. Metaphysische Schönheit ist ihm die Schönheit aufleuchtender Werte bis zum Höhepunkt der Schönheit von Liebe, Reinheit, Heiligkeit. Dem steht die Häßlichkeit entsprechender Unwerte gegenüber. – Einzelanalysen zur Rolle der Sinne für das Schönheitserfassen und zum Zusammenwirken von Sinnenschönheit und ausgedrückter metaphysischer Schönheit (so bei den Tieren, im menschlichen Antlitz, dem menschlichen Leibe), in verschiedenen Verbindungen und Stufen, führen zur Klärung des Kernrätsels unserer Thematik: wie es im Reich des Sicht- und Hörbaren geistige Schönheit geben könne. Symbol-, Ausdrucks-, Analogieschluß- wie Einfühlungstheorie werden mit einleuchtenden Argumenten bestritten. Es handelt sich vielmehr um eine Schönheit 2. Potenz, in Diskrepanz von Träger

und Getragenem, die am ehesten mit der theologischen Konzeption des Sakraments verglichen werden kann. Diese geistige Schönheit wird im folgenden als das Poetische gegenüber dem Prosaischen (und dessen Pseudo-Antithesen), dem Mediokren, Philiströsen und Bourgoisen erörtert. – Der Schönheit überhaupt stehen das Häßliche, Triviale und Langweilige gegenüber – wobei es in diesem ganzen 1. Teil der Ästhetik nur beispielhaft um Kunstschöpfungen geht; im Vordergrund steht durchaus die Naturschönheit (von Tier und Landschaft) bzw. deren Häßlichkeiten (bei Kröte und Nilpferd z. B.), sodann die Schönheit im menschlichen Leben, näherhin das ästhetische Erlebnis, mit Reflexionen zur Eleganz, zum Komischen; mündend schließlich in eine Meditation zu Schönheit und Wahrheit (dies besonders bzgl. der Schönheit 2. Potenz) und der Verbundenheit der Schönheit mit Sittlichkeit und Liebe. – Ein ausführliches Register der Sachen und Namen erschließt die Einzelbezüge des Gebotenen. Die Grenzen des Buchs sind weithin die der Phänomenologie überhaupt, also aus ihrer Kontrovers-Situation und -haltung heraus ein antimetaphysischer wie antitranszendentaler und ungeschichtlicher Objektivismus, verbunden mit einer manchmal verblüffenden Evidenzfreudigkeit, ob es nun um Schönheit oder Häßlichkeit einzelner Tierarten, um das Fehlen etwa jeglicher Tiefe im Jazz oder um die Beurteilung einzelner Landschaften geht. Darüber hinaus zeigt sich darin natürlich – ähnlich wie in den theologischen Wortmeldungen der letzten Jahre – das persönliche Temperament des Verfassers. Zwei Druck-Versehen: S. 32, Abs. 1 ist gegen Ende unverständlich; vielleicht ist Z. 8 zu ergänzen: dagegen *spricht* nicht; S. 74, vorletzter Text-Absatz: gänzlich unverständlich, wahrscheinlich ist mehr als bloß die zweite Zeile (die nur ihre Vorvorgängerin reproduziert) zu ergänzen. J. Splett

Schmitz, Hermann, Das Göttliche und der Raum (System der Philosophie. 3. Band: Der Raum. Vierter Teil). 8° (XVIII u. 721 S.). Bonn 1977, Bouvier/Grundmann. – In seinem System will der Kieler Ordinarius das Ergreifende auf Begriffe bringen, zu einer „besonnenen Offenheit gegenüber den unwillkürlich ergreifenden Mächten". Er vertritt eine „empirisch ernüchterte" Phänomenologie, wobei sein Grundgedanke die „Überwindung der Introjektion" ist, um der Welt zurückzugeben, was man „fälschlich in die vermeintlich private Innenwelt einzelner Subjekte (Seele, Bewußtsein, Gemüt pp.) hineingesteckt hat". Er ist von daher überzeugt, „erstmals den Begriff des Bewußtseins im allgemeinsten Sinn scharf und zirkelfrei bestimmt und im Zusammenhang damit das jahrtausendealte Freiheitsproblem gelöst" zu haben (Information Philosophie [1977] Nr. 1, S. 2). – Im vorliegenden Teilband nun geht es vor allem um die göttlichen Atmosphären, aber nicht allein darum. Die vier Kap. sind überschrieben: 1. Das Göttliche, 2. Die Wohnung, 3. Die Darstellung, 4. Die Kunst. Kap. 1 führt von den Numina (der hl. Geist, Dionysos, Odin ...), unter ihnen zuletzt das Gewissen, „das letzte im Durchschnittsbewußtsein der heutigen Menschheit noch klar in prägnanter Abgehobenheit lebendige Numen" (65), zu den göttlichen Atmosphären (in kritischem Plädoyer für R. Otto), aus denen der Mensch die Götter herausruft. Gott: „eine (wirkliche oder fiktive) Person, für die es eine göttliche Atmosphäre gibt, die dadurch konkret wird, daß sie mit dieser Person identifiziert wird und in deren Gestalt zum Vorschein kommt" (152). Damit ist die „Widerlegung des Monotheismus" (172 ff.) präjudiziert, dessen Ursprung der Verf. in der griechischen Lyrik seit dem 7. Jh. sieht. Hier werde Autorität mit physischer (All-)Macht verwechselt und die Perspektivität des Göttlichen vergessen (an Anselm brauche man nur rückzufragen: maius für wen?). Ohne „Evidenzdruck von Phänomenen", ist der Monotheismus eine Ideologie, die das religiöse Bewußtsein „nur deshalb verführen" konnte (176), weil sie Entlastung von der verwirrenden Vielfalt des Göttlichen, einen adäquaten Adressaten des Bittgebets und einen Spiegel menschlicher Selbstermächtigung gegenüber unwillkürlichen Regungen anbietet: also aufgrund von Heilsinteresse und Machtstreben (181). – Kap. 2 gilt der Bewältigung überwältigender Atmosphären durch Umfriedung eines Raums. Ausgehend von Augenschluß und Mandala werden Wohnung und Teehaus, Schwitzhütte, Kirche und Garten behandelt (hier auch die Errungenschaft rahmenden Sehens, der sich die „Landschaft" verdankt). Das Woh-

nen der Römer und die hier besonders bewußte Problematik der Überschreitung der Umfriedung, bei Reise wie Kriegszug, führen zu Sch.s Opfertheorie. In Auseinandersetzung mit anderen Sichten bestimmt er Opfer als einen Akt des Durchbruchs durch die Umfriedung zwischen Bereichen, u. U. in eine neue Rahmung hinein. Ähnlich wird das Gebet als Übergang gesehen. Insofern hat es Sinn auch für jemanden, der sich darüber klar ist, daß kein ansprechbares Gegenüber da ist. „Das Bittgebet leistet in diesem Fall das Eingehen in eine göttliche Atmosphäre, der der Ergriffene sich oder anderes anheimgibt und einschmiegt", indem er sie als Heiland hervorruft und so konkretisiert (366 f.). – Die nähere Weise solch eines Vorgangs behandelt Kap. 3, dessen Kernbegriff (von der Erörterung von Sachverhalten und Situationen aus) die spielerische Identifizierung ist: dank der Phantasie („jetzt verstanden als locker kombinierender Umgang mit dem Dieses, das durch Abhebung vom Dasein diesem gegenüber unbefangen geworden ist") präsentiert sich hier „eine Identität, die nicht durch die Autorität des Daseins als Tatsache . . ., mit der man sich abfinden muß, aufgedrängt wird" (454). Dabei darf „spielerisch" nicht mißverstanden werden; diese Form entfalteter Gegenwart gibt es „in tiefem, ergriffenem Ernst so gut wie in loser Schelmerei". Sie dient Sch. auch zur Interpretation des christlichen Glaubens „als Entwurf in die Rolle eines Überzeugten" (477). Er ist „nicht wirklich Überzeugung, für die die Frage nach einem Gewißheitsgrund brennend werden könnte [und so Probleme intellektueller Redlichkeit ergäbe], sondern Entwurf in eine Überzeugung, spielerische Identifizierung mit der Rolle eines von Evidenz Betroffenen . . . Der glaubende, aber nicht mehr in der Naivität unbesonnenen Dahinglaubens befangene Christ ist also etwa so überzeugt, wie sich die Frau in großer Toilette als Statue, Romanheldin oder – wie ich einmal gelesen habe – als Märchenprinzessin vorkommt; übrigens stellt schon Paulus das Annehmen des Glaubens metaphorisch auch als Bekleidung (Anlegen des Brustpanzers) dar (1 Thess 5, 8)" (481 f.). – Im Spannungsfeld von Selbstidentifizierung und Identifizierung eines Begegnenden spielen die weiteren Themen des Kapitels: Rede, Dichtung und Mythos. – Kap. 4 ist der Kunst gewidmet, der Ästhetik, dem Kunstwerk, der Frage des Schönen und Erhabenen, wobei nochmals das „Göttliche im Raum" thematisch wird.

Nicht einmal andeuten läßt sich die Fülle an Material wie Literatur zu diesem, das der Verf. verarbeitet hat, und der Reichtum an Durchblicken, Einsichten, Unterscheidungen und Abgrenzungen. Hinsichtlich des Philosophie-Charakters dieser Arbeit schreibt Sch. gegen einen Rezensenten, Aufgabe der Phänomenologie sei „nicht: sehen lehren, sondern sprechen lehren, auch und gerade dort, wo Worte zu versagen scheinen, damit das Erfahrene ins Licht möglicher Besonnenheit treten kann" (5). Entsprechend weist er die „Anmaßung metaphysischen Bescheidwissens" ab („Göttlich zu sein, ist eine Sache der Autorität, nicht eines metaphysischen Substrats dieser Autorität" – XIV). Doch gibt es offenbar noch andere als metaphysische Anmaßungen. Und klare Abhebungen in einer Dimension sind, wie sich zeigt, noch kein Schutz gegen Kategorienvermischung in anderen Fragerichtungen. Dies etwa schon bezüglich der psychologischen Beurteilung von Metaphysik wie der „Entlarvung" des Monotheismus. Daß beispielsweise für Paulus (1 Kor 8, 4–8) Gott nicht „an sich", sondern nur relativ, „für jemand zu einer Zeit", göttlich gewesen sein sollte, weil er sich sonst als „eine kleine Pythia ohne Dreifuß und Ekstase" gebärdet hätte (ebd.), wirkt auf den Rez. ebenso merkwürdig wie manches andere der hier zitierten Dicta. Er begnügt sich darum auch mit deren Zitat, unter Verzicht auf metaphysische oder transzendentalphilosophische Repliken zu einzelnem wie zum Ganzen. (Doch eine ihrerseits psychologische Rückfrage möchte er nicht unterdrücken. Gustave Thibon hat einmal notiert: „Der schlimmste Feind des Gipfels ist nicht die Erde, es ist die Stufe . . . Selten sind die Menschen, die ihre Eroberungen als Haltepunkte und Übergänge zu betrachten vermögen; die Plattform, die man in Schmerz und Hoffart erklommen hat, läßt den Anruf des höchsten Punktes verstummen . . . Auf halber Höhe verflüchtigt sich die Vision der Gipfel.") Nüchterner, wissenschaftstheoretisch gesagt: die Stärke der Phänomenologie ist ihre Positivität; sie markiert zugleich ihre Grenze. Die Hauptgefahr des Phänomenologen ist darum die Grenzüberschreitung: von legitimer Positivität in illegitime Exklusivität. J. Splett

Die Aktualität der Transzendentalphilosophie. Hans Wagner zum 60. Geburtstag. Hrsg. v. *Gerhart Schmidt* u. *Gerd Wolandt*. Gr. 8° (208 S.) Bonn 1977, Bouvier/Grundmann. – Hans Wagner in Ehren. Sein Hauptwerk „Philosophie und Reflexion" (und nicht nur dieses) ist in der Tat ein Beitrag, die transzendentalphilosophische Denkrichtung zur Geltung zu bringen. Indes, auch wenn sich die im vorliegenden Band gesammelten zwölf Aufsätze von Bonner Fachkollegen (sieben) und andernorts tätigen Philosophen (fünf) irgend auf Wagners Arbeit beziehen, so hat der Rez. den Eindruck, daß damit keinesfalls die „Bedeutung der Transzendentalphilosophie in systematischer Hinsicht" zureichend unter Beweis gestellt ist.

Zum ersten (was die einzelnen Autoren betrifft) ein Blick auf für sich selbst sprechende Überschriften bzw. auf einige Inhalte: Treffend skizziert *Klaus Hartmann* in seinem Beitrag „Analytische und kategoriale Transzendentalphilosophie" auch den Wagnerschen Theorietyp und seine Leistung: Wagner baut seine transzendentale Typologie auf dem Gedanken der noematischen Geltungsreflexion, der aus ihr gewonnenen Prinzipienlehre, des als nicht-gesetzt gesetzten Ansichsein und des Unterschieds von Geltung und Faktizität auf. „Die Typologie ist im wesentlichen eine in transzendental-phänomenologisch, transzendental-ontologisch (was beides zusammengesehen wird) und transzendental-logisch, wobei aber für die letztere Rubrik die Wagnersche Philosophie eine Öffnung für einen nicht-immanenten Gegenstand (ganz wie die N. Hartmannsche und Cramersche Position) vorsieht, und ebenso unter dem Motto einer Philosophie der Faktizität des Subjekts eine Verbindung von Phänomenologie oder auch Fundamentalontologie und transzendental-logischer Phänomenologie vorsieht, so daß hier in gewisser Weise ein eigener Typ von Transzendentalphilosophie, eben der Wagnersche, vorläge" (47). – Auch *Werner Flach* vermag eine für Wagner gewichtige Problematik, nämlich die der „Objektivität der Erkenntnis", plastisch und weiterführend zu bestimmen, wobei er gleichzeitig in die etwas eigenwillige Wagnersche Terminologie einführt. Seine Überlegungen stellen klar: „Die Objektivität der Erkenntnis ist der Aspekt der Geltungsbegründung, der von der Etablierung des Seinssinnes dieses oder jenes Noema bis zur je spezifischen methodischen Organisation des Seinssinnes dieses oder jenes Noema, dieses oder jenes noematischen Verbandes, in Konsequenz bis zur Etablierung dieser oder jener Seinswissenschaft reicht" (17). – Fünf weitere Arbeiten: von *Gerhart Schmidt* „Die Transzendentalität des Seinsgedankens", von *Eberhard Winterhager* „Das Sich-Haben des Subjekts", von *Wolfgang Marx* „Systemidee und die Problematik ihrer Begründung", von *Wolfgang Röd* „Transzendentalphilosophie und deskriptive Philosophie als wissenschaftliche Theorien" behandeln ontologische und „alethologische" Grundfragen der Transzendentalphilosophie sowie systemtheoretische Positionen. *Jules Vuillemin* führt strukturalistisch eine nicht ganz plausible Positivierung der Grundlegung des Normativen vor in „Caractères et Fonctions des Signes". – In praktische Philosophie gewendet findet transzendentalphilosophisches Vorgehen bei *Wolfgang Ritzel* Eingang, in „Zur Theorie praktischer Wissenschaft": Pädagogik, Rechtswissenschaft, Medizin haben als praktische Wissenschaften ihr theoretisches Prinzip in ihren praktischen Zwecken. Dieser praxistheoretische Ansatz weist in die Richtung, in der die Aktualität der Transzendentalphilosophie angemessen formuliert werden kann (s. u.). Er ist dabei konkreter als *Erwin Hufnagels* in „Relationen – zum Streit um die pädagogische Anthropologie" versuchter Nachweis, daß der vermeintliche Selbstgenügsamkeitsanspruch der pädagog. Anthropologie im Sinne von Transzendentalphilosophie aufzuheben ist. Im dritten Beitrag zur praktischen Philosophie „Politik und Moral" diskutiert *Josef Derbolaw* eine Verbindung von Kants ethischem Ansatz mit Aristoteles' systematischen Voraussetzungen einer Güterethik im Sinne von Praxeologie. Er kommt zu einigen etwas unsystematischen Aussagen über Politik und eine universale (?) Gewissentheorie. *Gerd Wolandts* „Standpunkte der Kunstphilosophie" versuchen abschließend über die Frage nach dem Sinn der Kunst, die konkrete Leistung von Kunst „Im Sinne der Kultur, des Bewußtseins, der Gesellschaft, des Seins, der Welt, der Humanität" (197) anzudeuten, wobei allerdings die kritische Auseinandersetzung mit Hegels These vom „Ende der Kunst" in wenig scharfer Weise geführt wird.

Zum zweiten (was auch H. Wagner betrifft), zum Thema des Bandes: Unter-

beweisstellen der Aktualität der Transzendentalphilosophie. Diese kann höchstens nach der problemgeschichtlichen Seite in Rekursen auf und Aufbereitungen von längst abgeschlossenen kantianischen, hegelschen, hönigswaldschen oder auch wagnerischen Fragestellungen liegen. Eigentlich gegenwärtig wirksam kann Transzendentalphilosophie nur sein, insofern sie ihre methodische Brauchbarkeit an aktuellen Fragen gegenwärtigen gesellschaftlichen und darin denkerischen Lebens erweist: insofern sie also konkret Handlung, Sprache, Kunst, Religion – bzw. ökonomische-, politische-, Kommunikations- und Bildungssysteme, Normen- wie Rechtssysteme, Geschichte u. ä. m. in deren *systematischem* Zusammenhang bestimmt. Daß diese Themen im vorliegenden Band nicht vors transzendentalphilosophische Auge kommen, liegt wesentlich daran, daß das klassische Proprium jedweder Transzendentalphilosophie, nämlich *Reflexion,* nicht in seiner systematischen, allbegründenden Funktion vom Stand handlungstheoretisch, phänomenologisch und analytisch geläuterter Theorie her angegangen wird, sondern hinter allerlei Rauch bloß läutet. Transzendentalphilosophie ist erkenntnistheoretische Theorie, die mit dem Instrument Reflexion eine ausdrückliche Inbeziehungsetzung von Sachverhalten vornimmt, die in ihrem sachlichen Zusammenhang selbst durch materiale Reflexionsprozesse konstituiert sind; sie ist als solche wissenschaftliche Reflexion der gelebten Reflexion zugleich wesentlich Praxistheorie. Wenn die Aktualität von Transzendentalphilosophie in der Durchführung entlang obiger Problemfelder besteht, so genügen nicht die vorliegenden, sicher wichtigen aber doch bloß partiellen, Nuancierungen, die im übrigen (bis auf Diskussionen mit dem analytischen Standpunkt) an der seit Marx variantenreich bis hin zu Apel und Habermas formulierten nachtranszendentalen Denkrichtung vorbeigehen. Vielmehr bedarf es einer praxistheoretischen Weiterentwicklung transzendentalphilosophischen Denkens, die (nach J. Heinrichs) drei Desiderate betrifft: a) das Ausgehen nicht nur von theoretischen und vor allem nicht von subjektiv-monologischen Bewußtseinsvollzügen, sondern vom *ganzen Sinn-System des Bewußtseins,* zu dem Interpersonalität immer dazugehört; b) Ausgang nicht nur vom Bewußtsein innersubjektiver Art – hier wäre kritisch auf H. Wagners Stufen innersubjektiver Reflexion einzugehen (Phil. u. Refl., 40 f.) – sondern von bewußtseinsgeleitetem *Handeln* (Praxis), für die andere Wirklichkeit und ihre Veränderung maßgebend ist; c) Zuendeführen der transzendentalphilosophischen Grundidee, der *Sinnreflexion,* in der Weise, daß die methodische Reflexion ihre *realen Bedingungen* erfaßt und thematisiert. – In der Ausführung dieser Programmpunkte könnte man Hans Wagner sicher zum 70. Geburtstag eine kaum zu überbietende Freude machen, befreit man Philosophie doch ganz in seinem Sinne von bloß innertheoretischer Betriebsamkeit zur praktischen Geltung für menschliches *Aktleben,* das Philosophie allein Existenzberechtigung gibt.

F. T. Gottwald

Transzendenz und Immanenz. Philosophie und Theologie in der veränderten Welt. Internationale Zusammenarbeit im Grenzbereich von Philosophie und Theologie, hrsg. v. *D. Papenfuss* u. *J. Söring.* 8° (XVI u. 519 S.) Stuttgart 1977, Kohlhammer. – Die 46 Beiträge von Tagungsteilnehmern, geographisch wie geistig weltumspannender Provenienz, bemühen sich um das Problem, „welche Geltung der Transzendenzerfahrung bei der Gestaltung zeitgenössischer Wirklichkeit zukomme und wie der daraus sich möglicherweise herleitende Anspruch sozial konstitutiv zu sein, insbesondere gegenüber der Philosophie gerechtfertigt werden könne" (IX). Daß ein methodischer Primat von philosophischer wie sozialwissenschaftlicher Argumentation vorliegt, bestätigt ein Blick auf die theoriegeschichtlichen Referenzen: in den deutschen und skandinavischen Beiträgen dominieren die Rekurse auf klassische transzendentalphilosophische Methode, vor allem kantischer Prägung, einen fast ebenso großen Platz nehmen um Heidegger zentrierte phänomenologische Restaurationen ein, und zwar besonders in asiatischen Beiträgen, schließlich wird formallogisch prozediert, vor allem von Lateinamerikanern; darüber hinaus greift man auf empirisch soziologische, politologische und ökologische Methoden zurück. Dagegen fällt theologisches Argumentieren, also ein von Offenbarung her konzipierter Begründungszusammenhang, zwar nicht unter den Tisch, jedoch wird es meistens unter philosophisch sozialwissenschaftliche Gesichtspunkte subsumiert.

Im ersten Teil der Sammlung wird das *Verhältnis von Glaube*, als der eigentlichen Vollzugsweise einer Beziehung zur Transzendenz, *und* intelligibel aus sich begründetem philosophischen *Wissen* angegangen (3–142). Das Spektrum der Versuche reicht von der kategorialen Distinktion, die eine mögliche Konkurrenz der Wahrheitsansprüche von Theologie und Philosophie zugunsten einer „ontologischen Option" entscheidet (*K. Hartmann* 3–28), über systematologische *(G. Jánoska)*, hermeneutische *(A. Rigobello)*, formallogische *(F. Inciarte)* Betrachtungen bis hin zu indisch-vedischen Positionen, die ihren Ansatz „jenseits" des im christlich-abendländischen Denken schon vorausgesetzten Unterschiedes von Glauben und Wissen in vordogmatischer, transzendental-reflex gestufter Bewußtseinserfahrung (97) gewinnen (*D. Sinha* und *L. Mehta*, letzterer in mehr philosophiegeschichtlicher Sicht). Auch eine marxistisch inspirierte Position gehört hierher, die den Unterschied in Richtung auf ein Denken als „Denken der Revolution" transzendieren will, insofern Revolution als Wesen des Seins (140) anvisiert wird *(G. Petrovec)*.

Religionsphilosophische Ausführungen versuchen im 2. Teil „Gott und das Absolute" (145–416) sowohl begrifflich rational (A. „Wandlungen des Gottesbegriffs" 145–237) als auch empirisch, aus Erfahrungen konzipierend (B. „Konzeptionen des Absoluten" 239–316) sich des jeweiligen Grundes von Philosophie und Theologie, von Vernunft und Offenbarung zu versichern. Für einen philosophie- wie theologiegeschichtlichen Vergleich ist der Aufsatz von *A. Khoury* von Interesse: „Gottesbegriff im Streit von Theologie und Philosophie. Bemerkungen zum islamischen Voluntarismus" (169–178). Ferner kann *D. Rodins* Kurzstudie hervorgehoben werden: „Zerfall der neuzeitlichen Gottesidee" (223–232). Zum einen ein Zerfall, der in der Philosophie von Scheler und Heidegger markiert wird. Der wissenschaftlich unauflösbare Ursprung der Gottesidee wird bei ersterem phänomenologisch enthüllt, und zwar die Person des „ursprünglichen Heiligen" und die gelebte Teilnahme am „Geschehen der Offenbarung" in ihrer unhintergehbaren, praktischen Vollzugsbedeutung (228). Eine Enthüllung dergestalt, daß der Gott der Tradition, der ein poietisch und theoretisch bestimmtes Wesen darstellt, vom erfahrungsfernen Sockel gestoßen wird. Zum anderen belegt Rodin den Zerfall der neuzeitlichen Gottesidee vom Standpunkt des marxschen Histomat aus, mit dem Ergebnis, daß der Boden für Verstehen und Erfahren von Transzendenz die gelebte Intersubjektivität (231) erscheint. Diese Konzeption, die Transzendenz nur als Transzendenz in und durch Immanenz ansieht, sprengt ebenfalls das traditionelle Gottesbild, das Gott in reine, weltferne Transzendenz verlegt, zu Gunsten einer politisch und intersubjektiv handlungswirksamen Gottesidee.

Da im Christentum Glaube, mit Ausnahme seiner mystischen Modifikation, im wesentlichen wenig mit Erfahrung zu tun zu haben scheint, muß man sowohl für das „Wie" als auch für das „Was" eines erfahrungstiefen Gottes auf das naheliegende Angebot einer Erfahrung des Absoluten mit entsprechender praxisimmanenter Theorie zurückgreifen, wie es insbesondere von asiatischer Seite durch mancherlei Dialoge in den westlichen Kulturraum hinein gemacht wird. So liefert der Teil 2 B „Konzeptionen des Absoluten" nicht nur für die vergleichende Religionswissenschaft eindrucksvolle Beiträge aus der taoistischen, zen- und jodobuddhistischen Ontotheologie. Hier kann ein bereichernder Einblick genommen werden in die Konstitution von Urteilen über das Absolute aus Erwachens-, Seins- oder ähnlichen religiösen Erfahrungen von Transzendenz.

Erst von dieser Erfahrungsgrundlage gewinnen die sozialwissenschaftlichen oder soziotheologischen Überlegungen des 3. Teils „Die politisch-soziale Welt im theologischen und philosophischen Denken" Konkretion. Dem philosophisch und theologisch legitimen Anspruch der Transzendenz in Immanenz, der Anwesenheit Gottes in der (Gestaltung der) politisch-sozialen Wirklichkeit, in Natur und Geschichte wird hier nachgegangen. Der Abschnitt A „Grundfragen der politischen Theologie" (319–369) bietet eine anregende sozialwissenschaftliche, institutionskritische Studie *P. V. Dias* zum Thema „Soziale Bedingtheiten religiöser Erscheinungen am Beispiel der katholischen Kirche" und verknüpft ferner die (neutestamentliche) Rechtfertigung politischer Ordnung *(Th. R. Weber)* mit „Fundamentaltheologischen Überlegungen vom lateinamerikanischen Christentum her" *(J. Terán-Dutari)*

in Richtung einer „Theologie der Befreiung". – Aus Abschnitt B „Aspekte der Ökotheologie" (371–413) sind bedeutsame Beiträge, einmal der von *E. M. Diaz de Guereno*, „Gedankenansätze aus dem Schöpfungsbericht zu Bedingungen einer humanen Umwelt", in dem entlang einer in der Auslegung von Genesis 1 gewonnenen Axiologie ein integrativer Ordnungsgedanke vorgestellt wird, zum anderen fällt die empirisch soziologische Arbeit von *G. C. Oosthuizen*, „Die Umwelt und ihr Einfluß auf religiöse Veränderung in der städtischen Situation", ins Gewicht und schließlich die wirklich notwendige Kritik am christlichen, die Freiheit der Natur nicht achtenden, strategischen Naturnihilismus, wie sie von *O. Jensen* in seinem Beitrag „Schöpfungstheologischer Materialismus. Zum Naturverständnis angesichts der ökologischen Krise" vorgenommen wird. – Abschnitt C des 3. Teils leistet vor allem einen fundamentalen Entwurf theologischer Ethik von *F. Böckle*: „Ethik mit oder ohne Transzendenz. Sollensanspruch und Normbegründung in der heutigen theologischen Ethik". Darüber hinaus eine gewichtige Studie aus buddhistischer Sicht von *T. Kadowaki*, der Gut und Böse als moralische Kategorien aus der Sphäre des religiös Absoluten heraus ins relative (natürliche) Handeln hinein verlegt. – Im Abschnitt D „Ideologiekritische Perspektiven" (479–506) werden abschließende Reflexionen vorgetragen, auf daß deutlich werde, daß auch philosophisch-theologisches Denken durch sein Komplement vermittelt ist: den mannigfach (ökonomisch, politisch, kulturell, rechtlich) determinierten Prozeß sozialen Lebens.

Will man Ergebnisse bündeln, so muß man nach der Lektüre der zahlreichen Ansätze nochmals das Generalthema bedenken: „Welche Geltung der Transzendenzerfahrung bei der Gestaltung der zeitgenössischen Wirklichkeit" zukommt (IX). Summa summarum: Leider ist begrifflich nicht zu synthetisieren, was Transzendenzerfahrung im Erfahrungsganzen menschlichen Lebens bedeuten mag, noch läßt sich ein gemeinsamer Nenner angeben, was von den einzelnen Autoren unter „zeitgenössischer Wirklichkeit" verstanden wird. Zwar gehen einige Autoren einerseits auf Transzendenzerfahrung ein (W. Kluxen 34; A. Rigobello 55/56; M. A. Presas 91; D. Sinha 97 f.; D. Rodin 231; Sh. Ueda 263; Y. Kumazawa 272; R. Okochoi 278; B. Bosnjak 491), andererseits kommt auch konkrete zeitgenössische Wirklichkeit vor Augen — bezeichnenderweise im nicht mehr akademisch-philosophisch-theologischen sondern vielmehr praktisch polit-ökonomischen 3. Teil des Sammelbandes (bes. bei P. Y. Dias und C. G. Oosthuizen). Jedoch fehlen ausdrücklich synthetische oder vermittelnde Ansätze wie Diskussionen mit methodischer Stärke, obschon z. B. D. Sinhas Arbeit in Richtung einer integralen Phänomenologie, bzw. Arbeiten von buddhistischen und osteuropäischen Autoren in Richtung von Praxistheorie Theorietypen anvisieren, die einen umfassenden methodischen Zugriff andeuten und eine ontologische Ortung von Transzendenz sowie eine erkenntnistheoretisch-logische Bestimmung von Wirklichkeitserfahrung und ferner eine Verbindung beider Aspekte unter Umständen ermöglichen könnten. Vielleicht hätte auch religionssoziologischen Theoretikern gerade in diesem Zusammenhang mehr Raum geboten werden müssen, geht es Religionssoziologie doch darum, „innerhalb des angewachsenen geschichtlichen Stoffes eine Zusammenschau zu geben und Verbindungslinien zu ziehen zwischen der Alltäglichkeit und Nüchternheit unseres politischen und wirtschaftlichen Lebens und dem Spirituellen, das seinen vollkommenen Ausdruck im Religiösen findet, zwischen Praxis und technischen Mitteln einerseits und Theorie andererseits, zwischen Immanenz und Transzendenz" (*A. Müller-Armack*, Religion und Wirtschaft [Stuttgart 1949, 1.]). – Jedenfalls darf abschließend festgehalten werden, daß der vorliegende Band eine Bereicherung darstellt: zum einen, da sich in ihm der allgemeine philosophisch-theologische aber auch sozialwissenschaftliche Stand der Forschung zum Thema „Transzendenz und Immanenz" einführend einsehen läßt, zum anderen, da das klare Interesse wissenschaftlichen Zeitgeistes herauskommt, über diese Sachverhalte in *Kategorien der Erfahrung* zu sprechen, wobei Erfahrung als praxisimmanente Erkenntnis, als spontan reflexive Vollzugserkenntnis verstanden wird, so daß das alte Problem der Theorie-Praxis Kluft endlich einer Lösung entgegengeführt werden kann. Die Implikationen für christliches Sprechen von Gott sind auf diesem Hintergrund allgemein verpflichtend.

F.-T. Gottwald

Science et Métaphysique. Colloque de l'Académie Internationale de Philosophie des Sciences (Bibliothèque des Archives de Philosophie, N. S., 22). 8° (225 S.) Paris 1976, Beauchesne. – Dieser Sammelband enthält folgende Beiträge: S. Dockx, Introduction; T. Settle, In Defence of plain Metaphysics; P. Bernays, Wissenschaft und Metaphysik; J. Agassi, Metaphysics as regulative Ideas for Science; E. Laszlo, Metaphysics as Anticipation of Science; J. Vuillemin, Conventionalisme géométrique et Théorie des espaces à courbure constante; V. Tonini, Logica Major seu Materialis; G. Kröber, Wissenschaftstheorie: Philosophie, Metaphysik oder Wissenschaft; O. Costa de Beauregard, Mariage de raison avec la parapsychologie; J. A. Wheeler, Beyond the End of Time; J. L. Destouches, Science et Métaphysique; M. Bunge, Les Présupposés et les Produits métaphysiques de la Science et de la Technique contemporaines; P. Weingartner, The Problem of the Universe of Discours of Metaphysics. – „Wer hätte vor einer Generation voraussehen können, daß sich gegenwärtig so viele wissenschaftliche Untersuchungen auf die Metaphysik hin ausrichten?" Diese Frage auf dem Rückumschlag der vorliegenden Beitragssammlung ist irreführend. Zwar werden in der Tat, wie bereits die aufgeführten Titel zeigen, Fragestellungen und Ergebnisse recht verschiedener Wissenschaften von der Geometrie bis zur Parapsychologie in einen Zusammenhang zur „Metaphysik" gebracht, aber wer hinter diesem Wort bei den verschiedenen Autoren die gleiche oder auch nur weitgehend übereinstimmende Vorstellung von dieser Disziplin vermutete, wird enttäuscht. Diese hängt nämlich sehr von dem philosophischen Standort des jeweiligen Verfassers ab. Diese Positionen aber reichen von einem gemäßigten metaphysischen Agnostizismus (Bernays) über Auffassungen, die deutlich vom „Kritischen Rationalismus" Poppers beeinflußt sind, ohne ihn schlechtweg zu übernehmen (Agassi, Laszlo), über den Marxismus (Kröber) bis zu einem „Kritischen Realismus", der von der menschlichen „action" ausgeht (Tonini). So kann „Metaphysik" so vage gefaßt werden, daß damit „das spekulative Denken außerhalb der Wissenschaft" gemeint ist (Bernays, 31), oder aber man kann verschiedene Formen von Metaphysik unterscheiden: von „elaborate nonsense" über eine Art angewandte Logik bis zu einer Extrapolation (natur-) wissenschaftlicher Ergebnisse (Laszlo, Bunge). Den einzelnen Beiträgen kommt in dieser Diskussion naturgemäß verschiedenes Gewicht zu. Gerade wegen der Spannweite der Themen, mit der das Gesamtproblem „(Natur-)Wissenschaft-Metaphysik" erörtert wird, verdient der Sammelband jedoch insgesamt Beachtung.

A. Keller, S. J.

4. Anthropologie. Psychologie. Religionswissenschaft

Splett, Jörg, Lernziel Menschlichkeit. Philosophische Grundperspektiven. 8° (143 S.) Frankfurt 1976, Knecht. – Man findet hier eine rein von der Sache her aufgebaute Reihe von erweiterten und überarbeiteten Aufsätzen und Lexikonartikeln des Verf. aus den Jahren 1967–1975 vor. Sie kreisen alle um die eine Mitte: Wann und wie ist der Mensch ganz er selbst? Menschliches Wesen ist und bleibt Ziel, Lernziel: auf die Frage nach dem Gehalt von Menschlichkeit läßt sich nicht einfach „mit einem ungeschichtlichen Natur- und Wesensbegriff" antworten (13, vgl. 106). Dabei konzentriert sich die Frage auf die Alternative: Menschsein als „Selbstgestaltung" oder als „integrierendes Engagement", als „Bei-sich-sein" oder „Sein beim anderen" (17). Wofür das Buch plädiert, ist klar. Darum heißt dann „Entzücken ... die Stern-Kategorie der Menschlichkeit" (ebd.). Es wird später deutlich, daß „Entzücken" nicht etwa doch wieder eine egologische Kategorie meint. – Eine bessere Übersicht über Abfolge und Thematik der einzelnen Kapitel, als sie der Verf. selbst vorausschickt (15–17), wäre kaum zu bieten. Sie kann hier freilich nur mit einigen wenigen Stichworten wiedergegeben werden. Kap. 1 setzt mit dem Zusammenhang von Freiheit, Angst und Aggressivität ein, um in der Spannung von „Angst" und „Gelassenheit" die Grund-Entscheidungssituation des Menschen zu erblicken. Kap. 2 sieht vor allem in der modernen Wissenschaft die heutige Form der Abschirmung vor dem ängstigenden Geheimnis des Daseins. Im 3. Kap. („Prüfstein Diskretion") geht es um Bewahrung von Person und ihrer Selbsthingabe, wobei das „Kulturphänomen Scham" im Zentrum steht. Daraus ent-

wickelt das 4. Kap. die schon angedeutete These vom Menschlichen als Sein-beim-anderen. Kap. 5 zeigt den Weg zu solcher „strukturellen Selbstlosigkeit" als den von wesenhafter „Bildung" auf, und das Schlußkapitel findet, an den Grenzen philosophischer Reflexion, den Ausdruck absoluter Selbstlosigkeit des Menschen, der sich so als „gerufene" und daher antwortende Freiheit versteht, im Sichfreilassen ins dankende, bittende, lobpreisende Gebet. – Sehr fein gewobene, feinsinnige, mit einer Fülle von Verweisen auf Philosophien und Literaturen durchwirkte Betrachtungen, die darum doch nicht auf Strenge des Begriffs verzichten und schon gar nicht auf den Ernst praktischer, bis hin zu „absoluter" Entscheidung. Es handelt sich um Beispiele einer „kleinen Phänomenologie" (vgl. 94) konkreten und konkret werdenden menschlichen Daseins, um Beiträge zu einer Philosophie des Menschlichen in einer Art, der wir sonst so leicht nicht begegnen: Denk- und Sprachstil des Verf. sind schon unverwechselbar geworden. Ein Gesamt-Grundriß christlich-philosophischer Anthropologie ist aber nicht beabsichtigt (17). Andernfalls hätte m. E. unbedingt u. a. ein Kap. über Sinn und Bewältigung des Leides hinzugehört, des Leids gerade auch als u. U. frei übernommenes und so als Testfall von Menschlichkeit und deren Bewährung bejahtes, mit der Konsequenz jener „sagesse tragique" (und ihrem „au-delà"), von der G. Marcel spricht. Eine Kontaktstelle hierzu könnte die Rede vom „leidvollen" Werden des Menschen zu seinem Hoffnungsziel hin bedeuten (142). – Zwei Nachbemerkungen seien gestattet. Das Thomaszitat „Ubi amor, ibi oculus" (77) belegt doch wohl nicht die Idee, daß nur Liebe wirklich zu sehen vermag; dort geht es einfach darum, daß Liebe zu sehen begehrt, sich in Schau zu erfüllen trachtet. Die andere Nachbemerkung betrifft nur die Anfrage, ob „gerufene Freiheit" (eher als „animal rationale") wirklich Definition des Menschen heißen könne. Würde sie nicht von *jedem* geistigen Geschöpf gelten müssen? H. Ogiermann, S. J.

Schurig, Volker, Die Entstehung des Bewußtseins (Texte zur Kritischen Psychologie, Bd. 5). 8° (345 S.) Frankfurt-New York 1976 Campus Verlag. – In diesem Buch geht es um eine „marxistische Psychologie" (13), in der (vielfach als „Scheinprobleme" bezeichnete) Fragen „mit den Verfahrungsweisen der materialistischen Dialektik aufgegriffen und einer wissenschaftlichen Klärung nähergebracht werden" sollen (8). Der Verf. beschäftigt sich unter diesem methodischen Gesichtspunkt mit den hier anstehenden Problemen des Tier-Mensch-Überganges. Über den Zugang zu den Problemen und die hier angewandten Methoden unterrichtet der 1. Teil: Naturwissenschaftliche Methoden zur Untersuchung des Bewußtseins (16–38). In Anlehnung an den Begriff Heberers vom „T-M.-Ü." will er den Entwicklungsstand in der Primatenevolution auf dem Boden der vorhandenen Forschungen und Literatur (Verzeichnis 333–345) zur Darstellung bringen. Speziell unter diesem Gesichtspunkt sind hier zwei Abschnitte zu nennen: Die kausale Struktur des Tier-Mensch-Übergangsfeldes im psycho-physischen Bereich (69–94), Der Übergang vom Psychischen zum Bewußtsein (299–330). Nicht genügend einsichtig wird, unter welchen Kriterien der Verf. das Psychische vom Bewußtsein trennt, das man doch auch als etwas Psychisches bezeichnen könnte. Denkt er etwa, was unwahrscheinlich ist, an einen dialektischen Gegensatz zwischen psychisch und geistig? Man vergleiche dazu auch die Abschnitte: Höhere psychische Leistungen der nicht-menschlichen Primaten im Grenzbereich der Bewußtseinsbildung (305 ff.), sowie: Unterscheidungskriterien von psychischen und bewußten Prozessen (311–330). Der Begriff des Psychischen scheint also hier nicht genügend geklärt zu sein. Das wird auch deutlich in dem Abschnitt über die Sprache, die nach dem Verf. das „psychische Merkmal des Humanen" ist (215–253). Zweifellos muß für den Sprachgebrauch und die Bedingungen seiner Möglichkeit eine Reihe „morphologischer und gehirnphysiologischer Voraussetzungen" (224 ff.) erfüllt sein. Sie genügen aber nicht, wenn man eine adäquate Erklärung des hochkomplizierten Phänomens der Sprache und des Sprachgebrauches geben will. Man wird dafür auch die Gedanken einer seinspsychologischen und strukturpsychologischen Theorienbildung berücksichtigen müssen, die aber über den Rahmen dieser naturwissenschaftlich orientierten psychologischen Darlegungen hinausgehen. Freilich hat Sch. sich auch nicht überall an diesen relativ klar umrissenen Rahmen ge-

halten. Gerade in einer marxistischen Psychologie gibt es z. B. das Problem „der Einheit von naturhistorischen und gesellschaftlichen Faktoren", die für die Bewußtseinsentwicklung und ihre Erklärung von Bedeutung sind. Dabei sei auf einen Abschnitt des Buches hingewiesen: Die Entwicklung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung aus tierischen Vorformen (204 ff.). – Vielleicht wird man gegenüber den hier angemeldeten Bedenken geltend machen, daß sie aus einer mehr geisteswissenschaftlichen oder auch philosophischen Auffassung der Psychologie kommen. Man muß aber bedenken, daß es auch in der marxistischen Psychologie „selbständige metapsychologische Konzeptionen" gibt, die ohne philosophische und speziell erkenntnistheoretische Überlegungen unmöglich wären (der Verf. erinnert an die Abbild- und Widerspiegelungstheorie, S. 14). In den Bereich solcher „metapsychologischer" Gedanken gehört auch das psycho-physische Problem, das Sch. einmal kurz berührt (300 f.). Ob als „eine wesentliche Ursache für den metaphysischen Gehalt vieler psychophysischer Konzeptionen" der Versuch angesehen werden muß, „die kürzeste Verbindung zwischen Erkenntnissubjekt und Objekt auch als Bewußtseinstheorie anzusehen" (301), ist eine Behauptung, die abgesehen von der etwas unklaren Formulierung, noch einer kritischen Betrachtung unterzogen werden müßte.

L. Gilen, S. J.

Pohlenz, Gerd, Das parallelistische Fehlverständnis des Physischen und des Psychischen (Monographien z. Philos. Forschung, 155). Gr. 8° (248 S.) Meisenheim 1977, Hain. – Mit Recht weist der Verf. zu Beginn seiner Arbeit darauf hin, daß das Leib-Seele-Verhältnis und seine Erhellung einen „außerordentlich verwickelten psychophysischen Problemkreis" darstellt. Man denke an die Versuche zur Lösung, wie sie schon bei Platon und Aristoteles vorliegen, bei diesem an seinen Entelechie-Begriff und an das Potenz-Akt-Verhältnis, wie es zwischen Leib und Seele von ihm postuliert wird. Es kommt P. kaum auf frühere Formen des Parallelismus an (vgl. aber Spinoza), sondern auf den modernen psychophysischen Parallelismus, wie er besonders von den amerikanischen Forschern H. Feigl und W. Sellars in ihren Schriften vertreten wird. Mit eingehender und z. T. auch scharfer Kritik sucht P. die Widersprüchlichkeit und damit Unhaltbarkeit dieser Theorien darzutun. Dieser Aufgabe ist das Hauptkapitel des Buches gewidmet: Kritik des psychophysischen Parallelismus (103–148). Zwei andere Kapitel haben mehr vorbereitenden Charakter: Feigls sogenannte „Identitätstheorie" – eine kryptoparallelistische Theorie (58–89) und: Kritik der psychophysischen Theorie W. Sellars' (90–102). Die Kritik bezieht sich zunächst auf den metaphysisch-ontologischen Parallelismus (103 ff.), wobei Piaget als ein Beispiel erkenntnistheoretischer „Doppelgleisigkeit" und Unbegründbarkeit des parallelistischen Modells herangezogen wird (107 ff.). Auch der primär „erkenntniskritische Parallelismus" stellt keine Möglichkeit dar, die genannten logischen Schwierigkeiten zu vermeiden (132–148). Die wirkliche Klärung bzw. erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Begründung des Verhältnisses von Physischem und Psychischem scheint eine Auffassung zu fordern, die P. in seiner Zusammenfassung (175 ff.) gibt: die bisherigen Resultate der Hirnforschung bieten keine Entscheidung für die Frage nach einer physiologischen Determination des Seelenlebens; sie scheinen aber auch „im großen und ganzen gegen ein vitalistisches" Verständnis des Seelenlebens zu sprechen, bei dem das „Psychische als Lebensprinzip schlechthin" zu verstehen wäre (175), wobei mögliche Differenzierungen und Umformungen nicht auszuschließen wären. Es ist aber zweifelhaft, ob hier eine Lösung, besonders was den Menschen, die Einheit seines Bewußtseins und seiner ontologisch gesehenen Person angeht, von der Hirnforschung her überhaupt möglich ist. Hier geht es wesentlich um erkenntnistheoretische Probleme und philosophische Fragen, zu denen man mit den Methoden der physiologischen Forschung kaum einen Zugang finden kann. Man vergleiche dazu auch das 1. Kapitel des Buches: Das psychophysische Problem in der Sicht der modernen Neurophysiologie (10–30). – Dem psychophysischen Parallelismus stellt P. seine Theorie eines „neuen" dualistischen Interaktionismus entgegen: der „einzige logisch stimmige psychophysische Modelltyp" (155–174). Ob dieser Typ so absolut neu ist, mag hier als Frage hingestellt sein. Ähnliche und z. T. spekulativ später sehr durchgearbeitete Gedanken liegen auch in der aristotelischen Entelechielehre vor, speziell in ihrer Ausdehnung auf den Menschen. Das gilt insbesondere dann,

wenn man unter dem Wort „psychisch" nicht nur das Bewußtsein und seine Phänomene begreift, sondern auch das bewußtseinsjenseitige Sein des Menschen und seine verschiedenen Strukturen. L. Gilen, S. J.

Maslow, Abraham H., Motivation und Persönlichkeit. Gr. 8° (474 S.) Olten 1977, Walter-Verlag. – Schon bei der erstmaligen Ausgabe des Buches (1954), das als eine Bearbeitung und Weiterführung langjähriger Vorlesungen zu gelten hat, schwebte dem Verf. der Gedanke vor, „eine andere Philosophie der menschlichen Natur, ein neues Menschenbild darzustellen" (7). Unter diesem Gesichtspunkt steht das Buch im Gegensatz zu den Menschenbildern, deren Grundlage die Experimente und Theorien des Behaviorismus und der Psychoanalyse Freuds sind, wobei M. die Ergebnisse des Behaviorismus sowie die Demaskierungen und Tiefenuntersuchungen der Psychoanalyse durchaus akzeptiert. In den unmittelbaren Zusammenhang mit diesen Problemen gehören vor allem die folgenden Kapitel: Psychopathogenese und die Theorie der Bedrohung (163–176); Ist Destruktivität instinktoid? (177–192); Liebe bei selbstverwirklichenden Menschen (258–285); Psychotherapie, Gesundheit und Motivation (333–363); Normalität, Gesundheit und Wert (364–383). Den Abschnitten über Motivation ist ein längeres Vorwort zur Motivationstheorie vorausgeschickt (55–73). Motiv im gewöhnlichen Sinn wird von M. als „Suche nach Bedürfnisbefriedigung" aufgefaßt (69), wobei die Phänomene des Reifens, des Ausdrucks und des Wachsens oder der Selbstverwirklichung Ausnahmen von dieser Regel darstellen (vgl. aber 154 ff.). Man wird aber nicht leugnen können, daß der lange, vielleicht das ganze Leben dauernde Prozeß der Selbstverwirklichung auch von Antrieben in diesem Sinn angeregt und in Gang gehalten werden muß. Diese Bedürfnisse gehören aber weitgehend einem höheren Niveau an. Man denke an ethische, künstlerische, religiöse Werte, in deren Realisierung der Einzelne nach seinem eigenen Urteil die höchste Stufe der Selbstverwirklichung erreicht. – Die Fragen um das Problem der Selbstverwirklichung spielen in diesem Buch über Motivation und Persönlichkeit eine große Rolle. Das würde auf den ersten Blick deutlich werden, wenn ihm außer dem Literaturverzeichnis mit fast 500 Nummern (445–464) ein Sachverzeichnis beigegeben wäre. Zwei Kapitel sind den genannten Fragen ausdrücklich gewidmet: 11. Selbstverwirklichende Menschen, eine Untersuchung psychologischer Gesundheit, 216–257 (richtiger würde es wohl heißen: „psychischer" Gesundheit) und: 12. Liebe bei selbstverwirklichenden Menschen (258–285). Bei der Auslese der zunächst in Betracht kommenden Versuchspersonen (darunter 3000 College-Studenten, von denen nur einer unmittelbar beteiligt werden konnte) kommt M. zu dem Schluß, daß in unserer Gesellschaft Selbstverwirklichung für junge Menschen noch nicht möglich ist, weil sie sich noch in der Entwicklung befinden (217). Vermutlich müßte man hier die Frage stellen, ob es nicht verschiedene Stadien, Stufen und Dimensionen der Selbstverwirklichung gibt, die den einzelnen Phasen des Menschseins, auch des Berufslebens und einer persönlichen, vielleicht schwankenden Identität zuzuordnen wären. Abgesehen von allgemeinen anthropologischen Erwägungen deuten auch einige Abschnitte des Kapitels auf die Möglichkeit hin. Dabei wäre an die Ausführungen über „Bessere Wahrnehmung der Realität und bequemere Beziehungen zu ihr" (221 ff.), an die „Akzeptierung (sich selbst, andere, die Natur)", an „Widerstand gegen die Anpassung", an „Die Unvollkommenheiten der selbstverwirklichenden Menschen", an „Werte und Selbstverwirklichung" (246 ff.) zu denken. – Über die Auswahl der an diesen Untersuchungen Beteiligten und die Methode in ihren großen Umrissen berichtet M. Seite 217 ff. Die Beschreibung des selbstverwirklichenden Menschen hebt bestimmte Momente hervor, wobei nicht zu leugnen ist und auch nicht geleugnet wird, daß „das Syndrom schwierig genau zu beschreiben war" (217). Jedenfalls scheint die Anwendung und Nutzung der Talente, Kapazitäten und Fähigkeiten dahin zu gehören. Dieses Kriterium schließt die Befriedigung der Grundbedürfnisse nach Sicherheit, Liebe, Achtung und Selbstachtung oder „in einigen Fällen (des untersuchten Personenkreises) die Überwindung solcher Bedürfnisse" ein: eine Bemerkung, die gegenüber Frustrationen im wirtschaftlichen, beruflichen, gesellschaftlichen und auch religiösen Leben von einer gewissen Bedeutung und Tragweite ist. Nach den Ergebnissen dieser Untersuchungen, (die naturgemäß

noch weiter ausgedehnt werden könnten), besagen die in den genannten und ähnlichen vorgegebenen Grenzen nicht notwendig den Verzicht auf Selbstverwirklichung. Das gilt vermutlich u. U. auch für vereinzelte und besonders strukturierte Menschen aus dem Bereich, den M. bewußt ausgeklammert hat: psychopathische Persönlichkeiten, Neurotiker, psychosomatisch Erkrankte. Daß hier aber für die Selbstverwirklichung besondere Schwierigkeiten vorliegen, die vielleicht nur in Ausnahmefällen bewältigt werden können, wird man nicht bestreiten können. Bei der Beurteilung dieser Fragen können neben experimentellen Erfahrungen und Beobachtungen die Überlegungen aus dem schon erwähnten Kapitel über Psychotherapie, Gesundheit, Motiv und der weitere Abschnitt: Normalität, Gesundheit und Wert (365–383) beachtliche Hinweise geben. L. Gilen, S. J.

Mayer, Arthur (Hrsg.), Organisationspsychologie. 8° (373 S.) Stuttgart 1978, Poeschel. – Das Buch ist zunächst A. Mayer als Festschrift zu seinem 65. Geburtstag überreicht worden. In seinen verschiedenen Beiträgen läßt es die Schwierigkeiten einer Ortsbestimmung der Organisationspsychologie erkennen und bringt sie auch thematisch zur Sprache. Sie hat sich in den letzten zwei Jahrzehnten aus der Betriebs- und Arbeitspsychologie entwickelt, gehört aber auch in die Nähe der Sozial- und der Wirtschaftspsychologie sowie der Soziologie. Es gibt Überschneidungen und verschiedene Aspekte der gleichen oder nahe verwandter Probleme. Organisationen finden sich nicht nur in „Betrieben", sondern auch bei Behörden, in kirchlichen und sozialen Institutionen, allgemein: überall dort, wo eine Reihe von Menschen an der gleichen Aufgabe und auf die gleichen Ziele hinarbeiten. Über die kritischen Fragen, die sich hier auftun, schreibt im Überblick der Herausgeber in seinem Vorwort, ausführlicher *H. Franke* in seinem Beitrag: Organisationspsychologie als wissenschaftliche Disziplin (332–349). So verschieden man auch den Begriff der Organisation selber fassen mag, für die Organisations-„Psychologie" muß die Frage, wie die Organisation vom Einzelnen, von der Gruppe, von der Führung und in deren gegenseitigen Beziehungen erlebt wird, ihr Verhalten bestimmt und modifiziert, sowie nach „intrinsischen" und „extrinsischen" Bedingungen dieses Erlebens und Verhaltens entscheidend bleiben oder jedenfalls im Hintergrund stehen; sonst würden die Untersuchungen und Analysen den Boden der Psychologie verlassen. Unter diesem Gesichtspunkt sind die einzelnen Beiträge des Buches zu sehen und evtl. auch kritisch zu bewerten. Nach Franke (in seiner schon erwähnten Arbeit) weist die noch junge Organisationspsychologie „weder methodisch, noch inhaltlich, geschweige denn konzeptionell ein eigenes Profil gegenüber traditionsreicheren Fächern – insbesondere gegenüber Betriebs- und Sozialpsychologie – auf" (333). Eine besondere Schwierigkeit scheint nach Fr. in der Ortsbestimmung der Organisationspsychologie zu liegen, da der Gegenstandsbereich „Organisation" von verschiedenen Ebenen aus betrachtet und angegangen werden kann, wobei die „Korrespondenzregeln" fehlen, mit denen die wechselseitigen Beziehungen dieser Ebenen überprüft werden könnten (343). – Ein Beitrag von *D. Gebert* beschäftigt sich näher mit dem Phänomen der Organisation (16–42). Er gibt zunächst Umrisse einer Gegenstandsbestimmung und geht sodann auf das Verhältnis von Organisation und Umwelt ein. Nach Erörterungen über Organisationsstruktur, ihre Dimensionen und ihr Verhältnis zur Person wendet er sich den Fragen nach der Gestaltung und den Veränderungen dieser Strukturen zu (32 ff.). Auch hier fehlt es nicht an Kritik gegenüber den Methoden der Organisationsforschung. Einer seiner wissenschaftstheoretischen Gedanken bezieht sich auf die Frage, ob „sich die Organisationspsychologie nicht doch in eine Sozialpsychologie *in* der Organisation auflöst?" (31). – Über Organisationsdiagnostik schreibt *H. Brandstätter* (45–71). Diese Diagnostik hat nicht nur auf Analysen des Ist-Zustandes einzugehen, sie muß auch eine „Prognose (bieten) und Bewertungen individueller und sozialer Wirkungen organisatorischer Eingriffe" erforschen (447). Bei diesen Bewertungen können auch ethische Gesichtspunkte und Implikationen nicht ganz ausgeschlossen werden (vgl. den Beitrag von *K. Berkel* über Konflikte und Konfliktverhalten, 305–331). Psychologische Erklärungsversuche (und konsequenterweise auch therapeutische und andere Bemühungen) können auf diese Zusammenhänge wohl nur hinweisen. Die Divergenz entgegenstehender (in diesen Fällen auch ethischer) For-

derungen, auf denen der Konflikt beruht, kann allerdings von der psychologischen Seite her nicht aufgelöst werden. – Auf andere Kapitel dieses instruktiven Buches kann hier nicht weiter eingegangen werden. Die Verfasser dieser Beiträge haben in der äußeren Gestaltung auch didaktische Gesichtspunkte berücksichtigt: Hervorhebungen durch graue Unterlegungen, Umrahmung zentraler Begriffe, Fragen am Ende jeden Abschnittes. Die Literaturangaben sind unmittelbar jedem Kapitel angefügt, Personen- und Sachregister sind beigegeben. L. Gilen, S. J.

Böschemeyer, Uwe, Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie. Die Existenzanalyse und Logotherapie Viktor E. Frankls aus theologischer Sicht (TBT, 32). 8° (X u. 164 S.) Berlin New York 1977, de Gruyter. – Ein wesentliches Implikat der zu begrüßenden Arbeit B.s liegt in der Verpflichtung von Theologie, die Auslegung von Glaubensgehalten unter instrumentalem, therapeutischem Interesse zu treiben; Theologie dient dazu, den an geistiger Desorientierung weithin leidenden Menschen mit material erfahrbarem *Sinn von Gott her* zu heilen. Diese Aufgabenstellung ergibt sich indirekt aus V. E. Frankls empirisch wohlgegründeter Existenzanalyse bzw. seiner Logotherapie, die das praktische Korrelat zu jener abgibt. Beide Formen der stark subjektzentrierten Praxistheorie Frankls stellt B. in einem ersten Teil überaus sachkundig und präzis dar (7–118). Zwei Einblicke müssen genügen: „Fassen wir das existenzialanalytische Verständnis vom Wesen der Existenz zusammen: Existieren heißt: geistig sein; geistig sein heißt: erkennen und lieben; erkennend und liebend ist die Existenz auf den objektiven Logos, den Sinn ausgerichtet" (65). Sinntheoretisch weitergedacht ergibt sich: „Für Frankl ist der Grund der menschlichen Existenz letztlich nicht ein anonymer ‚logos', sondern Gott, der sich selbst und den Menschen beim Namen genannt und mit dem ‚die Menschheit' ihre Geschichte hat. Auf diese Grundvoraussetzung menschlichen Seins *hinzuweisen,* ist für Frankl eine unverzichtbare Aufgabe der Existenzanalyse. Aber von dieser Geschichte *selbst* kann er ebensowenig reden wie von Gott *selbst.* Frankl ist Arzt und seine Sorge gilt deshalb jedem Patienten, dem homo religiosus *und* dem homo irreligiosus. Deshalb treibt er nicht ‚Theo-Therapie', sondern ‚Logo-Therapie', deshalb muß er die Sinnfrage ‚diesseits einer Trennung in die theistische Weltanschauung einerseits und die atheistische andererseits beantworten'. Deshalb kennzeichnet er die bewußte oder unbewußte Frage nach Gott nicht als ‚Glauben an Gott, sondern als den umfassenden Sinnglauben'. Und deshalb sieht er in der Existenzanalyse und Logotherapie auch ‚keineswegs eine Endstation ... zur letzten Sinnfindung', wohl aber u. U. eine ‚Station' auf dem *Wege* dahin, und das heißt für ihn: auf dem Wege zu Gott. Das Sein Gottes ist Voraussetzung, nicht aber Thema der Existenzanalyse und Logotherapie" (99). – Es ist Thema der Theologie, wie B. im zweiten Teil der Arbeit in Richtung einer theologischen Anthropologie ausführt (119–152). Um die Begriffe „Freiheit", und „Verantwortlichkeit" werden einige grundlegende Aussagen zum Material- und Formalobjekt der (hier zur Geltung kommenden protestantischen) Theologie gruppiert, die allerdings etwas unvermittelt dem im ersten Teil Gesagten folgen. Auch die interdisziplinären Erwägungen am Anfang und Schluß dieses zweiten Teils leiden unter Unvermitteltheit. Diese hat u. E. ihren Grund in der ontologisch (und damit auch anthropologisch) nicht ganz widerspruchslosen Bestimmung des Sinnbegriffs, die sich im übrigen darin erschöpft, Sinn als Leben selbst (85/86), als Frage des Lebens an das handelnde Subjekt und als Verantwortung desselben im handelnden Gestalten des „Willen zum Sinn" zu umschreiben. Ontologische Präzisierungen müßten dagegen in Richtung einer Begründung von Sinn als eigenständiges, ontologisch nicht auf die Dualität von Subjekt und Objekt rückführbares Element gehen. In diesem Zusammenhang kann Sinn dann als Differenzeinheit von *absolut apriorisch* und *relativ apriorischem* Sinn begründet werden (vgl. *J. Heinrichs,* Reflexion als soziales System, Bonn 1976, Bouvier). Erst von hier läßt sich eine theoretische stimmige Differenzierung von Logotherapie und Theologie vornehmen, die auch eine Vermittlung in Differenz begründet: kümmert sich Psychotherapie doch auch in Frankls Sinn um die inhaltlich konkrete, also *kulturelle* geistige Gesundheit des einzelnen, demnach um die relativ-apriorischen Sinngestalten des Lebens, während es Theologie dagegen in erster Linie um das *unbedingte* Wovonher und Woraufhin

dieser geistigen Gesundheit geht, das jedenfalls für den gläubigen Menschen absolut gültig ist und ihn als Einzelsubjekt darin übersteigt. Beide Sinnmomente und die ihnen entsprechenden Sinnrichtungen sind im Handeln des Subjekts verbunden. Von diesem Handeln her gesehen, kann dann nochmals zwischen Psychotherapie als Logotherapie und ins gelebte Gespräch kommende christl. Theologie als „Theo-therapie" unterschieden werden. Psychoth. bleibt wesentlich einzel- bzw. innersubjektiv relevant, hat ihre Grenze am innersubjektiven Selbstvollzug, Theol. ist von vorneherein im intersubjektiven Raum (der „Gemeinde") lebendig, muß daher von Fremdvollzügen ausgehend expliziert werden. Die bei Frankl durchaus vorhandenen theoretischen Ansätze in diese Richtung werden vielleicht in der von B. angekündigten weiteren Behandlung dieses Themenkreises aus theologischer Sicht vorgeführt? F.-T. Gottwald

Flasche, Rainer, Die Religionswissenschaft Joachim Wachs. 8° (XII u. 321 S.) Berlin 1978, de Gruyter. – Bevor F. sich auf das Wachsche Generalthema der religiösen Erfahrung einläßt, gibt er einen groß angelegten Einblick in die *biographischen und theoretischen Untergründe* des Wachschen Gesamtwerks (13–142). Als „theologischer Referenzrahmen" Wachs darf das Werk Ernst Troeltschs angesehen werden. Den „philosophischen Referenzrahmen" gibt Wilhelm Diltheys hermeneutische wie lebensphilosophische Arbeit vor, besonders deren organologische und evolutionistische Denkelemente. Wachs „religionswissenschaftlicher Referenzrahmen" schließlich wird von Georg Simmel abgesteckt. – Religionswissenschaft im Sinne Wachs fragt: 1. nach dem Wesen der religiösen Erfahrung und 2. nach dem Wesen der Religion (175).

Zu 1.: Da der Mensch seinem Wesen nach angelegt ist auf Religion, kann er auf dem Weg der tradierten Anbetung und Verehrung eine Erfahrung machen, die als „Erfahrung der letzten Wirklichkeit", als Erfahrung des Treibenden im Ganzen der Religion, als Erfahrung des unbedingt Apriorischen, des sie und alle Erfahrung Begründenden und Bestimmenden, einen eigentümlichen Bewußtseinszustand produziert, der gegenüber anderen Zuständen zu kennzeichnen ist als „the inner grasp of religion itself" (172 f.). Dieser rel. Erfahrung eignet das Wissen darüber, daß sie eine Offenbarung ist, ein durch keinerlei menschliche Bedingungszusammenhänge erzwingbares Sich-öffnen der Letzten Wirklichkeit für das sie suchende Subjekt (239). Da in der rel. Erfahrung Unbedingtes radikal in Bedingtes einbricht, kann sie ihren Maßstab nur an sich selbst haben. Sie entwickelt als Erfahrung in ihrem Vollzug spontan Kriterien für ihre Echtheit: „Das erste Kriterium rel. Erfahrung besteht in der Empfänglichkeit für das, was als ‚Letzte Wirklichkeit' erfahren wird". Es hält fest, daß rel. Erfahrung zuallererst einen empfangenen An- oder Zuspruch meint. Das zweite Kriterium bezieht sich auf die „Totalität" der in einer rel. Erfahrung geschehenden Antwort, „denn sie ist erschöpfende Antwort der ganzen Existenz, was bedeutet, ‚daß die gesamte Persönlichkeit, nicht nur der Geist, das Gefühl, oder der Wille, darin einbezogen ist'". Als drittes Kriterium muß ihre Intensität gelten, die außerordentlich zu sein hat, da rel. Erfahrung die intensivste menschliche Erfahrung überhaupt meint. Schließlich hat jede rel. Erfahrung einen Imperativ, der den Menschen zum Handeln aus ihrer Tiefe heraus drängt (234–236). Diese vier Kriterien haben als Wesensbestimmung genuiner und als solcher universaler religiöser Erfahrung zu gelten (208).

Zu 2.: Insbesondere das vierte Kriterium, das eine In-die-Pflicht-Nahme des menschlichen Lebenshandelns anvisiert, weist auf die unabdingbare Tendenz subjektiv rel. Erfahrung zur Manifestation in denkerischen, handlungsmäßigen oder gemeinschaftlichen Ausdruckszusammenhängen wie Formen (211–219). Religiöse Erfahrung findet ihren theoretischen Ausdruck in Theologie, Kosmologie und Anthropologie (212). Die innerreligiös-praktische Seite religiösen Ausdrucks machen Dienst, Andacht, Hingabe aus, die sich als intersubjektive, gemeinschaftliche Ausdrucksformen in Riten, Ethos oder sonstwie integrativ gestalten. Die Äußerungsformen rel. Erfahrung dienen allesamt der Vervollkommnung der in ihr lebendigen Beziehung des Bedingten aufs Unbedingte, dienen der Realisierung der idealen „Letzten Wirklichkeit" in weltlichen Bedingungszusammenhängen. Derartige Kultivierungsversuche transformieren das Wesen der rel. Erfahrung, welches das Wesen

der Religion ist (175), in das erscheinende Wesen der Religion, so daß Religion als ein kulturelles System, als eine Welt der Religion vor Augen kommt (165). Letztere zeichnet sich genetisch vor allem durch ihr Gestiftetsein durch einen Stifter aus, der eine neue Erfahrung Letzter Wirklichkeit geoffenbart erhält und sich durch die Zeit als verehrungswürdiger Vermittler dieser einzigartig neuen Erfahrung ins Bewußtsein vieler hebt (237 f.). Je aktuell existiert die Welt der Religion in Gedanken, Handlungen und Haltungen. Im Zusammen mit den individuellen Äußerungsformen der rel. Erfahrung bilden sich in der Welt der Religion als deren theoretischer Ausdruck die Lehre, Dogmen, heilige Erzählung, Gebet, Gesang, als deren praktischer Ausdruck, vor allem Musik, Liturgie, Tanz, Prozession, der auch den Ausdruck von Haltungen in Gemeinschaft präformiert. – Die religiöse Gemeinschaft differenziert sich nach drei Prinzipien: 1. aufgrund des Charisma, der Ausstattung und Begabung der Individuen und Gemeinden, 2. infolge religiös relevanter Leistungen und 3. durch Arbeitsteilung (222 f.), was alles auf eine klare Abhängigkeit der Welt der Religion von den übrigen Systemen weltimmanenten Lebens deutet. Für die Welt als Ganze hat die Welt der Religion eine zentrale Funktion: Erlösung zu vermitteln (240), eine Funktion, deren formal gesamtgesellschaftlicher Gehalt, nämlich Integration, durchaus schon von Wach erkannt worden ist. –

Zum Bedauern streng empirischer Religionswissenschaft geht Wach für die Erhebung aller seiner theoretischen Bestimmungen nur von seiner gelebten Religiosität aus. Seine empirische Basis ist die in sich als privates Subjekt zurückgenommene (protestantisch-)christlicher Tradition. An der Tatsache, daß „Wachs systematische und typologische Analysen letztlich deshalb ungenügend gesichert sind, weil sie nicht wirklich aus der Fülle des konkreten, empirischen Materials gewonnen sind" (227), nimmt F. heftig Anstoß. Seine Kritik am subjektivistischen Ansatz Wachscher Religionswissenschaft findet weitere Nahrung darin, daß als methodische Konsequenz dieses Ansatzes alle religionstheoretisch relevanten Methoden, seien sie philosophischer, theologischer oder soziologischer Art, integriert sind, was vom analytischen Standpunkt, den Flasche einnimmt, leicht als Vermischung insbesondere von beschreibend-verstehender und normativer Wissenschaft erscheint. Bei Wach gehen Religionsphilosophie, Religionstheologie, Religionssoziologie und empirische Religionswissenschaft, obschon unterscheidbar, ineinander über, insofern sie in einer und nur einer Erfahrung gründen bzw. zusammenlaufen, eben in der religiösen Erfahrung. Diese Erfahrung stellt als praktisches Prinzip aller Religion vermittels der Intuition auch das theoretische Prinzip Wachscher Religionstheorie dar, was sie zu einer systematischen Praxistheorie macht. F. kommt offensichtlich mit dieser subjektivistischen Praxistheorie systematischer Art nicht ganz zurecht. *Zum einen* bleibt der Wachsche *Intuitionsbegriff* dunkel. An diesem hängt aber das fruchtbare Verständnis der Religionstheorie, bildet Intuition doch das introspektive Korrelat zum praxistheoretischen Prinzip rel. Erfahrung, von dem Wach ausgeht. F. gelingt es nicht, Intuition im Sinne vollzugsimmanenter Theorie verständlich zu machen. Mag Intuition auch bei Wach als solche nicht explizit erkenntnislogisch entfaltet worden sein, so hätte F. nicht die Mühe scheuen sollen, zu möglichen problemgeschichtlichen Wurzeln und zu Wachs eigenen Bestimmungsansätzen des Intuitionsbegriffs im obigen Sinn verantwortbare Erklärungshypothesen zu liefern. Daß Wach mit seinem praxistheoretischen Ansatz bei rel. Erfahrung und Intuition gerade für Religionstheorie richtigliegt, erhellt die onto-logische Tatsache, daß vom Bedingten ins Unbedingte – und um diesen Gang geht es Religionstheorie – kein streng kausallogischer Schluß vorgenommen werden darf, sondern hierfür insbesondere eine sozusagen translogische oder nicht-formale erfahrungsgeleitete Logik der Intuition Verwendung finden kann, eine Logik der (vermittelten) Unmittelbarkeit. – *Zum anderen* macht F. es sich zu leicht, wenn er sich nicht eigentlich auf Wach immanent kritisch einläßt, sondern vielmehr einfach einen dem Wachschen Ansatz diametral entgegenstehenden *analytischen Ansatz* für Religionstheorie formuliert, den er insbesondere in den letzten Teilen des Buches ausführt: „Die Möglichkeit einer Weiterführung der Religionswissenschaft Joachim Wachs" (254–300) und „Nachwort: Von der Selbstbeschränkung der Religionswissenschaft" (302–307). Die vorgeführte Theorienentgegensetzung F.s basiert auf dem herkömmlichen Vorbehalt analytisch-empirischer Wissenschaftlichkeit der systemati-

schen oder synthetischen gegenüber. Abgesehen von diesem wissenschaftstheoretischen Dauerproblem, ist F.s Ansatz dann selbst konsequent und für das Feld vergleichend-empirischer Religionswissenschaft präzise durchgeführt. Erst die Applikation beider Ansätze auf Faktenwirklichkeit einzelner Religionen würde die Vorzüge bzw. Nachteile des einen oder anderen Ansatzes deutlich werden lassen. Jedenfalls hat F. eine sehr instruktive Arbeit vorgelegt, die den herkömmlichen Mangel der Religionswissenschaft an Methodologie mit klaren Positionen angreift, so daß dem Erfassen des Phänomenbereichs Religion gerade durch eine kritische Rezeption Wachscher Religionswissenschaft in der Tat theoretische Perspektiven geöffnet sind. F.-T. Gottwald

5. Sozialethik. Politologie. Geschichte des sozialen Gedankens

Heinrichs, Johannes, Freiheit – Sozialismus – Christentum. Um eine kommunikative Gesellschaft (Bouvier disputanda, 12). 8° (170 S.) Bonn 1978, Bouvier. Wie der Untertitel andeutet, geht es dem Verf. um eine „kommunikative Gesellschaft"; die Stichworte des Haupttitels weisen eher auf Prinzipien hin, von denen her der Begriff der kommunikativen Gesellschaft so oder so zu klären ist. Die Frage, auf die H. eine Antwort sucht, lautet etwa: Wie ist Gemeinschaft in einer pluralistischen Großgesellschaft möglich? (67 f.) Daß sie wünschenswert ist, darüber besteht kein Zweifel. Eine Gemeinschaft in unmittelbarer, emotionaler Verbundenheit ist aber in der pluralistischen Großgesellschaft nicht mehr möglich; staatlicher Dirigismus und Zwang vermag Gemeinschaft nicht zu schaffen (72). Eine von Macht und Machtinteressen freie Kommunikation ist erforderlich (73), eine Verständigung über zu verwirklichende Werte. H. spricht von der kommunikativen Gesellschaft als einer „wert-rationalen Verbundenheit" (67). Bloße Information genügt nicht (85), auch freie Information nicht. Das ist klar; denn das bloße Wissen um Tatsachen ist noch keine Verständigung über zu verwirklichende Werte. (Es wirkt sogar störend, daß H. den Begriff der Information als Gattungsbegriff zu Kommunikation verwendet, wenn er diese definiert als ‚doppelt und gegenseitig interpersonal reflektierte Information' [100].) Gemeint ist ein gemeinsamer „Sinnraum" (24), ein „dialogischer Grundkonsens" (72). Aber wie ist dieser möglich in einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft? H. denkt an ein „letztes und umfassendes ‚humanistisches' Wertfundament, das jedoch nicht areligiös, schon gar nicht antireligiös sein muß, sondern offen ist für weitere inhaltlich religiöse, zumal christliche Füllung" (ebd.). An späterer Stelle gebraucht H. dafür den Ausdruck „anonym christlich" (111). Er muß allerdings gestehen, daß „unsere derzeitigen Demokratien" von einem solchen Wertkonsens „noch recht weit entfernt", wenn auch „nicht grundsätzlich getrennt" sind (73).

H.s Begriff der Kommunikation kann nicht verstanden werden ohne Berücksichtigung seiner Auffassung der „Reflexion" und dreier Reflexionsstufen. Die bloße Selbstreflexion genügt hier natürlich nicht. Aber auch die Reflexion allein auf das Verhalten des anderen genügt nicht zur Kommunikation im eigentlichen Sinn; diese Art von Reflexion für sich allein zielt nur darauf, sich selbst das Verhalten des anderen zunutze zu machen. Zur Verhaltenserwartung muß also auf einer zweiten Stufe intersubjektiver Reflexion die „Erwartungserwartung" kommen, und zwar von beiden Partnern her in Gegenseitigkeit; erst so wird Kommunikation im eigentlichen Sinn erreicht; denn so wird „soziales" Handeln ermöglicht, „das ebensosehr das Wollen des anderen wie das eigene zu berücksichtigen versucht" (81). So ist eine „kommunikative Wertschöpfung" (88) ermöglicht. Die dritte, abschließende Reflexionsstufe richtet sich auf die letzten, unverfügbaren Werte und Normen, die aller kommunikativen Wertschöpfung zugrunde liegen, also – was nicht ausdrücklich gesagt zu sein scheint – ein Urteil über Berechtigung oder Nichtberechtigung der gegenseitigen Erwartungen ermöglichen. Als solche nennt H. die Ideen der Wahrheit, des Guten, des Schönen, der Freiheit, Gerechtigkeit, des Heiligen (88). Sie werden „metakommunikativ" genannt und haben „einen unverlierbaren, mindestens implizit religiösen Charakter" (106). Anderswo scheint der Begriff des Metakommunikativen weiter gefaßt zu werden, so, wenn es heißt: „Das grundlegende Beispiel eines metakommunikativen

Normensystems stellt die Sprache dar, als der Code, in dem weitere Kommunikation und Metakommunikation stattfindet" (82). Ähnliches gilt, wenn das staatliche Rechtssystem ohne Einschränkung zum Bereich des Metakommunikativen gezählt wird (58). In beiden Bereichen ist doch wohl eine Änderung durch menschlich-kommunikatives Handeln möglich. Das heißt allerdings nicht, wie mit Recht betont wird, daß „der Normengebungsprozeß allen Zufälligkeiten der öffentlichen Meinung ausgesetzt werden darf" (97).

Weitere Klärung von Eigenart und Bedeutung der „kommunikativen Gesellschaft" ergibt sich aus der Unterscheidung von vier verschiedenen „Systemebenen" oder „Subsystemen" innerhalb des Ganzen der staatlichen Gesellschaft, obwohl diese Unterscheidung zunächst als „Frageraster" für das, was ‚Sozialismus' heißen kann, eingeführt wird (59). Die erste dieser Systemebenen ist die der Technik und Wirtschaft, die im Marxismus als die Basis gilt, die zweite die der politischen Macht, die dritte das „Kommunikations- und Bildungssystem", wobei Kommunikation „die eigentlich zwischenmenschlichen Beziehungen und die darin stattfindende Wertkommunikation sowie den ganzen Kulturprozeß" meint, die vierte Ebene ist das „System des metakommunikativen Handelns, das Normen- und Legitimationssystem; ... der Grundwertekonsens" (58). Jedes dieser Subsysteme muß im Zusammenhang des Ganzen gesehen werden (90). „In der Freisetzung der Kommunikation von der unmittelbaren Determination durch wirtschaftliche und politische Macht, ferner durch die von ihnen bestimmte Normenmacht besteht das Grundproblem der heutigen Demokratien" (92). Der Zusatz „durch die von ihnen bestimmte Normenmacht" wird die Doppeldeutigkeit der „metakommunikativen Ebene" berücksichtigt; das positive Recht ist zwar normgebend, aber nicht so „unverfügbar" und „unverlierbar" wie die höchsten Werte. Von ihm gilt, daß es Technik, Wirtschaft und Politik in ihrer Eigengesetzlichkeit anerkennen muß und nicht durch ideologisch-sachfremde Beherrschung stören darf (vgl. 93). Letztlich aber „können nur die ‚höheren' Systemebenen (freie Kommunikation und Metakommunikation) die ‚unteren' (Wirtschaft und Politik) legitim integrieren" (93).

Noch einiges zum Verhältnis der kommunikativen Gesellschaft zu „Freiheit, Sozialismus, Christentum", die im Haupttitel des Buches angesprochen werden. Dem Begriff der Freiheit und seiner Beziehung zu Sozialität, Gleichheit und Sozialismus ist der 1. Teil des Buches gewidmet (11–77). Es ist klar, daß hier die intersubjektive und soziale Freiheit von Zwang gemeint ist, die allerdings für den einzelnen ihre Grenze an der durch das Recht gewährleisteten Freiheit aller findet. In diesem Sinn sind „freie Kommunikation und Metakommunikation schlechthin Grundwerte der pluralistischen Gesellschaft" (111), sie gehören wesentlich zu ihr. – Über das Verhältnis der Kommunikation zum Sozialismus, auch wenn dieser im Sinn einer weitesten Definition als „Verwirklichung der sozialen Natur der menschlichen Freiheit als Personalität-in-Sozialität, unter Abschaffung irrationaler, ausbeuterischer Herrschaft" (72 f.) verstanden wird, heißt es: „Mit den Stichworten ‚kommunikative Gesellschaft' ... und ‚dialogischer Pluralismus' ... dürfte jener Grundimpuls des Sozialismus nach ... kommunikativer Gemeinschaft zum Ausdruck gekommen sein – aber ... weniger mißverständlich und ... präziser als mit dem Passepartout-Wort ‚Sozialismus'" (69). Die Vieldeutigkeit des Wortes ‚Sozialismus' und selbst des ‚freiheitlichen Sozialismus' hat H. im 3. Kap. (55–77) ausführlich dargelegt.

Es bleibt das Verhältnis zum Christentum. Es wird im 2. Teil („Dialogischer Pluralismus", 78–116), namentlich in dessen 2. Kap. („Die kommunikative Gesellschaft aus christlicher Sicht") behandelt. Auch einige Ausführungen des 3. Teils („Theologie und Gesellschaft") gehören hierher. H. weist darauf hin, daß im christlichen, trinitarischen Gottesverständnis erstmals ein kommunikatives, dialogisches Personverständnis grundgelegt wurde (107). Das Christentum hat „die Liebe als Maß und Inbegriff aller sonstigen menschlichen Werte gesetzt" und kann über die anderen personal-monotheistischen Religionen (Judentum, Islam) hinaus geltend machen, daß „zwischenmenschliche Liebe ihre Lebenskraft und ihren Mut aus der Gottesbeziehung schöpft, daß Nächstenliebe in einer unlösbaren Einheit zur Gottesliebe steht und durch diese dynamisiert wird" (113).

Mißverständlich scheint mir allerdings die Formulierung zu sein, der weltanschauliche Pluralismus sei eine „Konsequenz des christlich-kommunikativen Frei-

heitsverständnisses" (109). Christi Missionsauftrag „Lehret alle Völker" fordert doch gewiß das Bestreben, den „Pluralismus" der vielen Religionen zu überwinden. Nur wenn das Wort ‚Pluralismus' – entgegen dem gewöhnlichen Sprachgebrauch – als Verzicht auf die *zwangsweise* Vereinheitlichung der Glaubensüberzeugung verstanden wird, ist er durch den christlichen Appell an die freie Glaubensentscheidung gefordert. – Wenn dagegen Ausführungen des Verf. über „bedingte und unbedingte Identifikation mit der Kirche" (134–137) tatsächlich als „antikirchlich" bezeichnet worden sind (6), so scheint mir dieser Vorwurf unberechtigt. Vielleicht hätte H. noch deutlicher sagen können, daß zum Wesen der Kirche, das unbedingt zu bejahen ist, nicht nur *irgendeine* sichtbare Erscheinung, sondern auch einige, wenn auch nicht bis ins letzte bestimmte Grundzüge dieser Erscheinung gehören. Aber unbedingte Identifikation mit *allem* in der Kirche geschichtlich Gewordenem fordern, hieße leugnen, daß die Kirche „ecclesia semper reformanda" ist. – Manche andere Themen kommen noch zur Sprache, teilweise nur in „umrißartigen Überlegungen" (98), teilweise aber auch in wohl abgewogenen Urteilen, wie etwa das Verhältnis von Freiheit und Gleichheit (35–54) oder die Frage nach Annahme oder Ablehnung von Aufklärung und Säkularisierung (126–134). – Leider ist das Buch auch für einen an abstraktes Denken gewöhnten Leser schwer verständlich. Wie soll man etwa die „Definition" der Werte verstehen: „Werte sind primär Gehalte der reflexiven Selbsterfassung eines Subjektes in seinen Bezügen zu den Objekten, anderen Subjekten sowie zum kulturell gestalteten Sinnmedium M – und zwar im Hinblick auf die im reflexiven Selbsterleben erfaßte volitive Konsonanz von Subjekt und Andersheit" (86). Natürlich, das ist ein extremer, vielleicht der extremste Fall. Aber was soll man sich etwa denken auch bei der „kybernetischen Hierarchie der Kontrollen" (90; allerdings von einem andern Autor übernommene Formulierung). Gewiß hat das Buch ein sehr hohes Reflexionsniveau. Aber kann man wirklich sagen, billiger sei der erstrebte Gewinn an Einsicht nicht zu haben? Mir scheint nicht. Wie jedes philosophische Wörterbuch zeigt, sind fast alle philosophischen Fachausdrücke mehrdeutig, und bei der Soziologie wird es wohl ähnlich sein. Wenn nun auch noch mehrere solcher Abstracta in einer keineswegs allgemein üblichen Weise miteinander zu einem neuen Begriff kombiniert werden, dann hilft oft auch der Kontext nicht mehr, aus den möglichen Bedeutungen den vom Autor gemeinten zu raten. Aber es gibt noch eine Hilfe, das sind – Beispiele! Zuweilen hat der Verf. sich dieses Hilfsmittels bedient (z. B. 86 unten!), aber, wie mir scheint, längst nicht oft genug. – Ein dankenswertes Hilfsmittel zum Verständnis ist jedenfalls auch das von *F. T. Gottwald* hinzugefügte ausführliche Sachregister (158–168). J. de Vries, S. J.

Weber, Wilhelm, Person in Gesellschaft. Aufsätze und Vorträge vor dem Hintergrund der christlichen Soziallehre 1967–1976. 1. Aufl. Gr. 8° (468 S.) München–Paderborn–Wien 1978, Schöningh. – In sechs Gruppen: 1. Grundsatzfragen christlicher Soziallehre (15–134), 2. Die Kirche im Spannungsfeld gesellschaftlicher Auseinandersetzungen (135–216), 3. Gesellschaftspolitische Grundsatzfragen (217–276), 4. Eigentum in der modernen Gesellschaft (277–314), 5. Der Unternehmer in Gesellschaft und Kirche (315–364), 6. Christentum und Sozialismus (365–425) legt der Band 32 Themen von Aufsätzen und Vorträgen des Verfassers aus den Jahren 1967–1976 vor. – Da es unmöglich ist, auf alle 32 Themen einzugehen, sei es mir gestattet, diejenigen auszuwählen, in denen er auf wirkliche oder vermeintliche Meinungsverschiedenheiten mit mir zu sprechen kommt; die Differenzen sind geringer, als W. vermutet.

Die wohl gewichtigste Meinungsverschiedenheit besteht hinsichtlich des Verständnisses der *Menschenwürde* (320 ff.). Nach W. wäre ein Bekenntnis zur Menschenwürde *ohne* die für sie wesentliche „transzendente Dimension" nur eine leere Worthülle. Selbstverständlich ist diese Dimension absolut wesentlich und unverzichtbar; nichtsdestoweniger scheint mir, daß das, was die Menschenwürde *konstituiert* und worin objektiv die Gottebenbildlichkeit des Menschen *besteht*, auch von denen erkannt werden kann und tatsächlich erkannt wird, die von Gott nichts wissen oder nicht an ihn denken, wofern sie ihn nur nicht ablehnen oder ausschließen. Auch die Lehre der Kirche und ihre Praxis im „Dialog" mit den Ungläubigen

scheint mir das zu unterstellen. Die hier zu Tage tretende Meinungsverschiedenheit dürfte ihren Grund wenigstens zum Teil darin haben, daß es noch an einer geschliffenen und jedermann geläufigen Terminologie fehlt, in der man die eigene Meinung auf einen klaren Begriff bringen kann, spielen doch hier Fragen hinein wie die nach den Grenzen von Vernunfterkenntnis und Offenbarungsglauben, worüber die theologische Wissenschaft ihr letztes Wort noch nicht gesprochen hat. – Meinungsverschiedenheit besteht auch darüber, ob es *„den"* Sozialismus gibt, über den dann auch ein einheitliches Urteil möglich ist, oder nur eine Vielzahl von Sozialis*men*, die jeder für sich zu prüfen und zu beurteilen sind. Im Gegensatz zu mir bejaht W. die Einheit, aber auch er mildert seine These, indem er mahnt, mit der Wortmarke „Sozialismus" vorsichtig umzugehen, ja er spricht selbst (wenn auch nur in Anführungszeichen) von Sozialismen, die auch von der kath. Soziallehre gedeckt werden könnten, und schreibt: „Ob ich etwas als Sozialismus bezeichnen will oder nicht, läuft oft genug auf einen Streit um Worte hinaus" (72). – Im Sinne der Einheit legt er Oct. adv. Ziff. 31 aus, wo Paul VI. von einem Band spricht, das alle Erscheinungsformen des Sozialismus umschließe. Da der Papst diese seine Aussage jedoch durch die Klausel „pro re nata" („je nach Lage der Dinge") einschränkt, scheint es mir zu weit zu gehen, ihm die Meinung oder gar die lehramtliche Aussage zuzuschreiben, es gebe *„den"* Sozialismus und es sei daher möglich, über die Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit *„des"* Sozialismus mit der christlichen Lehre etwas auszusagen; mir scheint, Paul VI. habe nur sagen wollen: „Seht genau zu, wie weit ihr euch einlassen könnt" (‚quousque liceat'; a. a. O.).

Übereinstimmung besteht, daß Eigentum *keine* „Verlängerung der Person in die Sachenwelt" ist; W. irrt nur, wenn er meint, diese Redewendung sei von mir geprägt, um eine von mir abgelehnte Meinung damit abzutun (281/2); sie stammt nicht von mir; wo sie mir begegnet ist, weiß ich nicht mehr, erinnere mich aber noch gut, wie empört ich war und wie alles in mir sich dagegen aufbäumte, mich in die Sachenwelt „verlängern" zu lassen. – Die wechselseitige Zuordnung von Eigentum und Arbeit in Gesellschaft und Wirtschaft und ihre Gewichtung beurteilen W. und ich allerdings verschieden. Dort, wo er untersucht, ob in der heutigen Wirtschaft das Eigentum oder die Arbeit an Bedeutung gewinnen oder verlieren, hat er wohl die von den Nationalökonomen unter dem Stichwort „Kapitalkoeffizient" diskutierte Frage im Auge; sie gehört dem Bereich der Empirie an und ist wirtschafts*politisch* von Gewicht; philosophisch scheint sie mir nichts herzugeben.

In bezug auf die Alternative Kapitalismus/Laborismus sind W. und ich einander näher, als er glaubt. Zwar gehen unsere Sympathien in gegensätzlicher Richtung; praktisch sehe aber auch ich keinen anderen Weg als diesen, den bereits weitgehend „sozial temperierten" Kapitalismus weiter zu domestizieren. – Aufgrund der dem Eigentumsrecht *vor*geordneten Widmung der Erdengüter an *alle* wäre ich geneigt, einer laboristischen Wirtschaftsweise den Vorzug zu geben; nichtsdestoweniger muß ich sie als mindestens nach dem heutigen Stand der Erkenntnis *nicht praktikabel* ablehnen. Das Metajuristische in seiner metaphysischen Dignität ist zwar für den Juristen unmittelbare und unabdingbare *norma negativa;* aus ihr lassen sich jedoch positive konkrete ‚conclusiones' *nicht* ableiten; sie dient uns vielmehr als Grundlage, auf der wir praktikable ‚determinationes' auszudenken und aufzubauen haben.

Trotz der gegensätzlichen Meinungen, die W. und ich bezüglich der wirtschaftlichen Mitbestimmung oder Mitbestimmung auf Unternehmensebene vertreten, scheint das *Verständnis* des Unternehmens, von dem wir ausgehen, auch nicht völlig unvereinbar zu sein. Auch wenn das Unternehmen seiner Struktur nach darauf abgelegt ist, dem Interesse seines Inhabers zu dienen, kann es nicht umhin, wenn anders es überleben will, sich in den Dienst seiner Kunden, letzthin der am Markt ihre Wünsche zum Ausdruck bringenden Allgemeinheit zu stellen. Bezeichnen wir das Interesse des Inhabers scholastisch als den ‚finis operantis', dann ist der Dienst am Kunden der ‚finis operis' des Unternehmens, in heutiger Fachsprache dessen „Zielhorizont". – Alles in allem sind die Differenzen nicht nur zwischen W. und mir, sondern ganz allgemein zwischen den verschiedenen Vertretern der christlichen Soziallehre im deutschen Sprachbereich viel geringer, als sie nach außen hin erscheinen und öffentlich eingeschätzt werden. – Wenn es erlaubt ist, die soeben auf das Unternehmen angewandte scholastische Distinktion auf das hier zu würdigende Buch zu übertragen, dann läßt sich sagen: Wie jedermann, so will auch W. seine

eigene Position verdeutlichen und zur allgemeinen Kenntnis bringen; das ist sein legitimer ‚finis operantis'. Aber ungeachtet der Aggressivität, mit der er sie gelegentlich gegenüber anderen Meinungen vertritt, verdeutlicht sein Buch, *wie geringfügig* im Vergleich zu der allgemeinen Übereinstimmung in so gut wie allen wesentlichen Stücken die mit so viel Lautstärke umstrittenen Differenzen in Einzelfragen doch sind, und daß sie bestimmt *nicht* ausreichen, um eine Polarisierung zu rechtfertigen; das ist der erfreuliche und begrüßenswerte ‚finis operis' seines Buches.

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

Stachowiak, Herbert, (Hrsg.), Technologie und Zukunftssicherung (Paderborner Hochschulschriften, Sektion Studium generale Bd. 4). Gr. 8° (96 S.) Paderborn 1977, Schöningh. – Das Bändchen faßt 6 Beiträge zusammen, von denen 5 *Kommunikation* zum Gegenstand haben, die schlicht gleichbedeutend mit Information verstanden wird; nur in dem sympathischen und zugleich vergnüglich zu lesenden Beitrag von *B. Frommes*, „Wohnmaschine oder Städtebau ohne Kommunikationsverluste?" (23–40) geht es um menschliche Kommunikation im Vollsinn des Wortes; in etwa ist sie auch mitangesprochen in *F. Fürstenberg*, „Sacherfordernisse und Interessenlage als Bestimmungsgründe betrieblicher Kommunikation" (14–22). Der vom Herausgeber selbst stammende Beitrag „Rationalität und Kommunikation; zur Logik und Ethik politischer Vernunft im Kommunikationszeitalter" (72–91) versucht einen Weg zu bahnen, um durch erdrückende Vernunftgründe einen atomaren Weltkrieg mit Weltuntergang zu verhüten; die Gründe sind gewiß überzeugend, ob aber die Menschen der besseren Einsicht folgen werden, erscheint auch dem Verfasser selbst durchaus nicht gewiß. – Ganz aus dem Rahmen fällt der Beitrag von *M. Th. Greven*, „Technologische Entwicklung und aktive Zukunftsgestaltung im Kapitalismus" (41–61). Daß die Forschung und die von ihr getragene technologische Entwicklung nicht wie ein Naturgewächs eigener Gesetzlichkeit folgt, es vielmehr Menschen sind, die ihr die Ziele vorstecken, versteht sich von selbst; um das darzutun, bedarf es keiner Kapitalismuskritik; in einer kommunistischen und überhaupt jeder denkbaren Gesellschaft gilt auch das Gleiche. – Aus *P. Atteslander* „Ist der Wissenschaftler überfordert – überfordert die Wissenschaft die Kommunikationsgesellschaft" seien zwei Sätze ausgeschrieben. „In dieser Situation muß mit aller Deutlichkeit festgehalten werden, daß es keine andere Regelung gesellschaftlicher Probleme geben wird als die praktische Anwendung wissenschaftlicher Prinzipien des Erkennens und Erklärens" (65). „Es entscheidet in der Politik, von der die Wissenschaftsfinanzierung weitgehend abhängt, schließlich nicht die Mehrheit, sondern der Grad der Organisiertheit einzelner Gruppen" (67). Der erste Satz behauptet etwas zu viel, der zweite trifft den Nagel auf den Kopf. – S. 73, Z. 2 v. u. lies „sanktionsbewehrt" (statt „bewährt").

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

Senft, Josef, Entwicklungshilfe oder Entwicklungspolitik. Ein interessenpolitisches Spannungsfeld – dargestellt am kirchlichen Hilfswerk Misereor. 8° (227 S.) Münster 1978, Regensberg. – Diese Studie ist ein Beitrag zu Theorie und Praxis einer christlichen Sozialethik, die sich den konkreten Existenzproblemen der Menschheit stellt. Am Beispiel des kirchlichen Hilfswerks Misereor wird das interessenpolitische Spannungsfeld von Entwicklungshilfe und Entwicklungspolitik angesichts der Grenzen des Wachstums und der gefährdeten Zukunft der Menschheit dargestellt und zugleich nach einer historischen und in die Zukunft weisenden Standortbestimmung kirchlicher Entwicklungshilfe gefragt. – Im 1. Teil wird die Problematik dessen, was Entwicklung nicht sein kann, ist oder soll, unter verschiedenen Aspekten beleuchtet. Der 2. Teil befaßt sich mit den Motiven und Zielen des Hilfswerks Misereor. Im 3. Teil werden beispielhaft die wichtigsten Entwicklungstheorien erläutert, als 4. Teil stehen die Kriterien für die Beurteilung von entwicklungspolitischen Konzeptionen und im 5. Teil geht es um den Bezugsrahmen kirchlicher Entwicklungshilfe in der Bundesrepublik Deutschland und auch in den sogenannten Empfängerländern. Schließlich werden abschließend die Grenzen und die Chancen kirchlicher Entwicklungshilfe aufgewiesen. – Die kritische Grundhaltung des Autors und seine praxisbezogene Absicht charakterisiert folgendes Zitat: „Diese Arbeit möchte sich nicht als ein weiterer folgenloser moralischer Protest verstehen,

sondern einen Beitrag zur Bewältigung dringend anstehender Probleme liefern" (183). Offenbar sind hier vor allem die Probleme der kirchlichen Entwicklungshilfe, insbesondere diejenigen des Hilfswerks Misereor gemeint, dessen Entwicklungskonzeption und dessen theoretischen Ansatz der Autor ebenso hart kritisiert wie die Rahmenbedingungen kirchlicher Entwicklungshilfe überhaupt. S. läßt keine Zweifel an seinen persönlichen Wertprämissen und an der Richtung seines kirchlich-politischen Engagements aufkommen; es wäre wünschenswert, wenn die zum größeren Teil berechtigte Kritik einschließlich der Vorschläge des Autors zu einer fruchtbaren Diskussion anregen würden. Ob dies gelingt, wird auch davon abhängen, ob der Autor bereit und offen genug ist, seine Kritik im theoretischen Bereich gleichgewichtiger anzusetzen und sein Bild von Misereor durch Einsichten in die jüngere Konzeptionsdebatte dieses Werkes korrigieren zu lassen.

H. Zwiefelhofer, S. J.

Hebblethwaite, Peter, Mehr Christentum oder mehr Marxismus? 8° (186 S.) Frankfurt 1977, Knecht. – In der von der kirchlichen Soziallehre getragenen Auseinandersetzung mit dem Marxismus hat die systematische Abgrenzung im Vordergrund gestanden. Der Verf. fragt demgegenüber nach den durch die Entspannungspolitik der Supermächte, die Existenz des Eurokommunismus und durch den kirchlichen Aufbruch in der 3. Welt ausgelösten Möglichkeiten eines persönlichen Dialogs zwischen Christen und Marxisten. Als Entscheidungsgrundlage skizziert er in sechs Kapiteln ein umfassendes Panorama (gegenseitiger) Annäherungsversuche. – Das 1. Szenenbild erinnert an die Wende von der absoluten Unvereinbarkeitsthese unter Pius XI. zur Entdeckung einer gemeinsamen Basis im Glauben an den Menschen durch Teilhard de Chardin und zur unter Johannes XXIII. vorgenommenen Unterscheidung zwischen Lehrgebäude und sozialer Bewegung. Das 2. Szenenbild beschreibt die zögernden Versuche des von der Paulus-Gesellschaft initiierten christlich-marxistischen Dialogs vor 1968, der bei den christlichen Teilnehmern wie Rahner, Girardi und Metz neben philosophischer Ablehnung die konkrete Hoffnung auf einen Marxismus nicht der Institution sondern des Menschen hervorrief, jedoch an dem Widerstand der Parteizentren scheiterte. Das 3. Szenario wendet sich den Theologien der Befreiung in Lateinamerika zu, deren charakteristische Merkmale als Option für die Armen, Vorrang der Praxis im Kontext von Befreiung, Einheit der Geschichte und Vorliebe für das Alte Testament umschrieben werden. H. nennt die neuralgischen Punkte dieser Theologien, indem er nach den Kriterien zur Beurteilung sowohl der Situation als auch der Handlungsalternativen fragt, und indem er gegenüber der naiven Identifizierung von (eindeutigem) göttlichem Willen und alternativen (wohl nicht notwendig marxistischen) politischen Positionen Bedenken anmeldet. Die „Christen für den Sozialismus" stellen das 4. Szenarium. Entstanden im Chile Allendes versuchen sie gegenwärtig vor allem in Spanien und Italien, allerdings gegen heftigen Widerstand der amtlichen Kirche, die Synthese zwischen Christentum und Marxismus zu praktizieren; sie wenden den Marxismus instrumental als gesellschaftliches Interpretationsmuster an. Für den Verf. scheint ein solcher Vereinbarkeitsbeweis in die Nähe einer ‚petitio principii' zu rücken, insofern nicht nur der Marxismus, sondern wohl auch das Christentum instrumental, d.h. selektiv gehandhabt werden. Bevor der direkte Weg von Santiago in das romanische Europa nachgezeichnet wird, schildert H. in einem 5. Szenenbild die Umleitung über Maos China aus, auf das sich die schwärmerische Sympathie der christlichen Marxisten konzentriert. Trotz der faszinierenden Erfolge im politischen und ökonomischen Bereich scheint Maos China den Charakter eines zweideutigen Zeichens menschlicher Befreiung zu behalten. Das letzte Szenenbild wird durch das Phänomen des Eurokommunismus abgesteckt. Der christlich-marxistische Dialog nimmt in Italien, Spanien und Frankreich teilweise paradoxe Züge an, weil die aggressive klassenkämpferische Sprache der christlichen Marxisten zur vernünftigen, gemäßigten, der um die parlamentarische Mehrheit bemühten Parteiführer kontrastiert. Wegen der unterentwickelten innerparteilichen Demokratisierung erscheint der Beweis für die Aufrichtigkeit des Bekenntnisses zur innerstaatlichen Demokratie noch nicht erbracht. – Nach der sprachlich fesselnden Ausleuchtung dieses breiten Spektrums christlich-marxistischen Dialogs, die die wertende Stellungnahme jeweils in der Schwebe ließ, ist man auf die abschließen-

de Beurteilung gespannt. Der Verf. gibt sich mit der Überschrift: „Ideologie und Unvereinbarkeit" entschieden: der Marxismus ist eine Ideologie, die in Zirkelschlüsseln argumentiert; sobald man sich diese zu eigen gemacht hat, sieht die Welt anders aus. Es gibt keine befreiende Synthese zwischen Christentum und Marxismus, sondern nur eine Einbahnstraße; Christen, die zugleich Marxisten sind, sind nicht vorstellbar. Als Beweis dient die sozioökonomische Situation in Nordwesteuropa und umgekehrt die Praxis des Ostblocks (vor allem dessen Einstellung zur Religion), der Marxsche Atheismus (der kein Zufall war), sowie die Unfähigkeit des Marxismus, die Freiheit der menschlichen Person zu definieren. – Allerdings scheint H. diesen ersten Anlauf wieder zurückzunehmen. Im folgenden nämlich nähert er sich wieder dem toten Punkt und läßt sein Urteil zwischen bedingungsloser Annahme und Ablehnung in der Schwebe; das abschließende Teilhard-Zitat läßt gar die Chance eines Dritten Wegs offen. F. Hengsbach, S. J.

Ewald, Günter (Hrsg.), Religiöser Sozialismus. Mit Beiträgen von Ulrich Dannemann (Urban-Tb, T-Reihe 632). 8° (148 S.) Stuttgart 1977, Kohlhammer. – Wahlkampfparolen der Parteien mit christlichem Vorzeichen lassen eine Personalunion von Christen und Sozialisten sowie die Affinität und dialektische Beziehung zwischen Christentum und Sozialismus als absurd, allenfalls als Phantasterei heimatloser Grenzgänger erscheinen. Demgegenüber erinnert der vorliegende, vom ehemaligen Rektor der Ruhr-Universität Bochum herausgegebene Band daran, daß „religiöse Sozialisten" in einer – wenn auch marginalen – interkonfessionellen Traditionslinie seit der Jahrhundertwende stehen, die durch Namen wie C. F. Blumhardt, L. Ragaz, W. Hohoff und K. Barth gekennzeichnet ist. Deren Leben und theologisches Programm wird in insgesamt fünf von *J. Harder, H. K. Jäger, G. Ewald, H. Kreppel* und *U. Dannemann* verfaßten Beiträgen vorgestellt. Anschließend bringen *R. Reitz* eine thesenartige Abgrenzung und die Bochumer Gruppe des Bundes religiöser Sozialisten eine Selbstdarstellung: Religiöser Sozialismus ist nicht biblisch ableitbar; Sozialismus ist Wahl einer bestimmten Strategie demokratischer Gesellschaftsveränderung. Sinnvollerweise müßte man demnach von Christen sprechen, die für den freiheitlichen Sozialismus, d. h. für die Subjekstellung des Menschen im Wirtschaftssystem, für die Demokratisierung des Produktionsprozesses und der Konsumentscheidungen sowie für gewaltfreie Konfliktregelung eintreten. – Der Reiz einer geschichtlichen Rückblende auf die programmatischen Gestalten des religiösen Sozialismus ist darin zu sehen, daß diese Menschen spiegelbildlich die gegenwärtigen Auseinandersetzungen reflektieren. So finden die Diskussionen um die Theologien der Befreiung, das Verhältnis von menschlichem Wohl und christlichem Heil oder das Ineinander der von Menschen gestalteten und von Gott geschenkten Zukunft in Blumhardts Überzeugung, daß bei aller notwendigen Unterscheidung zwischen der eschatologischen Vollendung und der ökonomischen Komplettierung der Welt die Brotfrage eine Gottesfrage bleibt, ihre Entsprechung. Oder wer sich innerhalb der christlichen Kirchen für die Aufwertung des arbeitenden Menschen im Unternehmen einsetzt und die Mitbestimmungsforderung der Gewerkschaften übernimmt, bzw. wer die Lebensferne, Akademisierung und Schichtenbildung des gegenwärtigen Bildungssystems kritisiert, entdeckt in Ragaz einen Schrittmacher, der vor dem ersten Weltkrieg für das Streikrecht der Arbeiter, die Änderung der kapitalistischen Wirtschaftsstruktur, ein permanentes Lernen und die Kombination von beruflicher und allgemeiner Bildung Stellung bezog, auch wenn er damit die Mehrheit des bürgerlichen Kirchenpublikums überforderte. Ebenso ist die für den christlich-marxistischen Dialog von heute virulente Sorge um die mögliche Unterscheidung zwischen einem Marxismus als Instrument ökonomischer und gesellschaftlicher Analyse und einem atheistisch weltanschaulichen System im Schrifttum W. Hohoffs vorweggenommen, wie auch die heutige Kritik an bestimmten „Genetiv-Theologien" (der Hoffnung, der Befreiung) durch K. Barths Polemik gegen ein (religiös-soziales) „Bindestrich-Christentum" vorentworfen wurde. – Der Band vermittelt einmal eine solide Information über Gestalten und Konzeptionen der religiösen Sozialisten, zum andern ist er in der Lage, das Selbstbewußtsein einer authentisch christlichen, wenn auch innerhalb der Großkirchen leicht an den Rand gedrängten Gruppe zu heben. F. Hengsbach, S. J.

Baumgartner, Alois, Sehnsucht nach Gemeinschaft. Ideen und Strömungen im Sozialkatholizismus der Weimarer Republik. 8° (188 S.) München 1977, Schöningh. – „Bonn ist nicht Weimar": eine solche Behauptung bzw. Forderung ist nur vertretbar, wenn sie sich neben der unmittelbaren Erfahrung auf geschichtliche Informationen über die gesellschaftlichen oder kirchlichen Verhältnisse vor mehr als 50 Jahren stützen kann. – Der Verfasser leistet einen Teil dieser Information; er weist nach, daß neben der durch Th. Steinbüchel charakterisierten katholischen Sozialliteratur der Weimarer Zeit zwei repräsentative Verbände der katholischen Sozialbewegung für mystisch-organische Gemeinschaftsideen anfällig gewesen sind.

Zunächst hatte sich die sozialpädagogische Arbeit des Volksvereins für das katholische Deutschland nach 1920 unter A. Pieper und A. Heinen stark am Leitbild einer organischen Gemeinschaft orientiert, die im Unterschied zur zweckrationalen Gesellschaft des sozialpolitischen Alltags von tiefer Ergriffenheit getragen und nur in Symbolen darzustellen, die als Volksfamilie in allen Lebenskreisen aus Führer und Gefolgschaft gegliedert und nicht durch Zuständereform, sondern durch Gesinnungswandel zu verwirklichen sei. Die von den beiden Autoren propagierte Volksbildung sollte sich im Gegensatz zur Wissensvermittlung als ein Prozeß des Erlebens im lebendigen Zusammenhang des Miteinander und Füreinander vollziehen. Darüber hinaus hatte sich der katholische Akademikerverband nach 1930 unter dem Einfluß von F. X. Landmesser, vor allem auf den soziologischen Tagungen in Maria Laach, die Sozialidee des „katholisch-sozialen Universalismus" zu eigen gemacht. Verbunden mit wachsendem Kulturpessimismus erwartete man die Überwindung des sozioökonomischen Systems weder durch Sozialpolitik noch durch Sozialreform, sondern allein durch Sozialerlösung, d. h. durch die Rückbesinnung auf die Idee des katholischen Christentums und die Aufhebung der organisch-gliedhaften Struktur der natürlichen Gesellschaften in das Corpus Christi mysticum. – Der Beschreibung der Entwicklungstendenzen dieser Sozialverbände schickt B. ein Kapitel über die Gemeinschaftsidee voraus. Denn diese war – in neoromantischer Einfärbung mit organischen und geschichtlich-traditionalen Vorstellungsmustern belegt – zur tragenden Kategorie der sozialen Wirklichkeit geworden und über den Universalismus O. Spanns, über die Aufwertung der Gemeinschaft gegenüber der Gesellschaft durch F. Tönnies, über die Entdeckung des Bundes als weiterer Sozialkategorie durch H. Schmalenbach sowie über M. Schelers Gesamtperson als Zentrum und Totalität des gemeinsamen Erlebens in den Sozialkatholizismus der Weimarer Republik eingeströmt. – B. weist selbst auf die schwierigen methodischen Probleme der Abgrenzung und Auswahl des Sozialkatholizismus hin; genau da sind auch prüfende Fragen zu stellen, welches Gewicht z. B. dem Volksverein in den späten Jahren der Weimarer Republik zukommt (der Verf. ist sich der abnehmenden Bedeutung dieses ‚Vereins der Vereine' bewußt S. 92), oder nach welchen Kriterien A. Heinen neben A. Pieper als Beleg herangezogen wird (tatsächlich sind die Pieper-Zitate beherrschend S. 98–113), und ob der einmalige Hinweis, daß der Gemeinschaftsgedanke bei den Arbeitervereinen, den christlichen Gewerkschaften und den unmittelbar in der politischen Verantwortung stehenden Mitgliedern des Zentrums kein wesentliches Echo gefunden hat, der Bedeutung dieser Gruppe des Sozialkatholizismus der Weimarer Republik gerecht wird und vor allem am Ende des Buches (S. 117) nicht zu spät erscheint, um den – wenn auch unrichtigen – Eindruck zu korrigieren, als handle es sich bei der Gemeinschaftsidee um eine Strömung, der der Sozialkatholizismus der Weimarer Republik insgesamt ausgesetzt gewesen sei; dieser Eindruck wird durch die methodischen Vorüberlegungen (S. 10, 17) und die eingestreuten kritischen Bemerkungen, die den Widerstand belegen, den G. Gundlach gegen die geschilderten Tendenzen geleistet hat, nicht beseitigt. F. Hengsbach, S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Brunner, August, Die Grundfragen der Philosophie. Ein systematischer Aufbau. 7. Auflage. Gr. 8° (314 S.) München 1978, Berchmans Verlag.

Bühlmann, Walbert, Alle haben denselben Gott. Begegnung mit den Menschen und Religionen Asiens. Gr. 8° (223 S.) Frankfurt 1978, Knecht.

Chevallier, Max-Alain, Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament (le Point Théologique, 26). 8° (264 p.) Paris 1978, Beauchesne.

Feldkämper, Ludger, Svd, Der betende Jesus als Heilsmittler nach Lukas (Veröffentl. d. Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, 29). Gr. 8° (372 S.) St. Augustin, Steyler.

Grabner-Haider, Anton, Vernunft und Religion. Ansätze einer analytischen Religionsphilosophie. 8° (232 S.) Graz–Wien–Köln 1978, Styria.

Gunneweg, Antonius H. J. / Schmithals, Walter, Leistung (Bibl. Konfrontationen) (Kohlhammer-Tb. 1007). 8° (168 S.) Stuttgart–Berlin/Köln–Mainz 1978, Kohlhammer.

Helmchen, H. (Hrsg.) / Müller-Oerlinghausen, B. (Hrsg.), Psychiatrische Therapieforschung. Ethische u. juristische Probleme (Monographien aus dem Gesamtgebiete der Psychiatrie, 19; Psychiatry Series). Gr. 8° (XII u. 180 S.) Berlin–Heidelberg–New York 1978, Springer.

Horstmann, Axel, Materialien für griechische Sprachkurse an theologischen Ausbildungsstätten. Kurzgrammatik u. Lehrbuch (Forum Linguisticum, Bd./Vol. 16). 8° (116 masch.geschr. Sn.) Frankfurt/Bern–Las Vegas, P. Lang.

Jaffe, Aniela, Der Mythus vom Sinn im Werk von C. G. Jung. 8° (192 S.) Olten/Schweiz–Freiburg/Brsg. 1978, Walter.

Koestler, Arthur, Der Mensch – Irrläufer der Evolution. Die Kluft zwischen unserem Denken und Handeln – eine Anatomie menschlicher Vernunft und Unvernunft. Gr. 8° (376 S.) Bern–München, Scherz-Verlag.

Lactance et son Temps. Recherches Actuelles. Actes du IV° Colloque d'Etudes Historiques et Patristiques Chantilly 21–23 septembre 1976. Edites par *J. Fontaine* et *M. Perrin*. Théologie Historique, 48). Gr. 8° (292 p.) Paris 1978, Beauchesne.

Lamb, Matthew L., History, Method and Theology; A Dialectical Comparison of Wilhelm Dilthey's Critique of Historical Reason and Bernard Lonergan's Meta-Methodology (American Academy of Religion Dissertation Series, 25). Gr. 8° (xxv u. 536 masch.geschr. Sn.) Missoula, Montana 1978, Scholars Press.

Pihkala, Juha, Mysterium Christi – Kirche bei Hans Asmussen seit 1945. 8° (208 S.) Helsinki 1978, Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, A 17. (ohne Druckangabe).

Röhrbein, Helmut, Der Himmel auf Erden. Plädoyer für eine Theologie des Glücks. Gr. 8° (128 S.) Frankfurt 1978, Knecht.

Steffens, Hans, Gottes Wort alt und neu. Homilien zu den alttestamentlichen Lesungen und den Evangelien (Lesejahr B). 8° (229 S.) Paderborn 1978, Bonifacius-Druckerei.

Zdarzil, Herbert, Pädagogische Anthropologie. 8° (204 S.) Graz–Wien–Köln 1978, Styria.

Tugend – der alte und der neue Weg zur inhaltlichen Bestimmung des sittlich richtigen Verhaltens

Von Philipp Schmitz, S. J.

Ethik und Moraltheologie haben den Mut zu inhaltlichen Aussagen verloren. Dafür sind Zahl und Umfang der formalethischen Abhandlungen – z. B. zur Urteilsbildung, zur Überwindung von erstarrtem Alltagsbewußtsein, zur Sensibilisierung für soziale Situationen – gewachsen. Die Diskrepanz hat ihre Wurzeln in einer kulturellen und gesellschaftlichen Krise, deren Überwindung nicht von einer Wissenschaft erwartet werden kann. Diese muß aber Wege für die Wiedergewinnung der verlorenen Dimension andeuten. Die vorliegende Erörterung des Tugendbegriffes [1] will in diesem Sinne verstanden werden.

Eine häufige formalethische Feststellung lautet, jedes sittliche Urteil habe seinen Ursprung in einem moralisch autonomen Subjekt, das sich dadurch (als Wille) selbst an das Gesetz der Vernunft binde [2]. Es ist unbestritten, daß mit dem Individuum das immer wieder neu auszumachende Zentrum der ethischen Argumentation geortet ist. Um aber darüber hinaus auch noch plausibel machen zu können, daß ein von einem einzelnen Menschen ausgehendes Verhalten erlaubt oder verboten ist, muß es als Teil einer vorhandenen Entwicklung verständlich gemacht werden und in deren Rahmen als *faktisch bedeutsames Verhalten* ausgewiesen werden. Das aber kann mit Hilfe des Tugendbegriffes geschehen. Nach einer anderen, wiederholt erhobenen formalethischen Feststellung hat man den nicht-moralischen Aspekt des Handelns – Handeln als solches – von seinem moralischen Aspekt – Handeln insofern es von einem Subjekt mit seinen Intentionen aus-

[1] Es ist auffällig, wie selten der für eine ethische Lebenslehre geradezu unentbehrliche Begriff der Tugend zum Gegenstand neuerer moraltheologischer Abhandlungen gemacht worden ist. Die wenigen vorhandenen Schriften haben eher erbaulichen Charakter: z. B. O. *Betz* (Hrsg.), Tugenden für heute. Zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit (München 1974); *H. Klomps*, Tugenden des modernen Menschen (Augsburg [2] 1970). Natürlich verzichten Lehrbücher und Lexika nicht auf ein in der Tradition derart beziehungsreiches Stichwort. Allerdings begnügen sich auch unter ihnen die meisten damit, die Tugendlehre der Vergangenheit einfach zu resumieren. Eine Ausnahme bildet der Beitrag, den *J. Pieper*, dem eine Rehabilitierung der thomistischen Tugendlehre zu verdanken ist, für das Handbuch theologischer Grundbegriffe geschrieben hat (HthG, 2. Bd. [München 1963] 714–718).

[2] Vgl. zu diesem Thema *A. Auer*, Autonome Moral und christlicher Glaube (Düsseldorf 1971); *F. Böckle*, Fundamentalmoral (München 1977) 48–92.

geht – zu unterscheiden [3]. Zugrunde liegt eine sehr nützliche und methodisch wichtige Einsicht. Die verhängnisvolle Gleichsetzung von so nicht notwendigen äußeren Akten und sittlichen Bewertungen (intrinsece mala-bona) kann daraufhin meist vermieden werden. Allerdings scheint man den Nachteil in Kauf nehmen zu müssen, von Fall zu Fall die sittliche Richtigkeit des Verhaltens neu zu beurteilen. Dieser Mangel läßt sich wenigstens teilweise beheben. Man kann versuchen, das *sittliche Leistungsvermögen* zu beschreiben und von da aus eine inhaltliche Perspektive für das anfallende sittliche Verhalten zu gewinnen. Tugend ist dafür ein Schlüsselbegriff. Auf eine dritte formalethische Feststellung haben wir bereits angespielt: Das autonome Subjekt bindet sich an eine Ordnung der praktischen Vernunft. Als verpflichtend erkennt es nur an, was sich vor ihrem Forum rechtfertigen läßt [4]. Darin besteht das notwendige Kriterium für die Gebotenheit konkreten moralischen Handelns. Zureichendes Kriterium für dessen inhaltliche Bestimmung ist es allerdings nicht. Dann muß der Bezug zur Praxis hergestellt werden. Und dazu gehört auch, daß ein bestimmtes Verhalten eine geglückte Verwirklichung der Person darstellt, ihrem Charakter entspricht, ihre Interessen und ihre Phantasie anregt, ihre Motive stärkt. Um zu einem bestimmten Handeln zu motivieren, genügt es nicht, daß man sagt, es sei gesollt. Man erwartet ebenso eine Auskunft darüber, wie dieses Handeln im Rahmen persönlicher Verwirklichung stehe. Und da Tugenden von sich behaupten können, daß sie das *Optimum für die Person* darstellen, eignen sie sich für diese zusätzliche Bestimmung des Handelns. Die Tugend – so lautet die These – trägt insgesamt zur inhaltlichen Bestimmung des sittlich Richtigen dadurch bei, daß sie erstens das an der vorliegenden geschichtlichen Wirklichkeit sich orientierende Verhalten in Erinnerung ruft, daß sie zweitens das allgemein-sittliche Leistungsvermögen darstellt und Lebensentwürfe daran gemessen werden können, daß sie drittens das in jedem Handeln wieder neu zu aktualisierende Optimum persönlicher sittlicher Verwirklichung anzeigt. In der Geschichte der Ethik ist der Begriff der Tugend in dem angedeuteten Sinn herausgearbeitet worden [5].

---

[3] Vgl. *W. K. Frankena,* Analytische Ethik (München 1972) 22–26; *B. Schüller,* Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie (Düsseldorf 1973).

[4] Zu dieser nicht unbestrittenen Feststellung: *B. Schüller,* Zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Ethik, in: ThPh 51 (1976), 321–343.

[5] Es kann nicht darum gehen, die reiche Tugendlehre zu rekapitulieren. Lediglich einige systematisch wichtige Aspekte sollen hervorgehoben werden.

I. Der Tugendbegriff in der Geschichte der Ethik

Es gehört zum guten Ton, der Tugendlehre eines Plato, Aristoteles und manchmal auch eines Thomas von Aquin Komplimente zu machen. Immer wieder setzen einzelne Ethiker an, die vergessenen Vorzüge in Erinnerung zu rufen und die Tugend selbst zu rehabilitieren [6]. Der Erfolg ist allerdings begrenzt. Entweder gelingt es nicht, die vorgetragenen Bedenken gegen diesen moralischen Begriff abzuwehren, oder aber die Aufmerksamkeit wird ganz und gar von einer Gebote- und Pflichtethik in Anspruch genommen [7]. Die traditionelle Tugendlehre gerät dabei – trotz gleichbleibender Bewunderung – mehr und mehr in Vergessenheit.

1. Faktisch bedeutsames Verhalten

Tugenden regulieren nach den Griechen das menschliche Leben; die Besonnenheit (σωφροσύνη) [8] ordnet den Bereich der körperlichen Lust, der Ernährung, der Geschlechtlichkeit. Wo sie genannt wird, entsteht das Bild einer Ordnung. Plato gibt ihr eine psychische und eine soziale Kennzeichnung: Besonnenheit ist einmal typisch für den dritten Seelenteil, und zum anderen charakterisiert sie innerhalb des Staates den letzten Stand, die Bauern und Handwerker im weitesten Sinn, deren Aufgabe in der Sicherung des physischen Überlebens des ganzen Staatsvolkes besteht. Ebenso wird der Tugend der Tapferkeit (ἀνδρεία) ein ganz bestimmter Platz in der psychischen und sozialen Wirklichkeit zugewiesen. Sie wird dem zweiten Seelenteil zugeordnet und beschreibt das Verhalten des zweiten Standes im Staat, der Wächter. Der erste und oberste Stand der Regenten besitzt und symbolisiert für alle Staatsangehörigen die Einsicht (σοφία), die ebenso dem obersten Seelenteil entspringt. Man hat sicher die Parallelisierungen zwischen Tugenden, Seelenkräften und sozialen Ständen bei Plato oft zu buchstäblich genommen. Dem griechischen Philosophen, der als erster eine Tugendlehre vorlegt, kommt es darauf an, sittliches Verhalten innerhalb einer vorgegebenen psychischen, sozialen und geschichtlichen Wirklichkeit zu lokalisieren und von daher als faktisch bedeutsam erscheinen zu lassen. Mehr noch als in den drei bisher genannten

---

[6] Z. B. *M. Scheler*, Zur Rehabilitierung der Tugend (Zürich 1950); *N. Hartmann*, Ethik (Berlin u. Leipzig[2] 1935); *D. v. Hildebrand*, Sittliche Grundhaltungen (Mainz 1954); *J. Pieper*, Das Viergespann (München 1964); *G. Outka*, Agape. An Ethical Analysis (Yale Univ. Press [New Haven u. London 1972]); *W. Weischedel*, Skeptische Ethik (Frankfurt 1976) bes. 179–220.

[7] Aus diesem Motiv ist besonders bei protestantischen theologischen Autoren eine deutliche Abkehr von dem Begriff der Tugend festzustellen: vgl. *W. Trillhaas*, Ethik (Berlin[3] 1970) 161.

[8] Plato, Staat II–IV; Plato, Menon.

kommt das in einer vierten Tugend zum Ausdruck, welche die Runde der bereits von Plato übernommenen, aber nach ihm kanonisch gewordenen Kardinaltugenden abschließt [9], der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη). Als Ordnung innerhalb des Staates, der Stände, ihrer Aufgaben und Pflichten, als Ausgleich aller seelischen Strebungen wird sie zum von allen anzuerkennenden bedeutsamen Verhalten par excellence.

2. Allgemeinmenschliches Leistungsvermögen

Doch diese Betrachtungsweise steht bei Plato nicht isoliert. Es stellt lediglich einen Aspekt seiner Tugendlehre dar. Im Laufe der Zeit wird für ihn sogar der psychische und soziale Sachverhalt, auf den sich die Tugenden beziehen, nebensächlicher, ihre Orientierungen auf das Gute aber immer wichtiger. Und da das Gute zusammen mit der Schönheit Inhalt und Ziel der Gnosis ist, beschäftigt den Schüler des Sokrates verständlicherweise die Frage, ob Tugend Sache des Wissens sei. Das hat ihm den Protest des Aristoteles eingetragen. Dem kommt es nämlich im sittlichen Bereich weniger auf Wissen an als auf Handeln. Tugendhaft wird man, davon ist er überzeugt, nicht dadurch, daß man erkennt, was gut ist, und dann zu handeln beginnt, sondern man wird tugendhaft, indem man das Tapfere, das Gerechte (τὰ ανδρεῖα, δίκαια) übt [10]. Tugend ist für ihn Hinhören, Hinblicken, Hinzugehen auf das sittlich Richtige. Sie bietet die Gewähr, daß Handeln nicht durch Lust oder Unlust vom Kurs abgebracht wird [11], den er einschlagen sollte. Andererseits verstärkt Tugend die Antriebe des Handelns, dessen Leichtigkeit und offensichtliche Freudigkeit ihre Anwesenheit verrät [12]. Tugend ist die Fähigkeit (habitus; ἕξις) [13], die den, der handelt und wirkt, über das im Extremen bestehende Böse erhebt und seinen durch die Begierde getrübten Blick auf das jeweils neu zu entwerfende Vernünftige richten läßt.

Damit ist in der Entwicklung der Tugendlehre ein bedeutender Fortschritt erzielt. „Richtiges Verhalten" spiegelt sich nur in einem inneren Bezugspunkt, der Verfassung eines Seienden. Es wird nun nicht mehr an psychischer und sozialer Wirklichkeit, sondern an dem sittlichen, von Wissen und Willen bestimmten Leistungsvermögen gemessen [14]. Verfassung, Vermögen, Fähigkeit, Disposition, „Vermögen

---

[9] *J. Pieper*, „Tugend", 715.

[10] Aristoteles, Eth. Nic X, 4 1174 b 23.

[11] Vgl. die sehr sorgfältige Untersuchung von *F. Ricken*, Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles (Göttingen 1976) bes. 81–104.

[12] Tugend ist nach der Überzeugung der griechischen Philosophen Aktuierung der πάθη; ἐπιθυμίαι (passiones); vgl. *E. Schwarz*, Ethik der Griechen (Stuttgart 1951) 100–102.

[13] Aristoteles, Eth. Nic. II, 5 1106 a 15.

[14] Vgl. *J. Pieper*, Die Wirklichkeit und das Gute (München[6] 1953).

eines sittlichen Vorsatzes" [15] werden zum entscheidenden Kennzeichen der Tugend.

3. Optimum für die Person

Es ist von Bedeutung, daß bereits Aristoteles versucht hat, das so bezeichnete Leistungsvermögen an einem Modell zu illustrieren: „Die Tugend ist ein Habitus (ἕξις) des Wählens, der die nach innen bemessene Mitte hält und durch die Vernunft bestimmt wird, und zwar so wie ein kluger Mann sie zu bestimmen pflegt." [16] Tugenden orientieren sich nach dem umsichtigsten der griechischen Ethiker nach einem Maßstab, der seine Legitimation daher bezieht, Entscheidungen im bewußt erlebten Raum der sich als nützlich erweisenden Erfahrungen gefällt zu haben. Tugenden sind Sicht- und Ausführungsraster nach dem pragmatisch-faktischen Zuschnitt der bereits vollzogenen Handlungen des klugen Mannes. Sie messen das Verhalten nicht nur an allgemeinmenschlichen Dispositionen, sondern auch an den konkreten Erwartungen einer bewußten, kommunikationsfreudigen, realistischen und ausgeglichenen Person, an einem ständig sich wandelnden, aber auch immer wieder aktualisierten Idealbild des Menschen. Aristoteles hat im „ἀνὴρ σπουδαῖος" (kluger Mann) eine weitere wichtige Dimension der Tugend angedeutet. Doch ist bei ihm die Notwendigkeit einer ständigen Aktualisierung dieses idealen Maßstabes nicht hinreichend klar. Eine unbefriedigende Unterscheidung von intellektuellen und moralischen Tugenden [17] und eine scheinbare Identifikation von Anlage und Glück lassen bisweilen vergessen, „daß die Tugend nur dann eine sittliche Tugend ist, wenn sie eine Tat der Freiheit ist, und in dem Maße, in dem sie dies ist . . ." [18]. Der Versuchung, das Leistungsvermögen der Tugend von je neuen, an Erwartungen der Person gemessenen Aktualisierungen fernzuhalten, ist man jedoch immer wieder erlegen [19]. Max Scheler polemisiert im Anschluß an seine Formalismuskritik, daß Kant die Tugend „zu einer bloßen Wirkung pflichtmäßigen Wollens oder der Dispositionen für solches Wollen" herabgesetzt habe [20], und er fordert dazu auf, sie wieder wie die Alten „als ein dauernd lebendiges, glückseliges Könnens- und Machtbewußtsein zum Wollen und Tun eines in sich selbst . . . allein Rechten und Guten" [21] zu verstehen. Weit entfernt davon unerlebbare

[15] *I. Kant* (Metaphysik der Sitten VII, 204) definiert Tugend auch als „die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht".

[16] Aristoteles, Eth. Nic. II, 6 1107 a.

[17] Es fehlt die genaue Differenzierung zwischen Anlage und Leistung, naturhafter Disposition und Glück. Auf der anderen Seite deutet seine Lehre von der „μεσότης" die Richtung einer Aktualisierung an.

[18] *A. Sertillanges*, Der heilige Thomas v. Aquin (Hellerau 1928) 808.

[19] *F. Delekat*, Immanuel Kant. Heidelberg 1963, 304.

[20] *M. Scheler*, Zur Rehabilitierung der Tugend, 12.

[21] *Derselbe*, Zur Rehabilitierung der Tugend, 9.

Disposition und Anlage zu sein, zeige sie sich nur – er wiederholt das gleiche Wort – „als Machtbewußtsein, das frei aus unserem Sein selbst herausquillt." Für Dietrich von Hildebrand [22] gehen aus der Tugend, welche die gesamte Verfassung eines Lebens umfaßt, immer wieder neue mit ihr übereinstimmende Handlungen und affektive Wertantworten hervor – etwas, was ebenso auf eine permanente Aktualisierung dieses Vermögens hindeutet. Die fehlende Reflexion auf die „operatio" hat auch zur heutigen Krise der Tugendlehre wesentlich beigetragen. Man braucht allerdings vielleicht kein Moratorium – wie Anscombe es vorschlägt – abzuwarten, „bis wir uns darüber Rechenschaft abgegeben haben, welcher Art eine Tugend sei" [23]. Die Tradition kann noch in Erinnerung gerufen werden, und das Bemühen um eine Erneuerung hat bereits eingesetzt [24].

II. Tugend – Ein dreifacher Beitrag zur inhaltlichen Bestimmung des sittlich Richtigen

Wie der Tugendbegriff eine Entwicklung innerhalb der Geschichte der Ethik durchlaufen hat, so kann das sittlich richtige Verhalten inhaltlich in drei Phasen bestimmt werden. Die Tugend zeigt erstens ein dem einzelnen Handeln vorausliegendes bewährtes und angebrachtes Verhalten an. Sogar dort, wo sich jemand für einen neuen, niemals zuvor begangenen Weg entscheidet, erkennt er in der mit den Tugenden vorgehaltenen Kontrastfolie die Umschreibung der Richtung, die er einschlagen wird (1). In der Tugend wird zweitens das sittliche Leistungsvermögen vorgestellt, das man bei allen Menschen voraussetzen kann. Damit wird die Freiheit sittlichen Handelns keineswegs suspendiert – jedes Sollen bedarf im Gegenteil einer neuen Rechtfertigung vor dem Forum der Vernunft –, wo immer aber ein Einzelfall beurteilt wird, ist das sittliche Verhalten im Umfang dieses Vermögens anzutreffen. Vom allgemeinmenschlichen Können läßt sich eine begründete Vermutung anstellen, wie das Sollen beschaffen sein wird (2).Wenn man von Tugend spricht, dann erwartet man drittens auch das hier und jetzt zu aktualisierende Optimum persönlicher Verwirk-

[22] *D. v. Hildebrand*, Sittliche Grundhaltungen (Mainz 1954); vgl. *G. Outka*, Agape, 133.

[23] *G. E. M. Anscombe*, Modern Moral Philosophy, in: J. J. Thompson & G. Dworkin (eds), Ethics (Harper & Row [New York 1968]) 186–210.

[24] *C. Becker*, The Neglect of Virtue, in: Ethics 85 (1975), 110–122; *St. Hauerwas*, Character and the Christian Life: A Study in Theological Ethics (Trinity University Press [San Antonio 1975]); *derselbe*, Vision and Virtue: Essays in Christian Ethical Reflection (Fides) (Notre Dame 1974); *derselbe*, Obligation and Virtue Once More, in: Journal of Religious Ethics 3/1 (1975), 27–44; *W. K. Frankena*, Conversations with Carney and Hauerwas, in: Journal of Religious Ethics 3/1 (1975) 45–62.

lichung – d. h. die Erfüllung der speziellen Interessen und Motivationen dieser Person. Mit Hilfe der Tugend kann ein voraus projiziertes Idealbild gezeichnet und daraufhin die Skizze inhaltlicher Bestimmungen des sittlich Richtigen vervollständigt werden (3).

1. Nach Lage der Dinge bewährtes und angebrachtes Verhalten und inhaltlich-sittliche Bestimmung [25]

Das deutsche Wort „Tugend" hat die gleiche Wurzel wie „Taugen" [26]. Taugen aber kann jemand nur in bezug auf eine bestimmte Wirklichkeit. Es gibt keine eigentliche Beschreibung einer Tugend – Beispiele wie Überblick, Können, Kompetenz, Autorität zeigen das unmittelbar –, die von der objektiven Wirklichkeit, einem gesellschaftlichen Rahmen und einem geschichtlichen Kontext absehen könnte. Dazu eine kurze Illustration: Wenn man ihren Äußerungen folgen darf, fühlen sich viele Zeitgenossen dazu aufgerufen, eine neue Antwort auf eine Welt zu finden, von der sie überzeugt sind, daß sie von falschen Zielen geprägt ist und an ihre eigenen Grenzen stößt. E. F. Schumacher [27] empfiehlt als adäquate Haltung „Zucht und Maß", die vierte der Kardinaltugenden. Der Ökonom hält erstaunlicherweise eine derart unattraktive Verhaltensweise für angebracht, weil sie der *objektiven Wirklichkeit* der gegenwärtigen Welt entspricht (a) und in Einklang gebracht werden kann mit den sittlichen Einsichten der gegenwärtigen *Gesellschaft* (b). Zucht und Maß zeigen, davon ist er überzeugt, im übergreifenden geschichtlichen Kontext ein als gültig angenommenes *Menschenbild.* Anstehenden sittlichen Entscheidungen vermittelt diese Tugend Richtung und Inhalt [28] (c).

a) *Sittliches Verhalten nach Lage der Dinge:* Von einer bestimmten sozioökonomischen Situation aus legt sich eine Wertantwort nahe. Unter gewissen Umständen scheint eine Weise, sittlich zu handeln, plausibel. Ein Sachverhalt fordert ein hier und jetzt angebrachtes Verhalten. Solange eine Lage unerschüttert ist, ist es leicht, eine Haltung zu rechtfertigen. Das ist eine selbstverständliche Einsicht, solange man von dieser Lage selbst ausgeht. Schwerer ist es, die Lage der Dinge auch dann in Erinnerung zu behalten, wenn man ein sittliches Verhalten beschreibt. Es kann einem dann passieren, daß man wegen

---

[25] *N. Hartmann,* Ethik, 379: „... nach dem Sachverhaltswert differenzieren sich inhaltlich die Tugenden. Seit Aristoteles, der überall mit der Frage des περὶ τί (worauf bezieht sich das Verhalten) an die einzelnen Tugenden herantritt, hat man auf diesem Umweg zu differenzieren versucht."

[26] Die ursprünglichen Bedeutungen sind: Tauglichkeit, Kraft, Vortrefflichkeit.

[27] *E. F. Schumacher,* Small is Beautiful (Harper & Row [New York 1973]) 101.

[28] *N. Hartmann,* Ethik, 379, warnt, daß man nicht „über dem Sachverhaltswert den Tugendwert aus dem Auge verliere".

einer unvermeidlichen Abstraktheit die reale Entsprechung aus dem Auge verliert. Doch sittliches Verhalten kann niemals ohne die ihr zugeordnete Situation, in der sie sich bewährt hat, verstanden werden. Es gibt keine sittliche Tat, die nicht Antwort auf einen Wert wäre, der sich in dem Sachverhalt vorfindet. Es gibt keine moralisch relevante Art, sich zu geben, die sich rein als Verhalten dieses Subjekts ohne Bezug auf bestimmte Umstände rechtfertigen ließe. Jedes Handeln bezieht sich auf einen sach- und entwicklungsbestimmten Horizont. Konformes Verhalten empfiehlt sich als in dieser Lage angebracht und – wenn es schon häufiger vorkam – als in der gleichen Lage bereits bewährt. Abweichendes Verhalten setzt sich gegenüber dem beschriebenen Hintergrund ab. Es legitimiert sich mit dem Hinweis, es entspreche nicht mehr der Lage und bewähre sich nun nicht mehr. Die Tugend umfaßt beide Komponenten: Sparsamkeit und Pünktlichkeit sind Antworten auf eine klar umschreibbare ökonomische Situation. Treue und Gehorsam beziehen sich auf das Verhältnis von Menschen unter eindeutig skizzierbaren Umständen. Tugend ist sittliches Verhalten nach Lage der Dinge. Darum ist sie zur inhaltlichen Bestimmung des sittlich Richtigen geeignet: Bestätigend oder sich absetzend bezieht sie sich auf eine Basis, welche das sittliche Handeln mit Inhalten füllt.

b) *Sittliches Verhalten in der Genese und im Spiegel der Gesellschaft:* Natürlich darf nicht verschwiegen werden, daß die Lage der Dinge sich ständig wandelt, dieser Wandel jedoch schwer einzugrenzen ist. Bei überkommenen Tugenden merkt man die Veränderung daran, daß die Bezeichnung und der Name nicht mehr von einem „emotionalen Echo" getragen werden, daß es zum Beispiel den „Poeten nicht mehr lockt", die „Keuschheit zu besingen" [29]. Tugenden haben dann ihren Realbezug verloren. Als bewährt gelten sie nur solange, wie Poeten sie „besingen", wie man für sie „plädiert", sie „preist", an sie „gemahnt" und in der Form einer Erzählung präsentiert. Die Frage, ob eine gegebene Tugend noch Verhalten nach Lage der Dinge anzeigt, kann also nicht rein in sich beantwortet werden. Es muß vielmehr danach geforscht werden, ob sie noch von einer Gruppe von Menschen getragen wird. Wenigstens für eine Aktionsgemeinschaft muß sie noch als Antwort und Verständigungsmedium wirken. Eine besondere Schwierigkeit besteht darin, daß in einer Gesellschaft, die sich nicht ohne Grund „pluralistisch" nennt, eine Antwort auf eine bestimmte, problematische Wirklichkeit sehr unterschiedlich ausfällt. In ihr legt man sich nur schwer auf anerkanntes und bewährtes Verhalten fest. Es herrscht allenthalben die Furcht, sich auf eine entfrem-

[29] *A. Mitscherlich*, FAZ, 24. Dez. 1976, nr. 291.

dete Lage einzulassen. Auf der anderen Seite ist auch eine pluralistische Gesellschaft immer dabei, sittliches Verhalten zu formen. Bestimmte Gemeinschaften wirken auf den Erhalt und die Förderung bestimmter Tugenden hin. Sie sind die Ursache dafür, daß über die Tugenden wenigstens partiell die Lage der Dinge sich wandelt. Es ist darum nicht sinnlos, wenn die katholische Kirche – um nur ein Beispiel zu nennen – ihren Gläubigen die Sorge um Ehe, Familie, Leben ans Herz legt, selbst wenn die realen Bedingungen viele der entsprechenden Haltungen zu unterhöhlen scheinen. Es ist andererseits auch glaubhaft, daß es Gruppen gibt, die „neue, früher so nicht vorhandene sittliche Haltungen“ [30] entdecken und sie zu fördern sich bemühen. Die Wege, wie eine Gemeinschaft diese kreative Arbeit leistet, sind recht unterschiedlich. Als Märchen und Sagen noch mündlich tradiert wurden, galten sie als beliebteste und wohl auch wirkungsvollste Mittel. Regeln wurden durch Fabeln vermittelt. Tapferkeit, Schläue, friedfertige Gesinnung und andere Haltungen wurden an Tieren illustriert [31]. Die Hl. Schrift tat das Gleiche in einer schier unerschöpflichen Variation von Erzählungsformen, Gleichnissen, Bildreden, Analogien usw. Auch unsere Zeit hat nicht aufgehört, geglücktem oder gar heldenhaftem Verhalten den Stempel anerkannten und bewährten Verhaltens aufzuprägen [32]. Sittliches Verhalten liegt wegen seiner Beziehung zu einer bestimmten Lage der Dinge in einem ständigen Prozeß der Veränderung. Doch ist es möglich, den Wandlungsprozeß über die Gemeinschaft in den Griff zu bekommen. Von ihrer Warte aus läßt sich die Lage der Dinge samt ihrer Genese in den Begriff einer Tugend hineinnehmen, wodurch dieser für die inhaltliche Bestimmung des sittlich Richtigen weiterhin tauglich bleibt.

c) *Sittliches Verhalten, das sich in die Geschichte des Menschen einfügt:* Allerdings wird die Gemeinschaft nicht beliebig und willkürlich ein Verhalten als Tugend festhalten oder eine neue Tugend bilden. Sie wird das nur tun, wenn es ihr gelingt, unter ihren Mitgliedern einen Konsens darüber zu schaffen. Als angebracht und bewährt kann letztlich nur ein solches Verhalten gelten, das sich in die Geschichte dieser Menschen einfügt. Durch einen gleichsam erzählerischen – nicht abstrakt-rationalen – Gültigkeitsnachweis werden die, welchen an gemeinsamem Handeln liegt, an dem Aufbau eines von allen getragenen Menschenbildes arbeiten. In der Vergangenheit hat man

---

[30] *H. Schmidt*, Ethos und Recht in Staat und Gesellschaft, in: G. Gorschenek (Hrsg.), Grundwerte in Staat und Gesellschaft (München 1977) 22.

[31] *W. Wickler*, Die Biologie der Zehn Gebote (München 1971) 7–12.

[32] *D. Mieth*, Moral und Erfahrung. Beitr. z. theologisch-ethischen Hermeneutik (Freiburg 1977) 60–90.

dazu gern ein Beweisschema benutzt, das sich an die Vierzahl der Kardinaltugenden anlehnte. Zwar wußte man, daß jede dieser großen Tugenden ebenso einen eigenen Sachverhalt widerspiegeln konnte, doch glaubte man auch, daß sie zusammengenommen die formalen Rücksichten anzeigten, nach denen ein erzählerischer Gültigkeitsnachweis voranschreiten könnte. In diesem Sinn soll das vertraute Schema auch hier gebraucht werden:

Einmal – so sagten die Alten und hatten dabei die Weisheit, die erste der Kardinaltugenden im Auge – drängt sich ein Verhalten dann als gültig auf, wenn es auf eine alte, aber noch fortdauernde Erfahrung zurückgeht. Es besitzt eine Überzeugung durch die Erinnerung [33]. Es gilt, weil die Alten, deren Andenken noch lebendig ist, sie bereits billigten [34]. Sein Wahrheitsgehalt rechtfertigt sich aus einer Tradition, die erzählend immer wieder eingeholt werden kann. Aus dem *Anfang* tritt immer wieder von neuem das Wesen der Dinge und des Menschen. Weiter gilt ein Verhalten, weil es sich in einer *Gemeinschaft* bewährt, ihren Erhalt und ihren Aufbau ermöglicht hat. Es wird durch die Stellung des Menschen zu anderen Menschen und durch die Beziehung zu ihnen legitimiert. Ein Verhalten gilt, weil es der in jedem Menschenleben auftauchenden *Krise* erfolgreich entgegengetreten ist, weil es ihm gelungen ist, auch Bedrohung und Versuchung in Widerstand und Umkehr umzuwandeln. Ein Verhalten gilt, weil es eine Lösung für die menschliche Geschichte überhaupt verheißt, weil es die divergierenden Kräfte im Menschen zum Ausgleich bringt und die Gesetze des Anfangs, der Gemeinschaft und der Krise in eine große *Einheit* zusammenführt. Neben den genannten vier Elementen – die sich später in den vier Kardinaltugenden wiederfinden – bleibt zu erwähnen, daß sich ein Verhalten in der alten Zeit auf einen oft anonym bleibenden göttlichen Ursprung berufen mußte. Ihre Geltung ging auf unvordenkliche Zeiten zurück, in denen sich ein Gott geoffenbart hat. Sind alle genannten Bedingungen erfüllt, dann läßt sich von einem Verhalten sagen, es sei angebracht und bewährt. Es stimmt nämlich mit der Wirklichkeit überein, es ist abgestimmt mit der Gemeinschaft, und es kann dem handelnden Menschen als Anfang und Ziel seiner Geschichte gelten. Als allem bewußten Handeln vorausliegende naturhafte Hinordnung ist es zur Anzeige für die inhaltliche Bestimmung des sittlich Richtigen [35] geworden. In einer Tugend, die

[33] Es handelt sich dabei um eine – in der Kardinaltugend der Klugheit angezeigte – allgemeine Eigenschaft der Tugend und nicht um eine isolierte eigene Tugend; dagegen: *U. Derbolowsky*, Kraft, die eigene Vergangenheit zu verarbeiten, in: O. Betz (Hrsg.), Tugenden für heute, 107–120.

[34] Vgl. *J. Pieper*, Überlieferung. Begriff und Anspruch (München 1970).

[35] Im gleichen Sinn ist zu verstehen, was in ethischer Terminologie „Naturgesetz" besagt.

ein so beschriebenes Verhalten bezeichnet, bilden diese Aspekte eine innere Einheit. Wo von ihr „erzählt" wird, treten sie ins Bewußtsein und gewinnen Einfluß auf die Gestaltung des sittlichen Handelns.

2. Bei allen Menschen vorauszusetzendes sittliches Leistungsvermögen und inhaltlich-sittliche Bestimmung

In der Praxis wird allerdings das nach Lage der Dinge bewährte und angebrachte Verhalten nicht kopiert, sondern – nach dem individuellen Können verschieden – von dem frei sich bestimmenden Vernunftwesen Mensch innerlich assimiliert. Dadurch wird es möglich, eine sich an einem vorliegenden Sachverhalt orientierende Tugend als Form des sittlichen Leistungsvermögens zu betrachten. Die Revision unseres Weltbildes verlangt nach H. L. Heilbronner [36] – um ein Beispiel zu nennen – eine Stärkung der exekutiven Autorität und folgerichtig eine Rehabilitierung der Tugend des Gehorsams. Das aber bedeutet: ein einmal unbezweifeltes, für lange Zeit aber dann unpopuläres Verhalten müßte in ein humanes *Können* übersetzt werden, das unsere Zeitgenossen befähigen würde, liebgewordene Gewohnheiten aufzugeben, Zwänge zu beheben und scheinbare Gesetzlichkeiten zu durchbrechen. Möglichst viele müßten sich Gehorsam wieder als eine Form sittlichen Leistungsvermögens aneignen (a). Heilbronner weiß, daß die neu anzueignende Fähigkeit anschaulich vorgestellt werden muß. Darum forscht er nach Vorbildern und kommt zur Überzeugung, daß Formen geistlicher Autorität und klösterlichen Gehorsams bei einer notwendigen *Erziehung* und ethischen *Paraenese* immer stärker an Bedeutung gewinnen werden (b). Für jede einzelne Tugend muß allerdings der Nachweis erbracht werden, daß es sich um eine Fähigkeit handelt, die den *ganzen Menschen* berücksichtigt. Gehorsam kann nur dann als Form des sittlichen Leistungsvermögens gelten, wenn er sich im Grade der Voraussicht, der Verantwortlichkeit, der Sachbezogenheit und Vernünftigkeit als Einstellung auf das Humanum (das sittlich Gute) darzustellen weiß (c).

a) *Sittliches Handeln im Vergleich zum Können:* Mit dieser Vertauschung der Perspektive innerhalb des Tugendbegriffes erschließen sich neue Möglichkeiten zur inhaltlichen Bestimmung des sittlich Richtigen. Was jemand entsprechend der ihm geschenkten Einsicht in sittlich Gesolltes tun wird, ordnet sich nun in den Rahmen einer moralischen Disposition ein. Sittliches Handeln läßt sich im Vergleich mit dem allgemeinmenschlichen Können skizzieren. Die Stärken und Mängel dieser häufig gebrauchten ethischen Beschreibung lassen sich an

---

[36] *H. L. Heilbronner,* An Inquiry Into the Human Prospect (W. W. Norton) (New York 1974).

einem Beispiel veranschaulichen: Das sogenannte Dissidentenhandbuch von Bukowski und Gluzman [37] rät allen, die sich durch sogenanntes „unerwünschtes Verhalten" den Behörden der Sowjetunion verdächtig gemacht haben, den Rahmen ihres Könnens stereotypenhaft so zu beschreiben, daß von daher kein eigenständiges und unabhängiges Verhalten gefolgert werden könne. Um dem unweigerlich sich einstellenden Verdacht auf Geisteskrankheit mit zwangsweiser Einweisung in eine psychiatrische Anstalt zu entgehen, solle sich der Dissident in seiner Disposition als jemand vorstellen, dessen sittliche Möglichkeiten ganz oder gar im Bereich des Normalen angesiedelt seien: „Die Schwangerschaft Ihrer Mutter und Ihre Geburt verliefen normal. Sie waren bei der Geburt gesund; sitzen, gehen und sprechen lernten Sie rechtzeitig ... Alle Ihre Gewohnheiten, Tätigkeiten und Ansichten glichen denen Ihres Alters und Geschlechts usw." Normal gestalteten sich auch die menschlichen Beziehungen: „Sie waren beliebt bei den Kameraden (dennoch waren Sie nicht allzu ‚beispielhaft' oder zeigten etwa irgendeine außerordentliche Initiative) ... Die Mitglieder Ihrer Familie liebten Sie, Sie teilten die Interessen und Sorgen der Familie. Sie nahmen teil am Leben Ihrer Nächsten ... Ihr Interesse am anderen Geschlecht regte sich zur rechten Zeit ..." In all dem – so die Verfasser des Handbuches – solle der Dissident den Eindruck zu erwecken suchen, er gleiche in seiner Mentalität einem „Rentner, der von Dividenden lebt". Dem sei nichts verhaßter als eine Krise, die ihn aus der Normalität herausbringen könnte. Ein Ziel außerhalb der Erwartung des Normalen solle auch er nicht gehabt haben. „Sie haben nie etwas getan, das nicht durch die Umstände gerechtfertigt gewesen wäre." Sei es, wie die Anklage vorhält, doch zu einer Abweichung im Denken gekommen, dann sei es das beste, das Verkehrte als außerhalb des eigentlichen Leistungsvermögens liegend zu erklären: „Ich wollte berühmt und bekannt werden; die Schwere der Folgen habe ich nicht begriffen; ich habe die Selbstkontrolle verloren; ich habe nicht verstanden, daß ich zu weit gegangen bin."

Die Karikatur, in der man vorgibt, sittliches Handeln durch Beschreibung des Vermögens zu antizipieren, zeigt deutlich den Zusammenhang zwischen Können und sittlicher Tat. Es wäre falsch, so sieht man ein, eine Ethik so zu konzipieren, „als würden aus einer beziehungslosen ‚anderen' Welt ... einem in sich selbst nichtigen und nichtswürdigen Menschenwesen Anweisungen gegeben, die mit dem Sein des also Angeredeten, das völlig unwichtig und belanglos bleibt, nichts zu tun haben, ihn aber dennoch unbedingt verpflichten sollen" [38]. Das, was jemand soll, ist immer schon auf das bezogen, was er ist.

[37] *W. Bukowsky* u. *S. Gluzman*, Psychiatrie-Handbuch für Dissidenten, o. J.
[38] *J. Pieper*, „Tugend", 716.

Auf der anderen Seite tritt auch die Schwäche der indirekten, vom sittlichen Leistungsvermögen ausgehenden Beschreibung deutlich zutage. Tatsächlich – so wissen auch die Autoren und so begreift nach und nach der Leser – ist nicht einmal der Rentner, mit Sicherheit aber nicht der Dissident – durch ein derartiges Schema des Könnens und der Disposition festgelegt. Das sittlich Gebotene ist nicht vorauszubestimmen, da es von einem freien Subjekt stammt. Lediglich was es inhaltlich sein wird – das zu betonen, kommt es hier an – wird im Bereich des sittlichen Leistungsvermögens liegen.

b) *Sittliches Verhalten als Habitus und in der Paraenese:* Das sittliche Leistungsvermögen kann näherhin von zwei Seiten her betrachtet werden. Gegen die Verirrung der aktivistischen Moral ist es gut, zuerst seinen passiven Aspekt zu betonen. Der sittlich Handelnde gleicht einem Bauern, der sein Feld bestellt und sich dabei nicht schont, der dann aber dennoch weiß, daß die Ernte Geschenk ist. Er ist wie der Liebende, der auf den anderen zugeht, seine Aufmerksamkeit zu erringen sucht, um ihn wirbt, und der dennoch weiß, daß die Liebe Gnade ist. Nur der nähert sich der Wahrheit, der sie als Gabe zu sehen versteht. Die Tugend ist passive Offenheit für das Gute. Das sittliche Leistungsvermögen hat aber auch einen aktiven Aspekt. Dem eher passiven Hören, dem die Antwort geschenkt wird, entspricht ein aktives Hinhören, das einen eigenen Sinn in sich trägt. Es ist ebenso sittliche Aufgabe, die Antenne offener Geistigkeit auszufahren und die störenden Einflüsse, die sowohl von innen als von außen kommen, zu bannen. Wartend entwirft sich also der Mensch – übend steigert er sein Können zu einer optimalen, auf das Gute ausgerichteten Fähigkeit. Aristoteles erklärt die beschriebene passiv-aktive Offenheit damit, daß die Tugend – obwohl Verfassung des Strebevermögens – ganz auf die Vernunft eingestimmt ist[39]. Den Gedanken hat Thomas von Aquin aufgenommen: Durch die Information des Intellekts ist sie auf die Realisation des Menschen eingestellt[40]. Selbst Kants Definition der Tugend als „moralischer Stärke zur Befolgung der Pflicht" läßt noch den gleichen Sinn anklingen. Unter dem Stichwort „habitus" ist dieses Begriffselement zum wichtigsten der Tugendlehre geworden. Es heißt nun, daß Tugend Fähigkeit der Erwartung sei, der Wahrnehmung, der Offenheit und – das aktive Element stärker hervorhebend – ebenso Fertigkeit, Vermögen der Artikulation und Kontrolle. Entscheidender ist, daß der Handelnde aufgrund der Tugend sein eigenes Verhalten wirklich sein eigenes nennen kann, daß

---

[39] *F. Ricken,* Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik, 82.

[40] Vgl. *M. Wittmann,* Die Ethik des hl. Thomas v. Aquin (München 1933) 217 bis 317.

er sich selber hat und zu einem eigenen Lebenslauf befähigt wird. „Habitus" kennzeichnet ein sittliches Leistungsvermögen, ist eine „Wirklichkeit des Habens und des Gehabten ... nach Art der Tat und der Bewegung" [41]. Formen des Leistungsvermögens – so beschrieben – können dazu beitragen, aktiv den eigenen Lebensentwurf zu gestalten (principium executionis), die sittliche Norm im voraus inhaltlich zu bestimmen (principium diiudicationis). „Habitus" das besagt zugleich aber auch stetige Form- und Veränderbarkeit. Das sittliche Leistungsvermögen ist nicht einfachhin fixe Einstellung. Es unterliegt der Anstrengung des Handelnden. Es ist möglich, das Können in sich zu verändern. Es ist sinnvoll, jemanden mit Hilfe der so verstandenen Tugend auf seine Fähigkeiten aufmerksam zu machen und ihn darauf einzustimmen. Weil das Leistungsvermögen eine humane Disposition zum Handeln ist, unterliegt es äußeren und inneren Einflüssen, kann es zum Gegenstand der Erziehung und der Paraenese gemacht werden.

c) *Sittliches Verhalten mit Rücksicht auf den ganzen Menschen:* Nur die Form des sittlichen Leistungsvermögens kann überzeugend empfohlen werden, welche Ausstrahlung des ganzen Menschen ist. Ein Können, das sich den Namen „Tugend" zulegt, muß sich danach befragen lassen, ob es den ganzen Menschen meint und erfaßt. Eine moralische Fähigkeit wird sich ihrer eigenen Werthaftigkeit dadurch bewußt, daß sie sich als Realisation eines Vermögens versteht, das den ganzen Menschen verwirklicht. Um diesen wichtigen Aspekt bei der einzelnen Tugend nachprüfen zu können, benutzte die Tradition – wie bereits angedeutet – das System der Kardinaltugenden. Mit ihrer Hilfe nahm sie am Menschen selbst Maß. Diese Praktik hat ihre Gültigkeit nicht verloren. Für die Herausbildung sittlichen Könnens lassen sich auch heute noch formale Rücksichten angeben, die von den Kardinaltugenden abgelesen sind (Voraussicht, Verantwortlichkeit, Aufmerksamkeit, Besonnenheit); für die Charakterisierung des Ergebnisses haben die überlieferten Bezeichnungen (Weisheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Zucht und Maß) ihre Aussagekraft nicht eingebüßt.

Jedes sittliche Leistungsvermögen – auch wenn es sich in nur einem einzigen Akt ereignen sollte – wird sich durch weltumspannende Offenheit ausweisen müssen. Prototyp dafür ist der alten Philosophie Sokrates [42], der sich die überlegene Schau der Dinge auch nicht unter Drohungen des Todes nehmen läßt. Will man die Äußerung einer beliebigen Form sittlichen Leistungsvermögens auf dieses erste Zeichen

[41] Aristoteles, Metaphysik V, 20 1022 b 4.

[42] Vgl. die Beschreibung der Weisheit durch *N. Hartmann* (Ethik, 390–391); im Mittelpunkt steht die „Gestalt des Sokrates, die jahrhundertelang das Ideal des Weisen bestimmt hat".

des Humanums hin untersuchen, dann fragt man, ob der Handelnde eine genügende *Voraussicht* der menschlichen Folgen besitze. Ist es ihm aber gelungen, sich in ständiger fallhafter Übung auf die Verwirklichung seines ganzen Menschseins einzustellen, dann wird er dies – und unter bestimmten Bedingungen auch die anderen – an der *Weisheit* bestätigt finden, die Charakteristikum des guten Menschen und jedes aktuellen sittlichen Leistungsvermögens ist.

Das gleiche sittliche Vermögen ist durch den Geist der Unparteiischkeit und Gleichheit gekennzeichnet [43]. Die Zuwendung zum Anderen ist das unmittelbarste und anschaulichste Kriterium der Sittlichkeit. Formal und vor der jeweiligen Aktuierung betrachtet, wird sich das darin zeigen, daß alles Können unter dem Raster der *Verantwortlichkeit* steht. Die mag unterschiedliche Formen annehmen [44]. Eine eher konservativ-hierarchische Gemeinschaft wird einen eher individualistischen, heroischen sich aufopfernden Typ von Verantwortung empfehlen. Die bürgerliche Gesellschaft wird dahin tendieren, einen legalen und an der Leistung sich orientierenden Begriff zu unterstützen. Es lassen sich zahlreiche andere Vorstellungen von Verantwortlichkeit registrieren, ihnen gemeinsam ist die Einsicht, daß der Andere mit seinen Forderungen eigener Verwirklichung unverzichtbare Bedingung sittlich richtigen Handelns sein wird. Wo das Prinzip der sozialen Zuwendung tatsächlich das sittliche Leistungsvermögen in Bewegung setzt, spricht man von der Kardinaltugend der *Gerechtigkeit* [45].

Da das sittliche Leistungsvermögen sich mit entgegenstehender äußerer Wirklichkeit – in der Form der Bedrohung, der Gefahr, der Versuchung – auseinanderzusetzen hat, wird die adäquate Einstellung auf diese Wirklichkeit für es zu einem weiteren Wahrheitskriterium. Jedes Vermögen, das sich als sittliche Fähigkeit versteht, muß sich – vor der Tat – wenigstens durch *Aufmerksamkeit* auszeichnen. Wo es dann gelingt, hinter die eigene Verwundbarkeit zurückzutreten sowie fremde und gefährlich erscheinende Wirklichkeit zum Potential eigener Verwirklichung zu machen, ist die Hinordnung auf den ganzen Menschen offensichtlich – als Leistung der *Tapferkeit* [46].

Ob ein bestimmtes Leistungsvermögen tatsächlich den ganzen Menschen berücksichtigt, dafür gibt es zumindest noch ein viertes Kriterium: Es begleitet die Vorbereitung der sittlichen Tat in der Form

---

[43] Das wird sehr gut in der Formulierung der Goldenen Regel zum Ausdruck gebracht: vgl. *E. H. Erikson*, Die Goldene Regel im Licht neuer Einsicht, in: E. H. Erikson, Einsicht und Verantwortung (Stuttgart 1966) 198–222.

[44] *S. Lenz*, Das Vorbild. Roman (Hamburg 1973).

[45] Es muß hier darauf verzichtet werden, die zum Teil stark differierenden Unterabteilungen des Begriffes der Gerechtigkeit zu erörtern.

[46] *J. Pieper*, Das Viergespann, 165–167.

von *Besonnenheit* [47], Vernünftigkeit, rationaler Planung. Wo Tugend sich kraft ständiger Übung als Grundhaltung etabliert hat, zeigt sie sich als *„Zucht und Maß"*, deren innere Frucht Harmonie von Trieben, Begierden und Leidenschaften ist [48]. Thomas von Aquin vergißt in dem Zusammenhang des Tugendsystems niemals, auf deren Wurzel und Quellen hinzuweisen. Tatsächlich läßt sich leicht hinter dem Bemühen des Menschen die fast unerklärliche Fähigkeit entdecken, sich auf eine Wirklichkeit einzulassen, ohne im entferntesten alle Gründe, Gesetzmäßigkeiten und Erklärungen für ein bestimmtes Handeln angeben zu können. Offensichtlich weiß sich dessen Initiator von einer ihm überlegenen Kraft getragen. Es sind die göttlichen Tugenden *Glaube, Hoffnung, Liebe,* die den Handelnden mit seinem letzten Grund verbinden. Wir möchten in unserem Zusammenhang auf diesen Teil der Tugendlehre nicht näher eingehen. Wir lassen es bei einer Prüfung des von einzelnen Formen sittlichen Leistungsvermögens ausgehenden Lebensentwurfes bewenden. Es besteht aber kein Zweifel, daß die religiöse Überzeugung eines Menschen einen gewaltigen Einfluß auf die Fähigkeit des Hinhörens, Hinsehens und Hinzugehens auf das sittlich Richtige ausübt. Sind alle Elemente erfüllt, dann gelingt einer Tugend die Darstellung des Humanum und da dieses seinerseits wiederum die Form des sittlichen Leistungsvermögens ist, mit seiner Hilfe eine weitere inhaltliche Bestimmung des sittlich Richtigen.

3. Immer wieder zu aktualisierendes Optimum persönlicher Verwirklichung und inhaltlich-sittliche Bestimmung

Die größte Schwierigkeit bei einer heutigen Rehabilitierung des Tugendbegriffes besteht darin, daß in der jüngsten Vergangenheit sogenannte bürgerliche Tugenden – Ordnungsliebe, Sparsamkeit, Pünktlichkeit, Fleiß – den Begriff geprägt und zugleich entwertet haben. Tugenden wurden zu Illustrationen kantischer Pflicht degradiert und verloren das Interesse der Ethiker. Die zwangsläufig folgende Konzentration auf Gebote und Normen hat zwar die normative Ethik betont und ausgeweitet, sie jedoch auch überfordert. Den Gründen, warum ein bestimmtes Handeln als richtig und gerechtfertigt anzusehen sei, wurde ein Übermaß an Aufmerksamkeit geschenkt. Die Gründe für dieses oder jenes Handeln (z. B. ein besonderes Interesse dieser Person) hielt man dagegen für kaum erwähnenswert [49]. Man beeilte sich zwar, von diesem oder jenem Verhalten festzustellen, daß es unparteiisch, uniserval, objektiv, realitätsbezogen sei und der set-

[47] Ein Begriff, der einen großen Einfluß auf die Gestaltung der katholischen Moraltheologie gehabt hat.
[48] *J. Pieper,* Das Viergespann, 201–282.
[49] *St. Hauerwas,* Obligation and Virtue Once More, 37.

zenden Vernunft entstamme, die auch dann noch wolle, daß man nach ihrem Gesetze handle, wenn es zum eigenen Nachteil gereiche. Die Frage, welche die handelnde Person sei, wie es um ihren Charakter, ihre Intentionen und Motive bestellt sei, wurde allenfalls noch am Rande behandelt. Zu beklagen blieb allenthalben ein Desinteresse an der subjektiven Kraft, „durch welche ein Wesen mit der vollen ihm eigenen Seinsgewalt seinem Werdegang zu folgen vermag" [50]. Das sittliche Leistungsvermögen ist jedoch – wie wir gesehen haben – eine immer wieder zu aktualisierende Fähigkeit des Menschen. Sie artikuliert sich in der personalen Selbstverwirklichung, in der Gestaltung des Charakters dieser Person, ihrer so und so gearteten Interessen und Motive. Tugenden zeigen *einzigartiges Verhalten* als Erwartungshorizont an; sie entwerfen von Fall zu Fall ein Idealbild individuellen Selbstverständnisses, das als Maßstab des Handelns und als weitere Phase der inhaltlichen Bestimmung des sittlich Richtigen dient (a). Homers Epos vom trojanischen Helden Odysseus vermag das ein wenig zu veranschaulichen: den von den Göttern schwer geprüften Mann charakterisiert eine besondere Grundhaltung, sein Verlangen nach Heimat. Sie zu erreichen, unterwirft er sich zahl- und namenlosen Gefahren. Um seine Frau Penelope und seinen Sohn Telemachos wiederzusehen, durchmißt er mit seinem Schiff die Weltmeere, alle Bereiche der Wirklichkeit. Seine Sehnsucht nach Ithaka treibt ihn voran und mobilisiert sein Können, die Kräfte seines Bewußtseins (Conscientisation). Dabei bieten sich ihm immer wieder neue Versionen von Heimat an – die göttliche Speise des Lotus, die Liebe zur Halbgöttin Kalypso, das Reich der Zyklopen. Doch gestattet er keiner dieser Etappen an die Stelle des Zieles zu treten, auf das er ganz und gar eingeschworen ist. Mit *wachsendem Bewußtsein* erscheint es ihm immer weniger ersetzbar. Wollte man den Stationen einen Namen geben, so müßte dieser „Noch-nicht-Ithaka" lauten. Am Ende der Irrfahrt, die sich dann als Heimfahrt herausgestellt hat, ist er imstande zu sagen, was ihn bewegt und angefordert hat (b). In der Metapher Heimat hat ihm der umfassende Prozeß seiner Humanisierung als Erwartungshorizont vor Augen gestanden. In der Tugend der Heimattreue hat er immer deutlicher den *Maßstab* erkannt, nach dem er sein Handeln als Mensch einzurichten hatte. Erfahrend entstand vor ihm ein *Idealbild*, nach dem sich die Erkenntnis des sittlich Richtigen mit Inhalten menschlicher Verwirklichung füllte (c). Für Aristoteles hatte die Vorstellung vom „klugen Mann" die gleiche Funktion erworben. Die Bezeichnungen „adlige, ritterliche, bürgerliche, proleta-

[50] Thomas v. Aquin, De virtutibus in communi qu. 1, a 1 (dt. Übersetzung nach *J. Pieper*, „Tugend", 717). An gleicher Stelle definiert Thomas: „... virtus est ultimum in re de potentia".

rische Moral" deuten auf andere Idealbilder hin. Leider fehlen sie und daraus abzuleitende eindeutige Maßstäbe für unsere Zeit. Als bildliche Veranschaulichungen humaner Erwartungen wären sie für eine inhaltliche Bestimmung des sittlich Richtigen notwendig.

a) *Einzigartiges Verhalten der menschlichen Person:* In der Ethik geht es um die Praxis menschlichen Handelns und bei deren Beschreibung kommt ständig das Konkrete, das Einmalige und Individuelle in den Blick [51]. Bei sittlichen Entscheidungen handelt es sich um „schöpferisches Finden des Richtigen von Fall zu Fall" [52]. Sittliche Urteile setzen beim Bewußtsein von Personen an, wägen ihre Interessen ab, bewerten ihre Motive, berücksichtigen ihre Affekte und Emotionen. Obwohl all das sich einer Systematisierung widersetzt, lassen sich dennoch innerhalb des einzigartigen Verhaltens eines Menschen Stufen der Entwicklung und eine Entwicklungslogik feststellen [53]. Piaget und Kohlberg haben dafür eindrucksvolle Beispiele gegeben [54]. Erikson hat zum Verständnis einzelner psychischer Evolutionsstufen, die immer nachhaltiger zu einer dem Charakter vergleichbaren „Ichstärke" führen, einen wertvollen Betrag geleistet [55]: Parallel zu den Wachstumsphasen des Kindes, des Adoleszenten, des Erwachsenen usw. unterscheidet er Grundhaltungen des Vertrauens, des Willens, der Absicht, der Kompetenz, der Treue, der Liebe, der Sorge, der Weisheit. Mit ihrer Hilfe gelingt es ihm, Meilensteine der Entwicklung und Raster für sittliches Handeln zu lokalisieren. Tatsächlich berücksichtigt das moralische Tun einerseits die jeweilige Entwicklungsstufe einer Person – was Gehorsam ist, entwickelt sich entsprechend ihrem Wachstum –, andererseits deutet sie dort, wo sie erscheint an, daß diese gleiche Person im Gehorsam die vollen Erwartungen ihres Personseins, ihre recht verstandenen Interessen und Intentionen erfüllt hat. Wo eine einzelne Handlungsnorm inhaltlich vorgestellt werden soll, muß man den Erwartungshorizont kennen. Anerkannte Tugenden vermitteln dessen Kenntnis.

---

[51] Damit ist auf den Sachbereich einer Moralpsychologie verwiesen, die nach dem Urteil G. E. M. Anscombe's – sie spricht von „Philosophie der Psychologie" – „offensichtlich noch fehlt" (Moderne Moralphilosophie, in: G. Grewendorf und G. Meggle (Hrsg.), Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik (Suhrkamp Taschenbuch [Frankfurt 1974] 217).

[52] *N. Hartmann*, Ethik, 384.

[53] Vgl. *W. Oelmüller*, Sind sittliche und politische Normen überhaupt universal gültig?, in: O. Kimminich (Hrsg.), Was sind Grundwerte? Zum Problem ihrer Inhalte und ihrer Begründung (Düsseldorf 1977) 114–134.

[54] *L. Kohlberg*, Moral Development, in: International Encyclopedia of Social Science (New York 1968); *J. Piaget*, The Moral Judgement of the Child (New York 1965).

[55] *E. H. Erikson*, Einsicht und Verantwortung (Stuttgart 1966) 95–140.

b) Sittliches Verhalten nach dem Maß der Conscientisation: Die Tugend bezeichnet das individuell erreichbare Idealbild einer Entwicklung, die Wandlungsprozeß des Bewußtseins ist. Wie dieses Bild immer wieder neu entworfen wird, beschreibt Aristoteles mit seinem Begriff der Mitte (μεσότης) [56]. Nach ihm findet der sittlich Handelnde seinen Weg stets zwischen zwei Extremen (ἄκρα), einem Zuviel (ὑπερβολή) und einem Zuwenig (ἔλλειψις). Zwischen Zügellosigkeit und Stumpfheit entdeckt er den Ausgleich zwischen Lust und Unlust. Indem er sowohl Tollkühnheit als auch Feigheit zurückweist, bewahrt er sein Leben vor der Bedrohung durch fremde Einflüsse und vor Feinden. Zwischen Kleinlichkeit und Vergeudung ortet er das Raster eines adäquaten Verhaltens den Mitmenschen gegenüber. Das Ergebnis ist in allen Fällen vertiefte Selbsterfahrung und wachsender Selbstbesitz dessen, der sich zum Handeln entscheidet. Das Resultat der Wahl offenbart sich in einem gefestigten Charakter, in neuen Interessen und lebendigeren Motiven [57]. Der sittlich Handelnde ist ein Stück freier geworden, wo er die Mitte ausmachen konnte. Nun hat diese Mitte meistens – wenn auch keineswegs immer – einen Namen. Sie erscheint unter dem Etikett einer Tugend. „Virtus est in medio" – sagen die lateinischen Autoren. In den genannten Beispielen ist es einmal die Tugend der Besonnenheit, ein anderes Mal die Tugend der Tapferkeit und dann wiederum die Tugend der Freizügigkeit. Man hat den Eindruck, daß sie nicht nur Fluchtpunkt einer Bewegung und Zielmarke der Freiheitstat sind. Sie scheinen vielmehr selbst Einfluß zu nehmen auf den Inhalt der Entscheidung, die Wahl und die Gestaltung des Weges. Leider läßt der Begriff „Mitte" das kaum mehr anklingen. So rasch wird die Assoziation von goldenem Mittelweg, Mittelmäßigkeit, sogar faulem Kompromiß geweckt, daß man die ursprüngliche Einsicht nur schwer vor einem groben Mißverständnis bewahren kann. Vielleicht sollte man statt von „Mitte" von „Maß und Modell" sprechen. Beim Bau eines Hauses steht für den Architekten das „menschliche Maß" am Beginn vielfältiger Entscheidungen. Er muß wissen, wie groß ein Mensch normalerweise ist, wie weit seine Hände und Füße reichen, wieviel er seinem Herzen und seiner Lunge zumuten kann. Es zeichnet den kreativen Fachmann aus, daß er daraus nicht ein Einheitsmaß werden läßt, alles über einen Leisten schlägt, überall Routinelösungen präsentiert, sondern daß er dem zukünftigen Bewohner die Möglichkeit einräumt, die einzelnen Elemente

[56] Eth. Nic. II, 6 1107a; vgl. die Anmerkung *N. Hartmanns*, Ethik, 401; „(Es) ist deutlich ausgesprochen, daß die Tugend immer zugleich μεσότης und ἀκρότης ist, nur in verschiedener Beziehung. An jeder Tugend stehen einander zwei Gesichtspunkte entgegen, ein ontologischer, der die Seinsform des Verhaltens betrifft – ... und ein axiologischer, der den Wertcharakter selbst betrifft."

[57] *St. Hauerwas*, Character and the Christian Life: A study in Theological Ethics, 112–113.

mit seinen Forderungen und Bedürfnissen abzustimmen. Der gute Architekt weiß, daß jedermann sich seine eigene Heimstatt errichten will. Von daher läßt sich eine Verbindung zur Tugend herstellen: sie ist Maß und Modell dadurch, daß sie Interessen und Intentionen anregt und zugleich aus ihnen eine individuelle und persönliche Lösung macht. Sie ist Maß und Modell auch darin, daß sie aus vielen einzelnen Entscheidungen heraus jeder noch ausständigen sittlichen Norm Inhalt, Attraktivität und Plausibilität verleiht. Ein nach der Mitte geformtes sittliches Handeln steht auf der Höhe des sittlichen Bewußtseins und antwortet den Erwartungen, die der Mensch an sich selbst hat [58].

c) *Könnens- und Machtbewußtsein des ganzen Menschen:* Eine bestimmte Tugend – Sparsamkeit oder Gehorsam – kann nur dann als Maß und Modell persönlicher Selbstverwirklichung gelten, wenn sie nicht nur einen einzigen Aspekt des menschlichen Lebens bewußt zu machen versteht, sondern den ganzen Menschen in seinem „dauernd lebendigen, glückseligen Könnens- und Machtbewußtsein" (Max Scheler) erreicht. Jede einzelne Tugend muß Instrument der Identitätsfindung sein, zum Dialog befähigen, ihren Besitzer angesichts von Gefährdungen und Drohungen wappnen und auch bei schwerwiegenden inneren Auseinandersetzungen Heiterkeit und Freude schenken. Sie muß sich dadurch auszeichnen, daß sie den sittlich Handelnden zu einer – in der Tradition der Kardinaltugend der Klugheit zugeschriebenen – offenen subjektiven Gestimmtheit aller Wirklichkeit gegenüber führt. Nach heutigem Sprachgebrauch würde man es vorziehen, die erwartete Wirkung als *kritisches Bewußtsein* zu bezeichnen. Jedenfalls soll die Tugend – in welcher Gestalt sie auch immer in Erscheinung tritt – den Menschen dazu bewegen und ihn gleichzeitig dazu befähigen, sich als entscheidendes Aktionszentrum inmitten der ihn umgebenden Welt zu verstehen („Es hängt von mir ab") [59]. Von der Tugend darf weiter erwartet werden, daß sich ihre Anwesenheit – wenigstens auf Dauer – durch praktizierte Unparteiischkeit anzeigt. Dabei kommt es weniger auf die beobachtbare und von außen abzumessende Rechtmäßigkeit an als auf die Zuwendung zum Anderen. Für den modernen Menschen figuriert diese soziale Orientierung häufig unter dem Stichwort „Dialog". *Gesprächsbereitschaft und -fähigkeit* hält er für einen unverzichtbaren Zug am Charakter des guten Menschen. Bedenkt man, daß Paolo Freire [60] Kreati-

[58] Nach Aristoteles (Eth. Nic. II, 6 1104 b) sind Lust und Unlust Anzeichen für das Vorhandensein bzw. das Fehlen der Tugend.

[59] Als Zentralbegriff einer neuen Pädagogik entwickelt von *P. Freire*, Pädagogik der Unterdrückten (Berlin [2] 1972).

[60] *P. Freire*, Erziehung als Praxis der Freiheit (Berlin 1974) 82.

vität, Liebe, Demut, Gläubigkeit zu notwendigen Eigenschaften des Dialogs erklärt, dann fällt es noch leichter, den Dialog selbst zu einer Tugend zu erheben. Um eine Tugend als Maß und Modell persönlicher Verwirklichung verstehen zu können, bedarf sie jedoch noch einer weiteren Charakteristik: sie muß eine äußere, widerständige Realität in menschliches Potential umzuwandeln verstehen – eine Wirkung, die traditionell der Tapferkeit zugeschrieben wurde. Wo der *Trauerprozeß* – dieser Terminus kennzeichnet den Umwandlungsprozeß sehr treffend – gelingt, ist die befragte Tugend in der Tat Maß und Modell des Könnens – und Machtbewußtseins des ganzen Menschen [61]. Wenn es sich um wirkliche, d. h. den Menschen und sein Bewußtsein bestimmende Tugend handelt, dann zeigt sich auch immer daran, daß dieser Mensch seine Abhängigkeit von Trieben und Begierden anerkennt und diese Anerkennung seiner Bedürftigkeit in eine Kraft des Selbstbesitzes und der Unabhängigkeit umwandelt. Durch diese Tugend erfährt er *Heiterkeit und Gelassenheit,* etwas, was die Überlieferung von jeher der Kardinaltugend der Zucht und des Maßes zugeschrieben hat. An diesem Punkt würde dann wiederum die theologische Komponente des Tugendnachweises fällig – Belebung des *Glaubens,* der *Hoffnung* und der *Liebe.* Da diese jedoch nicht näher erörtert werden soll, bleibt nur noch das Fazit zu ziehen: Die Tugend bereitet die Entscheidung zum Richtigen und die Einsicht in sittlich Gebotenes dadurch vor, daß sie des Menschen Erfahrung, seine Bereitschaft, auf den Anderen zu achten, seine Wachheit und sein Erleben aktuiert. „Nur der Tag bricht an", sagt ein angelsächsisches Sprichwort, „den wir in vollem Bewußtsein erwarten [62]". Der vernunftgemäß gesetzten sittlichen Norm entspricht das Optimum persönlicher Verwirklichung. Die Tugend, die Identität, Dialog, Relevanz und Freude verheißt, stimmt als Erwartungshorizont, als Maß und Modell der Aktuierung von Interessen, Intentionen und Motive auf die tatsächliche Setzung der Norm ein und umreißt deren Inhaltlichkeit.

III. Die Möglichkeit „entfernter sittlicher Urteile" [63]

Keine Ethik kann sich damit begnügen, die sittliche Bindung des autonomen Vernunftwesens Mensch in ihrem Sollenscharakter her-

---

[61] Vgl. *Y. Spiegel,* Der Prozeß des Trauerns (München–Mainz 1973).

[62] "Only that day dawns, to which we are fully awake".

[63] *St. Hauerwas,* Obligation and Virtue Once More, 31. Es handelt sich dabei nicht um die indirekte Argumentation, von der B. Schüller spricht (vgl. *B. Schüller,* Die Bedeutung der Erfahrung für die Rechtfertigung sittlicher Verhaltensregeln, in: K. Demmer & B. Schüller [Hrsg.], Christlich Glauben und Handeln [Düsseldorf 1977] 261–286). Es geht hier nämlich um inhaltliche Bestimmung und nicht um Rechtfertigung sittlicher Normen.

auszuarbeiten und ihre Legitimation nachzuweisen. Es ist ebenso ihre Aufgabe, die Gründe zu erörtern, warum es zu dieser sittlichen Bindung gekommen ist (Genese). Sie kann sich auch nicht ersparen, die allgemeinmenschliche Fähigkeit zu einem Lebensentwurf zu beschreiben und zu zeigen, wie man auf dessen Gestaltung Einfluß gewinnen kann (Paraenese). Jede Ethik muß das ihr Mögliche leisten, um herauszustellen, wie sich die Verwirklichung der Person, die unverzichtbare Aktuierung von Charakter, Interessen, Intentionen und Motive erreichen läßt (Conscientisation). Wir wollten nachweisen, daß zu dem beschriebenen Zweck die zeitgenössische Ethik und Moraltheologie den Begriff der Tugend wieder braucht. Ebenso wollten wir zeigen, daß der gleiche Begriff – stets einer der ethischen Zentralbegriffe – bei der inhaltlichen Bestimmung des sittlich Richtigen unverzichtbar ist. Erstens gibt er Aufschluß über die Basis sittlich verantworteten Handelns, die ihm entsprechende soziale und geschichtliche Wirklichkeit. Tugend vermittelt dem sittlich Handelnden eine inhaltliche Vorstellung von dem, was er als „gut" ansehen kann. In der bekannten lateinischen Kurzdefinition – habitus operativus bonus – kann ihn das dann noch unspezifisch verstandene „bonus" an diese erste Phase der inhaltlichen Bestimmung erinnern. Mit Hilfe des Tugendbegriffes läßt sich der Mensch zweitens in seinem sittlichen Leistungsvermögen darstellen, wodurch er einen Raster gewinnt, nach dem sich nun schon genauer fassen läßt, was „gut" – oder menschlich bzw. human – heißt. Mit der traditionellen Tugenddefinition kann man sich diese zweite Phase der inhaltlichen Bestimmung des sittlich Richtigen durch den Terminus „habitus" ins Bewußtsein rufen. Letztlich veranschaulicht und aktualisiert Tugend – als immer wieder auf einen neuen Stand gebrachtes Maß und Modell – das persönliche Potential dessen, der in seinen sittlichen Entscheidungen ein humanes Optimum anstrebt. Das nicht leicht verständliche Adjektiv „operativus" der Tugenddefinition macht darauf aufmerksam, daß das mit dem Standard des humanen Optimum noch näher charakterisierte „Gute" immer wieder in lebendiges Bewußtsein übertragen werden muß, soll die inhaltliche Bestimmung des sittlich Richtigen zu einem gültigen Abschluß gebracht werden. Bei alldem sollte niemals der Eindruck aufkommen, als seien auf der Grundlage der Tugend eigentlich sittliche Urteile möglich. Das sittlich Richtige legitimiert sich formal durch die praktische Vernunft, die sich autonom entwirft. Die mit Hilfe der Tugend durchgeführte Beschreibung des sittlich Guten rechtfertigt es jedoch – in diese Richtung drängte die Argumentation –, in einem analogen Sinn von „entfernten sittlichen Urteilen" zu sprechen. Für die inhaltliche Bestimmung des sittlich Richtigen jedenfalls scheinen sie unerläßlich zu sein.

Quaerere deum – Suche nach Gott und Verständnis Gottes in den Bekenntnissen Augustins

Von Thomas Klose, S. J.

Einleitung

Augustin schließt den biographischen Teil seiner „Bekenntnisse" (I–X) mit dem Psalmvers 21, 27: „Und preisen werden den Herrn, die ihn suchen." [1] Lob Gottes und Suche nach Gott werden in diesem Schriftwort so miteinander verknüpft, daß das Lob aus der Anstrengung der Suche nach Gott erwächst und daß jede aufrichtige Gottsuche aus der Verheißung lebt, Gott zu finden und zu preisen. Dieses Psalmwort stellt Augustin nicht zufällig an das Ende seines Lebensberichtes. Man kann mit gutem Grund davon ausgehen, daß er bewußt diesen Schlußpunkt gewählt hat. Die literarische Gestalt der Bücher der „Bekenntnisse" verdeutlicht, wie gewollt und gekonnt der Rhetor Augustin die sprachlichen Mittel einzusetzen versteht [2]. Darüber hinaus gelang es G. N. Knauer [3] nachzuweisen, daß sich Augustin gerade der Psalmen als Stilmittel bedient, um durch sie, die ja Worte göttlichen Ursprungs sind, einen Gedanken zu vertiefen und endgültig zu begründen [4]. Daß Augustin mit Absicht den Psalmvers 21, 27 gebraucht und als Schlußwort eingesetzt hat, zeigt schließlich

---

[1] X, 43, 70 (Et laudabunt dominum qui requirunt eum.) – Von den verschiedenen deutschen Übersetzungen der „Bekenntnisse" wird die von *J. Bernhart* verwendet: Augustinus, Confessiones / Bekenntnisse. Eingel., übers. und erläutert von Joseph Bernhart (München 1966) (hier zitiert als B). Sie scheint trotz einiger Härten und manch allzu gewollter Übertragung die Farbigkeit und den Reichtum augustinischer Darstellung noch am besten wiederzugeben. Eine neue kritische Edition des Urtextes der Confessiones hat L. Verheijen angekündigt (Contributions à une édition critique des Confessions de saint Augustin, in: Aug [L] 20–25 [1970–1975]), sie stand aber bei dieser Arbeit noch nicht zur Verfügung. Der Einfachheit halber wird daher die bei B. abgedruckte lateinische Ausgabe von De Labriolle: Saint Augustin, Confessions. Texte établi et traduit par Pierre de Labriolle (Paris I ^{5}1950, II ^{3}1947) benutzt. Eine Zusammenstellung der verschiedenen Editionen und Übersetzungen bei: *C. Andresen*, Bibliographia Augustiniana (Darmstadt 1973), 10 f. u. 29 f., und: *R. Lorenz*, Zwölf Jahre Augustinusforschung (1959–70) in: ThR 38 (1973) 293 ff.

[2] Vgl. *C. I. Balmus*, Etude sur le style de s. Augustin dans les Confessions et la Cité de Dieu (Paris 1930). *L. Verheijen*, Eloquentia pedisequa. Observations sur le style des Confessions de s. Augustin (Nijmegen 1949). *Chr. Mohrmann*, The Confessions as a litterary work of Art, in: Etudes sur le latin des chrétiens, I (Rom 1958) 371–81.

[3] *G. N. Knauer*, Psalmenzitate in Augustins Konfessionen (Göttingen 1955).

[4] *G. N. Knauer*, 28.

der Vergleich, wie oft und an welchen Stellen er diesen Vers zitiert. In allen Büchern der „Bekenntnisse" wird Ps 21, 27 insgesamt nur zweimal verwendet – beide Male an hervorgehobenen Stellen. Neben der schon genannten Position am Ende des zehnten Buches greift Augustin nur noch im Proömium [5] auf dieses Psalmwort zurück, einem gleichfalls exponierten Ort. Und auch hier trägt das Psalmzitat in seinem unmittelbaren Kontext den Charakter eines die vorangehende Gedankenentwicklung abschließenden, autoritativen Wortes [6], das Augustin in einem Nachsatz deutend erweitert: „Denn wer ihn sucht, wird ihn finden, und wer ihn findet, wird ihn preisen." [7] Offensichtlich war Augustin daran gelegen, den Bericht über sein vergangenes und gegenwärtiges Leben in den Rahmen dieses Schriftwortes zu stellen. Durch die Inklusion des Psalmverses findet sein Bekenntnis eine formale Einheit und Geschlossenheit. Aber damit sagt Augustin zugleich, wie er es verstanden wissen will, welches der rote Faden in seinem Leben ist, woraufhin und wodurch sein Leben ständig in Bewegung gehalten wird. Gott zu suchen (quaerere deum) in der begründeten Hoffnung, ihn zu finden und zu preisen, darin gründet die ganze Dynamik seiner Existenz, und darin wurzeln Freude und Trauer, Glück und Elend seines Lebens. Dieser deutende Vorgriff, der sich von der Inklusion des Psalmverses 21, 27 her anbietet, wird sich im weiteren Verlauf dieser Untersuchung bestätigen und vertiefen.

Das Psalmwort, unter das Augustin sein Leben stellt, weist auch dieser Arbeit den Weg. Hier soll ja das augustinische Gottesverständnis in den „Bekenntnissen" untersucht werden, und so ist von vornherein zu vermuten, daß in dem von Augustin selbst gewählten Rahmenvers ein wichtiger Hinweis für den Zugang zu seinem Gottesverständnis enthalten ist. Als solcher Hinweis kann das Grundanliegen Augustins, Gott zu suchen, gelten, wobei dieses Anliegen durch eine umfassende Textanalyse zu verifizieren ist. Allerdings bedarf das gestellte Arbeitsziel zuvor noch einer Präzisierung. Das Gottesverständnis Augustins hat sich nach seinem eigenen Zeugnis im Laufe seines Lebens beträchtlich gewandelt. Eine Darstellung seines Gottesverständnisses kann sich daher sinnvollerweise nur auf eine bestimmte Zeitspanne in seinem Leben beziehen. Im folgenden soll das Gottesverständnis herausgearbeitet werden, das für Augustin zur Zeit der Niederschrift der „Bekenntnisse" typisch ist. Mit dem zehn-

---

[5] I, 1, 1.

[6] Ebd. B 12 (Da mihi, domine, scire et intellegere, utrum sit prius invocare te an laudare te et scire te prius sit an invocare te. Sed quis te invocat nesciens te? Aliud enim pro alio potest invocare nesciens. An potius invocaris, ut sciaris? Quomodo autem invocabunt, in quem non crediderunt? Aut quomodo credent sine praedicante? Et laudabunt dominum qui requirunt eum.).

[7] Ebd. B 13 (Quaerentes enim invenient eum et invenientes laudabunt eum.).

ten Buch liegt für diese Zeit eine eindeutig zeitlich bestimmbare und die bei weitem umfangreichste und inhaltlich zusammenhängendste Quelle vor. Denn in diesem Buch will Augustin bekennen, „nicht wie ich gewesen bin, sondern wie ich bin“ [8]. Daher wird diese Arbeit zunächst das Bekenntnis Augustins im zehnten Buch untersuchen und mit Hilfe von objektiven Strukturelementen, wie Inklusion, Wortsignale und Stichwortfolgen analysieren, um so von dem Text her nach dem Anliegen zu fragen, das Augustin zum Zeitpunkt der „Bekenntnisse“ bewegt. Dabei wird sich die Suche nach Gott, die auch in dem Rahmenvers Ps 21, 27 als tragendes Motiv erscheint, als solches Anliegen Augustins bestätigen. Dieses Anliegen soll dann unter drei Rücksichten entfaltet werden, die drei wesentliche Seiten der Suche ins Licht rücken: die Möglichkeit der Suche, das Scheitern der Suche, der wahre Weg der Suche. Dabei sollen auch die übrigen Bücher der „Bekenntnisse“ berücksichtigt werden. Es wird sich schließlich zeigen, daß die drei Seiten der Suche nicht nur aufeinander bezogen sind, sondern auf den Skopus zuführen, an Jesus Christus zu glauben, weil nur im Glauben an ihn Gott sicher gefunden werden kann. Anders gesagt: Die Suche nach Gott impliziert die Suche nach Jesus Christus.

I. Analyse von Confessiones X

Bei einem ersten Überblick gliedert sich das zehnte Buch der „Bekenntnisse“ in fünf unterschiedlich breit ausgeführte, im allgemeinen deutlich voneinander abgehobene und verschieden gewichtige Gedankenkreise. In einer Einführung nennt Augustin die Absicht, die er mit diesem Buch verfolgt [9]: Er will die Wahrheit tun „in meinem Herzen vor Dir im Bekenntnis (in corde meo coram te in confessione), hier in meiner Schrift aber vor vielen Zeugen (in stilo autem meo coram multis testibus)“ [10]. Und zugleich fragt er nach dem Sinn dieses Tuns und nach dem Ziel seines Bekennens. An diese einleitenden Überlegungen schließen sich zwei ausführlich dargestellte Gedankenkreise an. Die reflektierend-aufsteigende Suche und Frage, was Gott ist, führt Augustin zu Gott hin [11]. Der Entfaltung dieses Gedankengangs folgt ein ebenso breit geschildertes Eingeständnis seiner Versuchungen und seiner Schwäche, die ihn von Gott wegziehen [12]. Beide Einheiten entsprechen einander und geben genau in dieser Entspre-

[8] X, 4, 6 B 493 (... non qualis fuerim, sed qualis sim ...) ähnlich X, 3, 4.
[9] X, 1, 1 – X, 5, 7.
[10] X, 1, 1 B 487 (Volo eam facere in corde meo coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus.).
[11] X, 6, 8 – X, 27, 38.
[12] X, 28, 39 – X, 39, 64.

chung den inneren Zustand Augustins zum Zeitpunkt der „Bekenntnisse" wieder. Ein zusammenfassender Rückblick führt diesen Zustand der Zerrissenheit noch einmal prägnant vor Augen und mündet in die verzweifelte Frage nach einem Ausweg [13]. Die Antwort findet Augustin in dem Glauben an Jesus Christus, dem wahren Mittler zwischen Gott und den Menschen [14]. Mit dieser Antwort schließt Augustin das zehnte Buch. Schematisch ließe sich diese Gliederung folgendermaßen darstellen:

Einführung	**Aufstieg zu Gott**		**Abstieg zu sich**	**Rückblick**	**Wahrer Mittler**
(1, 1–5, 7)	(6, 8–27, 38)		(28, 39–39, 64)	(40, 65–41, 66)	(42, 67–43, 70)
	Sinnenwelt: 6, 8–7, 11	—	Fleischeslust: 30, 41–34, 53		
	Gedächtnis: 8, 12–17, 26	—	Augenlust: 35, 54–35, 57		
	Wahrheit: 18, 27–27, 38	—	Hoffart der Welt: 36, 58–39, 64		

Die Einführung zu Conf X ist inhaltlich abgegrenzt durch die Erklärung Augustins, die Wahrheit im Bekenntnis zu tun [15], und durch die Reflexion der Probleme, die sich aus dieser Absicht ergeben. Denn das Bekenntnis richtet sich an zwei Adressaten. Bekennen im eigentlichen Sinn ist ein Bekennen vor Gott (coram te), das in einem, anderen Menschen unzugänglichen Innenraum bleibt [16]. Da aber Augustin sein Bekenntnis niederschreibt, hat es auch eine öffentliche Seite. Sein Bekenntnis wendet sich auch an die Menschen (coram multis testibus), die an seinen Worten und an seinem Leben interessiert sind [17]. Augustin bekennt vor Gott, aber in einer Weise, durch die auch die Menschen an dem Bekenntnis teilnehmen können. Auf diese beiden Seiten seines Bekenntnisses geht Augustin näher ein, indem er nach dem Grund seines Bekennens (quo fructu) fragt. Warum er vor Gott bekennt, bedarf keiner weiteren Begründung. Er hat sie ihm schon längst, nämlich in den übrigen Büchern der „Bekenntnisse" gesagt [18]. Problematisch sind vielmehr die Menschen als Adressaten. Warum tut sich Augustin ihnen kund [19], und warum wollen sie ihn hören [20]? Der Bischof Augustin läßt sich von einem pastoralen Interesse leiten, wenn

[13] X, 40, 65 – X, 41, 66. X, 42, 67 B 594 (Quem invenirem, qui me reconciliaret tibi?).
[14] X, 42, 67 – X, 43, 70.
[15] X, 1, 1 (s. Anmerkung 10).
[16] Vgl. X, 2, 2.
[17] Vgl. X, 3, 3 – X, 4, 6.
[18] X, 2, 2 B 486 (Tibi ergo, domine, manifestus sum, quicumque sim. Et quo fructu tibi confitear, dixi.).
[19] X, 3, 4 B 488 (Verum tamen tu, medice meus intime, quo fructu ista faciam, eliqua mihi.) ebenso X, 3, 4 a.a.O.
[20] X, 4, 5 B 490 (Sed quo fructu id volunt?).

er die Menschen an seinem Bekenntnis teilnehmen läßt. Sein Bekenntnis, das ja gerade auch die erbarmende Liebe Gottes preist, will die Schwachen aus Verzweiflung und Resignation aufrütteln und die Guten daran erinnern, wie sie von dem Schlechten befreit worden sind [21]. Und dieses Bekenntnis nimmt seinen gegenwärtigen Zustand in den Blick und offenbart sein Herz, „dort, wo ich wirklich bin, wie ich bin" [22]. Zugleich gibt Augustin die „hermeneutische Regel" an, um sein Bekenntnis verstehen zu können. Nur die Liebe (caritas) wird seinen Worten glauben [23]. Der Hörerkreis ist die in Liebe verbundene Gemeinde, d. h. die christliche Gemeinde. Aber was interessiert sie an dem Bekenntnis Augustins? Wenn ihr Motiv die Freude ist, in der sie an den Fortschritten Augustins teilnehmen wollen, und das Gebet, mit dem sie Fürsprache für ihn einlegen wollen, dann will er sich ihnen kundtun [24].

Am Ende dieser Einleitung geht Augustin auf die inhaltliche Seite seines Bekenntnisses ein. Waren die Überlegungen bisher von der Frage bestimmt, warum (quo fructu) er vor Gott und den Menschen bekennt, so schließt sich nun die Erklärung an, daß er sein Wissen und Nichtwissen bekennen will. „So möchte ich bekennen, was ich weiß von mir, auch bekennen, was ich nicht weiß von mir [25]." Dieser Gedanke am Ende der Einführung greift noch einmal die Thematik des Anfangs auf (X, 2, 2), allerdings mit einer Änderung. Dort zu Beginn sieht Augustin sein Bekenntnis aus der Sicht Gottes. Weil er ohnehin vor Gottes Augen offenliegt [26], ist sein Bekenntnis für Gott nicht eine Mitteilung, die ihm etwas Neues sagte. Gott weiß sowieso alles über Augustin [27]. Hier am Ende der Einführung beurteilt der Bischof dagegen das Bekenntnis aus seiner (menschlichen) Sicht. Sein Bekenntnis umschließt Wissen und Nichtwissen. Mit dieser inhaltlichen Klammer ist der einleitende Teil abgeschlossen.

---

[21] X, 3, 4 B 488/90 (Nam confessiones praeteritorum malorum meorum, quae remisisti et texisti, ut beares me in te, mutans animam meam fide et sacramento tuo, cum leguntur et audiuntur, excitant cor, ne dormiat in desperatione et dicat: Non possum, sed evigilet in amore misericordiae tuae et dulcedine gratiae tuae, qua potens est omnis infirmus, qui sibi per ipsam fit conscius infirmitatis suae. Et delectat bonos audire praeterita mala eorum, qui iam carent eis, . . .).

[22] X, 3, 4 B 491 (. . . sed auris eorum non est ad cor meum, ubi ego sum quicumque sum.).

[23] X, 3, 3 B 488 (. . . sic tibi confiteor, ut audiant homines, quibus demonstrare non possum an vera confitear; sed credunt mihi, quorum mihi aures caritas aperit.); ebenso X, 3, 4 B 490.

[24] X, 4, 5 B 490/92 (An congratulari mihi cupiunt, cum audierint, quantum retarder pondere meo? Indicabo me talibus.).

[25] X, 5, 7 B 497 (Confitear ergo quid de me sciam, confitear et quid de me nesciam . . .).

[26] X, 2, 2 B 486 (Et tibi quidem, domine, cuius oculis nuda est abyssus humanae conscientiae, quid occultum esset in me, etiamsi nollem confiteri tibi?).

[27] Aufnahme des Gedankens von X, 2, 2 zu Beginn von X, 5, 7.

Die beiden folgenden Gedankenkreise der aufsteigenden Suche nach Gott und der gegenläufigen Bewegung der Abkehr von ihm gehören zusammen und entsprechen den beiden Seiten des augustinischen Bekenntnisses: Dank für die Gnade, durch die Augustin zu Gott hin geführt wird, Klage, weil die eigene „Schwere" von Gott wegzieht [28]. Anfang und Ende des ersten Gedankenkreises werden von Augustin durch die Inklusion „amo te" [29] – „te amavi" [30] deutlich markiert. Aber auch der inhaltliche Aspekt der Inklusion ist zu beachten. Die zu Gott aufsteigende Suche ist eine Suche aus Liebe. Dieser suchend-liebende Aufstieg vollzieht sich in drei Stufen [31], die sich durch ihre inhaltliche Geschlossenheit, aber auch durch deutliche Struktursignale (transibo) [32] klar voneinander abgrenzen. Dabei geht der Aufstieg von der geschöpflichen Außenwelt zur Innenwelt des Bewußtseins und von dort nach „oben", wo Gott erfahren werden kann. Diese drei Stufen sollen im folgenden kurz analysiert werden. Die suchende Liebe Augustins geht von einem nicht näher bestimmten Vorwissen Gottes aus [33]. Dieses Vorwissen soll in reflektiertes, bestimmtes Wissen übergeführt werden. „Was aber liebe ich, da ich Dich liebe [34]?" Indem alle geschaffenen Dinge verneinen, Gott zu sein, führen sie Augustin zu der richtigen Antwort.

Auf der *ersten* Stufe wendet sich Augustin der Körper- und Sinnenwelt zu [35]. Diese Welt umfaßt nicht nur den Bereich der geschaffenen Außenwelt, sondern auch die Sinnesorgane, die dieser Außenwelt zugeordnet sind [36]. Die Welt der Körper ist auf den Menschen bezogen und ihm unterstellt, insofern ihr „Sein" sich erst enthüllt, wenn der Mensch im Licht der Wahrheit sie erkennt. „So bist denn du, dir sag ich es, Seele, das Bessere, denn du durchdringst mit Kraft die Masse deines Leibes und verleihst ihm Leben, so wie es kein Körper einem Körper verleihen kann."[37] Aber auch bei der Seele (anima) sind die Seelenkräfte zu übersteigen, die der Körperwelt zugeordnet sind: die körperliche Vitalkraft und der Seelenteil, der die

[28] X, 4, 5.

[29] X, 6, 8 B 496 (Non dubia, sed certa conscientia, domine, amo te. Percussisti cor meum verbo tuo, et amavi te.).

[30] X, 27, 38 B 546 (Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi!).

[31] Die unterste Stufe der Körper- und Sinnenwelt (X, 6, 8–X, 7, 11), die Stufe des Gedächtnisses (X, 8, 12–X, 17, 26), die höchste Stufe der Wahrheit (X, 18, 27–X, 27, 38).

[32] Dieses Struktursignal findet sich jeweils am Ende der beiden ersten Stufen: X, 7, 11 und X, 17, 26.

[33] Vgl. X, 6, 8.

[34] X, 6, 8 B 497 (Quid autem amo, cum te amo?); ähnlich X, 6, 9; 7, 11.

[35] X, 6, 8–X, 7, 11.

[36] X, 7, 11.

[37] X, 6, 10 B 501 (Iam tu melior es, tibi dico, anima, quoniam tu vegetas molem corporis tui praebens ei vitam, quod nullum corpus praestat corpori.).

Sinneswahrnehmungen koordiniert. „Denn sonst fänden ihn auch ‚Pferd und Maultier, denen kein Verstand gegeben'". [38]

Daher wendet sich Augustin auf der *zweiten Stufe* der Innenwelt zu [39]. Dieser Innenraum ist für Augustin der unermeßliche Raum des Gedächtnisses (memoria), wobei „Gedächtnis" persönliche Selbsterfassung in Bewußtsein, Erinnerung und Andenken gleicherweise besagen kann. Hier findet er die Seelenkraft, die die sinnlichen Bilder [40] und alles das, was immer gedacht wird [41], aufnimmt und sammelt. Im Akt des Erinnerns wird sich die Seele ihres Tuns und damit ihrer selbst gewiß [42]. Erst im Vergessen stößt sie an die Grenze ihrer Gedächtniskraft [43].

„Mein Gedächtnis, siehe, das sind Felder, Höhlen, Buchten ohne Zahl, unzählig angefüllt von unzählbaren Dingen jeder Art, seien es Bilder, wie insgesamt von den Körpern, seien es die Sachen selbst, wie bei den Wissenschaften, seien es irgendwelche Begriffe oder Zeichen, wie bei den Bewegungen des Gemüts, die sich, wenn die Seele auch schon nicht mehr leidet, im Gedächtnis erhalten und also mit diesem in der Seele sind: durch alles dieses laufe ich hin und her, fliege hierhin, dorthin, dringe vor, soweit ich kann, und nirgend ist Ende: von solcher Gewaltigkeit ist das Gedächtnis, von solcher Gewaltigkeit ist das Leben im Menschen, der da sterblich lebt!" [44]

Doch so beeindruckend die Kraft des Gedächtnisses auch ist, sie ist nur eine, wenn auch notwendige Etappe auf dem Weg zu Gott. Gott kann nur über diese Kraft gefunden werden [45] – insofern ist sie notwendig. Aber auch die Stufe des Gedächtnisses ist zu überschreiten (transibo) [46], „denn Gedächtnis haben Vieh und Vogel auch, wie fänden sie sonst Nest und Lager wieder und manches andere, woran sie sich gewöhnt" [47].

---

[38] X, 7, 11 B 503 (... nam reperiret et equus et mulus, quibus non est intellectus ...).

[39] X, 8, 12–X, 17, 26.

[40] X, 8, 12.

[41] Ebd.

[42] X, 13, 20.

[43] X, 16, 24. 25.

[44] X, 17, 26 B 527/29 (Ecce in memoriae meae campis et antris et cavernis innumerabilibus atque innumerabiliter plenis innumerabilium rerum generibus sive per imagines, sicut omnium corporum, sive per praesentiam, sicut artium, sive per nescio quas notiones vel notationes, sicut affectionum animi – quas et cum animus non patitur, memoria tenet, cum in animo sit quidquid est in memoria – per haec omnia discurro et volito hac illac, penetro etiam, quantum possum, et finis nusquam: tanta vis est memoriae, tanta vitae vis est in homine vivente mortaliter.).

[45] X, 17, 26 B 528 (Si praeter memoriam meam te invenio, inmemor tui sum. Et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui?).

[46] Vgl. die Häufung des Struktursignals „transibo" in X, 17, 26 B 528 (transibo et hanc vim meam, quae memoria vocatur ... transibo eam; ... transibo et istam vim meam, quae memoria vocatur; transibo ergo et memoriam ...; transibo et memoriam.).

[47] X, 17, 26 B 529 (Habent enim memoriam et pecora et aves, alioquin non cubilia nidosve repeterent, non alia multa, quibus assuecunt).

Die suchende Liebe führt Augustin zur *dritten Stufe*, zu dem Ort, wo sie Gott findet [48]. Aber diesen Ruhepunkt erreicht sie erst auf dem Wege einer ausführlichen Reflexion ihrer Suche. So entdeckt sie, daß der Vorgang der Suche ein Vorwissen über den gesuchten Gegenstand impliziert. Nur wenn sie weiß, was sie sucht, kann sie überhaupt sinnvoll suchen. Dieses Vorwissen oder dieses „Bild im Innern" [49], wie Augustin dafür sagt, setzt aber voraus, daß der „abgebildete" Gegenstand schon früher einmal erfahren oder erkannt wurde. Daher kann Augustin den Vorgang der Suche in dem Vorstellungsrahmen von Verlieren und Wiederfinden sehen [50]. Finden heißt, das schon einmal Erfahrene, aber wieder Vergessene in gegenwärtigem Wissen neu besitzen. Suchen ist dann die Bewegung der Rückkehr. Wie, unter welchem Vorwissen hat Augustin nun Gott zu suchen [51]? Nach Gott suchen ist für ihn gleichbedeutend mit: nach dem seligen Leben suchen [52]. Nach diesem Leben sehnen sich alle Menschen, und daher müssen alle Menschen dieses Leben schon einmal erfahren haben, um es ersehnen und suchen zu können [53]. „Was für ein Ding da sei – keiner kann sagen, daß er's nie erfahren; darum findet sich's im Gedächtnis, und es wird erkannt, wenn das Wort vom seligen Leben erklingt." [54] Was das selige Leben näherhin ist, wird von den Menschen unterschiedlich beantwortet [55]. Einig sind sich alle Menschen nur darin, daß sie die Wahrheit der Lüge vorziehen. So bestimmt Augustin den Inhalt des seligen Lebens als Freude an der Wahrheit (veritas) [56]. „Dieses selige Leben wollen alle, dieses Leben, das allein das selige ist, das wollen alle, Freude an der Wahrheit wollen alle." [57] So haben die Menschen das selige Leben erfahren, wo sie die Wahrheit erfahren haben [58]. Von dieser Erfahrung, die das Gedächtnis festhält, geht die Liebe aus und sucht, sie neu zu finden. So ist die Suche nach Gott die Suche nach der Wahrheit. „Und wo ich Wahrheit fand, da fand ich meinen Gott, die Wahrheit selbst, und seit ich die Wahr-

---

[48] X, 18, 27–X, 27, 38.

[49] X, 18, 27 B 530 (... non a memoria ... tenetur intus imago eius ...).

[50] X, 18, 27–X, 19, 28.

[51] X, 20, 29 B 532 (Quomodo ergo te quaero, domine?).

[52] X, 20, 29 B 532 (Cum enim te, deum meum, quaero, vitam beatam quaero.).

[53] X, 20, 29 B 534/36 (Nota est igitur omnibus, qui una voce si interrogari possent, utrum beati esse vellent, sine ulla dubitatione velle responderent. Quod non fieret, nisi res ipsa, cuius hoc nomen est, eorum memoria teneretur.).

[54] X, 21, 31 B 539 (Quae quoniam res est, quam se expertum non esse nemo potest dicere, propterea reperta in memoria recognoscitur, quando beatae vitae nomen auditur.).

[55] X, 21, 31.

[56] X, 23, 33.

[57] X, 23, 33 B 541 (Hanc vitam beatam omnes volunt, hanc vitam, quae sola beata est, omnes volunt, gaudium de veritate omnes volunt.).

[58] Ebd.

heit kennenlernte, habe ich ihrer nicht vergessen. So also, seit dem Tage, da ich Dich kennenlernte, wohnst Du in meinem Gedächtnis, und dort finde ich Dich, sooft ich Deiner gedenke, und freue mich in Dir." [59] Augustin hat Gott gesucht und hat ihn gefunden. Suchen und Finden ist Augustin möglich, weil er Gott zuvor erfahren hat. „Wo also habe ich Dich gefunden, daß ich Dich kennenlernte? Wo anders als in Dir über mir?" [60] Die Liebe hat Augustin zu Gott, der die Wahrheit ist, geführt. Damit ist der Weg des Aufstiegs an sein Ende gekommen. Formal wird das Ende dieses Gedankenganges durch die Stichwortaufnahme von X, 6, 8 (amo te) signalisiert: „Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi!" [61]

Dem suchenden Aufstieg zu Gott läßt Augustin die Darstellung der gegenläufigen Bewegung des Abstiegs und der Abkehr von Gott folgen [62]. Seine Liebe kann wohl Gott finden, aber sie kann nicht in ihm bleiben. Denn sie zieht es noch woanders hin. So ist auch der Weg des Abstiegs und der Schuld ein Weg der Liebe. „Denn es liebt Dich zu wenig, wer neben Dir ein anderes liebt, das er nicht Deinetwegen liebt." [63] Augustin verliert Gott, weil seine Liebe noch nicht ganz von Gott erfüllt ist [64]. Die Stichworte, die den Beginn dieses neuen Gedankenkreises markieren und die immer wiederkehren, sind „Versuchung" (temptatio) und „Erbarmen" (misericordia, misereri, misericors) [65]. Es ist bemerkenswert, daß Augustin auch den Abstieg in drei Stufen schildert, wobei er das Dreierschema hier der Schriftstelle 1 Joh 2,16 [66] entnimmt [67]. Es liegt auf der Hand, daß er die drei Stufen des Aufstiegs (Sinnenwelt, memoria, veritas) bewußt in Paralleli-

---

[59] X, 24, 35 B 545 (Ubi enim inveni veritatem, ibi inveni deum meum, ipsam veritatem, quam ex quo didici, non sum oblitus. Itaque ex quo te didici, manes in memoria mea, et illic te invenio, cum reminiscor tui et delector in te.).

[60] X, 26, 37 B 547 (Ubi ergo te inveni, ut discerem te, nisi in te supra me?).

[61] X, 27, 28 B 546.

[62] X, 28, 39–X 39, 64.

[63] X, 29, 40 B 551 (Minus enim te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat.).

[64] Vgl. X, 28, 39.

[65] Die Stichworte „Versuchung" (temptatio) und „Erbarmen" (misericordia) sowie deren Derivate werden in dem Abschnitt X, 28, 39 durch zwei Schriftzitate eingeführt, die A. auf seine Situation bezieht. Das Stichwort „Versuchung" durch Ijob 7, 1 (B 548): Numquid non temptatio est vita humana super terram? A. a. O.: Quis inter haec medius locus, ubi non sit humana vita temptatio? (B 550) Numquid non temptatio est vita humana super terram sine ullo interstitio? Das Stichwort „Erbarmen" durch Ps 30, 10 (B 548): Ei mihi, domine, miserere mei! A. a. O.: Ei mihi! Domine, miserere mei! Ei mihi! . . . misericors es, miser sum.

[66] In 1 Joh 2, 16 hat A. offensichtlich „ambitio saeculi" gelesen anstelle von „superbia vitae".

[67] Die unterste Stufe der Versuchung ist die Fleischeslust (concupiscentia carnis): X, 30, 41–X, 34, 53; eine versteckte Weise der Versuchung ist die Augenlust (concupiscentia oculorum): X, 35, 54–X, 35, 57; die eigentlich größte Versuchung ist die Hoffart der Welt (ambitio saeculi): X, 36, 58–X, 39, 64.

tät setzt zu den drei Stufen des Abstiegs (concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, ambitio saeculi). Jede Stufe ist damit in ihrer Ambivalenz sichtbar. Jede kann auf ihre Weise zu Gott hin- oder wegführen, je nachdem, wohin sich die Liebe wendet. Die Liebe steht zwischen den beiden Polen Gott und Mensch, die sich auf dieser dritten („höchsten") Stufe gegenüberstehen. Auf der ersten Stufe erkennt Augustin die Gefahr der sinnlichen Begierde, der „Fleischeslust" (concupiscentia carnis) [68]. Die Schönheit der Dinge verkündet nicht nur die Größe des Schöpfers [69], sondern sie kann Augustin umgekehrt auch fangen und verstricken [70]. Durch seine Sinnesorgane ist Augustin versucht, sich über das Maß sinnvollen Gebrauchs an die geschaffenen Dinge zu verlieren [71]. Die zweite, gefährlichere [72] Art der Versuchung ordnet Augustin der Erkenntnisebene zu und bezeichnet sie als „Augenlust" (concupiscentia oculorum), wobei er die Sehkraft der Augen im weiten Sinn als Erfahrung überhaupt versteht [73]. Hier sieht er die Gefahr, sich unter dem Vorwand von Erkenntnis und Wissenschaft in einem ziellosen Wissenwollen zu zerstreuen und zu verlieren [74]. Gerade in der Gegenüberstellung zur Gedächtniskraft wird die Tendenz dieser Versuchung deutlich: Dort nahm das Gedächtnis das Material der Sinne auf, um es in der inneren Konzentrationsbewegung des Denkens zu sammeln [75]. Hier läuft die Neugier (curiositas) den sinnlichen Eindrücken „nach draußen" nach oder erforscht das Verborgene der Natur, die außer uns ist, das zu wissen für nichts gut und der Mensch eben nur zu wissen begierig ist [76]. Die Neugier zerstreut den Menschen, weil sie nichtigen Dingen nachgeht.

„Denn wenn unser Herz zum Speicher für derlei Dinge wird und ein dichtes Geschwirr von Nichtigkeiten mit sich herumträgt, so zerreißt und verwirrt dies oft auch unsere Gebete, und vor Deinem Angesicht wird, indes wir zu Deinem Ohr die Stimme des Herzens erheben, durch dummes Zeug, das, wer weiß woher, uns einfällt, die erhabene Sache vernichtigt." [77]

---

[68] X, 30, 41–X, 34, 53.

[69] Vgl. X, 6, 9.

[70] X, 34, 53 B 570 (Ego autem haec loquens atque discernens etiam istis pulchris gressum innecto . . .).

[71] Vgl. X, 31, 44.

[72] X, 35, 54 B 570 (Huc accedit alia forma temptationis multiplicius periculosa.).

[73] X, 35, 54 B 572 (Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia, sicut dictum est, oculorum vocatur quia videndi officium, in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant.) Die Darstellung der Augenlust umfaßt die Abschnitte X, 35, 54–X, 35, 57.

[74] X, 35, 54.

[75] Vgl. X, 11, 18.

[76] X, 35, 55 B 574 (Hinc ad perscrutanda naturae, quae praeter nos est, operta proceditur, quae scire nihil prodest et nihil aliud quam scire homines cupiunt.).

[77] X, 35, 57 B 579 (Cum enim huiuscemodi rerum conceptaculum fit cor nostrum et portat copiosae vanitatis catervas, hinc et orationes nostrae saepe interrumpuntur atque turbantur, et ante conspectum tuum dum ad aures tuas vocem cordis intendimus, nescio unde inruentibus nugatoriis cogitationibus res tanta praeciditur.).

Die Versuchungen der „Fleischeslust" und der „Augenlust" weisen auf die dritte, schwerste Art der Versuchung, die „Hoffart der Welt" (ambitio saeculi) [78]. Auf dem Wege des Abstiegs ist Augustin hier an der untersten Stufe angekommen. Die Liebe hat ihn zu Gott geführt, aber sie kann ihn auch auf den Tiefpunkt der Gottferne ziehen, wo der Mensch stolz sich großmacht. „Daher vor allem kommt es, daß man Dich nicht liebt und auch nicht in frommer Scheu Dich fürchtet." [79] Der Stolze ist darauf aus, von anderen Menschen geliebt und gelobt zu werden; er ist selbstgefällig. Augustin erkennt diese Versuchung des Ehrverlangens, aber ob er selbst davon frei ist, kann er nicht sagen [80]. Hier ist seinem Wissen eine Grenze gezogen. „In alldem, in solchen Nöten und Gefahren, siehst Du mein Herz erzittern, und gewisser ist mir das Gefühl, daß meine Wunden fort und fort von Dir geheilt, als daß mir keine neuen mehr geschlagen werden." [81] Gewisser ist Augustin das Erbarmen Gottes als seine eigene Standfestigkeit. Mit dieser Erkenntnis schließt er den Gedankengang der Versuchungen ab. In den vorangehenden beiden Sinneinheiten hat Augustin Gutes und Schlechtes bekannt. Dieses Bekenntnis faßt er nun noch einmal zusammen und stellt den Konflikt heraus, in dem er steht [82]. Er hat Gott gefunden, aber er hat ihn auch wieder verloren. Inhaltlich führt dieser Abschnitt also nicht über das bisher Gesagte hinaus. Das Bekenntnis wird hier nur noch einmal gerafft und dramatisch zugespitzt.

„Denn zum Kummer meines Herzens sah ich Deinen Glanz erstrahlen und zurückgeworfen sprach ich zu mir: Wer kann da hin? ‚Ich bin verbannt aus Deinen Augen.' Du, Herr, bist die Wahrheit, die da thront über allem. Und ich – welche Habsucht! Ich wollte Dich nicht verlieren, aber ich wollte neben Dir doch auch die Lüge haben ... Und also habe ich Dich verloren, weil Du nicht leidest, daß man in Einem die Lüge und Dich besitze." [83]

Der innere Zustand der Zerrissenheit drängt Augustin zu der Frage nach dem Mittler, also zur Frage nach dem, der Augustin sicher und endgültig zu Gott führen kann. Diese Frage und ihre Beantwortung bestimmt die Thematik des letzten Sinnabschnittes des zehnten Bu-

[78] X, 36, 58–X, 39, 64.
[79] X, 36, 59 B 581 (Hinc fit vel maxime non amare te nec caste timere te, ...).
[80] X, 37, 62.
[81] X, 39, 64 B 591 (In his omnibus atque huiuscemodi periculis et laboribus vides tremorem cordis mei, et vulnera mea magis subinde a te sanari quam mihi infligi sentio.).
[82] X, 40, 65–X, 41, 66.
[83] X, 41, 66 B 593 (Vidi enim splendorem tuum corde saucio et repercussus dixi: Quis illuc potest? Proiectus sum a facie oculorum tuorum. Tu es Veritas super omnia praesidens. At ego per avaritiam meam non amittere te volui, sed volui tecum possidere mendacium ... Itaque amisi te, quia non dignaris cum mendacio possideri.).

ches der „Bekenntnisse“ [84]. Die Antwort Augustins, daß der wahre Mittler allein Jesus Christus ist, stellt zugleich den Höhepunkt in der gedanklichen Entwicklung des Bekenntnisses des zehnten Buches dar. Dafür spricht nicht nur, daß dieses Buch mit der Antwort schließt und daß durch diese Endstellung das Bekenntnis zu Jesus Christus ein besonderes Gewicht erhält. Sondern der Duktus des Bekenntnisses des zehnten Buches hat den Leser, gerade den mit Augustin in Liebe verbundenen Leser [85], betroffen und bestürzt gemacht, um ihn dann mit dem Hinweis auf den Mittler Jesus Christus wieder befreit aufatmen zu lassen. Im Glauben an Jesus Christus wird der Mensch mit Gott wieder versöhnt. Während andere Mittlergestalten Entwürfe der menschlichen Hybris sind [86], ist dieser Gottmensch der wahre Mittler, weil wahrer Gott und wahrer Mensch. Ihn hat Gott aus Liebe zu den Menschen gesandt [87]. Der hervorstechendste Wesenszug Jesu Christi ist seine demütige Gesinnung (humilitas) [88]. Indem der Mensch dieses Beispiel der Demut übernimmt, findet er Vergebung seiner Sünden, wird er gerechtfertigt [89]. Die Rechtfertigung des Menschen, die Augustin in Anlehnung an biblische Aussagen entfaltet, ist die wesentliche Heilsgabe des Mittlers. So gereinigt, geht der Mensch den sicheren Weg zur Wahrheit. Der letzte Satz des zehnten Buches, das Psalmzitat Ps 21,27, faßt das ganze Bekenntnis Augustins noch einmal brennpunktartig zusammen: „Und preisen werden den Herrn, die ihn suchen.“ [90]

Zusammenfassend lassen sich als Ergebnisse der Analyse des zehnten Buches festhalten: 1. Das Bekenntnis zeigt uns einen Menschen, der Gott gefunden hat und aus dieser Begegnung lebt, der aber zugleich die schmerzliche Erfahrung machen muß, daß er nicht in Gott „bleiben“ kann. Das Gewicht seiner eigenen Schwäche zieht ihn wieder von Gott weg. Anders gewendet, heißt das: Das fundamentale Anliegen für Augustin ist die Suche nach Gott. Bei dieser Suche geht es allerdings nicht um die Frage, wie Gott überhaupt oder erstmalig gefunden werden kann, sondern wie der schon gefundene, aber wieder verlorene Gott endgültig gefunden werden kann. 2. Die Suche nach Gott ist getragen und bestimmt von der Kraft der Liebe. Die Liebe führt Augustin zu Gott, aber sie wendet ihn auch von Gott ab, wo sie sich auf andere Dinge richtet. Die innere Zerrissenheit Augustins ist in seiner geteilten Liebe begründet. 3. Auf seiner Suche nach Gott

[84] X, 42, 67–X, 43, 70.
[85] Vgl. X, 3, 3.4.
[86] Vgl. X, 42, 67.
[87] Vgl. X, 43, 69 B 596 (Quomodo nos amasti, pater bone, qui filio tuo unico non pepercisti, sed pro nobis inpiis tradidisti eum!).
[88] X, 43, 68.
[89] Ebd.
[90] X, 43, 70 B 599 (. . . et laudabunt dominum qui requirunt eum.)

findet Augustin den wahren Mittler Jesus Christus. In seiner Demut hat der Gottmensch ein Beispiel gegeben, das die Menschen nachahmen sollen. So werden sie gerechtfertigt und erfahren Jesus Christus als den allein sicheren Weg zu Gott.

Die Analyse des zehnten Buches hat die Suche nach Gott als das Grundanliegen Augustins festgehalten und hat damit bestätigt, worauf schon der Rahmenvers Ps 21,27 hingewiesen hatte: Das Leben Augustins bewegt sich zwischen den beiden Polen von Suchen und Finden Gottes. Im folgenden soll dieses Anliegen der Suche auf dem Hintergrund aller Bücher der „Bekenntnisse" entfaltet werden. Ausgehend von den drei Punkten der Analyse werden dabei die wesentlichen Aspekte der augustinischen Suche deutlich werden.

II. Die Suche nach Gott

1. Die Möglichkeit der Suche

Das offene Bekenntnis des Bischofs Augustin, daß er noch nach Gott sucht, überrascht zunächst. Denn Augustin legt dieses Bekenntnis ab, als seine Bekehrung schon jahrelang zurückliegt und er also schon „gefunden" hatte. Überraschend ist also, daß er noch suchen mußte. Auch der Duktus der Darstellung seines vergangenen Lebens, das dem Leser der „Bekenntnisse" wie ein Prozeß der fortschreitenden Bekehrung bis hin zur letzten Gewißheit erscheint [91], läßt dieses Bekenntnis nicht erwarten. Die Worte, die sich an die Schilderung des entscheidenden Durchbruchs im Garten anschließen [92], zeugen von Erleichterung und Dankbarkeit eines endlich ans Ziel Gekommenen. Dem entsprach auch ganz die zeitgemäße Vorstellung einer Bekehrung. Zur Zeit Augustins dachte man sich die Bekehrung zu einem religiösen Glauben wie das Erlangen einer endgültigen Sicherheit, wie man von stürmischer See in die stillen Wasser eines Hafens segelte [93]. Diese Vorstellung wird nun durch das Bekenntnis des zehnten Buches korrigiert. Natürlich blieb die Bekehrung zum christlichen Glauben für den Bischof auch weiterhin das entscheidende Ereignis, aber sie war nun nicht mehr genug. „Keine derart dramatische Erfahrung sollte seine Leser in den Glauben hineintäuschen, daß sie so leicht ihre vergangene Identität abwerfen könnten. Der ‚Hafen' des Konvertiten

[91] Vgl. I–IX.

[92] VIII, 12, 30 B 416/18 (Convertisti enim me ad te ut nec uxorem quaererem nec aliquam spem saeculi huius . . .); ähnlich IX, 1, 1 B 422/24 (Iam liber erat animus meus a curis mordacibus ambiendi et adquirendi et volutandi atque scalpendi scabiem libidinum, et garriebam tibi, claritati meae et divitiis meis et saluti meae domino deo meo.).

[93] Vgl. *P. Brown*, Der Heilige Augustinus (München 1975) 155.

war noch immer von Stürmen aufgepeitscht." [94] Mit dieser ernüchternden Erfahrung steht Augustin nicht allein. Denn Freude und Enttäuschung kennzeichnen ja nicht nur den inneren Zustand des Bischofs, sondern der meisten Christen überhaupt. So wird sein persönliches Zeugnis zum Sprachrohr vieler Christen, die sich in einer ähnlichen Situation sehen. Die Sehnsucht nach Gott und das Problem, wie er endgültig gefunden werden kann, bewegen nicht nur den Bischof, sondern in gleichem Maße auch seine Mitchristen, die der Verzweiflung ausgesetzt sind [95]. So ist, bei aller persönlichen Färbung in der Darstellung der Suche, diese Suche doch nicht in einmaliger Weise auf Augustin beschränkt, sondern jeder Christ, ja jeder Mensch erfährt sich hineingestellt in diese Dynamik auf das Absolute.

Dem Suchenmüssen liegt für Augustin ein Suchenkönnen zugrunde. Seine Suche bedenkt er im Vollzug und fragt nach den Bedingungen, die sie ermöglichen [96]. Am biblischen Beispiel der Frau, die die Drachme verloren hat, weist Augustin die Struktur des Suchens auf [97]. Der Vollzug der Suche setzt einen Zustand des Nichtwissens voraus, der in Wissen übergeführt werden soll. Aber das Gleichnis zeigt Augustin, daß das Suchen nicht mit dem völligen Nichtwissen der tabula rasa, also voraussetzungslos beginnt, sondern von einem ursprünglichen Wissen um den gesuchten Gegenstand geleitet ist. Der Suchende weiß um diesen Gegenstand, weil er ihn schon einmal erfahren hat. Erst diese Erfahrung ermöglicht die sinnvolle Suche, sie ist der Anfang der Suche. Finden heißt dementsprechend: wiedererkennen, was schon einmal gewußt und erkannt war.

„Darum weiß ich um das Finden, weil ich beim Suchen solcher Dinge, wenn es hieß: ‚ist es dies vielleicht', ‚ist es das vielleicht', so lange sagte: ‚nein, das ist es nicht', bis man mir brachte, was ich suchte. Hätte ich mich seiner nicht erinnert, was es auch war, ich hätte die Sache, selbst wenn sie mir gebracht war, ohne Wiedererkennen nicht gefunden." [98]

---

[94] Ebd.

[95] Vgl. X, 3, 4 B 490 (... excitant cor, ne dormiat in desperatione et dicat: Non possum, ...).
Das Problem, wie Gott endgültig gefunden werden kann, ist das eigentlich drängende für A. auch schon vor seiner Bekehrung gewesen. Aber damals sträubte er sich gegen den christlichen Glauben, der ihn zur Lösung hätte führen können. (Vgl. VIII, 1, 1; ebenso VII, 17, 23; 18, 24; 21, 27.) Das zehnte Buch der „Bekenntnisse" ist das Zeugnis des Christen A., der trotz aller Neuausrichtung seiner Existenz die Macht der alten Gewohnheit schmerzlich erfährt. Deswegen ist das alte Problem, wie Gott endgültig gefunden werden kann, auch noch für den Christen A. akut, doch mit einem entscheidenden Unterschied: Er hat Christus, den (Aus-)Weg Gottes gefunden.

[96] Vgl. X, 18, 27–X, 19, 28.

[97] X, 18, 27 (Lk 15, 8).

[98] X, 18, 27 B 531 (Inde istuc scio, quia, cum quaererem aliquid eorum et diceretur mihi: Num forte hoc est? num forte istud? tamdiu dicebam: non est, donec id offerretur quod quaerebam. Cuius nisi memor essem, quidquid illud esset, etiamsi mihi offerretur, non invenirem, quia non agnoscerem.).

Die ursprüngliche Erfahrung des Gesuchten, von der die Suche ausgeht, wird von Augustin noch genauer reflektiert. Der gesuchte Gegenstand, sei er körperlich-sichtbarer oder geistiger Art, ist einerseits dem Suchenden im Gedächtnis (memoria) präsent, anderseits ist er (als sichtbarer Körper) den „Augen entschwunden“ [99] oder (als geistiger Gegenstand) im Dunkel der Vergessenheit (oblivio) teilweise oder ganz verborgen, aber nicht ganz verloren. Denn „was wir ganz vergessen hätten, könnten wir auch gar nicht als Verlorenes suchen“ [100]. Dort, wo der gesuchte Gegenstand selbst im Vergessen verborgen ist, bleibt dem Gedächtnis kein Teilwissen des Gegenstandes präsent, vielmehr wird die Art und Tatsache des Nichtwissens vom Gedächtnis noch einmal umgriffen [101]. Damit erweist sich die Gedächtniskraft als unentbehrliche Vorbedingung jeder Suche. Fehlte dem Menschen diese Kraft, so wäre er ohne Wissen um das, was er eigentlich sucht, d. h. die Suche selbst wäre unmöglich.

So gehören zur Suche sowohl Wissen als auch Nichtwissen. Indem jeder einzelne Suchakt auf ein bestimmtes Ziel gerichtet ist, verrät er damit ein ursprüngliches Wissen um das Gesuchte. Nur so kann der Mensch vernünftigerweise suchen. Und dieses Wissen wurzelt in einer grundlegenden Erfahrung des Gesuchten, die sich dem Gedächtnis eingeprägt hat. Anderseits ist das Wissen nur ein Vor-Wissen. Es ist nicht vollständig und nicht aktuell-gegenwärtig; deswegen wird noch gesucht. Am Ende der Suche („Finden“) steht daher die gewonnene Ganzheit und präsente Totalität des Wissens bzw. der ursprünglichen Erfahrung. „Finden heißt nun: die ins Dunkel der Vergessenheit abgesunkene Seite der ursprünglichen Erfahrung wieder ins Licht des Gedächtnisses zu heben.“ [102] Diese Struktur läßt sich nach Augustin in jedem einzelnen Akt der Suche erheben. Wenn der gesuchte Gegenstand gefunden ist, dann ist dieser jeweilige Akt ans Ziel gekommen. Doch das Suchen selbst ist damit noch nicht beendet. Jeder einzelne Vollzug ist vielmehr nur Teil einer umfassenden Suche nach einem letzten Ziel. Die Suche nach endlichen Gegenständen gelangt zu einem Finden und geht von da wieder suchend aus auf neue, endliche Objekte. Diese suchende Unruhe, der nichts Kontingentes genügt, ist für Augustin im Vollzug nur möglich, wenn sie aus einem Wissen um ihre letzte Bestimmung geleitet und dieses Wissen in der ursprünglichen Erfahrung einer absoluten inneren Einheit begründet ist. „Diese in der Tiefenschicht der memoria gewußte, aber nicht aktuell gedachte Einheit ist nach Augustin die Er-

[99] X, 18, 27 B 530 (... si forte aliquid ab oculis perit, non a memoria ...).
[100] X, 19, 28 B 533 (Hoc ergo nec amissum quaerere poterimus, quod omnino obliti fuerimus.).
[101] X, 19, 28; ebenso X, 16, 25.
[102] *A. Schöpf*, Augustinus (München 1970) 40.

fahrung des glückseligen Lebens (vita beata)." [103] Weil Augustin dieses glückselige Leben erfahren hat, deswegen kann und will er es suchen, deswegen genügt ihm nichts, was nicht dieses Leben selbst ist. Und wie ihm geht es allen Menschen. Mag auch darüber gestritten werden, was das glückselige Leben ist, so steht doch die Tatsache ohne jeden Zweifel fest, daß alle Menschen nach diesem Leben streben, was eben ohne vorgängige Erfahrung nicht möglich wäre [104].

Doch was ist dieses glückselige Leben? In den „Bekenntnissen" wählt Augustin vielfältige Bezeichnungen, die verschiedene Aspekte dieser Wirklichkeit hervorheben. Das glückselige Leben ist Licht (lumen) [105], Freude (gaudium) [106] und Heil (salus)[107], es ist der Ort der Ruhe (quies) [108] und die ersehnte Heimat des Friedens (patria pacis) [109]. Die Bezeichnung, die die Wirklichkeit der beata vita allein adäquat erfaßt, ist aber die „Wahrheit". Das glückselige Leben ist die Wahrheit. Tatsächlich wird die Wahrheit von allen Menschen zutiefst gesucht und gewollt, ja selbst von denjenigen, die ihr subjektiv zuwiderhandeln [110]. Allerdings überschreitet der Wahrheitsbegriff Augustins die Grenzen eines erkenntnistheoretischen Wahrheitsverständnisses. „Wahrheit" hat für Augustin den in einer langen philosophischen Tradition geprägten, unbegrenzt weiten, mit Sein koextensiven Bedeutungsumfang [111], der die Merkmale der Notwendigkeit, Unwandelbarkeit und Ewigkeit [112] einschließt. „Wahrheit" wird so für den Bischof Augustin *die* Bezeichnung für Gott selbst, wie ihn das Christentum verkündigt [113]. Die Übertragung des philosophischen Wahrheitsbegriffs auf den personalen, liebenden Gott des christlichen Glaubens erweitert zugleich den bisherigen Bedeutungsumfang um solche Akzente, die sich nicht aus dem philosophischen Begriff deduzieren lassen. Das glückselige Leben ist Freude an der Wahrheit, und das ist Freude an Gott selbst. „Denn Freude an der Wahrheit ist Seliges Leben. Und das ist Freude, Gott, an Dir, ‚der Du die Wahrheit bist', ‚meine Erleuchtung, Heil meines Angesichts, mein Gott'. Dieses

[103] A. Schöpf, 41.
[104] X, 21, 31.
[105] Z. B. III, 4, 8; IV, 16, 30; VII, 10, 16; X, 23, 33; IX, 4, 10; XIII, 2, 3.
[106] Z. B. VIII, 3, 8.
[107] Z. B. I, 5, 5.
[108] Z. B. I, 1, 1; II, 10, 18; IV, 16, 26; XIII, 36, 51.
[109] Z. B. VII, 21, 27.
[110] Vgl. X, 23, 33.
[111] *L. B. Puntel*, Art. „Wahrheit", in: HphG 6 (1974) 1650.
[112] *E. Gilson*, Introduction à l'étude de saint Augustin (Paris 1949) 18.
[113] So konnte A. auch die nicht spezifisch christliche Form der Autobiographie übernehmen, die das Leben als Suche nach der Wahrheit darstellt. Er fügt sich damit in eine lange autobiographische Tradition ein, ohne sie einfachhin zu kopieren. Suche nach der Wahrheit wird verstanden als Suche nach dem christlichen Gott. Vgl. dazu *P. Courcelle*, Recherches sur les Confessions de saint Augustin (Paris 1950) 91. 96.

Selige Leben wollen alle, dieses Leben, das allein das selige ist, das wollen alle, Freude an der Wahrheit wollen alle." [114]

Wenn Augustin damit das selige Leben als Freude an Gott bestimmt, so kann entsprechend der augustinischen Suchstruktur die Suche nach dieser Freude nur in der ursprünglichen Erfahrung Gottes begründet und ermöglicht sein. Augustin hat Gott schon finden können. „Wo also habe ich Dich gefunden, daß ich Dich kennenlernte. Denn in meinem Gedächtnis warst Du ja nicht, bevor ich Dich kennenlernte. Wo also habe ich Dich gefunden, daß ich Dich kennenlernte? Wo anders als in Dir, über mir?" [115] Diese Erfahrung Gottes, die am Anfang der Suche Augustins nach Gott steht, läßt sich noch genauer fassen, wenn man darauf achtet, wie und mit welchen Worten Augustin solche Erfahrungen beschreibt. Hier kann auf eine vollständige Wortstatistik verzichtet werden, es genügt ein allgemeiner Überblick über den Wortgebrauch Augustins, um entsprechende Aussagetendenzen erkennen zu können. Gott spricht (loqui [116], dicere [117]) zu Augustin, er lehrt (docere [118]) ihn, was wahr und richtig ist, er engagiert sich, indem er ruft (vocare [119]) und schreit (clamare [120]), und er ist souverän und frei, wenn er sich offenbart (indicare [121]) oder verbirgt (latere [122], recedere [123]). In all diesen Wendungen wird deutlich, daß in dem Geschehen zwischen Gott und Augustin die Initiative auf seiten Gottes liegt. Umgekehrt wird diese Beobachtung bestätigt durch die Bezeichnungen, die mehr das Verhalten Augustins beschreiben. Augustin hört (audire [124]) auf Gottes Wort, oder er fragt (consulere [125]), damit Gott antwortet. Er erfährt die Zuwendung Gottes in einem Schauen (conspicere [126]) oder Erleuchtetwerden (inluminare [127]), zeitweise in einer solchen Intensität und Heftigkeit, daß er in Liebe und Erschrecken erschauert [128]. Die angeführten Stellen reichen aus festzuhalten, daß Erfahrung Gottes für Augustin ein Geschehen ist, in dem

[114] X, 23, 33 B 541 (Beata quippe vita est gaudium de veritate. Hoc est enim gaudium de te qui veritas es, deus, inluminatio mea, salus faciei meae, deus meus. Hanc vitam beatam omnes volunt, hanc vitam quae sola beata est, omnes volunt, gaudium de veritate omnes volunt.).

[115] X, 26, 37 B 547 (Ubi ergo te inveni, ut discerem te, nisi in te supra me?); vgl. auch I, 1, 1 B 12 (Sed quis te invocat nesciens te?).

[116] III, 6, 10.

[117] XI, 3, 5.

[118] X, 40, 65; XI, 8, 10.

[119] X, 27, 38.

[120] Ebd.

[121] X, 23, 34.

[122] Ebd.

[123] VI, 1, 1.

[124] X, 3, 3.

[125] X, 26, 37.

[126] XIII, 22, 37.

[127] IX, 4, 10.

[128] VII, 10, 16.

vor allem Gott handelt und sich dem Menschen in freier, unverfügbarer Weise zuwendet. Der Mensch erfährt Gott, weil dieser sich offenbart. Weiterhin deuten die Stellen auf den Ort der Erfahrung hin. Gott wird nicht „draußen" gefunden, sondern er zeigt sich nur dem nach „innen" gewandten Menschen. So kann das Fazit dieses Gedankenganges gezogen werden. Indem Augustin nach Gott sucht und darüber reflektiert, erkennt er, daß er nur suchen kann, weil sich Gott zuvor ihm gezeigt hat. Gott selbst ermöglicht die Suche nach ihm, er ist der Anfang der Suche.

Daß Gottes freie, zuvorkommende Mitteilung die Suche nach ihm auslöst, hat seine objektiv-ontologische Seite in der Hinordnung der ganzen Schöpfung auf ihren Schöpfer. Unter dem Einfluß neuplatonischer Schriften, die aber dann doch christlich verarbeitet werden [129], entwickelt Augustin eine Schöpfungslehre, die den Vollzug der Gottessuche ontologisch begründet. Für Augustin ist Gott der eine und einzige Grund und Ursprung der ganzen Schöpfung. Er ist die Geistmitte, aus der sich alles andere zu verstehen hat. Allein wirklich, wahrhaft seiend und zugleich Wahrheit, höchstes Gut und ursprüngliche Schönheit bleibt und verharrt Gott in sich ohne Wandel [130], ist immer derselbe [131], ursprungsloser Anfang vor aller Zeit [132]. Außerhalb dieser Absolutheit Gottes steht nichts, nur völlige Leere und Negativität, die nur die Kehrseite der absoluten Fülle Gottes ist. Diesen seinsmächtigen Ursprung begreift Augustin gegenüber dem neuplatonischen Einen als inneren göttlichen Dialog, in dem zugleich und immer alles ausgesprochen wird [133]. Diesem innergöttlichen Sprechen des ewigen Wortes korrespondiert ein Sprechen nach außen, durch das die Dinge ins Sein treten [134].

Das seinsmächtige Sprechen geschieht nicht aus der Notwendigkeit, sich mitteilen zu müssen, sondern Gott ruft in totaler Freiheit und vollkommener Güte [135] („aus dem Nichts") alle Dinge ohne Ausnahme durch sein wirkmächtiges Wort ins Sein. Alles ist nur durch dieses

---

[129] Ohne Zweifel hat die Lektüre neuplatonischer Schriften A. in seinem Denken wesentlich geprägt (vgl. VII, 9, 13 ff.). Allerdings wird gegenüber einer unklaren Vorstellung Plotins (*J. Barion*, Plotin und Augustinus. Untersuchungen zum Gottesproblem [Berlin 1935] 127: „Eine eindeutige Bestimmung des Verhältnisses des Einen zur Welt läßt sich nicht gewinnen.") der Schöpfungsgedanke von A. deutlich festgehalten. Gott hat nach A. die Welt in vollkommener Freiheit und Güte („aus dem Nichts") erschaffen. Vgl. XIII, 33, 48. Siehe dazu auch: Barion 124–27, und: *R. Holte*, Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne (Paris 1962) 54.

[130] Vgl. VII, 11, 17; XII, 11, 11.

[131] Vgl. VIII, 3, 6; IX, 4, 11; XII, 7, 7.

[132] Vgl. I, 6, 9; VII, 15, 25; XI, 6, 8 f; XI, 13, 15 f.

[133] XI, 6, 8 f.

[134] XI, 5, 7; 7, 9.

[135] XIII, 2, 2–4,5.

Wort dem Nichts enthoben, und so ist alles Geschaffene gekennzeichnet in der Durchdringung von Seinsmächtigkeit und Nichtigkeit. Alles trägt das Merkmal der Vergänglichkeit. Doch soweit etwas ist, ist es zugleich schön und gut, verdankt es sich nämlich der Hand dessen, dem in ursprünglichem Sinn Sein, Schönheit und Gutheit eignet.

„Du also, Herr, hast sie (erg. Himmel und Erde als Inbegriff alles Geschaffenen) [136] erschaffen, der Du schön bist – denn sie sind schön; der Du gut bist – denn sie sind gut; der Du bist – denn sie sind. Aber nicht in gleicher Weise schön sind sie, nicht in gleicher Weise gut sind sie, nicht in gleicher Weise seiend wie Du, ihr Schöpfer, mit dem verglichen sie weder schön sind noch gut sind noch seiend sind." [137]

Diese Spuren ihres Schöpfers tragen die geschaffenen Dinge jedoch in unterschiedlicher Deutlichkeit an sich. Je näher sie zu ihrem Schöpfer stehen, je geistgeprägter sie sind, je ausschließlicher sie von Gott bestimmt sind, um so umfassender nehmen sie an der Seinsfülle Gottes teil [138]. Ihre Nähe zum Schöpfer stellt damit eine Ordnung her, in der auch das Geschaffene zu sich selbst in Vorordnung und Nachordnung tritt. Der sichtbaren Körperwelt ist der Mensch übergeordnet [139], d. h. im Menschen die Seele als Geistprinzip, denn sie durchdringt mit Kraft die Masse des Leibes und verleiht ihm Leben, so wie es kein Körper einem Körper verleihen kann [140]. Die Seele selbst lebt nur von Gott, dem „Leben der Seelen" (vita animarum) [141]. Hier wird nun das dynamische Element dieser Ordnung deutlich: Alle Kreatur ist von Gott an seinen Ort innerhalb der Schöpfung gestellt, aber jedes Geschaffene zieht es zu seinem Schöpfer zurück. Augustin übernimmt hier einen Gedanken der griechischen Philosophie, wonach jeder Körper durch eine Art natürliches Gewicht zu einem bestimmten Ort des Universums gezogen wird. Dieser Ort ist nach augustinischem Verständnis der Schöpfer selbst. Er ist der Ort der Ruhe für alles Geschaffene [142]. Alles ist von Gott geschaffen, „aus dem Nichts als formloses Ungleichnis, aber fähig, in der Ähnlichung mit Dir geformt zu werden, so in Dich, den Einen zurückstrebend nach festgesetzter Fassenskraft, soviel hieran jedwedem unter den Dingen innerhalb seiner Art gegeben ist." [143]

---

[136] XI, 12, 14.

[137] XI, 4, 6 B 611 (Tu ergo, domine, fecisti ea, qui pulcher es: pulchra sunt enim; qui bonus es: bona sunt enim; qui es: sunt enim. Nec ita pulchra sunt nec ita bona sunt nec ita sunt, sicut tu conditor eorum, quo conparato nec pulchra sunt nec bona sunt nec sunt.).

[138] XII, 7, 7.

[139] VII, 7, 11.

[140] X, 6, 10.

[141] III, 6, 10; X, 6, 10.

[142] Vgl. XIII, 9, 10.

[143] XII, 28, 38 B 735/37 (... sed de nihilo dissimilitudinem informem, quae formaretur per similitudinem tuam, recurrens in te unum pro captu ordinato, quantum cuique rerum in suo genere datum est ...).

An dieser Rückkehr des Universums zu seinem Ursprung nimmt auch der Mensch teil, „denn geschaffen hast Du uns zu Dir, und ruhelos ist unser Herz, bis daß es seine Ruhe hat in Dir“ [144]. Diese geschöpfliche Hinordnung auf den Schöpfer, in der sich auch der Mensch vorfindet, soll dieser nach der ihm „festgesetzten Fassenskraft“ vollziehen, d. h. gemäß den Fähigkeiten, die ihn als Menschen von allen anderen Lebewesen unterscheiden. Die vornehmste Eigenschaft des Menschen sieht Augustin in der Fähigkeit der (vernunftbegabten) Seele (anima), Gott, die Wahrheit zu erfahren und aus ihm zu leben [145]. Vitalkraft [146] und auch Gedächtnis (im Sinne des Datenspeichers) [147] teilt der Mensch mit „Pferd und Maultier“, allein in der rationalen Fähigkeit, Gott erkennen zu können und darin das glückselige Leben zu finden, ist er den Tieren überlegen. Glück im eigentlichen Sinn ist daher nur der geistigen Natur möglich [148]. „... la beata vita est dans son principe une vita intellectualis, et c'est pourquoi seule l'âme humaine douée de raison (mens, ratio), peut avoir part à la vie bienheureuse, à l'encontre de l'âme des animaux. Vue sous cet aspect la participation à la vie bienheureuse est identique à la contemplation du Dieu-Vérité.“ [149] So ist der Mensch geschaffen, seine Bezogenheit auf den Schöpfer durch den Gebrauch seiner vernunftbegabten Fähigkeiten zu realisieren. Er ist aufgefordert, in seiner Seele und durch seine Seele Gott zu suchen und zu finden. Hier ist m. E. auch der Ausgangspunkt einer natürlichen Gotteserkenntnis bei Augustin. Nicht nur der Christ, sondern jeder Mensch kann Gott finden, insofern er sich auf seine Vernunftbegabung besinnt und diese auch einsetzt in der Hinordnung auf Gott, wie es der Schöpfungsordnung entspricht. Indem der Mensch nach Gott sucht, verwirklicht er also in der ihm möglichen, ermöglichten und adäquaten Weise seine geschöpfliche Hinordnung auf den Schöpfer. Dabei ist dem Menschen auch der Weg dieser Suche vorgezeichnet: Abkehr von der Sinnenwelt, von dem, was

[144] I, 1, 1 B 13 (... quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.); vgl. dazu *R. Guardini*, Die Bekehrung des Aurelius Augustinus (München 1950) 90 f.

[145] Ein ähnlicher Gedanke findet sich bei Plotin. Indem sich dort die Seele ihres eigentlichen Wesens als der intelligiblen Welt Zugehöriges versteht und sich dessen bewußt wird, alles andere abstreift, schaut sie den Nous, der mit seinem Glanz die Seele erfüllt (Enn. I, 6, 2; VI, 7, 35); vgl. auch Barion, 135–137.

[146] X, 7, 11.

[147] X, 17, 26.

[148] Plotin stellt, um zu zeigen, was das Glück ist, eine Seinshierarchie auf, wobei er verschiedene Grade des Lebens differenziert. Jedem Lebensgrad entspricht ein „richtiges Leben“. Aber jeder Grad des „richtigen Lebens“ ist nicht identisch mit dem Glück. Dieses eignet nur dem vollkommenen Leben, dem Leben, das sich in der geistigen Natur findet. Hier ist wieder die gedankliche Übereinstimmung mit A. zu erkennen, der die beata vita, verstanden als Erkenntnis Gottes, dem Menschen vorbehält. Vgl. *Holte*, 55.

[149] *R. Holte*, 215.

„draußen" ist, und Hinkehr zu dem Innenraum der menschlichen Seele, wo das dem Menschen Gemäße, allen sinnlichen Dingen Überlegene zu finden ist [150]. Und weil der Mensch vom Grund seiner Existenz radikal auf Gott bezogen ist, kommt die Suche nur in ihm ans Ende. Denn Gott hat die vernunftbegabte Schöpfung so angelegt, daß ihr „zum ruhevollen Seligsein nichts von allem, was weniger ist als Du, irgend genug sein kann, und darum auch sie selbst nicht" [151].

Schließen wir den ersten großen Gedankengang über die Möglichkeit der Suche zusammenfassend ab. Augustin sucht als Christ und Mensch nach Gott; darin findet er sich vor. Indem er seine Suche überdenkt, entdeckt er, daß er Gott nur suchen kann, weil er ihn vorher schon gefunden hat. Gott hat sich ihm in freier, unverfügbarer Weise zugewandt, und damit hat er die Suche erst in Gang gebracht. In dem konkreten Vollzug des Suchens meldet sich die geordnete Dynamik der Schöpfung selbst. Hier ist der Mensch in die Rückkehrbewegung der ganzen Schöpfung einbezogen. An seiner Stelle und auf die ihm vom Schöpfer vorgegebene Weise, die die Suche nach ihm ist, verwirklicht der Mensch die Rückkehr der Schöpfung zu Gott. Damit wird klar: Die Suche ist ganz und gar von Gott her ermöglicht. Er setzt ihren Anfang.

2. Das Scheitern der Suche

Augustin kann Gott suchen, weil Gott sich ihm zuvor zugewandt hat. Das hat der erste Reflexionsgang erbracht. Aber Augustin *will* Gott auch suchen. Er hat ein existentielles Interesse daran, Gott zu finden. Hier kommt also die „praktische" Seite in den Blick. Welche Kraft der Existenz trägt die Suche nach Gott? Augustin sucht Gott, weil er Gott liebt. Die Liebe (amor) ist die Kraft, die der sich offenbarende Gott in Augustin entzündet hat und die nun die Suche trägt. „Ich liebe Dich, Herr – ohne Wank und Zweifel, meiner Liebe voll und fest bewußt. Mein Herz hast Du mit Deinem Wort getroffen und ich war Dein." [152] Mit Liebe meint Augustin allerdings nicht nur eine bloße Sympathie oder Zuneigung, die für etwas oder für jemanden empfunden wird. Liebe geht auf das Zentrum des Menschen, wo die letzte Entscheidung über gut oder böse fällt. Sie ist das den Menschen letztlich bestimmende Existential, also eine menschliche Grundgegebenheit, von der sein Wohl und Wehe, sein Glück und sein Elend abhängt, je nachdem, woran sie festhält. Woran die Liebe hängt,

---

[150] Vgl. X, 6, 9.

[151] XIII, 8, 9 B 765 (... cui nullo modo sufficit ad beatam requiem quidquid te minus est, ac per hoc nec ipsa sibi.).

[152] X, 6, 8 B 497 (Non dubia, sed certa conscientia, domine, amo te. Percussisti cor meum verbo tuo, et amavi te.).

daran hängt der Mensch und das bestimmt sein Leben. So steht die Entscheidung der Liebe synekdochisch für die Entscheidung des Menschen überhaupt. Was die Liebe erfüllt, das macht den Wert des Menschen überhaupt aus. Der Wert des Geliebten entscheidet für Augustin über den Wert des Liebenden. „L'amour est force d'unité, d'identification, à la limite: tout homme est donc ce qu'il aime." [153] Begrifflich nähert sich hier „Liebe" der Bedeutung „Wille" (voluntas) bzw. „wollen" (velle). Beide Bezeichnungen stehen bei Augustin in enger semantischer Verwandtschaft, wenn sie nicht gar bedeutungsgleich gebraucht werden [154]. Denn beide Begriffe bezeichnen ja „die eine Grundkraft, die alle seelischen Bewegungen, affektive wie voluntative, trägt" [155]. „Wollen" und „lieben" bezeichnen das Strebevermögen des Menschen, in dem dieser sich in Freiheit [156] auf anderes hinordnet und darin bis in seine Wesensmitte selbst bestimmt. Hier ist noch auf einen dritten Begriff hinzuweisen, der auch innerhalb des Bedeutungsfeldes von „wollen" und „lieben" anzusiedeln ist. Augustin spricht in den „Bekenntnissen" auffallend häufig von seinem Herzen (cor), wenn er sagen möchte, wer er im Grunde wirklich ist und, was dasselbe ist, wer er vor Gott ist. Was ihn eigentlich bewegt, ist (in augustinischer Terminologie) das, was sein Herz bewegt, „dort, wo ich wirklich bin, wie ich bin" [157]. Bei genauer Untersuchung [158] wird deutlich, daß der Ausdruck „Herz", der sich bei Augustin bemerkenswerterweise erst nach seiner Priesterweihe durchsetzt [159], eine durch den Kontakt mit der Bibel gewonnene metaphorische Bezeichnung ist, um den Menschen in seiner (inneren) Aktivität, in seinen geistigen und spezifisch menschlichen Tätigkeiten zu beschreiben. Anders gesagt, meint „Herz" die innere geistige Kraft, in der sich der Mensch auf einen Gegenstand konzentriert oder sich in guter oder schlechter Weise hinordnet und

[153] *A. Solignac*, Introduction et Notes, in: Les confessions. Oeuvres de saint Augustin, Bibliothèque Augustinienne 13/14 (Paris 1962) 622; ähnlich *E. Gilson*, Introduction, 171.

[154] Das genaue Verhältnis von „Liebe" und „Wille" wird von den einzelnen Autoren unterschiedlich bestimmt. Eine Übersicht über die verschiedenen Antworten bringt Holte, 283. Ich schließe mich in dieser Arbeit der Auffassung von Schöpf, 65, an, der sich auf die Untersuchungen von *J. Burnaby*, Amor dei (London 1947) beruft: „Wille und Liebe werden von Augustin bedeutungsgleich gebraucht..." Auch die Ansicht Gilsons, 175, nach der die Liebe das innere Movens des Willens ist, geht in Richtung einer praktischen Gleichstellung von „Liebe" und „Wille".

[155] Schöpf, 65.

[156] Die Freiheit seines Willens entdeckt A. gerade in dem Konflikt zwischen altem und neuem Willen. Vgl. VIII, 5, 10; VII, 3, 5.

[157] X, 3, 4 B 491 (...sed auris eorum non est ad cor meum, ubi ego sum, quicumque sum.).

[158] Vgl. *E. De La Peza*, El Significado de „cor" en San Agustín (Paris 1962); *A. Maxsein*, „Philosophia cordis" bei Augustinus, in: AM (Paris 1954) 357 ff.; *J. Chatillon*, Art.: „Cor" und „Cordis affectus", in: DSp. (1953) 2278–2307, bes. 2288 ff.

[159] De La Peza, 24.

dadurch seinen Wert als Person bestimmt [160]. So überschneiden sich die Wortfelder von „Herz" wie von „wollen" und „lieben" dort, wo sie die Kraft des Menschen zur Selbstbestimmung bezeichnen in der Hinordnung auf anderes.

Wenn der Wert dessen, was geliebt wird, auch über den Wert des Menschen, der liebt, entscheidet, dann ist wichtig, worauf sich die Liebe richtet. Das Objekt der Liebe tritt damit in den Blick. In der vordergründigen Ebene der Erfahrung weiß sich die Liebe zunächst durch nichts eingeschränkt. Sie ist nicht auf irgendein bestimmtes Objekt festgelegt, das sie mit Notwendigkeit lieben müßte. Alles kann der Mensch wollen und lieben, an alles kann sich sein Herz klammern [161]. In den „Bekenntnissen" gibt Augustin ja ein eindrucksvolles Zeugnis, von welchen verlockenden Reizen sich das menschliche Herz betören lassen kann und wie es sich an diesen Trugbildern festbeißt – und dadurch selbst zum Trugbild wird. Nach allem kann das Herz greifen, und tatsächlich tut es das auch. Aber meist bleibt ihm nur Enttäuschung und Unzufriedenheit. Das Herz des Menschen wird umgetrieben von einer eigentümlichen ursprünglichen Unruhe, die den Menschen an keinem Ort in der Welt läßt und die sich als permanente Suche artikuliert [162]. Hier deutet sich die ontologische Ebene an, die der Alltagserfahrung zugrunde liegt. Was sich vielleicht nach außen als ziellose Unruhe zeigt, erschließt sich demjenigen, der aus der Wahrheit, d. h. aus Gott lebt [163], als gottgewollte Suche des Geschöpfes nach dem Schöpfer als seinem Bestimmungsort. Der in allem von der Liebe bestimmte Mensch sucht nach dem, was seine Liebe wirklich erfüllt. Er verlangt zu sein und er will in dem zur Ruhe kommen, was er liebt [164]. Während er als Kreatur an dem stetigen Wechsel von Kommen und Gehen, Entstehen und Vergehen teilnimmt, sucht er nach dem, der allein bleibt und der ihn zur Ruhe kommen läßt. Nichts

---

[160] Mit „cor" bezeichnet A. „el hombre interior en actividad, o sea el hombre en su dinamismo espiritual y en su operación específicamente humana, o dicho de otro modo, la fuerza interior y espiritual que le permite concentrarse de modo humano en algun objeto, la orientación buena o mala que toma responsablemente, y en consecuencia el valor real de la persona en una situación determinada". De La Peza, 87. „Herz" und „Liebe" gebrauche ich in meiner Arbeit bedeutungsgleich.

[161] Vgl. III, 1, 1; II, 2, 2.

[162] Der biographische Teil der „Bekenntnisse" orientiert sich an dem Leitfaden der stetigen Suche nach der Wahrheit, d. h. nach Gott. *G. Pfligersdorffer*, Das Bauprinzip von Augustins Confessiones. Festschr. K. Vretska (Heidelberg 1970) 124 bis 47, meint daher, daß die Suche nach der Wahrheit das Strukturprinzip der „Bekenntnisse" sei und als Lebensrückblick ähnlich strukturiert sei wie De beata Vita.

[163] Leben aus der Wahrheit, aus Gott heißt für A. auf der Erkenntnisebene: die Welt in ihrer Wahrheit, d. h. als Schöpfung Gottes erkennen. Die Erfahrungsebene wird in ihrem objektiven Wert gesehen und beurteilt. So hat die Ausrichtung des Menschen auf Gott auch kognitive Relevanz.

[164] VI, 10, 15.

Geschaffenes kann, weil es vergänglich ist, diese Ruhe gewähren [165]. So bleibt die Liebe des Menschen ungesättigt, bis sie ihr Ziel gefunden hat. Die Eigendynamik der Liebe, die ihr der Schöpfer mitgegeben hat, drängt den Menschen auf sein, ihm bestimmtes Ziel. „Meine Schwere ist meine Liebe; sie zieht mich, wohin immer es mich zieht." [166] Wie auf ihren Gravitationspunkt geht die Liebe suchend auf Gott zu. Ihrer Führung braucht sich der Mensch nur zu überlassen, um Gott zu finden [167]. Die Liebe findet so in Gott ihr eigentliches „Objekt" und verwirklicht darin zugleich das ihr zugedachte Wesen. Die Liebe wird hier zur „wahren" Liebe (caritas, dilectio) [168].

Dem Menschen, dessen Liebe geordnet, d. h. auf Gott gerichtet ist, erschließt sich die Welt als Schöpfung Gottes. Sein Weltbezug wird stimmig. Die geschaffenen Dinge leuchten in ihrer Schönheit gerade dann und nur dann auf, wenn die Liebe zu ihnen aus der grundlegenden Liebe zum Schöpfer entspringt [169]. Die Liebe zu Gott ist der hermeneutische Schlüssel, um die Schöpfung als Schöpfung zu verstehen. Die geschaffenen Dinge fangen dann geradezu an zu sprechen, „aber die allein verstehen es, die das Vernommene von draußen drinnen mit der Wahrheit, die dort ist, zusammenbringen. Denn die Wahrheit ist es, die mir sagt: dein Gott sind Himmel nicht und Erde nicht noch irgendwas Körper ist" [170]. Nur wenn sich die Liebe Gott zuwendet, vermag der Verstand die Dinge in ihrem Verweischarakter auf den Schöpfer zu beurteilen [171]. Hier ist nun die oben gemachte Bemerkung über die natürliche Gotteserkenntnis bei Augustin zu ergänzen [172]. Um Gott durch die geschaffenen Dinge „secundum intellectum mentis" erkennen zu können, bedarf es einer auf Gott hingeordneten Liebe [173]. Die Entscheidung der Liebe bestimmt hier die Richtung und

---

[165] IV, 10, 15; 7, 12.

[166] XIII, 9, 10 B 767 (Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror.).

[167] Vgl. dazu *J. Ratzinger*, Der Weg der religiösen Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus, in: Kyriakon II, Festschr. Johannes Quasten (Münster 1970) 553–64, bes. 563.

[168] Amor, dilectio und caritas werden als Bezeichnungen der Liebe oft synonym gebraucht. Dennoch lassen sich bei A. verschiedene Bedeutungsnuancen erkennen. Während „amor" den allgemeinsten Begriff darstellt, werden „dilectio" und "caritas" als Bezeichnungen der geordneten, guten Liebe vorbehalten. Vgl. Holte, 262.

[169] Vgl. IV, 12, 18; 9, 14; 4, 7; X, 29, 40.

[170] X, 6, 10 B 501 (... immo vero omnibus loquitur, sed illi intellegunt qui eius vocem acceptam foris intus cum veritate conferunt. Veritas enim dicit mihi: non est deus tuus caelum et terra, neque omne corpus.).

[171] X, 6, 10. Wo die Liebe nicht in Gott zentriert ist, äußert sich die Beschäftigung mit den Dingen der Schöpfung als Neugierde (curiositas); vgl. *H. Blumenberg*, Die Legitimität der Neuzeit (Frankfurt 1966) 267 f.

[172] S. oben S. 202.

[173] Der Aufstieg zu Gott aufgrund einer auf Gott hingeordneten Liebe liegt ja in X, 6, 8–X, 27, 38 vor. Ähnlich IX, 10, 24 f.; VII, 17, 23. Die Grade des Aufstiegs zu Gott haben als Vorbild die neuplatonische Abhandlung „Über das Schöne" (Enn I, VI). Vgl. Solignac, 105.

die Richtigkeit der Erkenntnis; die Liebe hat kognitive Relevanz. Erkennen und Wissen sind so für Augustin Bewußtseinsvollzüge, die sich innerhalb der Grundausrichtung der Liebe bewegen. Sie holen ein, worauf die Liebe vorgegriffen hat. „*Was* aber liebe ich, da ich Dich liebe?“ [174]

Die Liebe findet in der Hinordnung auf Gott ihre Erfüllung und verwirklicht darin ihr Wesen. Aber dieses Ideal einer ungeteilten, ganz auf Gott gerichteten Liebe wird in der Praxis nicht erreicht. Die Liebe, die auf Gott bezogen ist, ist zugleich noch auf anderes aus. Nicht nur der Schöpfer allein, sondern Schöpfer und Geschöpf bestimmen die Liebe des Menschen gleichermaßen. „Es liebt Dich zu wenig, wer neben Dir ein anderes liebt, das er nicht Deinetwegen liebt.“ [175] Die Zerrissenheit der Liebe, von der alle Menschen betroffen sind [176], erfährt Augustin in aller Schärfe. „Ich wollte Dich nicht verlieren, aber ich wollte neben Dir doch auch die Lüge haben.“ [177] Seine Liebe zieht ihn zu Gott hin und gleichzeitig geht sie auf anderes, auf Geschöpfliches und führt ihn von Gott weg. Mit anderen Worten: Augustin will das Gute, aber er läßt nicht das Böse, das gerade darin besteht, die geschaffenen Dinge als absolute Werte zu lieben und sie dadurch Gott gleichzustellen. Diese geteilte Liebe bestimmt auch entscheidend die Suche nach Gott. Denn die Suche wird ja getragen von der Kraft der Liebe und ist ganz auf sie angewiesen. Den Weg der Suche geht die Liebe voraus. Nur wenn sich die Liebe ungeteilt auf Gott ausrichtete, könnte der Mensch Gott endgültig finden. Tatsächlich verliert aber die Liebe Gott immer wieder aus den Augen, so daß sie sich erneut auf die Suche nach Gott begeben muß. So *kann* Augustin Gott suchen, weil dieser sich ihm kundgetan hat. Und er *muß* ihn immer neu suchen, weil er Gott noch nicht mit seiner ganzen Liebe anhängt [178].

Die Liebe ist in sich gespalten, und darin widerspricht sie ihrer gottgewollten Bestimmung, nur in Gott ihre Ruhe zu suchen und zu finden. Aber woher kommt die Bosheit in eine Welt, die von Gott nur gut geschaffen wurde? Was oder wer ist die Ursache des Bösen? Daß Gott selbst für das Böse verantwortlich ist und also das höchste Wesen als gutes und böses Prinzip zu denken ist, hat Augustin immer verworfen [179]. Gott ist der Urgrund der Gerechtigkeit (origo iustitiae) [180],

---

[174] X, 6, 8 B 497 (Quid autem amo, cum te amo?).

[175] X, 29, 40 B 551 (Minus enim te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat.); ähnlich II, 5, 10.

[176] Vgl. I, 7, 11.

[177] X, 41, 66 B 593 (... at ego per avaritiam meam non amittere te volui, sed volui tecum possidere mendacium.).

[178] Vgl. X, 28, 39.

[179] Vgl. VII, 3, 5.

[180] IV, 3, 4.

und deswegen kann von ihm keine Bosheit kommen. Die Wurzel des Bösen ist daher ausschließlich im Menschen zu suchen [181]. Indem sich Augustin bewußt wird, daß er wollen (= lieben) kann, d. h. daß er frei ist, entdeckt er den Grund des Bösen. „Wenn ich also etwas wollte oder nicht wollte, so war ich es, dessen war ich vollkommen sicher, und nicht ein anderer, der wollte und nicht wollte, und mehr und mehr wurde ich gewahr, hier fasse meine Sünde Grund." [182] In der Freiheit des menschlichen Willens ist das Böse begründet. Das Böse ist das Risiko der menschlichen Liebe, weil sie pervertieren kann. „Und ich forschte, was das Böse sei und ich fand in ihm nicht Wesenheit, sondern Umsturz im Willen (detortae in infima voluntatis perversitas), eines Willens, der sich dem höchsten Wesen, Dir, Gott, entwindet ins Niedere hinab, sein Herz hinauswirft und weltfeist sich ins Außen bläht." [183] Dieser Perversion des Willens kann faktisch kein Mensch entgehen. Jeder ist durch die Sünde gekennzeichnet [184]. Darüber hinaus erkennt Augustin mit Scharfblick die Folgeerscheinungen der Sünde. Der pervertierte Wille verfestigt und verhärtet sich zur fesselnden Gewohnheit, durch die sich der Mensch selbst gefangensetzt [185]. Wo sich der Wille Gott neu zuwendet, erfährt er den Widerstand dieser Gewohnheit. Gewohnheitsmäßiges Wollen und Wollen der Wahrheit liegen im Streit miteinander und machen die ganze Zerrissenheit des Willens aus. „Es ist ein und dieselbe Seele, nur ist sie nicht mit ganzem Willen zu dem einen oder anderen gewillt, und so zerspannt sie sich zu ihrer schweren Pein, weil sie dem einen, kraft der Wahrheit, wohl die Ehre gibt, aber das andere, kraft der Gewohnheit, doch nicht aufgibt." [186]

Der Konflikt im Willen, in der Liebe zeigt sich in seiner ganzen Schärfe, wenn man untersucht, worin denn das Böse der Liebe und des Willens besteht. Was macht die Liebe böse? In den „Bekenntnissen" stößt man hier zunächst auf die häufig gebrauchte, auch noch formale Antithese von „drinnen" (intus) und „draußen" (foras).

---

[181] Diese Erkenntnis läßt bei allem neuplatonischen Einfluß den selbständigen Denker A. hervortreten. Denn während Plotin das Böse in letzter Konsequenz doch außerhalb des Menschen suchte, sieht es A. in der Freiheit des Menschen begründet. Vgl. *V. Schubert*, Plotin. Einführung in sein Philosophieren (München 1973) 77.

[182] VII, 3, 5 B 309 (Itaque cum aliquid vellem aut nollem, non alium quam me velle ac nolle certissimus eram, et tibi esse causam peccati mei iam iamque animadvertebam.).

[183] VII, 16, 22 B 345 (Et quaesivi quid esset iniquitas, et non inveni substantiam, sed a summa substantia, te deo detortae in infima voluntatis perversitatem, proicientis intima sua, et tumescentis foras.).

[184] Vgl. I, 7, 11.

[185] VIII, 5, 10 f.; VII, 17, 23; III, 8, 16.

[186] VIII, 10, 24 B 409 (... eadem anima est non tota voluntate illud aut hoc volens et ideo discerpitur gravi molestia, dum illud veritate praeponit, hoc familiaritate non ponit.).

Während sich die Liebe nach innen wenden sollte, wo allein die Wahrheit zu finden ist, richtet sie sich doch zugleich nach draußen. Dem Bereich der Innerlichkeit, der deswegen den Vorzug verdient, weil sich hier die Wahrheit kundgibt [187] und die Liebe nur in dieser Begegnung ihre Ruhe findet, diesem Bereich steht die Außenwelt des Geschaffenen und Vergänglichen gegenüber. „Draußen", das ist nach Augustin in einem ersten Sinn die äußere Dingwelt [188], bedeutet dann aber prinzipiell alles, was nicht die Wahrheit ist [189], also alles Geschöpfliche, insoweit es in einer Weise geliebt wird, wie allein Gott geliebt zu werden verdient. Wo die Liebe in dieser Weise sich dem Geschaffenen zuwendet, verirrt sie sich „nach draußen" und wird böse. „All das und Ähnliches wird Anlaß zur Sünde, wenn man in übertriebener Hinneigung zu diesen doch nur untersten Gütern bessere und höchste preisgibt: Dich, Herr, unser Gott, und Deine Wahrheit und Dein Gesetz." [190] Jede ungeordnete, d. h. der Schöpfungsordnung widersprechende Weise zu lieben bedeutet diese Kehre nach draußen, deren biblische Form für Augustin das Gleichnis vom verlorenen Sohn ist [191]. Wie der Sohn den Vater verläßt, um anderswo sein Glück zu suchen, so kehrt sich auch der sündige Mensch vom ewigen Vater ab, wenn er anderes liebt.

Die Abkehr von Gott dokumentiert sich in zahllosen Vergehen, die Augustin auf drei Grundformen der Schuld zurückführt. Nach dem 1. Johannesbrief (2, 16) erkennt Augustin die drei Formen in der eher peripheren „Fleischeslust" (concupiscentia carnis), der gefährlicheren „Augenlust" (concupiscentia oculorum) und der bei aller Schuld zentralen „Hoffart der Welt" (ambitio saeculi) [192]. Schon auf den Ebenen der sinnlichen und der intellektuellen Versuchung, die die beiden ersten Formen darstellen, sucht die Liebe, wohl noch etwas verdeckt, sich selbst als letztes Ziel. Während sie sich auf der Stufe des

---

[187] Vgl. VI, 16, 26; VII, 10, 16; 14, 20.

[188] X, 34, 53.

[189] So kann „draußen" auch den geistigen Bereich einschließen, wenn sich der Mensch in ziellosem Erkenntnisstreben betätigt (curiositas).

[190] II, 5, 10 B 81 (Propter universa haec atque huius modi peccatum admittitur, dum inmoderata in ista inclinatione cum extrema bona sint, meliora et summa deseruntur, tu, domine deus noster, et veritas tua et lex tua.). Ähnlich I, 20, 31.

[191] Vgl. I, 18, 28; II, 10, 18; III, 6, 11 u. a. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn mag A. auch deswegen herangezogen haben, weil es nicht nur die Abkehr, sondern auch die Rückkehr zum Vater erzählt. Dieses Motiv der Abkehr von Gott taucht ähnlich bei Plotin auf. Aber es wird von A. gerade dadurch „christianisiert", daß es in dem Gleichnis vom verlorenen Sohn als echt biblisch und christlich wiedererkannt wird. Vgl. *J. F. Callahan*, Augustine and the greek philosophers (Villanova 1967) 54.

[192] Eine ähnliche Dreiteilung findet sich in III, 8, 16. Dort werden die Hauptarten der menschlichen Schuld in umgekehrter Folge genannt: libido principandi, libido spectandi, libido sentiendi.

Sinnlichen an die verführerischen Schönheiten der Welt verliert und sich an sinnlicher Lust ergötzt, offenbart sie ihren Charakter einer selbstbestätigenden Eigenliebe auf der Stufe der „Augenlust" und ziellosen Neugier (curiositas) deutlicher. „Die curiositas unterscheidet sich gerade darin von der sinnlichen voluptas, daß sie gleichgültig gegenüber den Qualitäten des Schönen und Angenehmen ihrer Gegenstände ist: curiositas autem etiam his contraria. Sie ‚genießt' ja nicht ihre Gegenstände, sondern sich selbst, das im Erfahren sich bestätigende Wissenkönnen." [193] Unter dem Vorwand von Erkenntnis und Wissenschaft versucht sich der menschliche Verstand urteilslos an allem und irrt umher, weil die Liebe sich zur Eigenliebe verkehrt hat und gerade so heimatlos geworden ist. „Neugierde ist erst sekundär Attraktion durch den Gegenstand, primär ist sie spontane Unruhe, Ungenügen an sich selbst, Umgetriebensein. Die Zerstreuung durch den Verlust der wesenhaften Zentrierung des Daseins vollzieht sich im Sehen des Vielen statt des Einen." [194] Das Böse wurzelt daher letztlich dort, wo die menschliche Existenz zentriert wird. Hier steht die Liebe vor der grundlegenden Alternative, ob sie Gott oder sich selbst will – und sie wählt sich selbst [195]. Die Liebe wird hier zur Selbstliebe, zur superbia und zur ambitio saeculi. Indem sie sich selbst will, wird sie selbstherrlich und stolz. Der in sich selbst zentrierte Mensch baut sich als „Gegengott" auf und versucht, aus seiner Selbstbezogenheit die Schöpfung zu verstehen [196]. Aber diese verschließt sich, weil sich dem Stolzen die Wahrheit, Gott, verschließt, in dem allein die Schöpfung verstanden werden kann. Wahrheit ist nun, was der Mensch als Wahrheit sehen will, sie wird der irregeleiteten Liebe untergeordnet, und dadurch wird sie beliebig [197]. Der Mensch der superbia will wie Gott sein, aber er imitiert ihn nur unvollkommen und äfft ihm nach [198]. Ja, er bleibt sogar hinter seiner Bestimmung zurück, im Gehorsam gegen

---

[193] *H. Blumenberg*, Augustins Anteil an der Geschichte des Begriffs der theoretischen Neugierde, in: RevEAug 7 (1961) 35–70, hier 39.

[194] *Derselbe*, Die Legitimität der Neuzeit, 268.

[195] Indem sich die Liebe für sich selbst entscheidet, wird auch ihre Selbsterkenntnis wesentlich getrübt. Die subtilen Beobachtungen A.s bezüglich der Selbstliebe (X, 36, 59 ff.) zeigen, wie schwer es A. fällt, sich der Reinheit seiner Liebe zu Gott zu vergewissern. Denn seine Liebe, die von sich aus nicht rein ist, verdunkelt noch einmal die Erkenntnis darüber, ob sie wirklich rein ist. Hier stößt die Selbsterforschung A.s an eine Grenze. Vgl. dazu auch X, 5, 7: das Bekenntnis Augustins als Bekenntnis von Wissen und Nichtwissen.

[196] Der Gedanke, daß der Stolze wie Gott sein will, legt sich schon durch den Aufbau von Conf X nahe. Durch die parallele Konzeption des Aufstiegs zu Gott und der Abkehr von ihm stellt A. Gott und den stolzen Menschen einander gegenüber. Dem „wahren Gott" auf der einen Seite entspricht das Gegenbild des „falschen Gottes" auf der anderen Seite. Zwischen beiden muß sich der Mensch entscheiden.

[197] Vgl. X, 23, 33.

[198] Vgl. II, 6, 13. 14.

Gott Herr zu sein über alle körperliche Kreatur, und wird stattdessen von diesen niederen Geschöpfen beherrscht, weil er sich an sie in seiner verkehrten Liebe weggibt [199]. „En effet même lorsqu'il se tourne vers les choses sensibles pour en jouir avec un amour qui vise à la fruitio propter seipsam rei, cet amour le pousse à une subordination qui va à l'encontre de ses intentions. Il devient l'esclave du sensible, il perd la maîtrise de soi-même." [200] In dem Bestreben, wie Gott zu sein, fällt der Stolze auf eine niedere Seinsstufe zurück. In seinem verkehrten Verhalten stößt er sich immer wieder an der objektiven Schöpfungsordnung Gottes wund [201].

Was Augustin, so läßt sich das bisher Ausgeführte zusammenfassen, auf seiner Suche nach Gott trägt und in Bewegung hält, ist die Kraft seiner Liebe, die nach Gott verlangt, seitdem sie ihn erfahren hat. Gott ist der natürliche Gravitationspunkt der Liebe, zu dem diese hingezogen wird, und in dieser Hinordnung verwirklicht sie die Bestimmung, die ihr der Schöpfer zugedacht hat. Würde die Liebe also den Willen des Schöpfers erfüllen, dann käme auch die Suche nach Gott endgültig und sicher ans Ziel. Augustin würde Gott finden. Daß er aber Gott faktisch wieder verliert, ist in seiner eigenen Bosheit begründet. Und das ist seine Bosheit: Anstatt ganz auf Gott hingeordnet zu sein, liebt er noch gleichermaßen Geschaffenes, letztlich aber sich selbst. In der gleichen Weise, wie Augustin Gott liebt, hängt er auch noch an sich selbst. So verliert er Gott immer wieder aus den Augen und muß ihn erneut suchen. Seine Suche kommt nicht endgültig ans Ziel, sie scheitert.

3. Der wahre Weg der Suche

Die Tragik Augustins ist darin begründet, daß er Gott liebt und darin Halt erfährt, aber daß er diesen Ort der Ruhe nur in Augenblicken genießen kann, weil seine Liebe noch an anderem außer Gott hängt [202]. „Hier wo ich zu sein vermag, mag ich nicht sein; dort, wo ich sein möchte, vermag ich nicht zu sein: elend im Haben, elend im Mangel." [203] Das Glück kann Augustin durchaus erfahren, aber es zerrinnt ihm wieder zwischen den Fingern durch seine Schuld, und es beibt nur die Sehnsucht nach diesem Glück. Daher ist für ihn die wirk-

---

[199] VII, 7, 11.

[200] Holte, 230 f.

[201] A. weist an mehreren Stellen der „Bekenntnisse" darauf hin, daß er sich in seinem, der Schöpfungsordnung widersprechenden Verhalten immer selbst bestraft hat; z. B. I, 12, 19 B 42 (Iussisti enim et sic est, ut poena sua sibi sit omnis inordinatus animus.), ähnlich II, 2, 3. 4; III, 3, 5; IV, 10, 15; VI, 10, 17; u. a.

[202] Daß A. Gott nur in Augenblicken erfahren kann, sagt er in X, 40, 65; VII, 17, 23; IX, 10, 24.

[203] X, 40, 65 B 593 (Hic esse valeo nec volo, illic volo, nec valeo, miser utrobique.).

lich drückende Last und das eigentlich drängende Problem, wie er mit seinem Versagen und seiner Schuld fertig werden kann. Wie kann er von der Schuld loskommen, durch die er das Glück verloren hat? Diese Frage muß beantwortet werden, will er sich nicht der Verzweiflung als bleibendem Konflikt zwischen Wollen und Nicht-Können überlassen [204]. So wird hier die Suche nach Gott zur Suche nach dem (Aus-)Weg, der in Wahrheit und endgültig zu Gott führt. Und dieser Weg kann nur ein Weg der Reinigung sein, weil nur die reine, ungeteilte Liebe Gott „festzuhalten" [205] vermag. Nicht alle Wege, die die Reinheit der Liebe und des Herzens verheißen, führen auch tatsächlich zu ihr. Zur Zeit Augustins konkurrieren verschiedene philosophische Schulen, Religionsformen und Sekten miteinander und bieten ebenso unterschiedliche Wege an, die zum Glück führen wollen. Mit ihnen geht Augustin hart ins Gericht [206]. Er entlarvt die Selbstrechtfertigung der Astrologen, die die Ursache der Schuld Gott anzulasten versuchen und sich auf diese Weise freikaufen wollen [207]. Die angebliche Reinheit des Herzens ist das Produkt eines verkehrten Herzens. Auch jene überführt Augustin, die wohl ihre Bosheit erkennen mögen, aber mit besonderen Gebeten und frommen Verrichtungen (preces et sacramenta) sich zu reinigen glauben [208].

Schließlich demaskiert Augustin den Versuch der Selbsterlösung einiger neuplatonischer Philosophen, wenn sie sich stolz und „sich was dünkend im Prunke ihrer Wissenschaft" [209] ihren Heilbringer suchen, von dem sie die Reinigung ihres Herzens erhoffen [210]. Hier zielt die augustinische Kritik wohl nur auf eine bestimmte Gruppe neuplatonischer Philosophen [211], aber sie trifft darüber hinaus den Neuplatonismus als philosophische Heilslehre überhaupt, wenn sie die Selbsterlösung als Weg zum Heil verwirft. Denn nach Plotin ist jeder Mensch fähig, das glückselige Leben aus eigener Kraft zu erreichen. Das sei mit einigen Sätzen zur Lehre Plotins erläutert [212]. Nach dem Weltverständnis Plotins wird jedes einzelne in stufenweiser Abfolge aus einem einzigen letzten Urgrund hergeleitet, in den es auch zurückkehrt [213]. Die Welt wird durch das Überströmen der Fülle dieses Ur-

---

[204] X, 43, 69.
[205] VII, 21, 27.
[206] Vgl. X, 42, 67.
[207] Vgl. IV, 3, 4.
[208] X, 42, 67.
[209] X, 42, 67 B 595 (Elati enim te quaerebant doctrinae fastu . . .).
[210] X, 42, 67.
[211] Vgl. *J. Bernhart*, Confessiones/Bekenntnisse. Erläuterung zu Conf X, Nr. 117, S. 109.
[212] Bei dieser Darstellung der Gedanken Plotins vgl. die Untersuchungen von: Barion, Holte, Schubert; *H. J. Störig*, Kleine Weltgeschichte der Philosophie I (Hamburg 1971).
[213] Vgl. Enn. V, 1, 1.

grundes [214] und ordnet sich in verschiedene Seinssphären je nach der Nähe zu dem Urgrund. So entstehen (auch in dieser Reihenfolge) Nous, Weltseele, Einzelseele und Materie. Dieser Weg der stufenweisen Entfaltung von dem Urgrund her ist ein Weg aus dem geistigen Bereich auf Materialisierung und Materie hin, die die unvollkommenste Erscheinungsform des Göttlichen, ja geradezu das Prinzip des Bösen ist. Das Göttliche ist dagegen das Eine, Erste, Ewige, Höchste, Gute und Schöne, obgleich mit diesen Namen der Mensch nur versucht, das eigentlich Unaussprechliche und Unfaßbare zu bezeichnen [215]. Wie die Welt aus diesem göttlichen Urgrund hervorgegangen ist, so soll sie auch zu ihm zurückkehren. Für den Menschen heißt das: „die Pfade des Sinnlichen verlassen und sich vom Eros emportragen lassen; sich vom Körperlichen durch die Tugend reinigen (Katharsis) und den Weg nach innen beschreiten; im Innern aber selbst von der Seele zur Schau des Nous emporsteigen und dann, wenn durch angestrengte intellektuelle Tätigkeit alle Andersheit und die letzte Zweiheit von Subjekt und Objekt überwunden ist, warten, bis es plötzlich gelingt, Es zu berühren und in der unio mystica mit ihm eins zu werden."[216] Diesen Weg von außen nach innen und von innen nach oben kann der Mensch ohne fremde Hilfe gehen [217], von seinem Wesen her ist er fähig, zu seinem göttlichen Ursprung zurückzukehren. Was also bei Plotin erstrebt wird, ist Selbsterlösung [218].

Dagegen ist für Augustin jede Form der Selbsterlösung und jeder Versuch, die Reinheit des Herzens aus eigener Kraft zu erreichen, ein Irrweg und geradezu ein Indiz für eine verkehrte, irregeleitete Liebe. Während nach der Lehre Plotins die Seele des Menschen gar nicht von Grund auf böse werden kann und nur äußerlich beschmutzt wird (diese letzte Schuldlosigkeit ist gerade die Bedingung für eine Selbsterlösung) [219], ist Augustin sich der Tiefe und Tragweite des Bösen bewußt, das den Menschen in seinen Grundfesten erschüttert. Das Herz

---

[214] Enn. V, 2, 1. „Aber wie kann es (= alles) aus dem einfachen Einen kommen, da in diesem sich keinerlei Vielfältigkeit, keine Zusammenstückung von irgend etwas zeigt? ... Diese vergleichsweise sogenannte Zeugung ist ja die ursprüngliche; da Jenes von vollkommener Reife ist (es sieht ja nichts, hat nichts und bedarf nichts), so ist es gleichsam übergeflossen, seine Überfülle hat ein Anderes hervorgebracht." Aus: Plotins Schriften I, übersetzt von *R. Harder* (Hamburg 1956) 239.

[215] Vgl. Enn. V, 5, 6; V, 3, 13.

[216] Schubert, 65 f.

[217] Vgl. Holte, 56 f. Enn. I, 4, 16.

[218] Enn. I, 6, 8. „Was ist es denn für eine Reise, diese Flucht (erg. zu dem Einen)? Nicht mit Füßen sollst Du sie vollbringen, denn die Füße tragen überall nur von einem Land in ein anderes, Du brauchst auch kein Fahrzeug zuzurüsten, das Pferde ziehen oder das auf dem Meer fährt, nein, Du mußt dies alles dahinten lassen und nicht blicken, sondern nur gleichsam die Augen schließen und ein anderes Gesicht statt des alten in Dir erwecken, welches jeder hat, aber wenige brauchens." Übersetzung *R. Harder*, 23; ähnlich auch Enn. III, 2, 9.

[219] Vgl. Schubert, 77.

des Menschen ist von dem Bösen nicht nur oberflächlich beschmutzt, sondern in seiner Mitte getroffen. Die Wurzel des Bösen steckt in diesem Herzen, kein Mensch ist frei von Bosheit [220]. Woher soll aber der Mensch die Kraft nehmen, zu Gott zurückzukehren, wenn das Herz, sein „Kraftzentrum", schwach und krank ist? Wie will seine Liebe allein den Weg zum Heil finden, wenn sie gespalten und zerrissen ist? Alle Versuche, das Heil dennoch aus eigenem Vermögen zu finden, führen ins Unheil [221]. „Denn die Suchenden waren Sterbliche und Sünder . . ." [222] Weil das Herz des Menschen von der ersten Stunde seines Lebens an nicht rein ist, deswegen kann es nicht aus sich den Weg der Reinigung finden. Weil der Mensch schon immer seinem Ich verfallen ist, deswegen ist der neuplatonische Weg zu Gott für Augustin ein Irrweg, deswegen ist Selbsterlösung für ihn ein Unding. Die Schüler Plotins verheißen eine Reinheit des Herzens, die nicht „radikal" genug ist, weil sie das Herz nicht bis in die Wurzel reinigt. Was ihnen fehlt, ist das „cor contritum et humiliatum" [223]. Was eigentlich nottut, ist eine Bekehrung des Herzens, eine Kehre der Existenz „a fundo cordis" [224], eine Wende der Liebe weg vom Ich des Menschen zu Gott hin, von dem allein Hilfe zu erwarten ist.

Diese Kehrtwende zu Gott ist eine Wende vom äußeren zum inneren Menschen, denn nur diesem offenbart sich die Wahrheit. Aber während Plotin in übergroßem Vertrauen auf die eigene Kraft den Weg zu dem Einen selbst gehen zu können glaubt, gestaltet sich für den Christen Augustin die Wende zu Gott als demütig-glaubende Annahme Christi. Jesus Christus ist der Weg, auf dem Gott gefunden wird.

„Und ein anderes ist es, von waldiger Höhe aus die Heimat des Friedens zu sehen und den Weg dorthin nicht zu finden und vergeblich sich zu mühen in unwegsamer Wildnis, da ringsum Entlaufene auf ihrer Flucht im Hinterhalt liegen und lauern mit ihrem Häuptling ‚Löwe und Drache' – ein anderes aber, den Weg dorthin einzuhalten, den die Liebessorge des himmlischen Herrschers gebahnt hat, wo keine Wegelagerer ihr Unwesen treiben, die vom himmlischen Kriegsdienst ausgerissen sind; denn die meiden ihn wie Folterqual." [225]

Zu Gott zurückzukehren ist hier nicht ein Appell an die Leistungsfähigkeit des Menschen („Du sollst, weil Du kannst!"), so daß einer sich um so mehr Gott nähert, je mehr er sich darum bemüht. Sondern

[220] Vgl. I, 7, 11.

[221] Vgl. dazu das Bild in VII, 21, 27.

[222] X, 42, 67 B 595 (Erant enim illi mortales et peccatores, tu autem domine, cui reconciliari superbe quaerebant immortalis et sine peccato.).

[223] VII, 21, 27. [224] IX, 1, 1.

[225] VII, 21, 27 B 359 (Et aliud est de silvestri cacumine videre patriam pacis et iter ad eam non invenire et frustra conari per invia circum obsidentibus et insidiantibus fugitivis desertoribus, cum principe suo leone et dracone, et aliud tenere viam illuc ducentem, cura caelestis imperatoris munitam, ubi non latrocinantur, qui caelestem militiam deseruerunt; vitant enim eam sicut supplicium.).

Rückkehr zu Gott heißt bei Augustin: Jesus Christus, den von Gott selbst gebahnten und daher allein sicheren Weg zu ihm erkennen und annehmen [226]. Sie gründet primär nicht in einer Aktivität des Menschen, sondern Gottes. Dem Weg der heidnischen Philosophen steht daher nicht eigentlich der Weg der christlichen Philosophen gegenüber, sondern genauer: Christus selbst. „Aux philosophes païens, ne sont pas opposés les ‚neo-platoniciens chrétiens', mais bien le Christ lui-même, qui est la Voie." [227] Hier zeichnet sich auch wieder die Struktur der christlich-augustinischen Wahrheitsoffenbarung ab: Gott, der die Wahrheit ist, tut sich dem Menschen in freier, unverfügbarer Weise kund, und nur auf seinen Wegen kann der Mensch ihn finden. Er wendet sich dem Menschen zu – allein aus Liebe und Erbarmen. Daß Gott den Menschen liebt und sich seiner erbarmt, wird durch das Kommen des ewigen Wortes offenbar, das den Menschen zur Wahrheit zurückruft. „Wie hast Du uns geliebt, guter Vater, der Du Deines eingeborenen Sohnes nicht geschont, sondern ihn für uns Gottlose hingegeben hast." [228]

Bezeichnenderweise deutet Augustin die Person Jesu Christi vornehmlich unter dem Aspekt der Demut (humilitas) [229]. Jesus Christus ist der Demütige schlechthin, und als solcher ist er das Gegenbild des stolzen, ich-verfallenen Menschen. Demut darf hier nicht als bloß äußere Verdemütigung mißverstanden werden [230]. Gerade in der Gegenüberstellung zur superbia, die ja auch als verkehrte Grundausrichtung des Herzens eine innere Gesinnung meint, bedeutet Demut ein inneres Sich-Loslassen, eine Selbstentäußerung. Als eigentliches Vorbild dieser Haltung sieht Augustin die Selbsterniedrigung des Gottmenschen an. Er, das ewige Wort des Vaters, durch das alles geschaffen ist [231], ja, selbst „ewige Wahrheit" [232], hat sich erniedrigt zu den Menschen. Gerade die Inkarnation Christi ist für Augustin *die* Tat der Demut, die über allen anderen Zeugnissen der Demut im Leben Jesu, den Tod am Kreuz eingeschlossen, steht [233]. Die Selbst-

[226] Vgl. dazu die für die Bekehrung A.s entscheidende Schriftstelle Röm 13, 13 (VIII, 12, 29).

[227] *G. Madec*, Connaissance de Dieu et action de grâces, in: RechAug 2 (1962) 273–309, hier 281.

[228] X, 43, 69 B 597 (Quomodo nos amasti, pater bone, qui filio tuo unico non pepercisti, sed pro nobis inpiis tradidisti eum.).

[229] X, 43, 68; I, 11, 17; VII, 9, 13; u. a.

[230] Vgl. *A. Dihle*, Art.: „Demut", in: RAC 3 (1957) 735–778, hier 762: Im 4. Jh. wurde die Demut von den westlichen Theologen (z. B. Ambrosius) als Tugend der Gesinnung verstanden; eine äußere Demut allein genügte für das Heil nicht.

[231] Vgl. IV, 12, 19. [232] Vgl. VII, 18, 24.

[233] Wo A. auf die humilitas Christi verweist, geschieht dies überwiegend im Kontext der Inkarnation des göttlichen Wortes; vgl. VII, 18, 24; I, 11, 17; VII, 9, 13. Vgl. dazu auch *W. Eborowicz*, Les approches du mystère sotériologique dans les confessions de saint Augustin. Studia Patristica 9 (= TU 94) (Berlin 1966) 393–403, hier 396.

entäußerung der Wahrheit in der Inkarnation und dem Leben Christi markiert für den Menschen den Weg, auf dem er zur Wahrheit zurückkehren kann [234]. Der Abstieg Gottes wird zum Heilsweg für den Menschen. Durch seine Demut will Christus die Menschen lehren, demütig zu werden [235], in Wort und Tat ist er ihnen dafür vorangegangen [236]. Er ist der Weg, „auf dem sie (die Philosophen) von ihrem Ich zu Ihm hinabsteigen und durch Ihn hinaufsteigen sollten zu Ihm" [237]. Der Wert und die Heilsbedeutung der Demut liegen also eigentlich nicht in der demütigen Haltung als solcher, sondern nur insofern darin die Demut Christi nachgeahmt wird [238]. Gerade die ausdrückliche Rückbindung der humilitas an die Erlösungstat Christi ist der genuin augustinische Beitrag in der Tradition des Demutsverständnisses in der frühen Kirche. Die demütige Gesinnung ist der Weg zur Wahrheit, wenn sie als Nachahmung der Demut Christi verstanden wird.

Dem demütigen Christus nachfolgen, heißt für Augustin, sich ihm glaubend unterwerfen. In der Tat des Glaubensgehorsams verwirklicht sich die demütige Gesinnung Christi für den Menschen, weil sich der Glaubende von stolzer Selbstbehauptung abwendet und sich Jesus Christus unterstellt. Im Glauben beschreitet der Mensch den Weg Gottes, den dieser aus Liebe zu den Menschen geschaffen hat. Zugleich wird hier im Glauben die innere Verbindung zwischen der demütigen Gesinnung des Menschen und der Demut Christi deutlich. Der Glaube ist angewiesen auf das Beispiel Christi, das gerade dadurch und nur dadurch übernommen wird, indem an Christus geglaubt wird. Diesen Glaubensgehorsam versteht Augustin folgerichtig nicht als Leistung des Menschen, wodurch dieser sich noch einmal behaupten würde. Ja, aus eigenem Vermögen und Willen die Demutstat des Glaubens zu vollbringen, ist gar nicht möglich, sondern ist allein Wirkung des gnadenhaften Handelns Gottes. „Aber mein freier Wille, wo war er in all der jahrelangen Zeit, und aus welchem tiefuntersten Geheimen ward er in einem Augenblick herausgerufen, auf daß ich den Nacken beugte Deinem ‚sanften Joch' und die Schulter Deiner ‚leichten Bürde', Chri-

[234] Vgl. VII, 9, 13.
[235] X, 43, 68.
[236] X, 4, 6; IV, 12, 19.
[237] V, 3, 5 B 197 (Non noverunt hanc viam, qua descendant ad illum a se et per eum ascendant ad eum.); ähnlich A. über sich selbst vor seiner Bekehrung VII, 18, 24 B 348 (Non enim tenebam deum meum Iesum humilis humilem nec cuius rei magistra esset eius infirmitas noveram. Verbum enim tuum, aeterna veritas, superioribus creaturae tuae partibus supereminens subditos erigit ad se ipsam, in inferioribus autem aedificavit sibi humilem domum de limo nostro, per quam subdendos deprimeret a se ipsis et ad se traiceret, sanans tumorem et nutriens amorem, ne fiducia sui progrederentur longius, sed potius infirmarentur videntes ante pedes suos infirmam divinitatem ex participatione tunicae pellicae nostrae et lassi prosternerentur in eam, illa autem surgens levaret eos.).
[238] Vgl. Dihle, 771 f.; und *R. Arbesman*, Christ and the medicus humilis in St. Augustine, in: AM (Paris 1954) 623–629, hier 629.

stus Jesus, ‚Du mein Helfer und mein Erlöser'?" [239] So beinhaltet der Glaube ein kenotisches Moment. Im Glauben erniedrigt sich der Mensch und unterwirft sich der Autorität des göttlichen Wortes, also der Autorität Christi und der Schrift, durch die die Wahrheit selbst spricht [240]. Er beugt seinen Hochmut und „steigt" zu Christus herab, er fühlt und bekennt seine Schwachheit [241]. Aber wie Jesus Christus sich entäußert hat, um in die Herrlichkeit des Vaters zurückzukehren, so umfaßt auch die Demutstat des Glaubenden neben dem Moment der Erniedrigung auch das Moment der Erhöhung. Während der Glaubende im Bekenntnis Christi als Retter Gottes von seiner Selbstgewißheit und Selbstbehauptung heruntersteigt, erfährt er gerade darin Verzeihung und Erbarmen. Indem er Christus als „Helfer und Erlöser" bekennt, werden ihm seine Sünden vergeben [242]. Die Frucht des Glaubens an den wahren Mittler ist die Rechtfertigung des Sünders, und das ist die Reinigung der verkehrten und irregeleiteten Liebe. Die Liebe wird gereinigt und befreit, daß sie die Wahrheit „im Innern" wieder erkennen kann. Das erneuerte Herz findet wieder die Wahrheit [243].

Da die Liebe des Menschen nur durch den Glauben an den Erlöser Jesus Christus gereinigt wird, dieser Glaube selbst aber Gottes Werk ist, deswegen ist auch die reine, auf Gott gerichtete Liebe (caritas) Gabe Gottes. Augustin versteht sie als Wirkung des Geistes Gottes, ja sie ist der Geist Gottes selbst [244], der ein Geist der Liebe ist [245]. Die Liebe ist ausgegossen in „unseren Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben worden ist" [246]. So ist es in dieser Liebe der Heilige Geist, der auch die Schöpfung in ihrer Ordnung erkennt und Gott im Geschöpf liebt. „. . . und ein anderes endlich ist es, wenn im Menschen – der da sieht, daß etwas gut ist – Gott sieht, daß es gut ist, will sagen, daß Gott geliebt wird im Geschöpf. Und diese Liebe zu ihm kommt allein durch den Geist, den er gegeben hat." [247] Daher gilt Au-

---

[239] IX, 1, 1 B 423 (Sed ubi erat tam annoso tempore et de quo imo altoque secreto evocatum est in momento liberum arbitrium meum, quo subderem cervicem leni iugo tuo et umeros levi sarcinae tuae, Christe Iesu, adiutor meus et redemptor meus?); ähnlich VIII, 5, 12.

[240] Vgl. XIII, 29, 44; 23, 33; VI, 5, 8. [241] VII, 18, 24.

[242] Vgl. I, 11, 17. Gerade in diesem Abschnitt meint *W. Eborowicz*, 396, die Elemente einer Christologie und einer Soteriologie erkennen zu können: die Inkarnation als „leçon d'humilité", das Kreuzesopfer und das ewige Leben als Wirkung der Erlösung.

[243] Vgl. IV, 12, 19.

[244] *A. M. La Bonnardière*, Le verset paulinien Rom V, 5 dans l'oeuvre de saint Augustin, in: AM (Paris 1954) 657–665, hier 658. [245] Vgl. IV, 12, 19; 4, 7.

[246] IV, 4, 7 B 149 (. . . caritate diffusa in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis.); La Bonnardière weist darauf hin, daß A. Röm 5, 5 zwischen 387 und 429 wenigstens 201mal zitiert.

[247] XIII, 31, 46 B 833 (. . . aliud autem, ut, cum aliquid videt homo quia bonum est, deus in illo videat, quia bonum est, ut scilicet ille ametur in eo, quod fecit, qui

gustin auch nur jene Freundschaft unter den Menschen als wahre, in der die Befreundeten durch diese gottgeschenkte Liebe untereinander verbunden sind [248]. Die Verbundenheit in der caritas ist das Kennzeichen der christlichen Gemeinde, die Augustin ja an seinem Bekenntnis teilnehmen läßt und die es nur in der caritas richtig versteht. „Ja die Liebe (caritas), durch die sie (die Menschen) gut sind, sagt ihnen, daß ich nicht lüge, wenn ich über mich bekenne, und diese Liebe in ihnen ist es, die mir glaubt." [249] So drängt der Glaube an Jesus Christus, der sich im Bekenntnis äußert, auf Gemeinde, auf Kirche hin, die Augustin aber letztlich nicht vom Glauben (fides), sondern von der Liebe (caritas) her begreift als der von Gott geschenkten, alle Lebensvollzüge bestimmenden Ausrichtung der Existenz des einzelnen Christen wie der ganzen Kirche.

Die Suche nach Gott wird von der Erfahrung und Sehnsucht nach ihrem „Ort der Ruhe" getragen. Aber aufgrund der eigenen Schwäche und Schuld, die in seiner zwischen Gott und Geschöpf geteilten Liebe begründet ist, vermag Augustin aus sich Gott nicht endgültig zu finden. Immer wieder verliert er Gott aus den Augen. Gibt es für ihn einen Weg, der ihn sicher zu Gott führt? Wird die Suche in ihrer Möglichkeit und in ihrem Scheitern aufgrund des menschlichen Versagens ernst genommen, so impliziert sie den Glauben an Jesus Christus, den „Helfer und Erlöser", durch den allein die Suche sicher und dauerhaft ans Ziel gebracht wird. Denn im Glauben an ihn, in dem der Mensch die Demut Christi übernimmt, wird dem Menschen die Vergebung seiner Schuld und die Rechtfertigung geschenkt. Die schuldig gewordene, verkehrte Liebe wird gereinigt, d. h. neu auf Gott hingeordnet, so daß die Wahrheit, Gott selbst, im Herzen wiedergefunden wird. In dieser vom göttlichen Geist erfüllten Liebe findet Augustin Gott. „Und preisen werden den Herrn, die ihn suchen." – dieser Psalmvers erscheint nun tatsächlich als die brennpunktartige Konzentration des Lebens des Heiligen und darüber hinaus als Gottes „schriftliche" Zusage an jeden Menschen, daß Gott gefunden werden kann, wenn er gesucht wird. Wo sich der Mensch ganz auf diese Suche einläßt und sich ihr überläßt, dort wird er, nach unserer Deutung des zehnten Buches der „Bekenntnisse", Gott im Glauben an Jesus Christus finden.

---

non amaretur nisi per spiritum, quem dedit, quoniam caritas dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis ...); vgl. auch *E. Bailleux*, Dieu, Trinité et son Oeuvre, in: RechAug 7 (1971) 189–218, hier 198: „C'est au Saint-Esprit, qu'il revient spécialement d'assurer la création dans l'ordre et la paix, en infusant aux créatures le dynamisme par lequel chacune s'ordonne au bien, soit pour le rechercher, soit pour s'y tenir en repos; ce dynamisme, en effet, est une sorte d'amour."

[248] Vgl. IV, 4, 7.

[249] X, 3, 4 B 491 (Dicit enim eis caritas, qua boni sunt, non mentiri me de me confitentem, et ipsa in eis credit mihi.).

Die eine Kirche, der Papst und die Konzilien in den Dialogen des Anselm von Havelberg († 1158)

Von Hermann-Josef Sieben, S. J.

Anselm von Havelberg, den Prämonstratenser aus dem 12. Jahrhundert, den Zeitgenossen eines Bernhard von Clairvaux, Gerhoch von Reichersberg, Hugo von St. Victor, Rupert von Deutz und Otto von Freising, als Ökumeniker zu bezeichnen, ist gewiß ein Anachronismus. Denn das Wort stammt aus unseren Tagen. Dennoch ist es der Sache nach zutreffend. Denn Anselm war ein Ökumeniker, zunächst mit der Feder. Vom Ordensstifter Norbert von Xanten 1129 zum Bischof von Havelberg geweiht, verbrachte er den größten Teil der folgenden Jahre fern seiner Diözese im diplomatischen und politischen Dienst von drei deutschen Kaisern, Lothar III. (1125–1137), Konrad III. (1137–1152) und Friedrich Barbarossa (1152 bis 1190) [1]. Für kurze Zeit in Ungnade gefallen (um 1150), benutzte er die Unterbrechung seiner Karriere bei Hof, um sein einziges größeres theologisches Werk zu verfassen, seine Dialoge [2], deren eigentliches Thema, wie diese Studie zu zeigen versucht, die Einheit der Kirche ist. Aber Anselm war nicht nur literarisch für die Ökumene

---

[1] Kurze biographische Einführung mit neuerer Literatur vgl. *J. W. Braun*, Art. A. v. H., in: Die deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon (2. Aufl. 1978) I, 384–391, hier 384–386; ältere Literatur und „Itinerar" bei *G. Wentz*, Germania Sacra I, 2, Das Bistum Havelberg (Berlin 1933) 33–40; vgl. auch *M. Fitzthum*, Die Christologie der Prämonstratenser (Plan 1939) 25–40; *ders.*, A. v. H. als Verteidiger der Einheit mit der Ostkirche, in: APraem 37 (1961) 137–141; *W. Berges*, A. v. H. in der Geistesgeschichte des 12. Jahrhunderts, in: Jb. f. d. Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands 5 (1956) 39–57, hier 40–45 über A. s Stellung zum Problem des Verhältnisses von Regnum und Sacerdotium.

[2] Wir legen unserer Untersuchung der Dialoge PL 188, 1139–1248 zugrunde. Wegen der zahlreichen Druckfehler und Textlücken in der Migneausgabe verwenden wir zusätzlich *St. Baluze, E. Martène, F. J. De La Barre*, Spicilegium sive Collectio veterum aliquot scriptorum I (Paris 1723) 160–207. Über die in Vorbereitung befindliche kritische Edition, ferner über die verschiedene Qualität der gedruckten Ausgaben berichtet *J. W. Braun*, Studien zur Überlieferung der Werke A. s v. H. I. Die Überlieferung des Anticimenon, in: DA 28 (1972) 133–209. – Dial I liegt in franz. Übers. vor: A. de H., Dialogues, livre I, „Renouveau dans l'Eglise", texte latin, note préliminaire, traduction, notes et appendices par *G. Salet* (Paris 1966) SC 118. Dial II ebenfalls in franz. Übers.: *P. Harang*, Dialogue entre A. de H. et Néchitès de Nicomédie sur la procession du Saint Esprit, in: Ist. 17 (1972) 377–424, mit einer Einleitung von *J. M. Garrigues*, ebd. 375–377. – Zu Einführungsfragen vgl. *K. Fina*, A. v. H., Untersuchungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte des 12. Jahrhunderts, in: APraem 32 (1956) 69–101; 193–227; 33 (1957) 5–39; 268–301; 34 (1958) 13–41, hier 93–100.

tätig. Als Legat Kaiser Lothars III. 1135/6 am oströmischen Kaiserhof nutzte er seine politische Mission, um mit griechischen Theologen, vor allem mit einem ihrer führenden Köpfe, Nicetas von Nikomedien, intensive Gespräche[3] über die theologischen Differenzen zwischen Ost und West zu führen[4]. Auf einer zweiten Gesandtschaftsreise in den Osten (Ostern 1155), kurz vor seiner Ernennung zum Erzbischof und Exarchen von Ravenna (1155), disputierte Anselm mit einem anderen griechischen Theologen, mit Basilius von Achrida[5]. Offensichtlich besaß er für solche Gespräche nicht nur die nötigen theologischen Kenntnisse, sondern das, was für den ökumenischen Dialog noch wichtiger ist: Takt und Verständnis[6]. Vor allem aber ist Anselm deswegen als Ökumeniker zu bezeichnen, weil ihm die Einigung der Kirchen Herzensanliegen war. Davon zeugt fast jede Zeile der Dialoge, davon zeugt insbesondere seine Bereitschaft, der anderen Seite ihre Eigenart zu lassen, wo immer es nicht um das Wesen des christlichen Glaubens geht[7].

Einsatz für die Ökumene in Wort und Schrift und ökumenische Gesinnung sind freilich noch kein ausreichender Grund, dem Havelberger diese Studie zu widmen. Nicht einmal seine relativ präzisen

---

[3] Diese Gespräche stellen ihrer Substanz nach das zweite und dritte Buch der Dialoge dar. – Über die Person des Nicetas vgl. *H. Lauerer*, Die theologischen Anschauungen des Bischofs Anselm von H. († 1158) auf Grund der kritisch gesichteten Schriften dargestellt (Erlangen 1911) 55, Anm. 16.

[4] Hierüber vor allem *J. Dräseke*, Bischof A. v. H. und seine Gesandtschaftsreisen nach Byzanz, in: ZKG 21 (1900) 160–185, und *G. Schreiber*, A. v. H. und die Ostkirche, in: ZKG 60 (1941) 354–411.

[5] Text dieser Disputation vgl. *J. Schmidt*, Des Basilius von Achrida, Erzbischofs von Thessalonich unedierte Dialoge (München 1901). Zum Datum dieser Disputation vgl. *V. Grumel*, Quand eut lieu la controverse théologique de Basile d' Antioche et d'Anselme de Havelberg à Salonique?, in: EOr 29 (1930) 336.

[6] Vgl. hierzu das geradezu überschwengliche Lob, das ihm von griechischer Seite zuteil wurde, 1211 A, 1204 B–C.

[7] Vgl. den folgenden Text, der zwar von Nicetas gesprochen wird, aber wohl auch Anselms eigene ökumenische Einstellung wiedergibt (zum Problem der Historizität der Dialoge s. w. u.), Dial III, 19, 1240 B–D: Ex multis quippe granis in unum collectis sacra fermenti sive azymi hostia confecta, totius ecclesiae populum in unam eandemque charitatem in Christo collectum significat, qua videlicet hostia non sine magno periculo quantumlibet securum se existimet, communicat, qui se a charitate fraterna quae est in Christo Jesu, quoquo modo sequestrat. Maius etiam peccatum videtur temeraria perversitas iniquorum iudiciorum, quibus invicem nos commanducamus, quam ipsa sacramentorum diversitas propter quam dissentimus, quia istud satis indifferenter ... videtur posse fieri in Domino. Illud autem, scilicet temerarium praeiudicium, altrinsecus maligne discordantium, nulli unquam licet Christiano ... Quidquid igitur sit de diversitate sacrae oblationis ad unitatem charitatis necesse est omnes concurrere; quia sicut charitas in sacra oblatione, ita sacra oblatio in vera charitate operit multitudinem peccatorum; et sicut hostia salutaris salutem non operatur sine charitate, ita perfecta charitas non scandalizatur in eiusdem hostiae diversa oblatione. Qua videlicet charitate absente, caetera bona omnia inaniter habentur, et qua praesente quaedam bona venialiter non habentur.

Vorstellungen über Papst [8] und Konzil würden sie rechtfertigen. Gewiß, der Diplomat und Praktiker Anselm ist ein respektabler Theologe [9], aber zahlreiche Zeitgenossen [10] sind es nicht weniger! Was diesen Artikel rechtfertigt, ist vielmehr der Umstand, daß Anselm seine Vorstellungen über die Konzilien in den umfassenden Rahmen seiner Geschichtstheologie [11] stellt. Und diese Konstellation ist das Neue, Originelle, das eine eingehendere Behandlung Anselms nahelegt. Tatsächlich würde jedoch ein einseitiges Bild vermittelt, beschränkte man sich auf die Behandlung dieses in der Tat originellen

---

[8] Interessant ist freilich hinsichtlich dieser theologischen Vorstellungen über den Primat im besonderen, aber auch ganz allgemein, der Sprachgebrauch des Anselm. Die Sprache der päpstlichen Kanzlei, der synodalen Satzungen usw. ist zwar bereits gefestigt, aber keineswegs ganz abgeschlossen. „So werden die Ausführungen des Prämonstratensers auch nach der kanonistischen Seite eine bemerkenswerte Quelle"; *G. Schreiber*, Zur theologischen Prämonstratenserliteratur des 12. Jahrhunderts, in: APraem 17 (1941) 5–33, hier 9. – Zu diesem sich allmählich festigenden Sprachgebrauch gehören Termini wie *apostolicus vir* (1202 A), *vicarius Christi* (1210 B), *mater omnium ecclesiarum* (1209 A), *auctoritas* (1266 B u. ö.), *discretio* (1232 C), *privilegium* (1215 A), *sollicitudo omnium (ecclesiarum)* (1215 A), *Romana ecclesia* (1210 A) usw., was den Papst angeht. Zum allgemeinen theologischen Sprachgebrauch vgl. *articulus fidei* (1146 D und 1162 A), *status ecclesiae* (1148 ff.), *ius divinum* (1214 C), *institutum* unterschieden von *consuetudo* (1229 B), *constitutum* (1229 B), *ritus* unterschieden von *doctrina* (1248 A und 1139 B), *concilium generale* und *universale* (1248 A), *primitiva ecclesia* (1148 C), *fides/mores* (1156 C), *ante legem, sub lege, sub gratia* (1160 A), *mores/consuetudines* unterschieden von den *ecclesiastica sacramenta* (1217 B) usw.

[9] Die Dialoge sind nach Fitzthum, Christologie 27, „ein Werk von großer dogmatischer Bedeutung und einer der besten Apologien des Mittelalters". Nach *J. Beumer*, Der theologische Beitrag der Frühscholastik zu dem Problem des Dogmenfortschritts, in: ZKTh 74 (1952) 205–226, hier 214, hat A. v. H. „in der theologischen Kontroverse mit den Griechen ... alle anderen Theologen an Gründlichkeit übertroffen". *Fr. Petit*, La spiritualité des Prémontrés aux XII et XIII siècles (Paris 1947) 56, nennt A. v. H. einen „écrivain de race". – Auch das 19. Jh. wußte unseren Autor schon zu würdigen, vgl. Dräseke 172, für den die Dialoge wegen der „Gründlichkeit und lichtvollen Anordnung der Gedanken", der „wohlabgerundeten Form, feingefügten Dialektik und würdevollen Sprache" „zu den besten apologetischen Schriften des Mittelalters" gehören.

[10] Vgl. unseren Beitrag „Früh- und hochmittelalterliche Konzilsidee im Kontext der Filioque-Kontroverse", in: Tr. (1979) x–x.

[11] Mit diesem Aspekt seines Denkens hat sich die moderne Forschung besonders intensiv beschäftigt und ist dabei u. E. zu Einseitigkeiten gelangt. Die Eingebundenheit dieser Ideen in den größeren Kontext von Dial I müßte viel stärker berücksichtigt werden. Mit der Geschichtstheologie haben sich befaßt u. a. *A. Dempf*, Sacrum Imperium. Geschichte der Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance (München 1929) 41–243, *W. Kamlah*, Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiori (Berlin 1935) 64–70, *J. Spörl*, Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauungen (München 1935) 18–31, bes. 27–30, Fina 13–41, *O. Brunner*, Abendländisches Geschichtsdenken, in: Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter, hrg. von W. Lammers (Darmstadt 1965) 450–455, *H. Grundmann*, Die Eigenart mittelalterlicher Geschichtsanschauungen, ebd. 430–433, *A. Funkenstein*, Heilsplan und natürliche Entwicklung. Formen der Gegenwartsbestimmung im Geschichtsdenken des hohen Mittelalters (München 1965) 60–67, *W. Edyvean*, A. v. H. and the Theology of History, Exc. diss. Rom 1972, und schließlich *L. F. Barman*, Reform Ideology in the Dialogi of A. o. H., in: ChH 30 (1961) 379–395.

Aspekts seiner Theologie (Teil III). Das große Problem des Ökumenikers Anselm ist nämlich der römische Primat. Wir beziehen diesen deswegen in unsere Untersuchung ein und erörtern im Zusammenhang mit ihm das Verhältnis Römischer Primat/Synode (Teil II). Die Vorstellungen von Primat und Konzil kommen bei Anselm in dem größeren Rahmen seiner Schrift, den Dialogen, zur Sprache. Es gilt also, zunächst deren eigentliches Thema und die Natur dieses Textes zu untersuchen (Teil I).

I. Anselms Dialoge: ein mittelalterliches De unitate ecclesiae

Zur Bestimmung der Natur eines Textes gehört die Frage nach der Quellenbenutzung. Hier wird die angekündigte kritische Edition sicher große Überraschungen bringen. Schon in der Vergangenheit haben Forscher gelegentlich auf eingearbeitete Quellen aufmerksam gemacht. So weist M. Van Lee in der Anzeige [12] seiner Dissertation [13] auf die Benutzung von Gregor von Nazianz hin [14]. Diese z. T. wörtlichen Ausschreibungen aus dem Kappadozier sind um so auffallender als sie nicht der im Mittelalter verbreiteten Übersetzung des Rufinus [15] entnommen sind. H. Finke [16] zeigt eine deutliche Abhängigkeit von Abälard auf [17]. W. Berges seinerseits vermutet, daß Anselm „auf weite Strecken hin kanonistische Texte im Wortlaut" zitiert und fragt, ob dem Havelberger nicht die Collectio canonum des Anselm von Lucca vorgelegen hat [18]. A. Funkenstein nennt schließlich noch Hugo von St. Victor [19] als mögliche Quelle.

---

[12] Annuaire de l'université de Louvain 1936/1939, 750–753, hier 752.

[13] Les idées d'Anselme de Havelberg sur le développement du dogme, in: APraem 14 (1938) 3–35.

[14] Vgl. Dial I, 5 und 6 mit Or. 31 (= Oratio Theologica V) 25. 26. 29; Dial II, 5 mit Or. Th. V, 8; Dial II, 13 mit Or. Th. V, 29. 30; Dial II, 19 mit Or. Th. V, 27 (u. E. weniger evident!). Funkenstein 183, Anm. 67 a entdeckt in Dial II, 1 eine Ausschreibung von Or. Th. III, 2 ff.

[15] Orationes 38, 39, 41, 26, 17, 6, 16 und 27.

[16] Die Lehre Anselms von Havelberg über den Ausgang des Hl. Geistes in den Unionsgesprächen mit den Griechen (Rom 1942). – Die Arbeit selber war uns nicht zugänglich. Die Angabe der Stellen verdanke ich Berges 56, Anm. 62 und 57, Anm. 63.

[17] Vgl. Dial II, 24 und Abälard, Introductio ad theologiam II, PL 143, 1077 A–1079 D. – Anselm bringt hier die auctoritates in der gleichen Reihenfolge (Athanasius, Didymus, Ephesinum, Cyrill, Chrysostomus, Augustinus, Hieronymus, Augustinus, Hilarius) wie sein Gewährsmann. Er kürzt z. T. die Zitate und bleibt auch im Kommentar von seiner Quelle abhängig. Zwischen Augustinus und Hieronymus (1203 D) erwähnt er zusätzlich Ambrosius, Isidor, Hilarius und Leo, aber bezeichnenderweise ohne Textzitat! Daß Anselm an unserer Stelle die Introductio des Abälard ausschrieb und nicht dessen „Theologia christiana" (vgl. CCL 12, 328–330) ergibt sich daraus, daß er das Ephesinum erwähnt, das hier fehlt. – Dial I, 10 (1154 C) scheint von Abälard, Ethica 13, PL 143, 652–653 inspiriert zu sein.

[18] Berges 45.

[19] Funkenstein 184, Anm. 73. – Es handelt sich um Dial I, 13; 1160 A und De sacr. II, 6, 3; PL 176, 345 D.

Vielleicht hängt Anselm außerdem unmittelbar von der Glossa ordinaria ab [20].

Uns selber fiel bei der Durchsicht des Textes die Benutzung folgender Quellen auf: Augustinus [21], Boethius [22], die Historia tripartita [23]. Massiv hat Anselm weiter den *Liber pontificalis* ausgeschrieben. Alle ‚historischen' Nachrichten über die Päpste in Dial III stammen – weitgehend wörtlich – von dort [24]. Weiter: Dial III, 5; 1213 D bis 1214C (Sciendum sane . . . exortum est) stellt sich die Frage, ob der zitierte Abschnitt der sog. *praefatio Nicaeni concilii* aus Pseudoisidor [25] oder aus einer anderen Sammlung entnommen ist. Die praefatio [26] selber stammt noch aus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts [27], verarbeitet ihrerseits als Quellen Damasus, De explanatione fidei, Rufinus, Historia ecclesiastica [28] und ist in mehreren Sammlungen überliefert [29]. Die Entscheidung, aus welcher von ihnen

---

[20] W. Edyvean 22–23 parallelisiert Dial I, 7–13; 1149–1159 mit der Glossa ordinaria, PL 114, 721–723. Der Autor spricht von einer „Benutzung" („uses") der Glossa durch Anselm, wörtliche Anleihen sind jedoch kaum zu erkennen.

[21] Dial III, 3; 1212 D ist direkt oder indirekt von Augustinus, De bapt. II, 8, 13, PL 43, 134 D abhängig; Dial III, 4; 1212 D von Augustinus, ebd. III, 6, 9, PL 43, 143 C und III, 8, 11, PL 43, 144 A; Dial II, 12; 1225 C von Augustinus, Contra ep. Man. 8, 9, PL 42, 179 A. – Was sich aus der Quellenbenutzung für die Frage der Historizität der Dialoge ergibt, wird w. u. erörtert.

[22] Dial III, 2; 1211 B–C (universalis ... gubernatur) entspricht nur mit unbedeutenden Abweichungen einem Passus aus Boethius, De fide catholica, Ausg. St. Steward (London 1953) S. 70, Z. 257–265. – Zur Echtheit von De fide catholica vgl. LThK II, 556.

[23] Dial III, 21; 1246 C (aegritudine ... adeptus) entspricht Hist. trip. III, 12; CSEL 71, 154; vielleicht auch Dial III, 12; 1226 B Hist. trip. IV, 9; CSEL 71, 165.

[24] Vgl. Dial III, 7; 1218 A mit *Liber pontificalis* Nr. 68, Ausg. Duchesne I, 316; Dial III, 12; 1226 C–1228 A mit Lib. pont. Nr. 34, 42, 47, 50, 51, 59, 75, 76, 80, 81, Ausg. Duchesne I, S. 170, 171, 220, 238, 252, 255, 287, 331, 336, 337, 348, 350–354 (die Namen der päpstlichen Legaten auf dem Konzil von Nicaea (1226 C) hat Anselm jedoch nicht aus dem Lib. pont., sondern woanders her); Dial III, 13; 1229 A mit Lib. pont. 33 und 40, Ausg. Duchesne I, 168 und 216; Dial III, 21; 1246 B–C mit Lib. pont. 38, Ausg. Duchesne I, 211.

[25] *P. Hinschius*, Decretales Pseudoisidorianae (Leipzig 1863) 255, 4–14 und 18–25. – Aus Pseudoisidor könnte auch Dial III, 12; 1226 B = Hinschius 459, 20 stammen.

[26] Zu diesem Text, vgl. *F. Maassen*, Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgang des Mittelalters, I (Graz 1870) 40–41.

[27] „Bald nach 419", Vgl. *E. Schwartz*, Zum Decretum Gelasianum, in: ZNW 2 (1930) 161–168, hier 161–162.

[28] Zu den komplexen Abhängigkeitsverhältnissen zwischen dieser praefatio und dem sog. *Decretum Gelasianum* vgl. neuerdings *Ch. Pietri*, Roma Christiana (Paris/Rom 1976) I, Appendice II, 881–884. – Die praefatio ist kritisch ediert von *C. H. Turner*, Ecclesiae occidentalis Mon. iur. antiqua, I (Oxford 1899) 155–163. Dort sind in paralleler Anordnung auch die eingearbeiteten Quellen abgedruckt: Damasus und Rufinus.

[29] Sie steht an der Spitze der um 500 in Gallien oder Rom entstandenen *Quesnelliana* (Näheres dazu bei Maassen 486–500); Ivo von Chartres hat sie teilweise übernommen (vgl. Decretum V, 26; PL 161, 330 D–331 D). Nach *H. Fuhrmann*,

Anselm seinen Abschnitt entnommen hat, ist nicht leicht zu fällen. Wichtiger jedoch als die Frage der unmittelbar verwendeten Vorlage ist die Feststellung, daß die praefatio eine relativ alte Quelle darstellt. Diese Feststellung ist deswegen von Bedeutung, weil Anselm sie, wie wir später noch sehen werden, als Hauptargument seiner kanonistischen Beweisführung für den römischen Primat verwendet. Unsere besondere Aufmerksamkeit verdient schließlich noch eine in Dial II, 22 verarbeitete Quelle. Es handelt sich um das Glaubensbekenntnis Papst Leos IX. (1049–1054), das sich in dessen Antwort *Congratulamur vehementer* vom 13. April 1053 auf die Inthronistica des Petrus von Antiochien befindet[30]. Die Quellenbenutzung ist hier deswegen von besonderer Bedeutung, weil Anselm von dieser Quelle her den ganzen betreffenden Abschnitt des Dialogs gliedert, sie darüber hinaus zur gedanklichen Grundlage eines wichtigen Aspekts seiner Konzilstheorie macht. Doch davon soll erst w. u. die Rede sein. Im Zusammenhang geht es um die Widerlegung des Sola-Scriptura-Prinzips seines Gesprächspartners. Anselm konfrontiert ihn mit dem dreigliedrigen Glaubensbekenntnis Leos IX. (trinitas, filius, spiritus sanctus), in dem er – kurioserweise – den Inbegriff des von den Konzilien definierten über die Schrift hinausgehenden kirchlichen Glaubens sieht. Der erste Artikel dieses Credos (trinitas) ist dabei gegen Arius und Sabellius gerichtet[31], der zweite (filius) gegen Nestorius und Eutyches[32], der dritte (spiritus sanctus) gegen Macedonius[33]. Aus der Systematik der Vorlage ergibt sich somit folgender ‚systematischer' Häretikerkatalog: Arius, Sabellius, Nestorius, Eutyches, Macedonius. Dieser nicht historisch aufgebaute Häretikerkatalog taucht noch an einer zweiten Stelle auf, in Dial I,9; 1151 A–B. Auf ihn abgestimmt ist dann die unmittelbar folgende[34], in der Tat auffallende ‚Konzilssynopse': Nicaea, Antiochien[35], Ephesus, Chalcedon, Konstantinopel. Diese ‚Konzilssynopse' ist

---

Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit, III (Stuttgart 1974) 800–801, befindet sie sich jedoch in keiner weiteren der von ihm untersuchten Sammlungen.

[30] Kritische Edition der Epistula ad Petrum episcopum Antiochenum bei *A. Michel,* Humbert und Kerullarius, Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrhunderts, II (Paderborn 1930) 458–474, das Glaubensbekenntnis ebd. 468–472, Analyse des Briefes und nähere historische Umstände desselben ebd. 416–427. – Vgl. Anm. 132.

[31] Credis „in Patrem et Filium et Spiritum sanctum sanctam trinitatem ... creatorem omnium creaturarum? 1198 C.

[32] Ipsum filium Dei ... passione, 1199 A.

[33] Credis etiam ... per omnia, 1199 B. – Bezeichnenderweise ist das „a Patre filioque procendentem" der Vorlage, Ausg. Michel 470, 9, ausgelassen.

[34] 1151 D.

[35] Der Vorstellung, daß Sabellius in Antiochien gebannt wurde, liegt wohl eine Verwechslung mit Marcellus von Ankyra zu Grunde, der in der Tat in Antiochien (341) als Sabellianer verurteilt wurde.

deswegen auffallend, weil sie weder die sonst üblichen 7 sog. ökumenischen Konzilien nennt (Nicaea I, Konstantinopel I, Ephesus, Chalcedon, Konstantinopel II und III, Nicaea II) noch die gewöhnliche Reihenfolge einhält. Die merkwürdige Zusammensetzung vorliegender Konzilssynopse erklärt sich nur durch die zugrunde liegende Systematik des Papstcredos von Dial III, 22 [36]. Woher kennt Anselm selber dieses Credo? Der Leo-Brief, aus dem es stammt, befindet sich im ‚Briefbuch' des Kardinals Humbert [37]. Hat Anselm vielleicht diesen Codex auf einer seiner Romreisen kennengelernt oder hat er das Original in Byzanz ausgeschrieben [38]? Die Frage ist schwer zu entscheiden.

Mit der letztgenannten Quelle, dem Brief Leo IX. *Congratulamur vehementer*, ist schärfer noch als durch die übrigen Quellenbenützungen das Problem der Historizität des Dialogteils unseres Textes gestellt. Hierauf soll nun näher eingegangen werden. Das Werk besteht aus drei Büchern, von denen das zweite und dritte als Dialog abgefaßt sind. Sie geben sich als Niederschrift des Glaubensgesprächs, das Anselm am 10. 4. 1136 in Konstantinopel bei der Kirche der Hagia Eirene und eine Woche darauf in der Hagia Sophia mit Nicetas von Nikodemien abgehalten hat. Erst 14 Jahre später hat er auf Betreiben von Eugen III. das Gespräch aufgezeichnet. Wie ist es um die Historizität dieser Niederschrift bestellt? Inwieweit haben wir in Dial II und III den wirklichen Ablauf des Gesprächs vor Augen?

Im vorigen Jahrhundert scheint man in dieser Frage skeptischer gewesen zu sein als in diesem [39], geht doch z. B. J. B. Beumer von einer eher wortgetreuen Aufzeichnung aus [40]. Schon das Bekenntnis des Autors selber sollte vor übertriebenem Vertrauen warnen. Er

---

[36] Dieses nach Michel 423 von Kardinal Humbert a Silva Candida abgefaßte Credo hat im ersten „trinitarischen" Artikel Anklänge an das Credo des IV. Konzils von Karthago (398). Es wird, mit Zusätzen versehen, auch in Zukunft noch eine Rolle spielen: Michael Palaeologus unterschreibt es 1274 für das Konzil von Lyon (Mansi 24, 70), und es wird nach Michel 424, Anm. 3 noch heute bei der Ordination der Bischöfe verwendet.

[37] Codex Bernensis 292 aus dem 11. Jh. aus dem Arnulfkloster in Metz, vgl. Michel 423, Anm. 1.

[38] Über die Probleme der griechischen Übersetzung dieses Briefes vgl. Michel 426.

[39] So rechnet z. B. *J. M. Schröck*, Christliche Kirchengeschichte, Bd. 29 (Leipzig 1799) 390, damit, daß „vieles, was damals nicht gesprochen worden ist, dem Papste und seiner Kirche zu Gefallen nachher eingerückt worden sein mag". Ähnlich Dräseke 172, der daran erinnert, daß „die Schrift den Zweck und die Absicht hatte, das allerhöchste Wohlgefallen des Papstes zu erregen. Vor allem aber mußte es für Anselm nahezu unmöglich sein, noch nach 24 Jahren sich an Einzelheiten genau zu entsinnen".

[40] *J. Beumer*, Ein Religionsgespräch aus dem 12. Jahrhundert, in: ZKTh 73 (1961) 465–482, hier 466, räumt zwar ein, daß die „historische Treue ... sich indessen mehr auf den Gesamtverlauf der Rede erstreckt, nicht auf Einzelheiten", schreibt aber dann doch eher pauschal: „Die historische Echtheit der Dialoge steht außer Zweifel." Vgl. dagegen Fina 97–98.

gibt nicht nur rundheraus zu, daß er quaedam non minus fidei necessaria quam huic operi congrua [41] ergänzt habe, sondern gesteht auch ein, sich im übrigen lediglich auf sein Gedächtnis, nicht auf Notizen zu stützen [42]. Skeptisch stimmt weiter die doch vergleichsweise blasse Rolle des Gesprächspartners. An vielen Stellen liefert er nur das Stichwort für die Rede des Lateiners. Auffallen muß in diesem Zusammenhang auch seine Nachgiebigkeit. Außer in der Frage des Primates schließt Nicetas sich überall schließlich und endlich der Meinung des Anselm an. Wie anders verläuft das Gespräch, das derselbe Anselm am 9./10. April 1155 in Thessalonich mit Basilius von Achrida geführt hat! Ein weiteres Argument gegen die Historizität ist die äußerst strenge Gliederung der Dialoge (vgl. hierüber w. u.). Kaum irgendeinmal gibt es eine überraschende Wendung des Gesprächs, wie es doch in einem echten Dialog gang und gäbe ist. Einzelheiten im Sprachgebrauch des Nicetas lassen zumindest aufhorchen [43]. Das entscheidende Argument gegen die Historizität, zumindest großer Teile des Dialogs, ergibt sich aber von der oben erwähnten Quellenbenutzung her. Mehrere Quellen tauchen im Mund des ‚falschen' Partners auf. So z. B. Passagen aus der Oratio theologica V des Gregor von Nazianz in Redeteilen des Anselm [44], ein Augustinuszitat [45] und eine wörtliche Passage aus dem *Liber pontificalis* in Ausführungen des Nicetas [46]. Ein starker Einwand gegen die Historizität stellt auch das Väterflorilegium in Dial II, 24–26 dar. Daß die auctoritates in derselben Reihenfolge wie in der Quelle, nämlich Abälard, Introductio in theologiam, erscheinen, ist noch erträglich, auch noch der Umstand, daß die kommentierenden Zwischenbemerkungen zum großen Teil auch aus der Quelle stammen. Wie aber soll man unter Voraussetzung einer Niederschrift des wirklichen Gesprächsverlaufs erklären, daß das abschließende Hilariuszitat [47] gerade auf eine Frage paßt, die der Gesprächspartner stellt [48]? Schließlich ist noch zu be-

---

[41] 1141 A.

[42] Conservavi autem quantum memoria subministrabat tenorem dialogi, 1141 A; 1163 B ist zwar von Stenographen die Rede, aber die Protokolle scheinen Anselm bei seiner Redaktion der Dialoge nicht zur Verfügung gestanden zu haben.

[43] So spricht Nicetas 1224 A von concilia generalia in Chalcedon, Konstantinopel, Ephesus, Antiochien und Alexandrien. Das scheint höchst unwahrscheinlich im Mund eines Griechen; es handelt sich hier vielmehr um einen typisch westlichen „Sprachgebrauch", wo im 12. Jh. der Begriff der concilia generalia keineswegs mit dem der ‚ökumenischen' Konzilien des Ostens identisch ist; vgl. hierzu unseren Beitrag Pseudoisidor oder der Bruch mit der altkirchlichen Konzilsidee, in: ThPh 53 (1978) 498–537, hier 530–533.

[44] Dial II, 5; 1171 D; Dial II, 23; 1201 AB.

[45] Dial III, 3 1212 D.

[46] Dial III, 7; 1218 A.

[47] 1207 A.

[48] 1206 D.

denken, was sich aus dem Leo-Brief-Zitat von Dial II, 22 für unsere Frage nach der Historizität ergibt. Erklärt werden muß in jedem Fall der sicher von der zitierten Quelle abhängige Häretikerkatalog in Dial I, 9 und Dial II, 22. Wir stehen vor der Alternative, entweder anzunehmen, daß Dial II, 22 historisch ist und entsprechend Dial I, 9 antizipiert wird, oder aber – und das dürfte das Wahrscheinlichere sein –, daß Dial II, 22 nicht historisch ist, sondern zusammen mit Dial I, 9 konzipiert wurde und einen Zusatz zum ‚echten' Dialog darstellt. Für jedes einzelne der vorgetragenen Argumente gegen die Historizität der Dialoge mag man noch Gegenargumente finden. Läßt man sie jedoch in ihrer Gesamtheit auf sich wirken, besonders die aus der Quellenbenutzung sich ergebenden, so scheint es vernünftiger, von einer globalen Nichthistorizität auszugehen. Wir haben es in den beiden Büchern nicht mit der Aufzeichnung des tatsächlichen Verlaufs des Glaubensgesprächs zu tun, sondern vielmehr mit einem literarischen Produkt, mit einem fingierten Dialog, der freilich in seinem gedanklichen Kern und seiner Substanz auf Gespräche zurückgehen mag, die 14 Jahre vorher in Byzanz geführt worden waren.

Haben wir es aber mit einem fingierten Dialog [49] zu tun, dann ergeben sich daraus wichtige Konsequenzen für die Interpretation gerade auch der Lehrpunkte, die uns interessieren. Was Anselm z. B. über den päpstlichen Primat sagt, muß nicht unbedingt seine eigene oder seine einzige Meinung sein. Vielleicht sagt er auch andererseits durch den Mund des Nicetas, was zwar nicht er selber, aber andere im Westen vom römischen Primat halten. So interpretiert, haben wir in den Büchern II und III nicht nur einen west-östlichen Dialog, sondern auch einen west-westlichen. Speziell in der Frage des Verhältnisses Papst/Konzil hätten wir es mit einer mehr papalistischen und einer mehr ‚konziliaristischen' westlichen Sicht zu tun. Was die von Nicetas ausgesprochene Papstkritik angeht, hätten wir ein westliches Gegenstück zu Bernhards De consideratione vor uns.

Doch bevor wir auf die Primatsproblematik zu sprechen kommen, ist noch kurz auf das in der bisherigen Forschung völlig vernachlässigte Gesamtthema der Schrift einzugehen. Was will Anselm mit der Schrift als ganzer? Worum geht es ihm eigentlich? Geht es ihm tatsächlich nur um die Erstellung eines „apologetischen Compendiums

---

[49] Vgl. Dialogus inter Cluniacensem monachum et Cisterciensem (um 1156); Gisleberti Crispini disputatio Judaei et Christiani; Petrus Abaelardus, Dialogus inter philosophum Judaeum et Christianum. – Nach Schreiber, A. v. H. 361, entspricht der Dialog dem „Lebensgefühl des Zeitalters". Vgl. auch *G. R. Evans*, Anselm of Canterbury and A. o. H., The controversy with the Greeks, in: APraem 53 (1977) 158–175, hier 163–164, ferner Fina 96–97.

für die Hand des Kontroverstheologen" [50]? Gewiß, diese Abzweckung nennt er ausdrücklich [51]. Aber will er wirklich nur das: Argumente für die Diskussion gegen die Griechen liefern, eventuell Mißverständnisse zwischen Ost und West aufklären? Diese Auffassung, d. h. die Einordnung der Dialoge in die Kategorie des damals im Westen blühenden Schriftgenus *Contra Graecos*, ist vor allem deswegen unhaltbar, weil sie keine Erklärung dafür geben kann, warum Anselm eigentlich den Dialogteil (Buch II und III) mit Buch I zu einem einzigen Werk – zugestandenermaßen etwas holprig und unbeholfen – zusammengefügt hat. Er kann das doch nur deswegen getan haben, weil er in beiden Teilen – trotz der Verschiedenheit der in Dial I einerseits und Dial II/III andererseits abgehandelten Themen – ein übergreifendes Thema deutlich vor Augen hat. Dieses übergreifende, Dial I und Dial II/III inhaltlich zusammenhaltende Thema ist die Einheit der Kirche. Wir haben es näherhin nicht mit einem liber de conservanda oder recuperanda unitate ecclesiae, sondern mit einem *liber de unitate ecclesiae* zu tun. Anselm legt eine Schrift darüber vor, daß die Kirche eins ist – trotz der Spaltungen und Zerwürfnisse! Anselm sieht die konkrete Kirche seiner Zeit von zwei Seiten in ihrer Einheit bedroht: Die neu entstandenen Orden, Zisterzienser, Prämonstratenser usw. [52] drohen die Einheit der lateinischen Kirche in ihrem Innern zu zerreißen. Fataler und schmerzlicher noch ist das scheinbare Auseinanderbrechen der Kirche in eine westliche und östliche Hälfte [53]. Auf das Ordensproblem antwortet Buch I mit der ‚monologischen' Unterscheidung zwischen Glauben und Lebensformen. Auf die ungemein schwierigere Frage, wie Griechen und Lateiner eine Kirche sind, antworten die Bücher II und III in tiefer Bedeutsamkeit ‚dialogisch'.

Zunächst zu Buch I: Hier lautet die These des Autors: Die durch die neuen Orden bedingte Vielheit (varietas) berührt nicht den Glauben, und somit nicht die Einheit der Kirche. Diese varietas ist kein Zeichen von Zerfall, sondern von innerem Reichtum, sie geht letztlich auf den Heiligen Geist als Ursache zurück. Thesenartig und prinzipiell ist das am Anfang und am Schluß von Buch I formuliert: Die Kirche ist *ein* Leib, weil sie von *einem* Geist beseelt ist. An sich einer, ist dieser Geist in seinen Gaben vielfältig. Deswegen ist die Kirche vielförmig

[50] Vgl. Fina 97, ebd. 98–99 Hypothesen zur Abfassungsgeschichte der Dialoge. Fina sieht in Dial I „einen ursprünglich selbständigen Traktat" und stellt zwischen Dial I und Dial II/III eine nur „unvollkommen geschlossene Kompositionsfuge" fest.

[51] 1142 AB.

[52] Vgl. 1141 C–1143 B und 1154 D–1156 D. – Zum Problem der neuen Orden vgl. *G. Schreiber*, Studien über A. v. H. Zur Geistesgeschichte des Hochmittelalters II. Mehrheit der Orden, in: APraem 18 (1942) 5–90; 32 (1956) 69–101 und 193–227, hier 23–38.

[53] 1161 A–1162 A.

in der Lebensweise [54]. Den Beweis dafür, daß die Kirche eins ist, weil es varietas nur in der forma vivendi, aber nicht im Glauben [55] gibt, bringt Anselm durch einen Überblick durch die Heilsgeschichte (cap. 3–13). Diese Geschichte der Kirche im weiteren Sinn gliedert er vom Christusereignis in der Mitte her in einen vorchristlichen (cap. 3–6) und einen nachchristlichen (= Kirche im engeren Sinn) Abschnitt (cap. 7–13). Um die bunte Vielfalt (varietas) der verschiedenen Lebensformen bei jeweils einem und demselben Glauben möglichst plastisch dem Leser vor Augen zu führen, bedient sich Anselm zweier Mittel: er unterteilt die vor- und nachchristliche Heilsgeschichte in möglichst viele Abschnitte [56] und er hebt mit allem Nachdruck auf die großen Unterschiede zwischen allen diesen Abschnitten ab. Das ergibt für die vorchristliche Heilsgeschichte eine äußerst differenzierte ‚Kultgeschichte' [57] und für die Zeit der Kirche im engeren Sinn wiederum Unterscheidungen, wie man sie bei einem mittelalterlichen Autor nicht erwartet, so z. B. zwischen einer vor- und nachösterlichen Gemeinde, die nur allmählich (paulatim) sich vom Juden- und Heidentum löst und der erst nach und nach die Glaubenswahrheiten aufge-

[54] Dial I, 2; 1144 B–C: Ecce apparet manifeste unum corpus Ecclesiae uno Spiritu sancto vivificari qui et unicus est in se, et multiplex in multifaria donorum suorum distributione. Verum hoc corpus Ecclesiae Spiritu sancto vivificatum, et (per) diversa membra diversis temporibus et aetatibus discretum et distinctum, a primo Abel justo incoepit, et in novissimo electo consummabitur, semper unum una fide, sed multiformiter distinctum multiplici vivendi varietate. – Dial I, 13; 1160 C: Ideoque iam deinceps nullus fidelis suspicetur in hoc esse aliquod scandalum, si ecclesiae cuius semper est eadem fides credendi, non semper est eadem forma vivendi. Sed iam nunc sufficiat respondisse eis qui calumniantur tot varietates in ecclesia sancta.

[55] Vgl. die leitmotivliche Wiederholung 1144 C, 1145 BC, 1146 D. – Zu dieser Interpretation paßt, was *P. Classen*, Der Häresiebegriff bei Gerhoch von Reichersberg und in seinem Umkreis, in: The Concept of Heresy in Middle Ages (Löwen 1976) 27–41, hier 40–41, hinsichtlich Anselms beobachtet: der Vorwurf der Häresie wird vermieden. „Allein die in der alten Kirche verurteilten Lehren werden hier Häresien genannt. Von den gegenwärtig strittigen Lehren – insbesondere filioque und Azymen – wird keine als häretisch bezeichnet." (41).

[56] Die vorchristliche Heilsgeschichte gliedert sich in 6 Perioden: A. von Adam bis Noe, B. von Noe bis Abraham, C. von Abraham bis Mose, D. von Mose bis David, E. von David bis Christus; die nachchristliche gliedert sich zunächst in 2 *status ecclesiae:* den vorösterlichen und den nachösterlichen (Dial I, 6; 1148 C–D: Fuit nempe una facies Christianae religionis in primitiva Ecclesia, quando Jesus regressus a Jordane, et ductus a Spiritu in desertum, et post tentationes relictus a tentatore, pertransiens Judaeam e Galilaeam duodecim apostolos elegit, quos speciali doctrina Christianae fidei instituit, quos ut essent pauperes spiritu, et caetera quae in sermone in monte ad eos habito scripta sunt, edocuit, quos, ut saeculum hoc nequam calcarent, instruxit, quos salubribus et innumeris evangelicae doctrinae praeceptis informavit. Sed post Christi passionem, resurrectionem et ascensionem, et post datum Spiritum sanctum multi videntes signa et prodigia quae fiebant per manus apostolorum, collegerunt se in eorum societatem, et factum est, sicut Lucas scribit: ... (Apg 4, 32–35 und 5, 13) Et collecta est nova fidelium ecclesia per gratiam sancti spiritus.

[57] Dial I, 3; 1144 C–1148 B. – Zu den Geschichtsperioden vgl. u. a. Lauerer 74–76.

hen [58]. Ja, selbst was den Glauben angeht, gibt es Wandel, insofern nämlich als der Glaube immer tiefer erkannt wird [59]. Näherhin gliedert Anselm die Zeit der Kirche im engeren Sinn, ausgehend von Offb 6, 2 [60], in 7 status [61], d. h. 7 Perioden, die sich charakteristisch voneinander unterscheiden [62]. Diese Periodisierung der Kirchengeschichte dient Anselm aber nicht nur zum Aufweis der Generalthese: una eademque ecclesia praesente iam filio Dei innovatur, nequaquam unus aut uniformis, sed multi et multiformes status inveniuntur [63]. Unser Bischof hat auch das spezielle Problem dieses ersten Buches im Auge: die neuen Orden. Deswegen interessiert ihn an den 7 status speziell der vierte, in dem die Kirche unter den falsi fratres, d. h. unter den bloßen Namenschristen leidet [64]. Diesen gegenüber haben die Orden die im strikten Sinn heilsgeschichtliche Rolle, die Kirche zu „erneuern": et fit mira Dei dispensatione quod a generatione in generationem succrescente semper nova religione renovatur ut aquilae

---

[58] Dial I, 6; 1148 D–1149 B: Et collecta est nova fidelium ecclesia per gratiam sancti spiritus, renovata primum ex Judaeis, deinde ex gentibus deposito paulatim ritu tam Judaeorum quam gentium, servatis tamen quibusdam differentiis naturalibus et legalibus, quae tam ex lege naturae, quam ex lege scripta abstracta et excepta. Christianae fidei, nec erant, nec sunt contraria, sed omnibus devote et fideliter servantibus constat esse salubria. Coepit etiam iam tunc manifeste praedicari integra fides sanctae trinitatis, cum testimonio veteris et novi testamenti, quae prius quasi sub umbra et quasi gradatim insinuata, revelabatur. Surgunt sacramenta nova, ritus novi, mandata nova, institutiones novae. Scribuntur epistolae apostolicae et canonicae. Lex Christiana doctrinis et scriptis instauratur, fides quae vocatur catholica, in universo mundo annuntiatur; et sancta ecclesia pertransiens per diversos status sibi invicem paulatim succedentes usque in hodiernum diem sicut iuventus aquilae renovatur (Ps 103, 5) et semper renovabitur, salvo semper sanctae trinitatis fidei fundamento, praeter quod nemo aliud deinceps ponere potest, quamvis in superaedeficatione diversa plerumque diversarum religionum structura crescat in templum sanctum Domino.

[59] Vgl. hierzu *M. van Lee*, A. v. H. sur le développement du dogme 12–20. – Der Abschnitt 1146 D–1148 B scheint den Hauptgedankengang (ein Glaube bei vielen Lebensformen) zu unterbrechen und auf die Objektion, es gäbe doch auch hinsichtlich des Glaubens Wandel, zu antworten: In der Tat, auch im Glauben gibt es insofern Wandel, als die fides sanctae trinitatis secundum virtutem credentium paulatim mensurata et quasi particulariter distributa et in integrum crescens, tandem perfecta est. 1148 B. Das ita quippe von 1148 B wirkt zusammen mit dem omnes quippe von 1146 CD wie die Klammer eines Exkurses.

[60] Auf die Schriftstelle weist präludierend Anselm schon im Prolog 1142 A hin.

[61] Zu diesem Begriff vgl. *Y. Congar*, Status ecclesiae, in: StGra 15 (1972) 1–31. – Solche Periodisierungen waren zu dieser Zeit sehr beliebt; vgl. die Zusammenstellung bei *W. Beinert*, Die Kirche – Gottes Heil in der Welt. Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis und Gerhoch von Reichersberg. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts (Münster 1973) 323–332.

[62] 1. nascens ecclesia, 2. persecutio, 3. doctrina haereticorum, 4. falsi fratres, 5. animae sanctorum ‚subtus altare', 6. Antichristus, 7. silentium post tribulationes. – Zu Einzelheiten vgl. *Schreiber*, A. v. H. und die Ostkirche 363–370, Edyvean 20–35.

[63] 1148 C.

[64] Bernhard von Clairvaux, in Cant 33, 14–15, PL 183, 958–959 D, unterscheidet vier tentationes: persecutio, haeresis, hypocrisis (falsi fratres), Antichrist.

iuventus ecclesiae [65]. Solche ‚Neuerung', solcher Wandel, fällt nicht auf den unwandelbaren Gott zurück und bedroht nicht die Einheit der Kirche, die dem unwandelbaren Gott in einem Glauben, einer Hoffnung und einer Liebe anhängt. Solcher Wandel (varietas) trifft die Kirche nicht im Innern, in ihrem Glauben, sondern, wie Anselm in einem schönen Bild im Anschluß an Ps 44, 14 ausführt, nur im Äußeren, dem „goldenen Saum" ihres Gewandes [66].

Das umfassende Thema von Dial II und III ist ebenfalls wie in Dial I die Einheit der Kirche, freilich mit dem Unterschied, daß die Einheit hier nicht ‚monologisch' konstatiert, sondern ‚dialogisch' dargestellt wird. Das Proömion verknüpft Dial II/III mit Dial I, indem es die Gegensätze zwischen Griechen und Lateinern im Glauben (Filioquefrage) und in der Sakramentenpraxis als einen Einwand gegen die in Dial I aufgestellte These von der Einheit der Kirche einführt [67]. Auf diesen Einwand antworten die Dialoge gleichsam als Vollzug: Die Kirche ist trotz dieser Gegensätze zwischen Lateinern und Griechen in den wesentlichen Fragen eins. Nur eine Frage wird von diesem Konsens ausgenommen, besser nicht ausdrücklich wie die übrigen strittigen Punkte in diesen Konsens eingeschlossen: die Frage des römischen Primats. Zum Aufweis dieser ‚These' von der Einheit der Kirche auch zwischen Ost und West gliedert Anselm nun den Dialogteil seiner Schrift nicht weniger streng als das vorausgehende Buch. Dial II gelangt zur Einheit in der Glaubensfrage des Filioque [68] in folgenden vier Schritten: A. ratio (cap. 1–13), B. scriptura (cap. 14 bis 19), C. concilia (cap. 20–23), D. patres (cap. 24–27). Dial III gelangt zum Konsens in der Sakramentenpraxis [69] für folgende drei

---

[65] Dial I, 10; 1157 B. – Zur Ordensproblematik speziell *G. Severino*, La discussione degli ‚Ordines' di Anselmo di Havelberg, in: Bull. Ist. Stor. Medio Evo 78 (1967) 75–122, bes. 94 ff.

[66] Dial I, 13; 1160 B–C: Facta est autem varietas non propter invariabilis Dei, qui semper idem est, et cuius anni non deficiunt, mutabilitatem et temporalem mutationem de generatione in generationem. Nempe una est electorum ecclesia, uni deo obnoxia: una est fide, qua ea quae credenda sunt tam de praeteritis quam de futuris, fideliter credit, et una est spe, qua ea quae fidelibus speranda sunt, longanimiter sperat, et est una charitate qua deum, et in Deo proximum diligit, et cuius latitudine ad inimicos etiam propter deum se extendit. Est ergo ‚gloria filiae regis', quae est ecclesia, ab intus fidei decore, et testimonio purae conscientiae, sed ‚fimbribus aureis circumamicta varietate' (Ps 44, 14) diversarum religionum et actionum, et est ‚currus dei decem millibus multiplex millia laetantium' (Ps 67, 18).

[67] 1161 A–B: Verum quid est, quod aliqui in ecclesia in fide sanctae trinitatis et in sacramentorum ritu videntur discrepare, quemadmodum Graeci a Latinis? Quod si salva unitate fidei, et uno sacramentorum ritu in caeteris omnibus dissimiles essent, utcumque tolerari posset, et minus scandalum seu periculum esse videretur. Vere quoniam de fide sine qua impossible est placere Deo, dissentire videntur, nec in uno sacramentorum ritu convenire dignoscuntur, necessarium est ut super hoc nobis respondeas, quid de illis sit sentiendum, vel nobis tenendum.

[68] 1208 C.

[69] 1232 D, 1239 C, 1254 B, 1247 B.

Probleme: A. Azymenfrage (cap. 2–19), B. Vermischung von Wein und Wasser in der Eucharistie (cap. 20), C. Taufpraxis (cap. 21). Die Azymenfrage ihrerseits ist untergliedert in zwei Beweisgänge: 1. auctoritas (identisch mit der Frage des römischen Primates) (cap. 2–16), 2. ratio (hier: Schriftargumente) (cap. 17–19). Auffallend ist in dieser Disposition, daß Anselm die Primatsfrage logisch unterordnet statt sie mit den Glaubens- und Sakramentenpraxisfragen auf gleicher Ebene zu behandeln. Will er durch diese Disposition andeuten, daß die Primatsfrage nicht zu den Dingen gehört, in denen unbedingt Konsens bestehen muß? Wenn schon logische Unterordnung der Primatsfrage, warum dann, kann man sich weiter fragen, Subsumption nicht unter die Frage der fides, sondern des ritus sacramentorum?

II. Östliche und westliche Sicht des Primats und der Konzilien

Die Primatsfrage, sagten wir, scheint vom ausdrücklichen Konsens ausgenommen. Wie stellt Anselm hier die beiden Sichten, die östliche und westliche, gegenüber? Zunächst ist, was die jeweilige Begründung angeht, ein auffallender Unterschied zu konstatieren: Während Anselm die westliche Primatstheorie kanonistisch [70], ‚historisch' (= faktische Irrtumslosigkeit) [71] und biblisch [72] begründet, beschränkt er sich hinsichtlich der östlichen auf eine historische [73] und biblische [74] Argumentation.

Nach östlicher Sicht sind drei Phasen der Primatsgeschichte zu unterscheiden. Die erste Phase ist dadurch gekennzeichnet, daß es drei grundsätzlich zunächst gleichgestellte Patriarchalsitze gab – Nicetas nennt sie sedes sorores –: Rom, Alexandrien und Antiochien. Unter ihnen hatte Rom als Reichshauptstadt einen Primat und hieß deswegen prima sedes. Rom war in dieser ersten Phase in Disziplinarfragen Appellationsinstanz. Der römische Bischof hatte nur einen einzigen Titel: primae sedis episcopus. Er nannte sich weder princeps sacerdotum noch summus sacerdos. Um die Einheit im Glauben zu wahren, war man übereingekommen, daß jeder Sitz an die beiden anderen Schwesternsitze je einen theologisch versierten Legaten entsende, der die Verkündigung des schwesterlichen Sitzes an Ort und Stelle beobachtet. Dadurch wurde erreicht, daß die Verkündigung jedes einzelnen dieser Sitze ‚katholisch' war, d. h. von der Autorität und vom Zeugnis der anderen beiden Sitze mitgetragen. Gab es einmal Lehrdifferenzen, wiesen die beiden Legaten den betreffenden Sitz in „brüderlicher und demütiger Liebe" darauf hin. Half dies nichts, dann wurden die beiden Schwesternsitze informiert. Es kam dann zu einem

[70] 1213 D–1214 C. [71] 1214 C–1217 A. [72] 1222 A–1223 A.
[73] 1217 D–1219 B. [74] 1221 B–D.

Austausch von „kanonischen Briefen". Fruchteten auch diese nicht, wurde ein concilium generale einberufen [75]. Die zweite Phase ist durch das Hinzustoßen von Konstantinopel zu den Patriarchensitzen charakterisiert. Es ist dies eine logische Folge der translatio imperii von Rom nach Byzanz. Fortan, genauer durch Beschluß der Konzile von Konstantinopel und Chalcedon [76], ist Byzanz *caput in oriente* und als secunda sedes Appellationsinstanz für den Osten. Entsprechend erweitert wurde die Anzahl der legati custodes catholicae fidei [77]. Erst im 7. Jahrhundert wurde Rom der Titel caput omnium ecclesiarum verliehen, und zwar von Kaiser Phocas († 610) als ‚Ausgleich' gegenüber Byzanz, das wegen der translatio imperii sich unterdessen prima omnium ecclesiarum nannte [78]. Das Merkmal der dritten Phase ist die Absonderung Alt-Roms aus dem Verband der sedes sorores. An die Stelle der Tri- bzw. Tetrarchie ist die römische Monarchie getreten. Das westliche concilium findet fortan ohne das consilium der östlichen Seite statt und trifft dort entsprechend auf kein Gehör mehr [79].

---

[75] Dial III, 7; 1217 D–1218 C: Primatum Romanae Ecclesiae, quem tam excellentem mihi proponis, ego non nego, neque abnuo, siquidem in antiquis nostrorum historiis hoc legitur, quod tres patriarchales sedes sorores fuerant, videlicet Romana, Alexandrina, Antiochena, inter quas Roma eminentissima sedes imperii primatum obtinuit, ita ut prima sedes appellaretur, et ad eam de dubiis causis ecclesiasticis a caeteris omnibus appellatio fieret, et ejus judicio ea quae sub certis regulis non comprehenduntur, dijudicanda subjacerent. Ipse tamen Romanus pontifex, nec princeps sacerdotum, nec summus sacerdos, aut aliquid hujusmodi, sed tantum primae sedis episcopus vocaretur. Nam et Bonifacius tertius, natione Romanus, urbis Romanae episcopus, ex Patre Joanne, obtinuit apud Phocam principem ut sedes apostolica beati Petri apostoli caput esset omnium Ecclesiarum, quia Constantinopolitana tunc temporis se primam omnium scribebat propter translatum imperium. Verumtamen ne vel Romanus pontifex, vel Alexandrinus, vel Antiochenus aliquid in suis Ecclesiis docerent vel instituerent, quod vel a fide, vel aliorum concordia discreparet, et ut omnes unum dicerent et praedicarent, statutum est quod duo legati in fide et sana doctrina eruditi a Romana Ecclesia semper mitterentur, quorum alter Alexandrino, alter Antiocheno patriarchae assisterent, qui eos in anologio stantes, et publice de fide praedicantes dilligenter observarent. Similiter duo ab Alexandria mitterentur, quorum alter Romano pontifici, alter Antiocheno in idem opus assisterent. Item ab Antiochia duo mitterentur, quorum alter Romano pontifici, alter Alexandrino pontifici in idem opus assisterent. Et ita quidquid in una istarum Ecclesiarum praedicaretur, quod catholicum esset, auctoritate et testimonio aliarum confirmaretur: si quid vero forte contrarium fidei, et dissonum communioni, et alienum a veritate apud aliquam istarum Ecclesiarum diceretur, legati aliarum fraterna charitate ac humili monitione hoc corrigerent; et si quidem corrigere non possent, et ille tanquam temerarius, et de se praesumens, errorem suum contentiose defendere vellet, statim per eosdem legatos ad aliarum sororum audientiam hoc deferretur. Quod si per epistolas canonice missas revocari posset ad concordiam sanae doctrinae, bene esset; sin autem, concilium generale super hoc celebraretur.

[76] Vgl. die energische Bestreitung dieser These durch Anselm, 1220 D–1221 B.

[77] Dial III, 7; 1218 C–1219 A.

[78] 1218 A. Quelle für diese ‚historische' Nachricht ist der *Liber pontificalis*, vgl. w. o. – Die Tendenz, das politische Primatsprinzip zur Geltung zu bringen, ist überdeutlich. Die gleiche Nachricht bei Paulus Diaconus, De gestis Langobardorum IV, 37, PL 95,37.

[79] Dial III, 8; 1219 A–B.

Die biblische Begründung für die östliche Primatsauffassung stellt Joh 20, 23 und Mt 16, 29 dar [80]. Die ‚monarchische' Primatauffassung ist nach Auffassung der östlichen Seite weder durch die Tradition (geschichtliche Begründung) noch durch die Schrift gedeckt, sie entspricht vor allem nicht dem brüderlichen Geist, der in der Kirche herrschen soll:

„Wenn der römische Pontifex auf dem erhabenen Thron seiner Herrlichkeit gegen uns wettern und aus der Höhe seiner Erhabenheit Befehle auf uns herabschleudern will, wenn er unsere Kirche richten, ja über sie herrschen will, nicht nach unserem Rat, sondern nach seinem eigenen Gutdünken, wie er verlangt, – welche Brüderlichkeit, ja welche Väterlichkeit könnte darin noch liegen? Wer könnte so etwas jemals ruhig ertragen? Denn dann könnten wir nicht mehr Söhne der Kirche genannt werden, wir wären es auch nicht mehr, sondern wahre Sklaven ... Freiheit würde dann nur noch die Römische Kirche genießen; für alle andern das Gesetz aufstellend, wäre sie selber ohne Gesetz. Sie wäre nicht mehr die fromme Mutter ihrer Kinder, sondern die harte und gebieterische Herrin über Sklaven. Wozu dienten dann noch die Bibelwissenschaft, die geistige Gelehrsamkeit, die theologischen Studien und die edle Weisheit der Griechen? Der römische Bischof macht allein mit seiner Autorität, die über allen steht, dies alles leer und zunichte. Soll er doch dann auch allein Bischof, allein Lehrer, allein praeceptor sein. Er soll allein für alles, was ihm allein anvertraut ist, vor Gott allein als einziger ‚guter Hirt' Rechenschaft ablegen! Wenn er aber Wert legt auf Mitarbeiter im Weinberg des Herrn ..., dann verachte er nicht seine Brüder, die die Wahrheit Christi im Schoß der Mutter Kirche nicht in die Sklaverei, sondern in die Freiheit geboren hat" [81].

---

[80] Dial III, 9; 1221 B–D. Die Bilanz dieser Exegese: Sic autem honoretur Petrus apostolorum duodecimus, ut caeteri undecim apostoli ab auctoritate sui apostolatus non excludantur, quem certe non a Petro, sed ab ipso Domino, sicut et ipse Petrus, aequali et non dissimili dispensatione acceperunt.

[81] Dial III, 8; 1219 C–D: Si enim Romanus pontifex in excelso throno gloriae suae residens nobis tonare, et quasi projicere mandata sua de sublimi voluerit, et non nostro consilio, sed proprio arbitrio, pro beneplacito suo de nobis et de ecclesiis nostris judicare, imo imperare voluerit, quae fraternitas seu etiam quae paternitas haec esse poterit? Quis hoc unquam aequo animo sustinere queat? Tunc nempe veri servi, et non filii Ecclesiae recte dici possemus et esse. Quod si sic necesse esset, et ita grave jugum cervicibus nostris portandum immineret, nihil aliud restaret, nisi quod sola Romana Ecclesia libertate qua vellet, frueretur, et aliis quidem omnibus ipsa leges conderet, ipsa vero sine lege esset et jam non pia mater filiorum, sed dura et imperiosa domina servorum videretur et esset. Quid igitur nobis Scripturarum scientia? Quid nobis litterarum studia? Quid magistrorum doctrinalis disciplina? Quid sapientum Graecorum nobilissima ingenia! Sola Romani pontificis auctoritas quae sicut tu dicis, super omnes est, universa haec evacuat. Solus ipse sit episcopus, solus magister, solus praeceptor, solus de omnibus sibi soli commissis, soli Deo sicut solus bonus pastor respondeat. Quod si in vinea Dei voluerit habere cooperatores, ipse quidem conservato primatu suo exaltatus glorietur in humilitate sua, et non contemnat fratres suos, quos veritas Christi non in servitutem, sed in libertatem in utero matris Ecclesiae generavit. – Diese Rede ist in den größeren Rahmen mittelalterlicher Romkritik zu stellen. Man denke u. a. an Bernhard von Clairvaux, De consideratione. Vgl. hierzu *J. Benzinger*, Invectiva in Romam. Romkritik im Mittelalter vom 9. bis zum 12. Jahrhundert, Hist. Studien 404 (Lübeck/Hamburg, 1968), der auch die Publizistik in seine Studie miteinbezieht.

Auch für die westliche Sicht des Primats liefert das entscheidende Argument die Tradition. Aber nicht unverbindliche Tradition, wie sie in Chroniken [82] greifbar ist, sondern absolut verbindliche, wie sie das Konzil von Nicaea darstellt: (Sancta Romana ecclesia) per Deum et a Deo et post Deum proximo loco auctoritatis primatum obtinuit in universa quae per totum mundum sparsa est ecclesia. Ita enim de illa in Nicaeno concilio primo a trecentis decem et octo patribus statutum legitur [83]. Der im folgenden zitierte Text stammt tatsächlich nicht vom Nicaenum, es handelt sich vielmehr um die *praefatio Nicaeni concilii*, von der oben schon die Rede war. In ihr wird der römische Primat – nullis synodicis decretis – unmittelbar auf die göttliche Stiftung (Mt 16, 18) zurückgeführt und der Patriarchalrang von Rom, Alexandrien und Antiochien aus dem Martyrium, bzw. der Verkündigung des Petrus in den betreffenden Städten abgeleitet [84]. An die historisch-kanonistische Begründung (Mt 16, 18 und Petrusgrab gemäß der praefatio Nicaeni concilii) [85] schließt sich eine weitere historische Begründung an: das Faktum der Glaubensreinheit des Römischen Stuhles [86], die erst vor der dunklen Folie des von Häresien immer wieder heimgesuchten Stuhles von Byzanz richtig zum Leuchten kommt [87]. Zur biblischen Begründung des römischen Primats schließlich gehört einerseits der Hinweis auf Mt 16, 17.19 und Joh 21, 17, also die Exegese der Primatsworte, andererseits eine Analyse der Rolle des Petrus nach

---

[82] Historiae, 1217 D u. 1219 A. [83] Dial III, 5; 1213 D.

[84] Dial III, 5; 1213 D–1214 C: Sciendum sane est, et nulli catholico ignorandum, quoniam sancta Romana ecclesia nullis synodicis decretis praelata est, sed evangelica voce Domini ac Salvatoris nostri primatum obtinuit, ubi dixit beato apostolo ‚Tu es Petrus . . .' (Mt 16, 18.19) Addita est societas in eadem urbe Romana beatissimi Pauli apostoli, qui uno die unoque tempore gloriosa morte cum Petro sub principe Nerone agonizans coronatus est, et ambo pariter sanctam Romanam Ecclesiam Christo Domino, sanguine fuso, consecraverunt, aliisque omnibus in universo mundo sua praesentia atque reverendo triumpho praetulerunt. Prima ergo sedes est coelesti beneficio Romanae Ecclesiae, quam beatissimi Apostoli Petrus et Paulus suo martyrio dedicaverunt. Secunda autem sedes est apud Alexandriam, etiam beati Petri nomine a Marco ejus discipulo et evangelista consecrata, quia et ipse primus in Aegypto verbum veritatis directus a Petro praedicavit, et gloriosum suscepit martyrium: cui etiam successit venerabilis Abilius. Tertia vero sedes apud Antiochiam, etiam beati Petri apostoli veneratione habetur honorabilis, quia illic priusquam Romam veniret, habitavit: et Ignatium episcopum instituit vel constituit, et illic primum nomen Christianorum novellae gentis exortum est. – Zum petrinischen bzw. politischen Primatsprinzip vgl. *A. Michel*, Der Kampf um das politische oder petrinische Primatsprinzip der Kirchenführung, in: Das Konzil von Chalkedon II (Würzburg 1953) 491–562, speziell zur Vorherrschaft der 3 Petrusstühle 504 ff.

[85] 1213 D–1214 C.

[86] Dial III, 5; 1214 C: Ad hoc etiam sancta Romana Ecclesia prae caeteris a Domino praeelecta, speciali privilegio ab ipso donata est et beatificata, et quasi quadam praerogativa omnibus Ecclesiis praeeminet, et jure divino antecellit. Aliis namque diversis in temporibus variis haeresibus occupatis, et in fide catholica nutantibus, illa supra petram fundata et solidata semper mansit inconcussa.

[87] Dial III, 6; 1215 A–1216 D.

den Evangelien und besonders der Apg [88]. Aus dieser Exegese ergibt sich: Petrus a Domino princeps apostolorum (est) constitutus. Quemadmodum autem solus Romanus pontifex vice Petri vicem Christi ita sane caeteri episcopi vicem gerunt apostolorum sub Christo, et vice Christi sub Petro, et vice Petri sub pontifice Romano eius vicario [89]. Allein der römische Pontifex ist ‚Stellvertreter' des Petrus. Die griffige Formel für diesen Tatbestand lautet: Roma caput ecclesiae [90]. Eine Mehrzahl von capita, so wie sie die östliche Primatstheorie vorsieht, ist absurd. Zu dieser Absurdität führt aber die Anwendung des Prinzips der politischen Primatsbegründung. Warum schließlich nur zwei capita und nicht so viele als es politische Machtzentren gibt? Et iam non unus Petrus, non unus princeps apostolorum, sed multi Petri et multi principes apostolorum [91].

Vor dem Hintergrund dieser kanonistischen, historischen und biblischen Primatsbegründung bekommt ein Satz aus der Einleitung, der bisher, soweit wir sehen, nicht gebührend bemerkt wurde, sein ganzes Gewicht. Anselm schreibt hier, er habe dem päpstlichen Auftrag, diese Dialoge abzufassen, entsprochen, weil der Gehorsam gegenüber der apostolica sedes „heilsnotwendig" sei [92]. Eines ganz ähnlichen Satzes wegen wurde bekanntlich sehr viel Tinte vergossen; wir meinen den Schlußsatz der Bulle „Unam sanctam" Bonifaz' VIII. [93]. Als Quelle

[88] Darin, daß Jesus nur die navicula Petri und nicht die eines anderen Apostels besteigt, um das Volk zu belehren, sieht Anselm eine figura seines zukünftigen Primates. Im Apostelkonzil ist es, weiter, Petrus, tamquam primatum habens, qui sententiam promulgavit et collata sibi a Domino auctoritate quod dubium videbatur, definivit. Sonstige ‚Beweise' für den von Petrus ausgeübten Primat: Petrus inter apostolos aetate senior, fide certior, in audiendis verbis vitae aeternae simplicior, unde et Barjona, id est *filius columbae* appellatus est; in dandis reddendisque responsis inter Christum et apostolos promptior, in sanandis infirmis etiam sui corporis umbra efficacior; qui etiam post ascensionem Domini vice Christi illam novellam et primitivam suscepit Ecclesiam. Ipse Ananiam et Saphiram Spiritui sancto mentientes, spiritu oris sui exstinctos, ab Ecclesia et ab illa sancta societate sequestravit. Ipse Simonem Magum cum pecunia sua damnavit, et primatum sui apostolatus inter caeteros apostolos humiliter, major ubique virtutibus et miraculis, cooperante Domino, honorificavit. Dial III, 10; 1222B–1223 A.

[89] Dial III, 10; 1223 A. – Zu Vicarius vgl. *M. Maccarrone*, Vicarius Christi, Storia del titulo papale (Rom 1952), zur Stelle 98–99.

[90] Dial III, 12; 1225 A–B: Sed caput Ecclesiae Christus, ascendens in altum, vicem suam in terris Petro apostolorum principi commisit. Petrus ad martyrium vestigia Christi sequens, Clementem sibi vicarium subrogavit, et sic Romani pontifices per ordinem consequenter vice Christi substituti, caput Ecclesiae sunt in terris, cujus Ecclesiae caput Christus est in coelis. Noli itaque in uno corpore Ecclesiae duo vel plurima capita facere, quia valde est indecens in quolibet corpore, et indecorum, et monstruosum, et perfectioni contrarium et corruptioni proximum. – Zu dieser Formel vgl. *Y. Congar*, L'ecclésiologie du haut Moyen Age (Paris 1968), 191 ff.

[91] Dial III, 12; 1225 B–D.

[92] 1141 A: Feci itaque quod iussit apostolica auctoritas, cui semper obtemperandum est, non tantum devota humilitate, verum etiam aeternae salutis necessitate.

[93] Porro subesse Romano pontifici, omni humanae creaturae declaramus, dicimus, et diffinimus omnino esse de neccessitate salutis, *Ed. E. Digard*, Les registres de

für diesen Satz nennen die Forscher Thomas von Aquin [94]. Anselm bietet eine analoge Formulierung schon ein Jahrhundert früher!

Die unterschiedliche Sicht des Primats im Osten und im Westen bedingt notwendig eine abweichende Auffassung des Verhältnisses Papst/Konzil. Die westliche Sicht dieses Verhältnisses kommt zur Sprache, als Nicetas zwar eingesteht, daß die großen Häresien alle im Osten entstanden sind, zumal auch den Stuhl von Byzanz heimgesucht haben [95], aber gleichzeitig die Behauptung aufstellt, der Osten habe diese Häresien auch aus eigener Kraft überwunden [96]. Dies wird von Anselm mit aller Entschiedenheit negiert. Er erweist sich in diesem Zusammenhang als strenger Anhänger der papalistischen Konzilstheorie: Die Konzilien im Osten fanden alle statt auctoritate Romani pontificis. Den Vätern dieser Konzilien unterstellt Anselm ohne Abstrich seine eigene papalistische Konzilstheorie: Auctoritas über Konzilien hat einzig und allein der römische Pontifex. Kein einzelner sonst hat sie und auch nicht die Gesamtheit von Konzilsvätern. Selbstverständlich ist der Papst der Vorsitzende des Konzils, entweder in eigener Person oder durch seine Legaten [97]. Auctoritas bedeu-

---

Boniface VIII, Bd. III (Paris 1921) 890. – Genaue Analyse bei *J. Rivière*, Le problème de l'église et de l'état au temps de Philippe le Bel (Paris 1926), über ‚Unam sanctam' 79–91. Zur genauen Interpretation dieses Schlußsatzes vgl. neuerdings *W. Ullmann*, Die Bulle Unam sanctam: Rückblick und Ausblick, in: RÖHM 16 (1974) 45–77, bes. 47 ff.

[94] Contra errores Graecorum 38, Ed. Leonina, t. 40, 103 a: Ostenditur etiam quod subesse Romano pontifici sit de necessitate salutis.

[95] Die Ursache für diesen Unterschied zwischen dem Osten und dem Westen ist in der Pflege der Wissenschaften, der Dialektik, kurz der geistigen Überlegenheit von Byzanz über den intellektuell uninteressierten Westen zu sehen. Dial. III, 11; 1223 C–1224 D: Et quoniam nova et pluribus inaudita fides subito publice praedicabatur, et in hac civitate studia liberalium artium vigebant, et multi sapientes in logica, et in arte dialectica subtiles in ratione disserendi praevalebant, coeperunt fidem Christianam disserendo examinare, et examinando et ratiocinando deficere; scrutantes scrutinia, et dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt, et evanuerunt in cogitationibus suis, quia non humiliter investigaverunt quod pie et humiliter credere debuerunt; et dum superba ratione humanae scientiae tendunt in altum, ceciderunt in infidelitatis profundum, et facti sunt haeretici multi, et fecerunt sibi sectas multas, et confusa et lacerata est fides Christiana, in multas et diversissimas haereses divisa. ... Et fortasse in Romana civitate idcirco non surrexerunt haereses, quia non adeo sapientes, et subtiles, et Scripturarum investigatores ibi fuerunt quemadmodum apud nos; et sicut haereticorum qui apud nos fuerunt, vana sapientia qua seducti sunt, culpanda est, ita nimirum laudanda est Romana imperitia, qua ipsi nec hoc, nec illud de fide dixerunt, sed alios inde dicentes et docentes simplicitate quasi minus docta audierunt. Quod contigisse videtur vel ex nimia negligentia investigandae fidei, vel ex grossa tarditate hebetis ingenii, vel ex occupatione ac mole saecularis impedimenti.

[96] Dial III, 11; 1223 D–1224 C.

[97] Dial III, 12; 1226 B: Qui videlicet sancti Patres, qui eisdem conciliis interfuerunt, si hodie omnes viverent, nullus eorum nec omnes quidem simul aliquam auctoritatem alicujus concilii sibi usurparent, quin potius omnem conciliorum auctoritatem Romano pontifici recognoscerent, aut in propria persona praesidenti, aut per legatos suos universa confirmanti.

tet in unserem Zusammenhang: der Papst hat absolute Vollmacht über die Konzilien, diese Vollmacht umfassend verstanden. Sie schließt sowohl das Recht der Berufung als auch das des Vorsitzes und der Bestätigung ein. Dieser Sinn von auctoritas ergibt sich eindeutig aus dem Kontext unserer Stelle und entspricht im übrigen dem Sprachgebrauch der kanonistischen Quellen [98]. Hier nur ein einziges Beispiel für diesen Sprachgebrauch, der Collectio canonum des Anselm von Lucca entnommen: Quod auctoritas congregandarum synodorum generalium soli apostolicae sedi sit commissa, nec sine eius auctoritate rata esse potest. Petitio Nicaeni synodi, ut ab apostolica auctoritate confirmetur [99]. Nicht nur der Sprachgebrauch von auctoritas entspricht dem der damaligen, d. h. der gregorianischen Kirchenrechtsammlungen, vor allem die Konzeption selber vom Verhältnis Papst/Konzil geht ganz offensichtlich auf sie zurück: der Papst hat die absolute Oberhoheit über die Konzilien [100]. Anselm transponiert diese zeitgenössische Sicht des Verhältnisses Papst/Konzil genauso unbekümmert in die kirchliche Vergangenheit wie das diese Kirchenrechtssammlungen selber tun [101].

Die griechische Seite befindet sich im Irrtum, wenn sie meint, ihre Häresien selber ausgerottet zu haben. Nicht die östlichen Konzilien haben die Häresien vernichtet, sondern der Papst hat es getan! [102] Die Begründung für diese westliche Konzeption ist wiederum einerseits kanonistisch, andererseits historisch, d. h. sie enthält den Hinweis auf die Tradition. Der kanonistische Beweis besteht in dem berühmten Satz: Non oportet praeter sententiam Romani pontificis concilia celebrari. Diesen Satz bezeichnet Anselm als regula ecclesiastica [103]. Er kann ihn aus Pseudoisidor entnommen haben [104] oder einer von diesem Fälscher abhängigen Sammlung oder auch unmittelbar aus der historia tripartita [105]. Diese regula, so Anselm, kannten die Väter der alten Konzilien und deswegen schrieben sie dem Papst alle auctoritas

[98] Mittellateinisches Wörterbuch, I (München 1967), Art. Auctoritas 1173–1182. (Vgl. dazu *W. Hessler*, Auctoritas im deutschen Mittellatein, in: AKuG 47 [1965] 255–265): de summo principatu, i. q. perfecta atque absoluta potestas = Machtvollkommenheit, Machtfülle, a) de pontifice Romano.

[99] Ausg. F. Thaner, Innsbruck 1906, 27.

[100] Vgl. hierzu unseren Beitrag Pseudoisidor 522–527.

[101] In Deusdedits Collectio canonum heißt es: Quod eius (d. h. des römischen Stuhles) auctoritate iam VIII universales synodi celebratae sunt. Ausg. *V. W. von Glanvell*, Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit I (Paderborn 1905), 7, 28; vgl. *Sieben*, Pseudoisidor 524–526.

[102] Anselm sagt ironisch: miror tuam prudentiam, quod ascribas membris quod erat capitis; et quod assidentibus hoc attribuas, quod constat esse praesidentis... Haereses hic exortae sunt, Graecorum quidem errore; sed et hic quidem destructae sunt, non Graecorum sed Romani pontificis auctoritate. Dial III, 12; 1226 B–C.

[103] Dial III, 12; 1226 BC.

[104] Hinschius 459, 20; vgl. ähnliche Formulierungen dieses Satzes in Pseudoisidor bei *Sieben*, Pseudoisidor 515, Anm. 109.

[105] Hist. trip. IV, 9; CSEL 71, 165. Zur historischen Interpretation vgl. *Sieben*, Pseudoisidor 518, Anm. 123.

über die Konzilien zu [106]. Daß dieser Satz in Geltung war, zeigt ein Blick in die Geschichte der Konzilien: das Nicaenum fand statt auf Befehl (praecepit) von Papst Silvester. Vorsitzende des Konzils waren seine beiden Stellvertreter Victor und Vincentius. Sie unterschrieben auch als erste die Konzilsakten. Parallel zu Nicaea fand übrigens auch in Rom ein Konzil statt, das Kalixt(!), Arius und Sabellius verurteilte. Innocens verurteilte Pelagius und Caelestius, Leo veranstaltete (constituit fieri) das Chalcedonense, dem wiederum die römischen Legaten vorsaßen. Es folgt noch eine lange Liste von Päpsten, die mit oder ohne Konzil hauptsächlich östliche Häresien vernichtet haben [107]. Anselm schließt in die stolze Serie ‚päpstlicher' Konzilien auch ausdrücklich die afrikanischen ein, wenn er schließlich die Bilanz aus dem geschichtlichen Überblick zieht: Ecce vides quaslibet haereses hic et ubique exortas a petra fidei per Petrum apostolum collisas et destructas [108]. Die Geschichte, d. h. die Tradition lehrt: Romana ecclesia duo divina privilegia hab(et), videlicet prae omnibus incorruptam puritatem fidei, et super omnes potestatem iudicandi [109].

Diese potestas super omnes iudicandi bedeutet, daß der Papst u. a. die Vollmacht hat, Synoden aufzulösen. Verschiedene Gründe können ihn dabei bestimmen, so der Nutzen, den ein Konzil verhindert, oder eine Notlage, immer geschieht jedoch die Auflösung iuxta discretionem [110]. Denn der Papst hat die *claves discretionis et potestatis*, d. h. die Befugnis zu Entscheidungen, für die er vor keinem Gremium Rechenschaft schuldig ist [111]. Am Ende von Dial II spricht Anselm in begeisterten Worten von seiner Hoffnung, daß es auf einem ökumenischen Konzil zu einer vollständigen Einigung zwischen Osten und Westen kommen möge. Hier kommt auch seine Vorstellung über das Verhältnis Papst/Konzil zu einem abschließenden Ausdruck: Auf diesem zukünftigen Konzil wird „Petrus, der princeps apostolorum, in der Person seines Stellvertreters, des römischen Pontifex, mit der in eins versammelten, ihm von Gott anvertrauten Kirche gemeinsam zu-

[106] Ecclesiastica namque regula, quam ipsi non ignoraverunt, ita iubet. Dial III, 12; 1226 B.

[107] Dial III, 12; 1226 C–1228 A.

[108] Dial III, 12; 1228 A.

[109] Dial III, 12; 1228 B.

[110] Der Begriff discretio verdiente eine genauere Untersuchung. Vgl. *Du Cange:* Discretio justiciariorum. Quod iudices arbitratu suo praeter iuratorum veredictum statuunt. Das Lexicon Med. Lat. Minus übersetzt: jugement arbitraire, discrétionaire. – Zur Sache, d. h. zur hier angesprochenen Konzeption der päpstlichen Vollmacht, vgl. *K. F. Morrison,* Tradition and Autority in The Western Church 300–1140 (Princeton 1969), 274.

[111] Dial III, 15; 1232 C: Synodus synodum solvit aliquando considerata meliori ratione, aliquando necessitate, aliquando utilitate, aliquando temporum qualitate: et hoc totum fit juxta discretionem praesidentium, quos tunc vel nunc Deus suae Ecclesiae praeesse voluit; quibus et claves discretionis et potestatis in omne opus divinum commisit, salvo semper et immoto catholicae fidei fundamento.

sammensitzen. Der Heilige Geist wird auf alle herabsteigen und alle Wahrheit in dieser Stunde und bis zur Vollendung der Welt lehren. Der Geist wird alle ‚in Christus' eins machen – zusammen mit Petrus und im Glauben des Petrus!" [112]. Petrus, d. h. der Papst, ist die Mitte des Konzils, das Prinzip seiner Einheit. Er sitzt nicht als ein gleicher unter gleichen mit den Bischöfen des Ostens und des Westens, sondern als Haupt zusammen mit den Gliedern [113]. Die Einheit ‚in Christus', zu der der Geist das Konzil führt, ist konkret die Einheit der Kirche mit Petrus. Ihr einer Glaube ist der Glaube des Petrus!

Die östliche Sicht des Verhältnisses Papst/Konzil ergibt sich wie die westliche aus einer geschichtlichen Rückschau. Wie war das damals in Wirklichkeit mit Nicaea? Die entscheidende Figur in der damaligen Vernichtung der Häresie war nicht der Papst, sondern der Kaiser. Er hat die Initiative ergriffen und nur so haben „Rom zusammen mit seinem Westen und Konstantinopel zusammen mit seinem Osten kraft kaiserlicher Dekrete" die gemeinsame Glaubensformel aufgestellt [114]. Gegen die immer wieder neu aufkommenden Häresien hat die östliche Kirche „an den verschiedensten Orten und zu den verschiedensten Zeiten" „zahlreiche Konzilien" versammelt, nachdem zuvor die erforderlichen Einladungsschreiben an die Bischöfe versandt und die Zustimmung der jeweiligen Kaiser eingeholt worden waren. Auf Nicaea, wo „das für alle Katholiken unantastbare Glaubenssymbol kraft der Autorität des Heiligen Geistes und der 318 Väter verfaßt und bekräftigt worden war", folgten im Laufe der Zeit zahlreiche weitere Synoden. So in Chalcedon, Konstantinopel, Ephesus, Antiochien und Alexandrien [115]. Wie steht es mit der Rolle des Papstes auf allen die-

---

[112] Dial II, 27, 1210 B: Utinam hoc videam, et tam sancto concilio interesse merear, ubi princeps apostolorum Petrus in persona vicarii sui Romani pontificis cum universa Ecclesia in unum collecta, quae illi a Deo commissa est, consedeat, et Spiritus sanctus ... super omnes descendens, et omnem veritatem tunc et usque ad consummationem saeculi docens, omnes unum in Christo cum Petro et in fide Petri faciat!

[113] Vgl. Anm. 102.

[114] Dial III, 11; 1223 B: Siquidem Constantino Magno imperatore ad fidem converso, et scribente Deo placitas leges pro Christianis, Roma cum suo occidente, et Constantinopolis cum suo oriente ex decretis imperatoris ad fidem cucurrit.

[115] Dial III, 11; 1223 D–1224 A: Itaque Ecclesia orientis videns tales abuti saeculari scientia, et per diversa loca diversis temporibus ebullire capita haeresiarcharum, missis ubique synodicis epistolis, adnitentibus piissiimus imperatoribus, multa concilia celebravit. Primum in Nicaea Bithyniae provinciae, ubi damnata est haeresis Ariana, et symbolum fidei omnibus catholicis inviolabile auctoritate Spiritus sancti et trecentorum decem et octo compositum et confirmatum est. Deinde succedente tempore, succedentibus quoque diversis haeresibus, alia multa concilia ad destructionem diversarum haeresum, et ad aedificationem catholicae Ecclesiae celebrata sunt. Nam et in Chacedonensi ecclesia, et in hac Constantinopolitana, et in Ephesina, et in Antiochena, et in Alexandrina generalia concilia solemniter habita sunt in damnationem haereticorum, et ad corroborandam fidem et unitatem omnium Ecclesiarum.

sen Synoden? Daß er auf ihnen oft eine entscheidende Rolle spielte, wird kein Vernünftiger leugnen. Die Konzilsakten sprechen diesbezüglich eine zu deutliche Sprache. Aber was entschieden in Abrede zu stellen ist, ist, daß er allein handelte „ohne den Konsens, ohne die Zustimmung, ohne die Unterstützung" der Bischöfe der östlichen Reichshälfte. Die Päpste der großen Konzilien der Vergangenheit handelten, um einen modernen Begriff ins Spiel zu bringen, kollegial, nicht monarchisch autoritär. Die nicht zu bestreitende Autorität des Papstes beruhte im Osten auf der kollegialen Zustimmung der Bischöfe der übrigen Sitze. Ohne sie hätte weder einer von seinen Legaten noch er selber die geringste auctoritas gehabt! Im übrigen: Es gab auch Synoden, die ganz ohne römische Beteiligung stattfanden [116]. Die alten Konzilien waren vom echten Konsens der Bischöfe des Ostens getragen. Deswegen wurden sie auch im Osten rezipiert. Welchen Grund zur Rezeption durch den Osten gibt es hingegen hinsichtlich der neueren im Westen vom Papsttum abgehaltenen Synoden? Diese Konzilien sind ohne das consilium des Ostens entstanden. Der Westen, der an ihrer Entstehung mitgewirkt hat, möge sich an sie halten, für den Osten können sie keine Bedeutung haben [117]. Wie sollte nach der östlichen Sicht des Verhältnisses von Papst und Konzil eine zukünftige ökumenische Synode aussehen? Welche Rolle sollte der Papst auf ihr spielen? [118] Aufgrund seines Primates (primatus inter sorores) würde er den Vorsitz des Konzils haben. Er würde den ersten Platz der Ehre und Würde nach einnehmen [119]. Der Papst wäre für die Einberufung des Konzils zuständig, freilich unter Zustimmung und Mitsprache der Kaiser. Die zu fassenden Beschlüsse und Definitionen

[116] Dial III, 12; 128 B–C: Nos in hoc archivo hagiae Sophiae antiqua Romanorum pontificum gesta, et conciliorum habemus actiones, in quibus haec eadem quae dixisti de auctoritate Romanae Ecclesiae, reperiuntur: et ideo non parva verecundia nobis esset, si ea negaremus, quae apud nos a Patribus nostris scripta prae oculis habemus. Verum neque ipse Romanus pontifex, neque missi sui aliquam auctoritatem in aliquo concilio neque in damnatione alicujus in Oriente habuissent nisi consensu et suffragio et adminiculo orthodoxorum episcoporum per Orientem constitutorum, qui zelo fidei aliquando etiam sine illa haereses damnaverunt, et rectitudinem catholicae fidei confirmaverunt.

[117] Dial III, 8; 1219 B: Et ob hoc si aliquando cum occidentalibus episcopis concilium sine nobis celebrat, illi decreta ejus suscipiant, et debita veneratione observent, quorum consilio dictat ea quae dictanda judicaverit, et quorum conniventia statuuntur quae statuenda decreverit. Nos quoque quamvis in eadem catholica fide a Romana Ecclesia non discordemus, tamen quia concilia his temporibus cum illa non celebramus, quomodo decreta illius susciperemus quae utique sine consilio nostro, imo nobis ignorantibus scribuntur?

[118] Dial II, 27; 1210 A: Sed aliquod generale concilium occidentalis et orientalis Ecclesiae auctoritate sancti Romani pontificis, admittentibus piissimis imperatoribus celebrandum esset, ubi haec et nonnulla alia Catholicae Ecclesiae necessaria secundum Deum diffinirentur.

[119] Dial III, 8" 1219 AB: (Romanae ecclesiae) nos quidem inter has sorores primatum non negamus et ... in concilio generali praesidenti primum honoris locum recognoscimus ...

aber würde nicht er allein fassen und aufstellen, sondern alle Bischöfe des Westens und Ostens müßten daran beteiligt sein – *communi voto et pari consensu*. Der Primat des Papstes käme zuvorderst im Einberufungsrecht und im Vorsitz zur Geltung, in Beschlußfassung und Abstimmung über die Konzilsgegenstände käme hingegen die Kollegialität zum Zuge [120]. Jedenfalls müßte das Konzil die Freiheit besitzen, vom Papst abweichende Meinungen zu äußern. Alles, was zur Sache gehört, müßte gesagt werden dürfen [121]. Man müßte den Papst ermahnen, ja ihn zur Rechenschaft ziehen dürfen. Und er sollte dann in aller Demut zuhören, so wie Petrus das Paulus gegenüber getan hat (Gal 2). Gerade der mit Geduld (patientia) hörende Papst würde zum wirklichen Einheitsprinzip des Konzils: der römische Pontifex wäre den Lateinern Lateiner, den Griechen Grieche, „allen alles, um alle zu gewinnen" (1 Kor 9, 20). Einem geduldig alle Seiten hörenden Papst fiele die entscheidende Rolle des Ausgleichs und der Vermittlung zu [122]. Die Vision vom Papst, der auf den Osten eingeht, der auf dem zukünftigen Generalkonzil nicht nur Lehrer ist, sondern Hörer, vom Papst, der den Griechen Grieche wird, der sich mahnen und kritisieren läßt in Milde (mansuetudo), wer beschwört sie wirklich, der historische Nicetas oder der Ökumeniker Anselm?

III. Konzilien im Rahmen der Heilsgeschichte

Wir kommen zum originellsten Aspekt von Anselms Konzilsidee, seiner Vorstellung von der Rolle der Konzilien im Rahmen der Heilsgeschichte [123]. Hiervon ist im Laufe der Dialoge zunächst mehrmals

[120] Dial II, 27; 1210 A: Extunc omnes nos qui in partibus orientis Christiani sumus, una cum sancta Romana Ecclesia, et cum caeteris Ecclesiis quae sunt in occidente, communi voto et pari consensu sine aliquo nostrorum scandalo verbum hoc, *Spiritus sanctus procedit a Filio*, libenter susciperemus, et praedicaremus, et doceremus, et scriberemus, et in Ecclesiis orientis publice cantandum institueremus.

[121] Communicato omni consilio!

[122] Dial III, 19; 1240 D–1241 B: Proinde si generale concilium communicato omni consilio adnitentibus piissimis imperatoribus fieret, et personam meae parvitatis interesse contingeret, ego plane haec eadem in medio omnium fiducialiter dicerem, nec Graecum, nec Latinum in hac sententia pertimescerem, et mansuetudinem Romani pontificis debita humilitate et reverentia commonerem, quatenus ipso opitulante, sublata omni occasione simultatis et discordiae omnes efficeremur unum in sacramentorum observatione, qui semper fuimus unum in catholica fide. Et spero quod ipse me humiliter monentem patienter audiret, sicut Petrus cum esset princeps apostolorum Paulum aliquando constanter reprehendentem humiliter audivit, ubi et constantia Pauli fiducialiter et juste reprehendentis commendatur, et humilis patentia Petri in mansuetudine supportantis plurimum laudatur, ... et ille non inferior debeat esse Petro. Ita nimirum fieri posset quod Romanus pontifex Latinis Latinus, Graecis Graecus, omnibus omnia factus, omnes lucrifaceret, et humili auctoritate apostolicae sedis universa pro quibus discordamus, adaequaret, vel altero prorsus sublato, et alterum universaliter instituendo, vel sublato utriusque scandalo, utrumque indifferenter instaurando.

[123] Vgl. hierzu den sehr instruktiven Artikel von *M. Van Lee*, Les idées d'A. d. H. sur le développement du dogme.

andeutungsweise die Rede. So ist der dritte status ecclesiae durch die Häretiker charakterisiert, „gegen die zahlreiche Konzilien an passenden Orten zu passenden Zeiten abgehalten wurden“ [124]. Auf die alten Konzilien, die den Glauben befestigten, scheint eine Phase zu folgen, in der es um die kirchliche Disziplin geht und in der die entsprechenden Kanones von den Konzilien aufgestellt werden [125]. Zur offiziellen, feierlichen Feststellung der tatsächlich zwischen West und Ost bestehenden fundamentalen Einheit im Glauben und in der Sakramentenpraxis bzw. zur Behebung von Differenzen, die zwar „nicht das Seelenheil in Frage stellen, aber die Liebe nicht auferbauen“, wird sodann wiederholt von Anselm und Nicetas ein Generalkonzil gefordert [126], so hinsichtlich des Filioque [127] und des gesäuerten oder nichtgesäuerten Brotes für die Feier der Eucharistie [128]. Aber es bleibt nicht bei diesen Andeutungen einer heilsgeschichtlichen Rolle der Konzilien, in Dial II, 23–24 kommt es zu einer ausdrücklichen Behandlung dieser Frage. Bevor wir diese Ausführungen in ihren weiteren dogmengeschichtlichen Kontext stellen, sind die beiden Kapitel zunächst im Detail zu untersuchen.

Im Zusammenhang geht es um die Widerlegung des Einwandes der griechischen Seite, das Filioque sei nicht statthaft, denn das Nicaenum habe ausdrücklich jede Hinzufügung zum Symbolum verboten [129]. Anselm von Havelberg gibt hierauf die seit Anselm von Canterbury ‚klassische‘ Antwort [130] und geht dann gleichsam zum Gegenangriff

[124] Fuerunt et alii quamplures haeretici, contra quos celebrata multa concilia congruis in locis et temporibus, et damnata est haeretica pravitas. Genannt werden Nicaea, Antiochien, Ephesus, Chalcedon, Konstantinopel usw. (Zu diesem auffallenden Konzilskatalog vgl. w. o.) Dial I, 9; 1151 D.

[125] Dial A, 9; 1152 B: Radicata itaque fide catholica ad informandam Ecclesiae disciplinam accesserunt diversae regulae, quas quia sancti Patres sanxerunt, digne canones appellatae sunt, in quibus reperitur quid sint praeceptiones, prohibitiones, dispensationes, rigor, necessitas, indulgentia, remissio, terror, admonitio ...

[126] Dial III, 22; 1247 B–1248 A: Quia vero non in magnis, sed in minimis aliquatenus discrepare videmur, quae licet salutem animarum non impediant, tamen charitatem non aedificant: summo studio ... elaborandum esset, ut generale concilium congruo loco et tempore fieret, ubi universa quae nos et vos ab eodem ritu dissociant, in unam reducta concordiam formarent, et tam Graeci quam Latini unus populus sub uno Domino Jesu Christo, in una fide, in uno baptismate, in uno sacramentorum ritu efficeretur.

[127] 1210 A.

[128] 1245 B.

[129] 1197 C–D. Mit diesem Einwand leitet Anselm die Behandlung des dritten in der Disposition 1165 A angekündigten Punktes ein: nach den Argumenten ex ratione und ex auctoritate (= Schrift) folgt das Argumentum ex silentio conciliorum. A. vermeidet eine präzise Auskunft auf die Frage, von welchem Konzil das Filioque definiert wurde. Statt dessen erklärt er 1202 B ausweichend, die Frage sei diversis conciliis geklärt worden. Vgl. zu dieser Problematik *Sieben*, Frühmittelalterliche Konzilsidee XX.

[130] Verboten ist nicht das aliud, sondern lediglich das contrarium, Dial II, 22; 1198 A: Sed cum processionem Spiritus sancti a Filio, quae ibi non prohibetur affirmo, nihil contrarii doceo vel appono, unde illud anathema mihi sit formidan-

über: Mit der Berufung auf das Nicaenum verwickelt sich die Gegenseite in einen Selbstwiderspruch. In der Tat, kurz vorher hatte sich Nicetas zur Abwehr des Filioque als entschiedener Anhänger des Sola-Scriptura-Prinzips erklärt [131]. Die Berufung auf das Nicaenum muß ihm also verwehrt werden! Wer sich auf den Standpunkt des Sola-Scriptura-Prinzips stellt, so führt Anselm weiter aus, ist nicht nur außerstande, unter Berufung auf das Nicaenum gegen das Filioque zu argumentieren, er ist vielmehr überhaupt nicht in der Lage, den jetzigen im Vergleich zur Schrift entfalteten katholischen Glauben zu rechtfertigen. Den Beweis für diese Behauptung bringt Anselm durch Vorlage des dreigliedrigen Glaubensbekenntnisses, von dem oben schon die Rede war. Es handelt sich um das Credo [132] aus dem Antwortschreiben Leos IX. an Petrus von Antiochien [133]. Indem die Gegenseite das zu glauben bekennt, was in diesem Credo über Vater, Sohn und Heiligen Geist gesagt wird, verläßt sie das Sola-Scriptura-Prinzip und rechnet grundsätzlich mit der Existenz einer zusätzlichen Glaubensquelle [134]. Darüber läßt sich Anselm im folgenden näher aus. Er beginnt mit der Feststellung einer Tatsache: der Glaube an die Trinität ist deswegen stark und mächtig, weil es diese Konzilien gegeben hat. Ohne sie gäbe es diesen Glauben entweder gar nicht oder er wäre sehr umstritten. Die Stärkung des Glaubens kam aber da-

dum: hoc enim sub anathemate ibidem inhibitum est, ut nihil quod contrarium sit illi symbolo addatur; non autem prohibitum est, ut nihil aliud doceatur; nec enim aliter, sed aliud doceri permittitur.

[131] 1194 BC und 1198 B–C.

[132] Dial II, 22; 1198 C–1199 B: Credis in „Patrem et Filium et Spiritum sanctum sanctam Trinitatem, unum Deum omnipotentem, totamque in Trinitate deitatem essentialem et consubsantialem, coaeternam et omnipotentem, unius voluntatis, potestatis et majestatis, creatorem omnium creaturarum?“ ... „singulam quamque in Trinitate sancta personam, unum verum Deum, plenum et perfectum“? ... Credis „ipsum Filium Dei, Verbum Dei, aeternalem, natum de Patre, consubstantialem, omnipotentem et aequalem Patri per omnia in divinitate, temporaliter natum de Spiritu sancto et Maria semper virgine cum anima rationali, duas habentem nativitates, unam ex Patre aeternam, alteram ex matre temporalem, Deum verum et hominem verum, proprium in utraque natura atque perfectum, non adoptivum, non phantasticum, unicum et unum Filium Dei in duabus et ex duabus naturis, sed unius personae singularitate; impassibilem et immortalem in divinitate, sed in humanitate pro nobis et pro nostra salute passum vera carnis passione“? ... Credis „etiam Spiritum sanctum, plenum et perfectum, verumque Deum, Patri et Filio coaequalem et coessentialem, coomnipotentem et coaeternum per omnia“?

[133] Warum Anselm an dieser entscheidenden Stelle, wo es um die Widerlegung des Sola-Scriptura-Prinzips geht und um die systematische Verknüpfung der kirchlichen Konzilsinstitution mit dem Filioque, statt eines von einem Konzil aufgestellten Glaubensbekenntnisses ein päpstliches zur Grundlage seines Beweises macht, muß völlig rätselhaft erscheinen.

[134] Dial II, 22; 1200 C: Vide ergo quomodo haec tua sententia stare possit, qua dicis te ita Evangelium venerari, ut nihil addere (audeas) ad fidem quam ibi putas sufficienter institutam. In hoc quippe convinceris adversum teipsum dixisse, quod illud equidem primum sensisti et dixisti, ad fidem Evangelii nihil addendum; et postea Christiana professione fidem sanctae Trinitatis in Nicaeno concilio, et aliis conciliis distinctam et traditam et contra haereses roboratam confessus es.

durch zustande, daß von den Konzilien Zusätze zu dem gemacht wurden, was in der Schrift steht. Die Frage lautet natürlich: Sind diese Zusätze zulässig? Wie sind sie vereinbar mit der Tatsache, daß Jesus Christus alle Wahrheit den Aposteln geoffenbart hat [135]? Anselm sieht die Lösung des Problems in der systematischen Verknüpfung der Konzilsinstitution mit dem Filioque: die von den Konzilien im Laufe der Kirchengeschichte aufgestellten ‚Zusätze' zur Schrift sind legitim, denn sie stammen von dem auf den Konzilien wirkenden Geist, der seinerseits ‚vom Sohne ausgeht'. Letzte Quelle dieser Zusätze bleibt somit der Sohn, seine Rolle als conditor fidei bleibt unangetastet. Diese heilsgeschichtliche Rolle der Konzilien hatte der Herr vorausgesehen und vorausgesagt:

„Der Herr wußte, daß vieles noch zur Begründung (instauratio) [136] des katholischen Glaubens ‚ergänzt' werden mußte, und er fügte deswegen hinzu, nachdem er seinen Jüngern alles gesagt hatte, was für jene Zeit angemessen war: ‚Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es noch nicht tragen; wenn aber jener Geist der Wahrheit kommt, dann wird er euch alle Wahrheit lehren' (Joh 16, 12) ... Der Herr sagt von sich selber im Evangelium: ‚Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben' (Joh 14, 6) und hier sagt er: ‚Wenn aber jener Geist der Wahrheit kommt, wird er euch alle Wahrheit lehren' (Joh 16, 13). Der Heilige Geist, die Liebe des Vaters und des Sohnes, die Verbindung beider, die Mitteilung beider, die Liebe beider [137], des Geistes, ja des Sohnes, ‚der alle Wahrheit lehrt', der selber vom Sohne ausgeht, der die Wahrheit ist, hat das Evangelium geschaffen und den für die Zeit der Apostel passenden Glauben begründet. Dieser Geist wird nun vom Sohn, der sagt, er habe noch vieles zu sagen, verheißen, nämlich daß er zur rechten Zeit sagt, wovon der Sohn sagte, daß er es noch zu sagen habe ... Was anderes hat derselbe Geist, der Geist der Wahrheit, gelehrt, als das, wovon er wußte, daß es der Sohn, der die Wahrheit ist und von dem er ausgeht, noch zu sagen habe? Genau

---

[135] Vgl. Dial II, 19; 1194 BC: Dominus noster Jesus Christus salvator generis humani, conditor fidei, conditor evangelii, amator nostrae salutis fidem sufficientem ad omnium salutem apostolis instituit: non enim esset sufficiens salvator, nisi fuisset sufficiens doctor.

[136] Die genaue Bedeutung von intauratio ist nicht leicht zu bestimmen. 1201 D hat instaurare die Bedeutung „einsetzen", „begründen". Nach dem Thes. Ling. Lat: 1. fere id quod renovatio a) praevalenti notione iterandi, b) restituendi, 2. fere id quod creatio, institutio. – Die Nuance bei Gellius Aulus, Noct. Att. 13, 25, 9: haec repetitio instauratioque eiusdem rei sub alio nomine, könnte hier bei Anselm auch mitschwingen: die Konzilien ‚wiederholen' sub alio nomine, was in der Schrift steht. Vgl. auch Tertullian, Scorp. 2, 14, CCL 1, 1074: sed deinceps omne os prophetarum eiusdem dei vocibus sonat eandem legem suam eorundem praeceptorum instauratione.

[137] Die Idee ist natürlich augustinisch, wenn auch, soweit wir sehen, wörtlich nicht belegbar. Vgl. De trin. VI, 5, 7: Spiritus ergo sanctus commune aliquid est Patris et Filii, quidquid illud est. At ipsa communio, consubstantialis et coaeterna, quae si amicitia convenienter dici potest dicatur, sed aptius dicitur charitas. Ebd. XV, 19, 37: Et si charitas qua Pater diligit filium, et patrem diligit filius, ineffabiliter communionem demonstrat amborum, quid convenientius quam ut ille dicatur charitas proprie, qui spiritus est communionis ambobus? – Zur Interpretation vgl. *B. de Margerie*, La doctrine de s. Augustin sur le Saint Esprit, in: Aug. 12 (1972) 107–119. – Direkte Vorlage ist wahrscheinlich ein Vertreter des mittelalterlichen Augustinismus.

das und nichts anderes lehrte er als das, wovon der Sohn gesagt hatte, daß er es noch zu sagen habe" [138].

Im zitierten Passus ist das eindringliche Anliegen des Anselm nicht zu überhören, den dogmatischen ‚Fortschritt', den die Konzilien mit ihren Zusätzen unweigerlich bringen, mit dem Axiom der in Christus abgeschlossenen Offenbarung in Übereinklang zu bringen. Er sieht die Lösung in einer trinitarisch gegliederten Heilsgeschichte, wovon nachher noch die Rede sein soll. Im vorliegenden Passus liegt der Akzent auf der Betonung der Identität dessen, was Sohn und Heiliger Geist sagen: Was der Geist – auf den Konzilien – sagt, ist das, was der Sohn selber noch zu sagen hatte, was er selber noch zu sagen verheißen hat, durch den Geist. Die unvermeidliche Konsequenz dieser Konzeption eines Geistes, der „vom Sohn ausgehend" sagt, was der Sohn noch zu sagen hat, ist, daß Schrift und Konzilien fast auf eine Ebene gestellt werden. Beide sind, man ist versucht zu sagen, in gleicher Weise Werk des Heiligen Geistes:

„Der Heilige Geist, der vom Mund der Wahrheit ausgeht, welche Christus ist, hat zunächst das Evangelium hervorgebracht, später war er bei den Konzilien der heiligen Väter, wie er verheißen worden war, zugegen als Urheber und Lehrer der Wahrheit. Den Glauben, den er selber im Evangelium in Kürze grundgelegt hatte, hat er (der Heilige Geist) vom Sohn ausgehend in aller Wahrheit bekannt gemacht und voll dargelegt. Was damals die Apostel allein nicht haben tragen können, trägt nun zusammen die ganze auf dem Erdenrund verbreitete Kirche" [139].

Anselm scheint – wenigstens in unserem Zusammenhang – keinen wesentlichen Unterschied zwischen der Inspiration der Heiligen Schrift und der der Konzilien zu sehen: der Geist ist der *magister utrius-*

---

[138] Dial II, 23; 1200 D–1201 B: Unde et Dominus sciens tam multa adhuc addenda ad instaurationem catholicae fidei postquam discipulis suis universa quae illi tempori congruebat dixerat, adjecit ita dicens: *Adhuc multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo; cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.* Meminit fraternitas tua quod Dominus in Evangelio de seipso dicit: *Ego sum via et veritas et vita.* Et hic dicit: *Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.* Ecce Spiritus sanctus amor Patris et Filii, connexio amborum, communicatio amborum, charitas amborum; Spiritus inquam, Filii qui est veritas, Spiritus veritatis docens omnem veritatem, qui et ipse procedens a Filio, qui est veritas, Evangelium condidit, et fidem secundum tempus sufficientem apostolis instituit; ecce a filio, qui adhuc multa se ad dicendum habere dicit, promittitur, ut videlicet ipse congruo tempore dicat, quod Filius adhuc ad dicendum se habere dicebat. Quid ergo aliud putas eumdem Spiritum sanctum, Spiritum veritatis docuisse, nisi quod novit Filium, qui est veritas, a quo procedit, adhuc ad dicendum habere? Id ipsum quippe, et non aliud docuit, quam quod Filius se ad dicendum adhuc habere dixerat.

[139] Dial II, 23; 1201 B–C: Siquidem Spiritus sanctus procedens ab ore veritatis, qui Christus ist, Evangelium prius condidit, postea sanctorum Patrum conciliis auctor et doctor veritatis, sicut promissus fuerat interfuit. Fidem quam idem ipse in Evangelio breviter condiderat, in conciliis sanctorum Patrum explanavit, et quae Filius adhuc dicere habuit, ipse procedens a Filio veraciter edidit, et pleniter docuit; et quae tunc soli apostoli non potuerunt portare, ea nunc tota simul portat Ecclesia per universum mundum diffusa.

que scripturae. Es sieht so aus, als ob der Unterschied einzig in der größeren oder geringeren Ausdrücklichkeit der geoffenbarten Wahrheit besteht: die Konzilien sagen manifeste, was das Evangelium minus aperte gesagt hatte [140]. Um welche Wahrheiten handelt es sich konkret, die der magister utriusque scripturae hier implizit, dort explizit mitteilt? Anselm unterscheidet zwei Arten: 1. solche, die die fides trinitatis, 2. solche, die die sacramenta ecclesiastica betreffen. Was die letzteren angeht, so nennt Anselm zwar schon in etwa eine Siebenzahl [141], aber es handelt sich noch nicht um den bei anderen Autoren seiner Zeit zum erstenmal bezeugten klassischen Katalog der uns bekannten sieben Sakramente [142].

Dies zur objektiven Seite des Konzilswerkes des Heiligen Geistes. Interessant ist auch, was Anselm zur subjektiven Seite desselben Werkes mitteilt, d. h. zur Art und Weise, wie der Heilige Geist sein Werk der Entfaltung der Offenbarung in den Konzilien vollbringt. Hier unterscheidet Anselm nochmals zwischen einem äußeren und inneren Aspekt. Die Entfaltung der Offenbarung geschieht ‚von außen' (extrinseco pluendo) dadurch, daß „katholische Lehrer" als „Organ des Geistes" die Heilige Schrift auslegen. Zu beachten ist hier, daß der durch die Konzilien in Gang gehaltene Prozeß der ‚Dogmenentwicklung' [143] ganz selbstverständlich als ein Vorgang von Schriftauslegung konzipiert ist. Sah es weiter oben bei der Parallelisierung von Schrift

---

[140] Dial II, 23; 1202 B: Itaque et ipsum Evangelium, et ipsa concilia ab orthodoxis Patribus celebrata idem Spiritus sanctus dictavit, et paulatim docens omnem veritatem, nihil veritati contrarium dixit; ideoque secure jam potes dicere, quod Spiritus sanctus procedat a Filio, quoniam quod idem Spiritus sanctus in hoc de seipso minus aperte in Evangelio videtur expressisse, hoc postea in diversis conciliis tanquam magister utriusque Scripturae manifeste supplevit.

[141] Dial II, 23; 1201 C–D: Paulatim omnem veritatem tradidit, sacramenta ecclesiastica instituit, formam baptismi quem Dominus instituerat, convenienti moderamine ordinavit, et ritum quem in consecratione corporis et sanguinis Domini tenet sancta Ecclesia, disposuit: patriarchas, metropolitas, archiepiscopos, episcopos, presbyteros, diaconos, et alios inferiores ordines ecclesiasticos in ministerium divinum ad decorem domus Dei instauravit, chrismales unctiones, necnon sacramentum poenitentiae, et impositiones manuum ordine sacratissimo et bono distinxit; missarum solemnia et caetera divina officia in laudem Dei apposuit.

[142] Zur Entstehungsgeschichte dieses Katalogs vgl. *B. Geyer*, Die Siebenzahl der Sakramente in ihrer historischen Entwicklung, in: ThGl 10 (1918) 325–348; *J. Finkenzeller*, Die Zählung und die Zahl der Sakramente. Eine dogmatische Untersuchung, in: Wahrheit und Verkündigung, Festsch. M. Schmaus, II (München 1967) 1005–1033, bes. 1013–1019. – Der sehr interessante Stand der Entwicklung in dieser Frage bei unserem Autor scheint in den genannten Untersuchungen nicht berücksichtigt zu sein. Darf man unter chrismales unctiones Firmung und Krankensalbung verstehen, würde bei Anselm eigentlich nur die Ehe fehlen.

[143] Nach *Van Lee*, A. d. H. sur le développement du dogme 28–34, ist der Prozeß der Dogmenentwicklung mit den Konzilien des Altertums abgeschlossen. Dies ist in der Tat der vorherrschende Eindruck. Es gibt aber auch Texte, die einen gewissen Fortgang der Entfaltung auch des Dogmas nahezulegen scheinen (1201 C u. 1202 A). Der Harmonisierungsversuch Van Lee's diesen Texten gegenüber ist kaum befriedigend.

und Konzilien (magister utriusque scripturae) so aus, als ob Anselm die grundlegende Rolle der Schrift im Vergleich zu den Konzilien aus den Augen verloren habe, so wird hier dieser falsche Eindruck korrigiert: Die ‚Zusätze' der Konzilien können nichts anderes sein als Auslegung der Schrift, die Konzilien sind in ihrem Wesen ein Vorgang von Schriftinterpretation! Von ‚innen gesehen' (intrinsecus rorando) besteht der ‚Dogmenfortschritt' in der Inspiration, gemeint ist wohl: der „katholischen Lehrer", durch den Heiligen Geist [144].

Worin ist eigentlich das Neue in der vorgestellten Konzeption des Anselm hinsichtlich der Rolle des Heiligen Geistes in den Konzilien zu sehen? Daß die Konzilien vom Heiligen Geist inspiriert sind, ist älteste kirchliche Überlieferung. Manchen Zeitgenossen galt schon das erste Nicaenum als vom Heiligen Geiste inspiriert. Später brachte man die ganze kirchliche Konzilsinstitution in Zusammenhang mit dem Heiligen Geist [145]. Das Neue hinsichtlich der Inspiration älteren Aussagen gegenüber besteht bei Anselm in drei Punkten: 1. Die älteren Aussagen verstehen den Heiligen Geist nicht streng als dritte göttliche Person, kontradistinguiert von Vater und Sohn. Der Geist wird hier ähnlich wie in der zeitgenössischen heidnischen Theologie als eine unpersönliche göttliche Kraft verstanden. Bei Anselm dagegen handelt es sich in aller Eindeutigkeit um die dritte göttliche Person als solche. 2. Die älteren Aussagen über die Inspiration bringen die Konzilien mit Gott in Verbindung, lassen sie von ihm ‚inspiriert' sein, um die auf ihnen formulierten Wahrheiten ‚abzusichern'. Wo Gott selber Autor ist, ist die Wahrheit unüberbietbar verbürgt. Dies ist nicht der Gesichtspunkt, der Anselm interessiert. Ihm geht es nicht um Absicherung definierter Wahrheit, sondern tatsächlich um die Lösung des Problems der Dogmenentwicklung, um einen modernen Terminus zu gebrauchen. Wie ist der Hiatus zwischen dem zeitgenössischen Trinitätsglauben und dem, was aperte in der Schrift steht, zu überwinden? 3. Neu ist vor allem die spekulative Verknüpfung der beiden Fragen: der Geist, der auf den Konzilien die Schrift ‚ergänzt', ist der Geist, der ‚vom Sohn ausgeht'. Das Filioque ist die Antwort auf die Frage nach dem ‚Zusammenhang' von Schrift und Konzil, zwischen Jesusoffenbarung und kirchlichem Dogma. Der Kommentar des Nicetas zur vorgeschlagenen Lösung trifft das Entscheidende: satis convenienter contexuisti evangelium et sancta sanctorum patrum concilia [146].

[144] Dial II, 23; 1201 D–1202 A: Per catholicos doctores, quasi per organum suum sacras Scripturas Veteris et Novi Testamenti nobis, tanquam extrinsecus pluendo, aperuit: arcana quoque divina sub sigillo divinarum Scripturarum mysterialiter clausa familiari inspiratione nobis insinuando, tamquam intrinsecus rorando, innotuit.

[145] Einzelh. hierzu bei *Sieben*, Die Konzilsidee der Alten Kirche (München/Paderborn 1979), vgl. Register „Inspiration".

[146] 1202 B.

Alles in allem, die Originalität der vorgetragenen Ideen zur Lösung des Problems der durch die Konzilien in Gang gehaltenen Dogmenentwicklung besteht in der Herausstellung der heilsgeschichtlichen Rolle und Funktion des Heiligen Geistes. Seine Rolle auf den Konzilien ist nun zu sehen vor dem größeren Hintergrund seiner Funktion in der Heilsgeschichte überhaupt. Darüber finden sich einige beachtliche Aussagen in den Dialogen, auf die wir noch eingehen wollen, bevor wir abschließend die Frage nach dem dogmengeschichtlichen Kontext dieser Pneumatologie stellen. Die hervorragende Rolle des Heiligen Geistes in der theologischen Konzeption des Anselm kommt zunächst dadurch zum Ausdruck, daß er ihn sogleich am Beginn der Dialoge, dort wo er die prinzipielle Lösung des Problems der Vielheit in der Kirche vorlegt, in feierlichster Weise einführt. Die Kirche ist „ein Leib, der durch den Heiligen Geist gelenkt und geleitet wird. Der Heilige Geist ist mit ihr vereint". Und nun folgen gleich zwei lange Zitate, um diesen Geist näherhin zu charakterisieren: Der Geist ist multiplex [147], subtilis, mobilis, disertus, incoinquinatus, certus, suavis, amans bonum, acutus, qui nihil vetat benefacere, humanus, benignus, securus, omnem habens virtutem, omnia prospiciens et qui capiat omnes spiritus, intelligibilis, mundus [148]. „Siehe", heißt es dann im Anschluß an das ausführliche Zitat von 1. Kor 12, 4.7–11, „ganz offenbar wird der eine Leib der Kirche durch den einen Heiligen Geist belebt, der an sich ein einziger, durch die mannigfaltige Verteilung seiner Gaben aber vielfältig ist. Dieser durch den Heiligen Geist belebte Leib der Kirche, der in seinen verschiedenen Gliedern zu den verschiedenen Zeiten und Altern je und je anders in Erscheinung tritt, begann zuerst mit Abel dem Gerechten und er wird vollendet werden mit dem letzten Auserwählten, immer eins im einen Glauben und auf vielförmige Weise verschieden durch die vielfache Vielfalt (varietas) des Lebens" [149]. Die folgenden Kapitel belegen diese prinzipielle Aussage, daß alle Vielfalt und damit alles Neue in der Kirche auf den Heiligen Geist als Ursprung zurückgeht, durch den „Anschauungsunterricht" der konkreten Heilsgeschichte. Deren hervorragende Momente charakterisiert Anselm ausdrücklich als geistgeschaffen. So entsteht z. B. die nachösterliche Gemeinde unter der Wirkung des Heiligen Geistes [150]. Die alles entscheidende Erneuerung der Kirche vollzieht sich im vierten status ecclesiae durch die neuentstan-

---

[147] Anselm schreibt dem Heiligen Geist die Eigenschaften der Weisheit nach Weish 7, 22–23 zu!

[148] Dial I, 2; 1144 A.

[149] Dial I, 2; 1144 B–C, vgl. Anm. 54.

[150] Dial I, 6; 1148 D: ... post spiritum sanctum multi videntes signa et prodigia ... collegerunt se in eorum (der Apostel) societatem ... et collecta est nova fidelium ecclesia per gratiam sancti spiritus ...

denen Orden. Deren Gründer sind „voll des Heiligen Geistes“ [151]. Der Heilige Geist ist es, der die durch die Gewöhnung erschlafften Herzen der Menschen durch Neues zu neuem Eifer erweckt. Die neuen, auf den Antrieb des Geistes hin entstandenen Orden bringen auch die alten wieder zu neuer Lebendigkeit. Denn nun herrscht ein gegenseitiges Sich-Anfeuern und Nacheifern [152].

Einen Aspekt dieser je vom Heiligen Geist gewirkten Erneuerung der Kirche (renovatus ut aquilae iuventus ecclesiae) [153] stellen nun auch die von ihm inspirierten Konzilien dar. Das allgemeine in der Heilsgeschichte stattfindende Geistwirken ist der größere Rahmen, von dem aus Anselm ihre Rolle in der Kirche konzipiert [154]. Was Anselm Dial II, 23 über die heilsgeschichtliche Rolle des Heiligen Geistes hinsichtlich der Konzilien sagt, ordnet sich also nahtlos in den größeren Zusammenhang seiner Pneumatologie ein.

Wie ist diese Pneumatologie nun dogmengeschichtlich näher zu charakterisieren? Wie ist Anselms Lehre vom Heiligen Geist in die dogmengeschichtliche Entwicklung einzuordnen? Anselm ist zusammen mit Rupert von Deutz († 1130), Gerhoch von Reichersberg († 1169) u. a. ein Vertreter der sog. heilsökonomischen Trinitätsauffassung. Es handelt sich dabei um eine theologische Richtung des hohen Mittelalters, die sich gegenüber der spekulativen Trinitätstheologie der aufkommenden Scholastik nicht durchzusetzen vermochte. Ihre markanteste orthodoxe Ausprägung findet die heilsökonomische Trinitätstheologie in dem imposanten Werk des Rupert von Deutz, der die drei Phasen des augustinischen ‚Gottesstaates‘, Begründung, Entwicklung und Vollendung, je als eigenes Werk der drei göttlichen Personen versteht. Vater, Sohn und Geist haben damit einen je eigenen Weltbezug. Die dritte Weltzeit, die jetzige, ist in besonderer Weise dem Heiligen Geist zugeordnet. Es geht Rupert darum, die ‚immanente‘ Trinität in ihren ‚Außenwerken‘ erkennbar werden zu lassen. In Joachim von Fiori gelangt diese heilsökonomische Trini-

---

[151] Spiritu sancto plenus, 1155 C (vom heiligen Benedikt).

[152] Dial I, 10; 1157 A: Novit quippe Spiritus sanctus, qui tantum corpus Ecclesiae ab initio et nunc et semper regit, hominum animos torpentes, et diu usitata religione satiatos fideles aliquo novae religionis exordio renovare, ut cum viderint alios magis ac magis in altiorem religionis arcem conscendere, novis exemplis fortius excitentur, et relicta pigritia et amore saeculi, quo tenebantur, alacriter et sine formidine, quod perfectum est apprehendant et imitentur. Nam insolita et inusitata magis solent mirari omnes, quam solita et usitata.

[153] 1157 B.

[154] Vgl. auch 1210 B und 1221 C–D.

[155] Vgl. *L. Scheffczyk*, Die heilsökonomische Trinitätslehre des Rupert von Deutz und ihre dogmatische Bedeutung, in: Kirche und Überlieferung, Festsch. J. R. Geiselmann (Freiburg/Br. 1960) 90–118; über eventuelle Abhängigkeit des Joachim von Fiori von Anselm von Havelberg vgl. u. a. *M. Bloomfield*, Joachim of Fiori, Ar critical Survey of his Canon, Teachings, Sources, Biography and Influence, in: Tr. 13 (1957) 248–311.

tätsauffassung schließlich zu einer Systematisierung, die von der Kirche verworfen wurde [155]. Von solcher Systematisierung ist bei Anselm noch keine Spur zu entdecken. In der uns interessierenden Frage, der Konzilsinspiration, geht es ihm gerade nicht darum, das Werk des Sohnes und des Geistes auseinanderzureißen, sondern sie im Gegenteil eng miteinander zu verbinden.

Blickt man zum Schluß noch einmal auf den Zusammenhang der Dialoge, in Sonderheit auf die etwas gewaltsam anmutende Verknüpfung von Dial I mit Dial II/III, so erweist sich gerade diese heilsökonomische Pneumatologie als äußerst fruchtbar zum tieferen Verständnis der Einheit der Kirche: Anselm begreift die zwischen der lateinischen und griechischen Kirche bestehenden Differenzen, die ja die fides trinitatis und die ecclesiastica sacramenta nicht tangieren (Ergebnis von Dial II/III), im Lichte der in Dial I dargelegten Pneumatologie (Geist als Prinzip der kirchlichen varietas) als eine echte Bereicherung der Kirche, als Zeichen ihres vielgestaltigen geistgewirkten Lebens: nullus fidelis suspicetur in hoc esse aliquod scandalum, si ecclesiae cuius semper est eadem fides credendi, non semper est eadem forma vivendi [156]. M. a. W., der Ökumeniker Anselm von Havelberg bejaht nicht nur einen vertikalen, sondern auch einen horizontalen Pluralismus der Kirche: es darf nicht nur die ecclesia moderna von der ecclesia primitiva verschieden sein, sondern es darf auch innerhalb der ecclesia moderna, zwar nicht im Glauben und in den Sakramenten, wohl aber in der forma vivendi Vielfalt geben. Denn diese Vielfalt ist Frucht, Gabe des Geistes.

[156] Dial I, 13; 1160 C.

Bemerkungen zum Aristoteles Latinus: Einige neue Lesarten der Translatio Iacobi der Sophistici Elenchi

Von Bernd Schneider

In der Chronik des Abtes von Mont-Saint-Michel Robert von Torigny findet sich für die Zeit zwischen 1128 und 1129 folgender Nachtrag:

> Iacobus clericus de Venetia transtulit de Greco in Latinum quosdam libros Aristotilis, et commentatus est, scilicet Topica, Analyticos priores et posteriores et Elencos, quamvis antiquior translatio super eosdem libros haberetur [1].

Daraus scheint sich zu ergeben, daß Iacobus Veneticus Graecus [2] unter anderem auch die Sophistici Elenchi des Aristoteles übersetzt oder doch zumindest eine bereits vorhandene Übersetzung revidiert hat. Bisher ist freilich noch keine Handschrift gefunden worden, die den Text dieser Übersetzung vollständig bietet. Doch hat man inzwischen eine Reihe von Handschriften entdeckt, deren Text zwar im großen und ganzen der Übersetzung des Boethius folgt, aber doch mit Lesarten einer anderen Übersetzung kontaminiert ist [3]. Ein Vergleich dieser von der Versio vulgata abweichenden Lesarten mit den Übersetzungsgewohnheiten des Iacobus, wobei man nach der vor allem von Minio-Paluello entwickelten Methode besonders die Wiedergabe von Partikeln, Pronomina und anderen häufig verwendeten Wörtern untersuchte, hat ergeben, daß sie mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit Iacobus zuzuschreiben sind [4]. Außerdem lassen sich Spuren der Übersetzung des Iacobus finden in einer grammatikalischen Quaestio des zwölften Jahrhunderts [5] und in zwei Kommentaren zu den Sophistici Elenchi, ebenfalls aus dem zwölften Jahrhundert. Dabei handelt es sich um eine Reihe von Glossen in einer Berliner Handschrift (Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Lat. Fol. 624) und um die Summa Sophisticorum Elencorum in einem Pariser Manuskript (Bibliothèque Nationale lat. 15141) [6].

Alle diese Quellen hat nun *B. G. Dod* für die Ausgabe der mittelalterlichen lateinischen Übersetzungen der Sophistici Elenchi im Rahmen des „Aristoteles Latinus" ausgewertet und auf den Seiten 63–74 dieser Ausgabe zusammengetragen, was diese

---

[1] *Richard Howlett*, The Chronicle of Robert of Torigni: Chronicles of the Reigns of Stephan, Henry II., and Richard I. Vol. IV (London 1889) 114. – Robert hat diesen Eintrag zwischen 1157 und 1169 vorgenommen, vgl. *L. Minio-Paluello*, Iacobus Veneticus Graecus. Canonist and Translator of Aristotle: Traditio 8, 1952, 270 mit Anm. 15 (= Opuscula [Amsterdam 1972] 194).

[2] Vgl. über ihn die in Anm. 1 zitierte Arbeit von Minio-Paluello.

[3] Die Hss sind aufgezählt in Aristoteles Latinus VI 1–3: De Sophisticis Elenchis (Leiden-Bruxelles 1975) XXXV f.

[4] *L. Minio-Paluello*, Note sull' Aristotele Latino Medievale IX. Gli „Elenci Sofistici": redazioni contaminate colla ignota versione di Giacomo Veneto (?): RFNS 46, 1954, 223–229 (Opuscula 241–247); vgl. auch Arist. Lat. VI 1–3, XXXVI f.

[5] Codex Oxford, Corpus Christi College 250, fol. 33^{v}; vgl. *R. W. Hunt*, Studies on Priscian in the twelfth century: Mediaeval and Renaissance Studies 2, 1950, 43 und *L. Minio-Paluello*, Iacobus Veneticus Graecus . . ., 268 (Opuscula 192).

[6] Siehe zu diesen beiden Kommentaren *L. M. de Rijk*, Logica Modernorum. A Contribution to the History of Early Terminist Logic. Vol. 1 (Assen 1962) 82–105.

Quellen ihm an einigermaßen gesicherten Lesarten der Translatio Iacobi zu bieten schienen [7]. Bei einem genaueren Vergleich der Berliner Glossen mit Dods Edition lassen sich jedoch noch ein paar weitere Fragmente der Übersetzung des Iacobus gewinnen. Der Text dieser Glossen ist jetzt ebenso wie der der Pariser Summa Elencorum leicht zugänglich, da *L. M. de Rijk* ihn dem ersten Band der „Logica Modernorum" beigegeben hat [8]. Seine Edition der Glossen ist, wie eine Nachkollation einiger Partien der Handschrift ergeben hat, im großen und ganzen zuverlässig [9], so daß ich mich im folgenden auf diese Ausgabe stützen kann.

Der anonyme Autor dieser Glossen – das Werk hat in der Handschrift auch keinen Titel – hat für seinen Kommentar [10] neben der Übersetzung des Boethius auch die Übersetzung des Iacobus benutzt oder, was wahrscheinlicher ist, einen kontaminierten Text zugrunde gelegt [11]. Jedenfalls spricht für die zweite Möglichkeit die Tatsache, daß der Text der Sophistici Elenchi, der dem anonymen Kommentator vorgelegen haben muß, eine Reihe gemeinsamer Korruptelen mit dem codex Vaticanus Lat. 2982 (*Bo*) aufweist, der seinerseits einen aus der Übersetzung des Boethius und der des Iacobus kontaminierten Text hat [12]. Dieser kontaminierte Text der Sophistici Elenchi scheint sehr oft in Lemmata und Paraphrasen der Glossen so deutlich durch, daß sich bei einem Vergleich mit der Versio vulgata des Boethius noch in vielen Fällen sichere Schlüsse auf die Lesarten des Iacobus ziehen lassen, in anderen Fällen zumindest Vermutungen über seine Version möglich sind. Ich stelle im folgenden diese Fälle, soweit sie von Dod noch nicht berücksichtigt worden sind [13], zusammen, wobei ich links den Text des Boethius nach Dods Ausgabe und rechts die vergleichbare Partie aus den Glossen hersetze. Die dabei gewonnene Lesart des Iacobus hebe ich durch Sperrung hervor.

---

[7] Vgl. die Praefatio der Ausgabe XXXVII f.

[8] Die Glossen sind abgedruckt auf den S. 187–255, die Summa auf den S. 257 bis 458.

[9] Ich korrigiere hier nur ein paar Irrtümer und Versehen, auf die ich bei der Nachkollation dreier Partien (191–205, 21; 219, 27–225, 32; 248, 15–255, 19) am Original gestoßen bin: 191, 17 Posteriora] postrema *V* (= Berol. Lat. Fol. 624) 191, 23 sit *V* 192, 28 fecit *V* 192, 31 perierminias *V* 194, 17 lencus] lencis *V* 194, 31 esse *om. V* 195, 13 habitum *V* 196, 11 est h.] huiusmodi est *V* 196, 17 *et* 18 aliquod *V* 196, 31 notorum *V (cf. app. crit.)* 197, 4 pos. sunt] sunt posita *V* 197, 21 sit *V* 198, 5 erit *bis scr. V* 199, 7 digitis *V* 201, 24 pars et totum *V*: totum et pars V^c 201, 32 que] quod *V* 204, 16 cogitur *V* (*per idem comp. ac* cogitur *in* 204, 34, intelligitur *in* 253, 22^2.23. 254, 7, iungitur *in* 253, 26.32. 254, 5.10.21.22 *etc.*) 205, 7 eum] cum *V* 210, 13 quas *V* 220, 30 causa + illius *V* 221, 3 istam] illam *V* 221, 24 sed] et *V* 222, 21 eadem est oratio V^c *(cf. app.)* 223, 5 aliquod *V* 223, 21 duobus *V* 224, 31 in ignorantia V^c *adnotatio ad* 224, 15 *pertinet ad v.* 32 225, 18 ei convenit] convenit ei *V* 225, 30 quod^2] qui *V* 248, 21 et non] inde *V* 249, 6 quoniam] quando *V* 249, 15 faciat *V* 251, 30 concedendum] concludendum *V* *adnotatio ad* 252, 18 *pertinet ad v.* 14 *adnotatio ad* 253, 5 *pertinet ad v.* 6.

[10] Der Kommentar ist übrigens nicht ganz vollständig: Kap. 21 und 23 sind nicht behandelt, außerdem bricht der Text mit einer Bemerkung zu 182b8–9 ab.

[11] Vgl. *de Rijk* 100. – Für die Summa Sophisticorum Elencorum hat das bereits *L. Minio-Paluello* gezeigt: Note sull' Aristotele Latino Medievale VI: RFNS 44, 1952, 411 (Opuscula 177).

[12] Vgl. Arist. Lat. VI 1–3, XXXIV. Die dort in der Anmerkung 3 von Dod angeführten gemeinsamen Lesarten von *Bo* und den Glossen sind jedoch keineswegs alles Korruptelen, sondern z. T. auch Lesarten, die aus der Translatio Iacobi stammen.

[13] Vgl. Arist. Lat. VI 1–3, XXXV adn. 2.

164a22 (5, 4 Arist. Lat. VI 1–3) *secundum naturam a primis*	Gl. 193, 25.27.28.30 (de Rijk) *a primis secundum naturam*

Obwohl in der Frage der Wortstellung nur schwer Sicherheit zu gewinnen ist, wiegt hier allerdings die Tatsache, daß in den Glossen die gegenüber Boethius veränderte Wortstellung viermal erscheint, schwer. Auch in dem Fragment eines anonymen Kommentars zu den Sophistici Elenchi im codex Oxoniensis, Bodl. Laud. Lat. 67 (fol. 8) aus der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts[14] liest man *a primis secundum naturam*[15]. Da der Anonymus zumindest einen mit Lesarten des Iacobus kontaminierten Text vor sich hatte, wie sich zum Beispiel aus dem Lemma zu 164b24 *aurichalcea*[16] (gegen *felle tincta* bei Boethius) ergibt, mag auch die Wortstellung *a primis secundum naturam* von Iacobus stammen. Schließlich hat auch die Recensio Guillelmi, die ebenfalls Lesarten des Iacobus aufweist[17], die gegenüber Boethius veränderte Wortstellung (77, 3 f. in Dods Ausgabe).

165a1 (5, 17) *ut dicatur*	Gl. 196, 4 *ut ducatur* (= *Bo*)

Die Lesart des Iacobus entspricht der griechischen Variante des Marcianus 201 (B) ὥστε συνάγειν[18].

165a29 (6, 24) *quaerere*	Gl. 200, 1.5 *inquirere* (= *Bo*)

An. Post 90a4 übersetzt Iacobus ζητεῖν ebenfalls mit *inquirere*[19].

165b6 (7, 13) *qui simulat habere scientiam*	Gl. 202, 34. 203, 2.7.18 *qui simulat se habere scientiam* (= *Bo*)

Auch die Recensio Guillelmi hat *se* (78, 14).

165b24 (8, 6) *secundum dictionem*	Gl. 206, 6 *secundum locutionem* (= *AzBnBoOdYf*[20])
165b25 (8, 7) *secundum dictionem*	Gl. 206, 10 f. *in locutione* (cf. *secundum locutionem AzBnBoOdYf*)

locutio ist die Übersetzung des Iacobus für λέξις[21]. Diese Lesart läßt sich noch an folgenden Stellen gewinnen: 166b10, 15, 16 (10, 12.18.19 – an allen drei Stellen durch *Bo*). 166b20, 21 (10, 22.23 – aus Gl. 213, 21 ff. 31; 10, 22 außer-

---

[14] Publiziert von *Sten Ebbesen*, Anonymi Bodleiani in Sophisticos Elenchos Aristotelis commentarii fragmentum: Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin (Université de Copenhague) 8, 1972, 3–32; vgl. zu diesem Anonymus auch *L. M. de Rijk*, Logica Modernorum, Vol. II, 1 (Assen 1967) 77–81.

[15] S. 11 *Ebbesen*.

[16] S. 14 *Ebbesen*.

[17] Siehe unten S. 256 f.

[18] In Dods Ausgabe ist auf S. 63 ein Versehen zu korrigieren: es muß in Z. 7 statt *ex his quae* heißen *ab his quae*. Das ist jedenfalls die Leseart der Glossen (196, 5.8) und auch der Translatio Boethii (5, 18) und der Recensio Guillelmi (77, 16).

[19] Zu 165a29 (6, 24) *dictarum disputationum genus* findet sich in den Glossen (200, 13 f.) folgende Notiz; *vel secundum aliam translationem: dictum genus disputationum*. Hierbei wird es sich wahrscheinlich um eine Korruptel eines lateinischen Textzeugen handeln, wie auch Dod, Arist. Lat. VI 1–3, XXXIV adn. 3 von XXXIII vermutet; doch ist auch die Annahme nicht ganz von der Hand zu weisen, daß sich dahinter eine andere griechische Lesart (εἰρημένον) verbirgt, die Iacobus entweder tatsächlich vor sich hatte oder irrtümlich vor sich zu haben glaubte. Verwechslungen dieser Art sind in griechischen Handschriften nicht selten.

[20] Siehe das Sigelverzeichnis in Dods Ausgabe, S. 2 u. 62.

[21] Vgl. *L. Minio-Paluello*, Note ... VI, 411 (Opuscula 177) Poscritto. La traduzione di Giacomo degli „Elenchi".

dem durch *Bo*, 10, 23 durch *AzBo*). 167a5 (11, 23 – durch *Bo*). 168a24 (15, 11 – aus Gl. 222, 3 und *Bo*). 182b10 (55, 25 – durch *BoYfZm*). 182b16 (56, 6 – durch *BoYf*) [22].

165b28 (8, 10) *si* | Gl. 206, 19 *et si* (= Bo)

et si gibt genau das griechische ἄν τε wieder; vgl. auch die Recensio Guillelmi, die gleichfalls *et si* bietet (78, 33).

166a8 (9, 3) *scitum* | Gl. 207, 7.9.11.12 *quod scitur* (= *Bo*)

Dod bemerkt hierzu, die Lesart *quod scitur* könne leicht auf das Konto eines Kopisten gehen [23]. Man vergleiche jedoch folgende Stellen: 175b12 *corrigens* Boethius (36, 21) – *quod corrigat* Iacobus (65, 19). 176b18 *propositum* Boethius (39, 27) – *quod proponitur* Iacobus (66, 6). Hieraus ergibt sich, daß Iacobus solche umschreibenden Relativsätze bevorzugt hat. *quod scitur* dürfte somit seiner Übersetzung entstammen.

166b32 (11, 12) *alterum* | Gl. 215, 23. 216, 4.5.9 *alter* (= *AzOdTi*)

Im griechischen Text gibt es an der Stelle ebenfalls eine varia lectio ἕτερος. *alter* bietet auch die Recensio Guillelmi (80, 16).

167a37 (12, 27) *quod ex principio est* | Gl. 219, 23 f. *quod est in principio* (*in* = *AzOdTiZm*)

ἐξ ἀρχῆς gibt Iacobus An. Post. 89b28 ebenfalls mit *in principio* wieder. *in principio* steht auch in der Recensio Guillelmi (81, 13).

168a39 (15, 24) *cum haec sint* | Gl. 223, 15 *cum hoc fuerit* (= *Bo*[1]; *hoc* = *AzBo*[2]*YfZm*)

cum hoc fuerit ist auch Lesart der Recensio Guillelmi (82, 38 f.).

169a40 (18, 21) *accidit* | Gl. 227, 30 *accidere* (= *BoZm*)

Möglicherweise liegt eine griechische Variante συμβαίνειν zugrunde.

169b31 (19, 23) *videtur* | Gl. 229, 6 *videntur* (= *BoZm*)

videntur findet sich auch in der Recensio Guillelmi (85, 8).

170a14 f. (20, 19 f.) *et qui secundum similem formam* | Gl. 230, 25 *et quod est secundum similem formam* (= *Bo*)

Iacobus las vermutlich ὅ statt ὁ.

172a24 (27, 2) *non scientis* | Gl. 235, 8 *nescientis* (= *AzBnMaTiYf*)

nescio für οὐκ (μὴ) οἶδα hat Iacobus noch An. Post 74b32, 36. 75b15. 79a4, 6. 83b36. Met. 981a29. 993b23. *nescientis* ist auch Lesart der Recensio Guillelmi (89, 10).

172b8 (27, 25) *habet* | Gl. 235 28 *continet* (= *Bo*)

Formen von ἔχω übersetzt Iacobus mit Formen von *continere* noch An. Post. 82a31. 95b23, 30. 97b5. Met. 994b20.

175a37 (36, 7) *nil* | Gl. 241, 1 *nichil* (= *AzBo*)

In An. Post. und Met. schreibt Iacobus immer *nichil*.

---

[22] An den beiden letzten Stellen setzt auch Dod *locutionem* in den Text der Translatio Iacobi (71, 35 u. 72, 2), ohne freilich wie sonst durch größere Typen anzuzeigen, daß es sich hierbei um Lesarten handelt, die Iacobus zuzuschreiben sind.

[23] Arist. Lat. VI 1–3, XXXVIII.

176a27 (38, 22) *quomodo* | Gl. 242, 31. 243, 4 *quodam modo*

Iacobus hat hier πως statt πῶς gelesen. In An. Post. und Met. hat er πως regelmäßig mit *quodam modo* übersetzt. Auch die Recensio Guillelmi hat hier *quodammodo* (96, 3 f.).

177a9 (41, 3) *ergo* | Gl. 246, 9 *igitur* (= die Mehrzahl der codd. der Translatio Boethii)

An dieser Stelle ist es freilich nicht ausgeschlossen, daß die von Dod aus *ChTi* für Boethius aufgenommene Lesart *ergo* eine Korruptel ist[24] und es also auch bei Boethius *igitur* heißen muß. Boethius übersetzt zwar (μὲν) οὖν vorzugsweise mit *ergo*, es gibt jedoch auch eine Reihe von Fällen, wo er die Übersetzung *igitur* wählt[25].

Der Vergleich des Boethiustextes mit den Glossen hat also an einigen Stellen, wie zum Beispiel 165a29, b 24, 25. 166a8. 167a37, sichere Lesarten des Iacobus gebracht, an den anderen Stellen ist es zumindest sehr wahrscheinlich, daß wir es mit Lesarten aus der Translatio Iacobi zu tun haben. Daß die Ergebnisse für den Anfang des Werkes reichhaltiger sind als für den weiteren Verlauf des Textes, liegt zum einen daran, daß für die späteren Partien des Werkes die Handschriften *Zm* und *Yf* einen stärker kontaminierten Text bieten, der bereits eine sichere Rekonstruktion der Translatio Iacobi erlaubt, zum anderen aber auch daran, daß in dem den Glossen zugrunde liegenden Text die Kontamination im Verlauf des Werkes deutlich nachläßt und sich die Fälle häufen, in denen der zugrunde liegende Text der Übersetzung des Boethius gegen die Translatio Iacobi folgt. Ich gebe nur drei Beispiele:

176b14 *eorum que plures dicunt* Gl. 244, 19: *eorum quae dicunt plures* Boethius (39, 23): *de quibus dicunt multi* Iacobus (66, 5).

176b17 f. *dubium est utro modo debeat dici propositum* Gl. 244, 22: *dubium est utro modo soleat dici propositum* Boethius (39, 27): *obscurum est utro modo soleat dici quod proponitur* Iacobus (66, 6).

176b20 *cuius* Gl. 244, 25: *cuius* Boethius (40, 2): *de quo* Iacobus (66, 8).

Aus einer der oben gewonnenen Lesarten der Translatio Iacobi ergibt sich auch eine wichtige Erkenntnis für den Text, den Guillelmus seiner Revision zugrunde gelegt hat. Er hat dafür nämlich offensichtlich keinen reinen Boethiustext herangezogen, sondern einen Text, der mit Lesarten des Iacobus kontaminiert war. Das zeigt vor allem die Lesart *quodammodo* in 176a27. Boethius hat an dieser Stelle ein πῶς mit *quomodo* wiedergegeben (38, 22). *quodammodo* setzt aber ein πως voraus. Nun könnte man zunächst vermuten, daß Guillelmus das *quomodo* des Boethius nach einer anderen griechischen Vorlage, die eben πως bot, in *quodammodo* geändert hat. Doch diese Übersetzung entspricht nicht dem Sprachgebrauch des Guillelmus, der πως regelmäßig mit *aliqualiter* wiedergibt[26]. Bei der Revision der Übersetzung der Analytica Posteriora des Iacobus hat er sogar bis auf eine Ausnahme[27] dessen *quodammodo* für πως in *aliqualiter* geändert. Die Herkunft des *quodammodo* an unserer Stelle der Sophistici Elenchi in der Recensio Guillelmi erklärt sich also folgendermaßen: Iacobus las im Gegensatz zu πῶς, das dem Boethius vorlag, in seinem griechischen Exemplar ein πως, das er seinem Sprach-

---

[24] *ergo* (g^o) und *igitur* (g^i) können ja leicht verwechselt werden.

[25] Z. B. in den Sophistici Elenchi 174a12 (32, 12); vgl. auch den Index zur Topikübersetzung, Arist. Lat. V 1–3, 337.

[26] Vgl. z. B. die Indices zu seiner Übersetzung von De Generatione Animalium (Arist. Lat. XVII 2.V, 185), zur Rhetorikübersetzung (Arist. Lat. XXXI 1–2, 443) und zur Poetikübersetzung (Arist. Lat. XXXIII^2, 103).

[27] Nur 71b7 hat er ein *quodammodo* übersehen.

gebrauch entsprechend[28] mit *quodammodo* übersetzte. Diese Lesart des Iacobus drang im Lauf der Zeit in einen Text des Boethius ein. Einen auf diese Weise kontaminierten Text benutzte dann Guillelmus für seine Revisionstätigkeit. Hier an unserer Stelle hat er dabei die Lesart *quodammodo,* die eigentlich nicht mit seinem Sprachgebrauch übereinstimmte, in ähnlicher Weise übersehen wie bei der Revision der Analytica Posteriora das *quodammodo* in 71b7. Wenn nun aber Guillelmus einen kontaminierten Text seiner Revisionstätigkeit zugrunde gelegt hat, darf man nicht von vornherein annehmen, daß es sich bei allen Abweichungen vom Text des Boethius um seine Änderungen handelt, vielmehr ist durchaus auch die Möglichkeit gegeben, daß hier Lesarten des Iacobus vorliegen. So mag natürlich, um nur ein Beispiel anzuführen, in 172b25 die Lesart *locus* (gegen *modus* bei Boethius, der damit τρόπος wiedergibt) von Guillelmus stammen, der hier seiner griechischen Vorlage entsprechend geändert hätte. Es kann sich aber ebensogut um eine Lesart des Iacobus handeln (siehe 64, 16), die durch Kontamination bereits in die lateinische Vorlage des Guillelmus gelangt war. Mit beiden Möglichkeiten wird man also in allen diesen Fällen rechnen müssen, wenn nicht ein Vergleich der Übersetzungsmethoden des Iacobus und des Guillelmus von vornherein einen sicheren Schluß zuläßt.

[28] Siehe oben S. 25b.

Welte, Bernhard, *Religionsphilosophie*. 8° (268 S.) Freiburg 1978, Herder.

Die vorliegende „Religionsphilosophie" ist aus Vorlesungen des Verf.s in den Jahren 1962–73 entstanden. Sie geht ihre Sache unmittelbar und direkt im Denken an, berücksichtigt aber die heute für die Meinungsbildung besonders wirksamen Strömungen des Philosophierens, vor allem die kritische Theorie und den modernen Positivismus. Das 1. Kapitel behandelt einleitende Fragen, das 2. Gott als Prinzip der Religion, das 3. den Menschen als Vollbringer der Religion. – Die einleitenden Fragen verdeutlichen zuerst den Sinn von philosophischem Denken überhaupt, dann den Sinn von Religionsphilosophie, geben einen Vorbegriff von Religion als Beziehung des Menschen zu Gott oder einem Göttlichen, von dem sich die Menschen angesprochen wissen, und sichten die Problematik in der Situation des neuzeitlichen Denkens. – Zu Gott hin als dem Prinzip der Religion entwirft der Verf. zwei Wege. Der erste analysiert das menschliche Dasein im Hinblick auf das vor ihm liegende Nichts (das Nicht-mehr-in-der-Welt-Sein) und auf die vom Dasein unabtrennbare Voraussetzung eines Sinnes. Dieser Sinn kann für das Ganze des Daseins nur im Andern des Daseins, also in jenem Nichts verborgen sein, was sich insbesondere in der Dimension des Ethischen zeigt. Dieser Sinn fordert Unendlichkeit und Unbedingtheit. Der zweite Weg führt aus dem Dasein zurück in das Nichts, das hinter uns und unserer Welt liegt. Die Frage lautet hier, warum überhaupt Seiendes ist, d. i. etwas, dem Sein zukommt. Da diese Frage alles Seiende betrifft, kann der Grund, der Seiendes ursprünglich zum Sein bestimmt, nicht wieder ein Seiendes sein. Auch dieser Grund gehört dem Nichts an. Er ist kein endliches Etwas, sondern das alles tragende unendliche Geheimnis. Nach einem Vergleich der beiden Entwürfe mit früheren Gedanken (Thomas, Anselm, Kant) fragt der Verf. nach der Personalität des unbedingten und unendlichen Geheimnisses. Sie ist sowohl von der Sinngebung für das menschliche, personale Dasein als auch von dessen Begründung im Sein zu bejahen, verbleibt aber aus denselben Gründen dem Endlichen gegenüber transzendent. Die Göttlichkeit des absoluten Geheimnisses sieht der Verf. darin begründet, daß es in Offenbarungsereignissen Gestalt annimmt, womit auch ein geschichtlicher Wandel dieser Gestalt in der Dimension der Zeit und des Ortes (der Völker) gegeben ist. Das Kapitel schließt mit einer Untersuchung der Möglichkeit des Atheismus in seinen verschiedenen Arten. Diese Möglichkeit gründet nach dem Verf. in dem nichtzwingenden Charakter der gleichwohl ernsthaften Überlegungen, die auf Gott hinweisen. – Das dritte Kapitel zeigt, daß das Grundverhältnis des Menschen, der von Gott her betroffen ist, zu Gott der Glaube ist. Dieser ist qualitativ verschieden vom Wissen, zumal der empirischen Wissenschaften, da er eine persönliche und freie Entscheidung ist. Im Glauben verläßt sich der Mensch auf Gott und auf Gott hin. Da er Gott und alles, was von Gott kommt, bejaht, wendet er sich ihm immer wieder zu: er betet. Das Gebet entfaltet sich in drei Grundformen: im Gebet des Schweigens, im Gebet der Sprache und im Gebet als Kult der Gemeinde in Verkündigung, Gemeindegebet und realsymbolischer Handlung. Aus dem Wesen der Religion und den ihr gemäßen Gestalten zieht der Verf. Folgerungen über Unwesen und Entartungen des Religiösen.

An dieser phänomenologisch orientierten Religionsphilosophie befriedigt wohl am meisten das dritte Kapitel. Im zweiten Kapitel bleiben einige Fragen offen. Sie betreffen besonders den Entwurf des ersten Weges. W. geht von drei Grundtatsachen aus: dem Dasein (daß wir da sind in unserer Welt), dem Nicht-Dasein oder Nichts (daß wir nicht immer da waren und einmal nicht mehr da sein werden), der Sinnfrage und dem Sinnpostulat, um dann aus dem Zusammenhang dieser Tatsachen die Folgerung zu ziehen: Es gibt das Unendliche und Unbedingte.

Wer von Hegel oder Heidegger herkommt, weiß, daß mit dem Nichts bloß die Negation der Endlichkeit, näherhin sogar bloß die Negation der in dieser Welt bekannten Formen der Endlichkeit gemeint ist. W. macht das zwar im Ganzen seines Buches auch klar. Dennoch hat die Redeweise vom Nichts, besonders wenn sie gar als Tatsache und Erfahrung behandelt wird und aus ihr Schlüsse gezogen werden, etwas Mißliches an sich: daß nämlich auch sonst im Buch vom Nichts die Rede ist im Sinne des leeren, absolut Nichtigen und daß die nötige Unterscheidung zwischen dem nichtigen Nichts und dem eine Positivität verbergenden Nichts nicht durch bloße Negativität angezeigt werden kann. Mißlich ist, daß das Nichts erfahren werden soll. Was erfahren wir aber tatsächlich, solange wir in dieser Welt leben? Doch nur, daß wir sind; nicht, daß wir nicht mehr oder noch nicht sind. Unser Wissen darüber gründet zwar in Erfahrungen, die wir mit anderen machen, die in dieser Welt entstehen und vergehen, ist aber nicht unsere Selbsterfahrung. Mißlich ist weiter, daß für W. das Sein bloß als Sein eines Seienden in der Differenz einen Sinn zu haben scheint, nicht an ihm selbst in der Absolutheit, die dann Unendlichkeit besagt. Wie kann man die Konsequenz ziehen: Es gibt das Unendliche – wenn man von ihm nicht sagen kann, daß es ist?, und wie kann man dieses „ist" von ihm sagen, ohne ihm Sein zuzusprechen, allerdings nicht in Differenz, sondern in absoluter Identität im Sinne des Esse subsistens von Thomas? W.s Redeweise leistet ungewollt dem Irrtum Vorschub, daß man über das menschliche Dasein und das endlich Seiende hinaus nichts mehr wissen könne. W. will dem Glauben einen Zugang, sogar eine Erfahrung des Unendlichen reservieren. Der Glaube soll nicht beliebig sein und durch Gründe als wahr aufgewiesen werden können. Aber diese Gründe sind entweder so, daß man durch sie das Gegenteil – das Nichtsein des Unendlichen – mit logischer Strenge ausschließen kann, was dann ein Wissen ist, oder daß man dies nicht kann, was dann doch in eine subjektive Unverbindlichkeit zurückführt. Daß ein solches Wissen nicht zwingend vermittelt werden kann, liegt nicht am Mangel logischer Strenge, sondern am Fehlen der ontologischen Einstellung des Denkens, das auf die endlich empirischen Formen und Begriffe eingeschränkt bleibt. Die Eröffnung der ontologischen Dimension des Denkens wird aber m. E. durch den Hinweis auf das in der Zeit nicht-mehr- oder noch-nicht-Vorhandensein des Menschen und seiner Welt nicht hinreichend vermittelt, weshalb sich auch das Unendliche, das sich im Nichts – dem „Später-nicht-mehr-Sein" des Daseins – zeigen soll, nicht eindeutig über die Sphäre des Zeitlichen erhebt. Diese Einwände betreffen nicht so sehr den Kern des Gedankenganges als die Ausdrucksweise, besonders des ersten Weges, während der zweite Weg die ontologische Dimension deutlich hervortreten läßt. – Trotz dieser Bedenken wird die Art und Weise, wie W. den Leser, sein freies Mitgehen anrufend, in das philosophische Denken und in die Religionsphilosophie einführt, nicht verfehlen, dem philosophisch unvoreingenommenen Menschen dazu eine wirksame Anleitung und eine Fülle von Anregungen zu geben.

W. Brugger, S. J.

Meyer zu Schlochtern, Josef, *Glaube – Sprache – Erfahrung.* Zur Begründungsfähigkeit der religiösen Überzeugung (Regensburger Studien zur Theologie, 15). 8° (428 S.) Frankfurt am Main 1978, Lang.

Diese Regensburger Dissertation behandelt die Frage, ob und in welchem Sinn der religiöse Glaube einer Begründung fähig ist. Der Glaube, so lautet die These, erhebt einen universalen Geltungsanspruch und muß sich deshalb der Forderung nach Begründung seiner Aussagen stellen. Der Vf. kritisiert zunächst religionsphilosophische und theologische Positionen, die die Begründungsforderung ablehnen, um dann in Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen sprachphilosophischen, wissenschaftstheoretischen, theologischen und religionsphänomenologischen Diskussion ein Modell der Glaubensbegründung zu entwickeln. – Der Begriff der Begründung verweist auf die Begriffe Vernunft und Erfahrung. Der Gebrauch dieser beiden Begriffe ist aber heute weithin derart eingeengt, daß sie für die Glaubensbegründung unbrauchbar sind. M. beschreibt deshalb in der ersten Hälfte (11–33) seines einleitenden Kapitels die Dissonanz zwischen Vernunft und Erfahrung einerseits und dem religiösen Glauben andererseits. Er weist hin auf die

beherrschende Stellung des zweckrationalen Denkens, die Verwissenschaftlichung und die Tatsache, daß der Erfahrungsbegriff vor allem von den empirisch-wissenschaftlichen und sinnlichen (hedonistischen) Erfahrungen bestimmt wird. Der heutige Mensch verliere zunehmend den Zugang zu solchen Erfahrungen, die nicht im spontanen, vorrationalen und triebhaften Empfinden aufgehen. „Dazu gehören vor allem jene Erfahrungen, die fragile Beziehungen zu ihrer Grundlage haben: Erfahrungen der Liebe, der Freundschaft, der Verantwortung oder des Vertrauens" (24). Diese Tendenz könne als der irrige Versuch verstanden werden, die unmittelbaren Aspekte der Erfahrung gegen die Vermittlungsstrukturen von Sprache und Kultur auszuspielen. Wenn der Erfahrungsbegriff nicht verkürzt werden solle, dürften die vermittelnden Strukturen nicht außer acht gelassen werden. Diese Kritik am heute dominierenden Erfahrungsbegriff ist für M. insofern grundlegend, als er bereits in seinen einleitenden Bemerkungen betont, die Glaubensbegründung könne auf „erlebte Erfahrung" nicht verzichten.

Kap. II behandelt Positionen der sprachanalytischen Religionsphilosophie, die den Wahrheitsanspruch des Glaubens ablehnen. M. zeigt zunächst, daß der Versuch von *A. MacIntyre*, den religiösen Sprachgebrauch als ein eigenständiges System von Aussagen und Sprechakten darzustellen, das sich jeder allgemeinen Nachprüfung seines kognitiven Gehalts entzieht, dem Selbstverständnis des christlichen Glaubens widerspricht (45–49). Nach einer kurzen Diskussion der vor allem von *A. J. Ayer* und *A. Flew* vertretenen neopositivistischen These, theologische Aussagen seien sinnlos, behandelt der Verf. *R. Hare* als Vertreter der Nonkognitivisten, die die religiöse Sprache dadurch vor dem Sinnlosigkeitsverdacht retten wollen, daß sie bestreiten, religiöse Aussagen wollten Erkenntnis vermitteln und seien wahr oder falsch (57–64). Ausführlich ist der an den späten Wittgenstein anknüpfende fideistische Ansatz von *D. Z. Phillips* behandelt (65–93), nach dem der Glaube ein rein immanentes Sprachspiel ist, das keinen diesem Sprachspiel äußeren Kriterien unterliegt. Die Bedeutung der religiösen Sprache sei nur dem Sprachspiel zu entnehmen: „Worauf ich bestehe ist, daß die Verstehbarkeit der Familie der Sprachspiele, die vom Terminus ‚Religion' gedeckt werden, nicht nach umfassenderen Bedeutungskriterien beurteilt werden" (Phillips, zitiert bei M. 68). Bei einer solchen Konzeption entfällt die Frage nach der Wahrheit von Glaubensaussagen; „philosophische Theologie entpuppt sich als Selbstmißverständnis; Religionskritik im weitesten Sinn wird erkenntnistheoretisch unzulässig" (78).

Kap. II sollte zeigen, daß der Glaube einen Wahrheitsanspruch erhebt; mit Kap. III wendet M. sich der Frage zu, wie dieser Anspruch eingelöst werden kann. Die Art der Glaubensbegründung ist durch den Glaubensbegriff bedingt; M. behandelt deshalb in Kap. III vier auf einem jeweils verschieden akzentuierten Glaubensbegriff beruhende Modelle der Glaubensbegründung. Er stellt zunächst den Glaubensbegriff und die Glaubensbegründung des *Thomas von Aquin* dar (97–117). Gegenüber den Interpretationen von *O. H. Pesch*, *St. Pfürtner* und *M. Seckler*, die das intellektuelle Moment des Glaubensaktes zugunsten des affektiven und voluntativen einschränken, betont M., ohne freilich diese Behauptung belegen zu können, daß Thomas „dem Glaubwürdigkeitsargument die Funktion und den Status eines eigenen, erkenntnisbezogenen, affirmativen Arguments zuschreibt" (115). Die Begründungskonzeption des Thomas, so lautet das wesentliche Ergebnis dieses Abschnitts, möge abgelehnt werden, auf dem in ihr sich aussprechenden Anliegen sei zu beharren. Während Thomas den Wahrheitsanspruch des Glaubens durch den Nachweis der Glaubwürdigkeit von Sachverhalten, die dem Glauben äußerlich sind, nachzuweisen versuche, möchte der englische Religionsphilosoph *J. Hick* (118–149), dessen Ansatz M. als eine der profundesten Konzeptionen wertet, die im Rahmen der empirisch orientierten analytischen Philosophie entwickelt worden sind, einen Glaubwürdigkeitsnachweis aus dem Glaubensinhalt führen. Für Hick ist der Glaube das interpretative Element der religiösen Erfahrung. „Daß wir ‚Gott durch den Glauben kennen' bedeutet, daß wir nicht nur diesen oder jenen Bestandteil unserer Erfahrung, sondern unsere Erfahrung als ganze theistisch interpretieren; wir erkennen, daß wir in und durch den gesamten Bereich unserer Erfahrung mit Gott zu tun haben und er mit uns" (Hick, zitiert bei M. 121). Dabei bezieht die Interpretation ihre Gewißheit nicht aus der Erfahrung äußeren Gründen, son-

dern aus der Erfahrung selbst. Gegenstand des Glaubens sind nicht Sachverhalte, sondern Gott selbst; der Glaube ist keine Zustimmung zu Sachverhalten, sondern eine personale Beziehung. Wie Hick hält auch der amerikanische Theologe *D. Allen* (150–174) am Wahrheitsanspruch des Glaubens fest; im Unterschied zu Thomas und Hick versucht er jedoch, diesen durch eine pragmatische Überlegung einzulösen. Nach Allen legitimiert der Glaube sich durch Erfahrungen der Erfüllung und Befriedigung, zu denen die gläubige Lebenspraxis verhilft. Im Unterschied zu transzendentalphilosophischen Entwürfen, die Gott als Bedingung der Möglichkeit des menschlichen Strebens aufzuzeigen versuchen, nimmt Allen einen Bereich spezifisch religiöser Bedürfnisse an, die nicht von Natur aus vorhanden sind, sondern erst durch das Evangelium geweckt werden. Die in der Glaubenserfahrung gegebene persönliche Erfüllung ist für Allen hinreichender Grund für die Wahrheit des christlichen Glaubens; die logisch möglichen Einwände gegen das Christentum brauchen den Glaubenden nicht anzufechten. M. korrigiert Allens Ansatz dahin, daß der religiöse Mensch nicht aufgrund gewisser Bedürfnisbefriedigungen, sondern aufgrund bestimmter Sinnerfahrungen an Gott glaube. Den Vorzug der Konzeption Allens sieht er darin, daß dieser Erfahrungen gläubiger Lebenspraxis in die Geltungsproblematik einbezieht. – Der umfangreiche Abschnitt über die narrative Theologie (175–245) behandelt nach *J. B. Metz* die „wesentlich differenzierter(en)" (175) Auffassungen der amerikanischen Theologen *St. Crites, S. McFague TeSelle, M. Novak, J. S. Dunne* und *Wm. McClendon Jr.* Die Vertreter der narrativen Theologie fordern eine Reflexion auf die konkrete Wirklichkeitserfahrung des heutigen Menschen. Sie sehen, daß die überlieferte Sprache der Theologie und der Erfahrungshorizont des heutigen Menschen sich immer mehr voneinander entfernen. Gemeinsam ist ihnen „eine mehr oder minder stark hervortretende Skepsis gegenüber begrifflichem Denken, der Forderung der Formulierung der Erfahrung in klaren Aussagen und dem Postulat der Begründung zugunsten der Wertschätzung der Erfahrungsunmittelbarkeit" (240). Demgegenüber betont M. die Notwendigkeit der begrifflichen Reflexion auf die Erfahrung. Es sei zu klären, unter welchen Bedingungen religiöse Erfahrungen sich einstellen, wie sie den Bereich der Subjektivität transzendieren und intersubjektiv mitgeteilt werden können.

Der nächste Schritt des Verf.s zu einer eigenen Konzeption der Glaubensbegründung ist eine Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen philosophischen Diskussion über die Idee der Begründung (Kap. IV; 247–323). M. diskutiert zunächst die Forderung von *H. Albert*, an die Stelle der Begründung habe die Kritik zu treten. Auch Kritik, wendet M. gegen Albert ein, unterliege Bedingungen, die als Maßstab ihrer Vernünftigkeit zu akzeptieren seien. Der umfangreiche zweite Teil (260–323) des Kapitels bringt eine ausführliche Darstellung der Erkenntnistheorie von *M. Polanyi*, den M. mit Berufung auf *K. Popper* als eine der „dominierenden Gestalten" der New Philosophy of Science bezeichnet. Die Bedeutung Polanyis sieht M. darin, daß er die szientistische Radikalisierung der Subjekt-Objekt-Trennung überwindet. Während der Szientismus alle subjektgebundenen Elemente des Erkennens im Interesse der Objektivität eliminiere, reflektiere Polanyi die konstitutiven subjektiven Voraussetzungen eines jeden Erkenntnisaktes. Alles Erkennen ist nach Polanyi Ausgriff des Subjekts auf die Wirklichkeit; „ein fundamentales Interesse an Plausibilität der Erfahrung und Kohärenz der Bedeutungsgehalte treibt den Menschen an, dem ihm Begegnenden Sinn und Orientierungsfähigkeit abzugewinnen" (298). Polanyi vertritt letztlich einen dezisionistischen Standpunkt: „Objektivität stellt sich selbst als Ausdruck von fundamentalen Überzeugungen dar, die in Glaubensakten ihre letzte Voraussetzung haben" (312). Objektiv gültig ist das, was der Erkennende als objektiv zu akzeptieren bereit ist. Mit Recht hebt M. in seiner Kritik hervor, daß in Polanyis Theorie die Einlösung von Geltungsansprüchen gegenüber dem Akt der Verpflichtung des Subjekts zweitrangig werde; die Unterscheidung von Glauben und Wissen drohe ihre Berechtigung zu verlieren.

Kap. V „Die Begründungsfähigkeit der religiösen Überzeugung" (325–353) und VI „Erfahrung und Begründung" (355–393) bringen die vom Leser, der sich durch die langen Referate hindurchgearbeitet hat, sehnsüchtig erwartete systematische Auswertung. Kap. V übernimmt von dem Oxforder Religionsphilosophen *B. Mitchell* das Modell einer kumulativen Begründung des christlichen Glaubens. M. nennt

im Anschluß an Mitchell vier Bedingungen, denen eine solche kumulative Begründung genügen müsse: 1. „Die Einzelargumente einer kumulativen Begründung sind aufeinander bezogen und stützen sich gegenseitig"; 2. „Die Einzelargumente dürfen nicht falsch sein"; 3. „Kumulative Begründungen müssen Kohärenz und Stimmigkeit erreichen"; 4. „Die Begründung muß in ihren wesentlichen Zusammenhängen ohne Glaubensvoraussetzungen verstehbar sein" (333 f.). Die besondere Schwierigkeit der Glaubensbegründung liegt, was M. anhand der wissenschaftstheoretischen Diskussion über den Paradigmenwechsel (*Th. S. Kuhn*) verdeutlicht, darin, daß es sich beim Glauben um eine umfassende Wirklichkeitsdeutung handelt. „Der Geltungsdisput zwischen Theismus und Atheismus ist eine Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Begriffssystemen; die darin gründenden Schwierigkeiten machen die Last theologischer Verständigung mit anderen Wirklichkeitsauffassungen aus" (350). Die religiöse Überzeugung ist also „begründungstheoretisch ein umfassendes Verständnis der Wirklichkeit, das seine Geltungsansprüche kumulativ rechtfertigt" (388). In dieser kumulativen Begründung kommt der Gotteserfahrung eine entscheidende Bedeutung zu. Mit ihr befaßt sich der für M.s. Position zentrale Abschnitt „Erfahrung und Erkenntnis" (379–387). Gotteserfahrung, so lautet die These, ist eine Realbeziehung, die Vermittlungen impliziert und von der Weltsicht unterschieden werden kann. Die Vermittlung wird vor allem von der Sprache und dem vorgängigen Wirklichkeitsverständnis geleistet. Diese bestimmen als „Interpretationsrahmen" wesentlich mit, „ob und wie ein möglicher Inhalt der Erfahrung aufgenommen und verstanden wird" (380). Von diesem Interpretationsrahmen unterscheidet M. einen engeren Bezugsrahmen der Gotteserfahrung, den die religiöse Praxis bildet. Dieser so geschichtete Rahmen bildet den Horizont oder Raum der Gotteserfahrung. „Er vermittelt das Erfahrene unthematisch, d. h. er ist nicht selbst intentionaler Bewußtseinsinhalt". Dagegen sind die Gegenstände, Situationen oder Personen, die innerhalb dieses Rahmens zum Zeichen der Gotteserfahrung werden, als solche bewußt; sie lassen aber zugleich „eine Wirklichkeit als gegenwärtig erfahren, die sie nicht selbst sind" (382). Diese Wirklichkeit wird jedoch nicht durch schlußfolgernde Schritte erkannt; in der Erfahrung ist vielmehr „Gott direkt gegenwärtig". M. verdeutlicht diese Beziehung im Anschluß an *J. E. Smith* durch die Erkenntnis von Personen. Die Gegenwart einer Person werde unmittelbar erkannt, nicht dadurch, daß vom äußeren Verhalten auf ihre Existenz geschlossen wird. Lassen wir die Frage nach der Unmittelbarkeit der Personenerkenntnis offen; entscheidend für M.s Ansatz ist, wie die Wahl eines bestimmten Interpretationsrahmens sich rechtfertigen läßt. M. scheint einmal eine wechselseitige Beziehung von Erfahrungsinhalt und Erfahrungsrahmen anzunehmen. „Anhaltspunkte im Akt der Erfahrung" werden „vom Verständnisrahmen assimiliert, zu seinen Komponenten" (385). Diese Aussage erscheint auf den ersten Blick als zirkulär: Die Erfahrung bedarf zu ihrer Eindeutigkeit des Interpretationsrahmens; dieser wird wiederum, wie es scheint, durch unmittelbare Erfahrungsdaten (kumulativ?) gerechtfertigt. Verständlicher ist eine andere Antwort: Daß die religiöse Erfahrung die Möglichkeit verschiedener Interpretationen aus sich selbst nicht ausschließen könne, besage nicht, daß alle Deutungen gleichwertig wären. Es sei Aufgabe der Theologie, ihr Verständnis religiöser Erfahrungen „an dem Phänomen selbst und in Beziehung zum Selbstvollzug des Subjekts, zur Freiheit und zu anderen Themen darzulegen" (389). M. hebt verschiedentlich hervor, daß Gotteserfahrung als Erfahrung niemals eindeutig ist; sie bedarf zu ihrer Deutung oder bereits zu ihrer Konstitution eines begrifflichen Interpretationsrahmens. Die entscheidende Frage für die Rechtfertigung des Glaubens ist dann die Frage nach der Rechtfertigung des Rahmens. Kann die Erfahrung selbst zu dieser Rechtfertigung etwas beitragen? Kann Erfahrung, wie es die Überschrift des Schlußabschnittes behauptet, ein „Argument im Rahmen einer kumulativen Glaubensbegründung" (387) darstellen? Kann der Interpretationsrahmen unter Verzicht auf jede Metaphysik gerechtfertigt werden?

Die Arbeit stellt einen wichtigen Beitrag zum Gespräch mit der angelsächsischen Religionsphilosophie dar. Hier kennt der Verf. sich sehr gut aus. Die Wahl der Autoren, die er behandelt, bezeugt einen ausgezeichneten Überblick. Durch seine ausführliche, differenzierte Darstellung trägt M. dazu bei, Vorurteile gegenüber der angelsächsischen Diskussion abzubauen. Der These des Buches, daß der Glaube

einen Wahrheitsanspruch erhebt, kann man voll zustimmen. Zustimmung verdient auch die aus dieser These sich ergebende Kritik an den behandelten Autoren, auf die hier nur unzureichend hingewiesen werden konnte. Die entscheidenden Schwächen dieser kenntnisreichen, anregenden Arbeit sind im Formalen begründet. M. verfolgt ein systematisches Anliegen. Die Auswahl der Autoren ist von der eigenen Position her bestimmt. Die Integration des umfangreichen Materials ist jedoch nicht voll gelungen. Das Verhältnis zwischen Referat und systematischer Auswertung ist nicht ausgewogen. Das zeigt schon ein Blick auf die Seitenzahlen der hauptsächlich, wenn auch kritisch, referierenden (bis 323) und der mehr systematischen (325–393) Kapitel. Aber auch diese sind immer wieder durch Referate belastet. Dadurch leidet die Klarheit der Begriffe und die Stringenz der Argumentation. M. wiederholt sich oft. Die Arbeit hätte gewonnen, wenn M. auf einen Teil des Materials verzichet, den Gedankengang gestrafft und noch größeren Wert auf begriffliche Präzision gelegt hätte. F. Ricken, S. J.

Baier, Walter, *Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der VITA CHRISTI des Ludolf von Sachsen.* Ein quellenkritischer Beitrag zu Leben und Werk Ludolfs und zur Geschichte der Passionstheologie (ACar 44) Bd. 1–3. 4° (614 S.) Salzburg 1977, Analecta Cartusiana. Institut für englische Sprache und Literatur, Universität Salzburg.

Diese gründliche und reichhaltige Dissertation des Kath. Theol. Fachbereichs der Universität Regensburg (J. Auer) enthält im 1. Hauptteil (= 1. Bd.) die Darstellung von Leben und Werk Ludolfs von Sachsen. Zunächst werden die kirchliche Situation zur Zeit L's (1300–1378) untersucht, dann die Krise der damaligen Zeit und die Gegenbewegungen (13–21). Es folgt ein Abriß der Geschichte des Kartäuserordens in Deutschland (Ursprung, Eigenart, Verbreitung und Einfluß) (21 bis 35). B. betont, daß es keine uniforme Kartäuserspiritualit und -theologie gegeben habe. Es handle sich um eine Anwendung der Tradition streng monastischen Lebens (31–32). L. selbst freilich, dessen Leben (35–85) und Werk (86–150) eingehend untersucht werden, wirkte „über seinen Orden hinaus wie kein anderer vorher und nachher"; dies mit seinem Hauptwerk der Vita Christi (VC), und zwar für die ganze westliche Kirche, gelehrte Theologen wie theologisch nicht besonders Vorgebildete (34). Als Daten für das Leben L's werden angenommen: geb. um 1300 im norddeutschen Raum; 1315 Eintritt in den Dominikanerorden, wo er Doctor (Magister) der Theologie wurden; 1339 in Straßburg Übertritt zu den Kartäusern; 1340 Profeß; 1343–48 Prior in der Kartause von Koblenz; Rücktritt vom Amt und Übersiedlung nach Mainz; schließlich Rückkehr nach Straßburg; † 10. April 1378.

Als Werke können ihm zugewiesen werden: (1) die Enarratio in Psalmos (86 bis 105); sie ist vor der VC anzusetzen, wohl um 1340–1343 (100); (2) ein Commentarius in Cantica (ferialia) Veteris et Novi Testamenti et Symbolum s. Athanasii (105–111); (3) eine kleine Reihe von Sermones (111–115), die er als Prior von Koblenz gehalten hat; (4) ein Tractatus bonus qualiter vivendum sit homini spirituali (nur in Cod. Vind. 3859, Österr. Nat. Bibl.; bisher unbekannt) (116–119); (5) Rationes XIV ad proficiendum in virtutibus, z. T. fast wörtlich in VC II, c. 41; Herkunft noch im dunkeln; Übereinstimmungen mit Werken des Venturino von Bergamo, Vinzenz Ferrer und Petrus Joh. Olivi (119–130); (6) das Hauptwerk, die Vita Iesu Christi e quatuor Evangeliis et scriptoribus orthodoxis concinnata (= VC) (131–147). Die VC hat nur eine Textform mit zwei Teilen (VC I, II), von B. zitiert nach dem Druck von Paris 1868; die VC ist nach längeren Vorarbeiten in der Kartause von Mainz verfaßt, und zwar nach 1348 bis nicht viel später als 1360 (so B. in Konkretisierung eines Vorschlags von J. P. Grausem). Im Bibeltext folgt L. der Konkordanz des Zacharias Chrysopolitanus (d. i. von Besançon) (PL 186, 10–620); (7) Flores et fructus arboris vitae Iesu Christi (ediert von W. B. in der Festschrift f. J. Auer) (148); (8) endlich werden Dubia und Pseudographa besprochen (149–150). In den restlichen Seiten des 1. Bds. (151–195) behandelt B. Einfluß und Bedeutung L's aufgrund seiner VC. Einer großen handschriftlichen Verbreitung (aus dem 14. Jh. kein Exemplar in deutschen Bibliotheken vorh.!)

entsprach eine noch größere nach Erfindung der Buchdruckerkunst, und zwar in ganz Europa, besonders Frankreich (159) (die Bibliothek von St. Georgen kann zur Bezeugung mit zwei Inkunabeln, Straßburg 1483 und Brixen 1495, beitragen). Der Verf. selbst legt die Folio-Ausgabe von A.-C. Bolard, J. Carnandet u. L.-M. Rigollot, Paris 1865 (mit Register) zugrunde. In der Darstellung des Einflusses der VC interessieren besonders die Seiten zu Ignatius von Loyola (172–186), der die VC in der Übersetzung des Ambrosio de Montesino gelesen hat. B. schreibt hier den Söhnen des hl. Ignatius einige Mahnungen ins Stammbuch wegen mangelnder Liebe zum „Bekehrungsbuch" ihres Stifters (der VC), wegen zu kritischer Stellungnahme zu den Forschungen von H. Boehmer, wegen des Fehlens einer ausführlichen Gegenüberstellung des Textes der Exerzitien zu dem der VC. V. a. habe sich niemand die Mühe gemacht, „die Punkte des Ambrosio de Montesino in seiner spanischen Übersetzung der VC mit den Betrachtungspunkten der Exerzitien zu vergleichen", was zu einem aufschlußreichen Ergebnis führen könne (175 f.). Tatsächlich stellt der neueste Übersetzer des Exerzitienbuches, *P. Knauer*, das eigenartige Spanisch für diese Betrachtungspunkte fest. B. verweist für den Stand der Forschung auf *H. Bacht*, in: GuL 29 (1956) 327–338 (176). Er zeichnet dann in einigen Strichen die Gemeinsamkeiten zwischen Ignatius und Ludolf (176–186). Daß Ignatius zum „Mann der Kirche" geworden sei, verdankte er, mit den Lehrinhalten, selbst der VC. Curiositatis causa sei die Feststellung B. s angeführt, daß der Name „Iesuita" wahrscheinlich zum erstenmal in der VC vorkomme, und zwar als Bezeichnung „der in der Herrlichkeit des Himmels vollkommen erlösten Christen" (186).

Der 2. Hauptteil (197–389) untersucht die Quellen des ersten Prologs und der Passionsbetrachtungen der VC. Er findet als solche zunächst Schrift und Apokryphen (197–213); dann analysiert er namentlich zitierte Quellen (214–272), schließlich die nicht namentlich bezeichneten (272–389). In der Anordnung geht B. alphabetisch voran, was für das Nachschlagen bequem, für eine lectio continua mit Nachteilen verbunden ist. Im ganzen ist dieser Teil außerordentlich reich und stellt die eigentliche wissenschaftliche Leistung des Werkes dar. Zusammen mit den Analysen des 3. Hauptteils ergibt er ein bisher kaum vorhandenes Bild von der Leben-Jesu-Frömmigkeit der Kirche, von der Väterzeit bis ins Spätmittelalter. Als Ausgangspunkt ist auch für das Mittelalter, wie der Verf. gut betont, Origenes anzusehen (2.2.22), der in besonderer Weise durch Ambrosius weitervermittelt worden ist (2.2.1–2.2.2.4). Für den Osten ist auffällig, daß Athansasius selbst nur mit schwach erkennbaren Zitaten aus der Or. de incarnatione vertreten ist, die aber unter dem Namen des Chrysostomus laufen (224 u. 259); als Pseudathanasianum kommt die heute Marcell von Ancyra zugeschriebene Schrift De incarnatione et contra Arianos zur Sprache. Erst heute erkennt man, daß Marcell von Ancyra einen ganz bedeutenden Beitrag zur Jesus- und Christusfrömmigkeit des 4. Jhs. geleistet hat, besonders in der (bei Ludolf offensichtlich nicht zitierten) Epistula ad Antiochenos. Näheres siehe bei *A. Grillmeier*, Ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος. Eine Studie zu einer christologischen Bezeichnung der Väterzeit, in: Traditio 33 (1977) (1–63) 5–25. Aus den griechischen Vätern finden wir ferner Gregor von Nazianz, der S. 249 unnötigerweise als „der Jüngere" bezeichnet wird, dann Chrysostomus (2.2.18), Cyrill von Al., mit seinem Lk- u. Joh-Kommentar, Ps.-Dionys mit seinen Briefen, Johannes Damascenus. Beachtenswert ist, daß der wohl am meisten für Ludolf einschlägige Autor, Marcus Eremita, keine Erwähnung findet (siehe unten).

Aus der lateinischen Literatur ist vertreten Ambrosius (2.2.1), Hieronymus (2.2.13), Hilarius von Poitiers (2.2.14) und besonders stark Augustinus (2.2.4) und Ps.-Augustinus (2.2.4.3), Leo d. Gr. (2.2.21), Cassiodor (2.2.7) und natürlich Gregor d. Gr., der gefilterte Augustinus.

Die Stärke der Diss. ruht v. a. in dem Nachweis der mittelalterlichen Quellen für die VC, wobei auffällt, daß sie die Hauptwerke der Scholastiker fast ganz übergeht (289). Es stellt sich heraus – das ist die Entdeckung von B. –, daß die Vita Christi des Michael von Massa (MMVC) und dann die vom Verf. so benannte „Articulus-Quelle" am bedeutsamsten sind (309–325). „Bis auf ganz wenige Ausnahmen verdankt er (L.) die moralische Anleitung aus der Betrachtung der Passion Christi dieser Vorlage" (325). Der Vorgang der Assimilation verschiedener kleinerer und geeigneter Werke in eine umfassendere Anleitung zur Leben-Jesu-

Betrachtung hat aber schon mit den Meditationes Vitae Christi (MVC) begonnen (2.3.14), einer Kompilation eines unbekannten Franziskaners (Johannes de Caulibus?), welche den Höhepunkt des ps.-bonaventurianischen Schrifttums bedeutet und erstmals die Mysterien des Lebens Jesu in chronologischer Ordnung angeht. Dieses Vorgehen wurde von dem genannten Michael de Massa O. E. S. A. († 1337) fortgesetzt und dann von Ludolf zur größten Ausweitung gebracht. Dieser Michael von Massa mit seinen Passionstraktaten und seiner Vita Christi, die von A. Zumkeller in der U. B. von Leipzig, mit dessen Namen gezeichnet, wiedergefunden worden ist, wird von B. erstmals als Hauptquelle L's erkannt und nachgewiesen, ohne Zweifel ein ausgezeichneter Abschnitt der Diss. (2.3.15) (339–361). B. konnte für die MMVC auf Grund von Incipit und Explicit weitere Hss ausfindig machen. Er klärt nun die Überlieferungs- und Zueignungsverhältnisse zwischen Michael und Ludolf, nachdem eine große Verwirrung dadurch entstanden war, daß die VC beider Autoren dasselbe Incipit und Explicit haben. MMVC wurde aber durch die VC L's verdrängt und abgelöst: „Für Inhalt, Form, Aufbau und Ausgestaltung der VC L's war Michael mit seinem Werk in viel höherem Maße Hauptinspirator der Kartäusers als die MVC. Der Augustiner-Eremit versucht schon, immer wieder durch Väterzitate zu einer besseren theologischen Tiefe vorzudringen, was wir im Text der MVC vermissen" (356). Damit hat B. einen großen Fortschritt in der Erforschung der Ausbildung der „Literaturgattung der Leben Jesu" herbeigeführt. Von besonderem Interesse sind dabei auch die Ausführungen zum Speculum humanae Salvatoris und zur Frage einer diesbez. Autorschaft L's (2.3.19), die B. freilich offen lassen muß. B. sieht abschließend die besondere Bedeutung L's darin, daß er in seiner VC den Inhalt der Evangelien in einem Umfang vorlegt, wie niemals zuvor und daß darin „das Beste, was vielen Generationen von bekannten und unbekannten Theologen und Frommen in ihrem betenden Meditieren über die Mysterien des Lebens Jesu aufgegangen ist" (389), sei es in der patristischen oder in der scholastischen Zeit, von einer starken religiösen Persönlichkeit nachmeditiert und zu einem Ganzen vereinigt worden ist.

Der 3. Hauptteil konzentriert sich auf die Passionsbetrachtungen der VC (391 bis 558). Ihre Quellen sind Schrift, Liturgie, affektive Leben-Jesu- und Passions-Frömmigkeit. Zusammenfassend werden nun (1) die theologische Begründung dafür erarbeitet, und zwar (a) das christologische Fundament, (b) die soteriologisch-aszetische Grundlegung; (2) die Betrachtungsmethode L's; (3) das Christusbild der Passionsbetrachtungen; (4) das Bild christlichen Lebens aus der memoria passionis, was leider heute – zusammen mit der compassio – von einflußreichen Autoren als Weg zu Christus dem wahren Menschen abgelehnt wird, als ob zum wahren Menschsein nicht auch das Kreuz gehörte, und die compassio mit dem Gekreuzigten als Quelle der Leidensbewältigung nicht mehr gültig sei. Die genuine Leben-Jesu-Spiritualität darf als Quelle des geistlichen Lebens der Kirche nie versiegen. Dies zeigt eben der 3. Hauptteil mit seiner Überschau über diese große Überlieferung: „Die Verwandtschaft vieler Züge der ntl. Leben-Jesu-Frömmigkeit in Form und Mentalität mit der des frühen ägyptischen, syrisch-palästinensischen und des späteren irisch-angelsächsischen Christentums und ihrer Einflußgebiete sprengt die mtl. oder gar germanische Fixierung" (448). B. tritt hier, z. T. ausführlich, ein in eine Auseinandersetzung mit einseitigen Verzeichnungen der Frömmigkeit L's und des Spätmittelalters überhaupt. Aus seinen Quellenforschungen ergibt sich klar, daß die Passionsfrömmigkeit einmal nicht auf die Zeit der Kreuzzüge zurückzuführen ist. Ihr Ursprung liegt in der Märtyrer- und Mönchstheologie und in der älteren Jesusfrömmigkeit in Ost und West. In mehrfacher Diskussion mit M. Elze (siehe Index) bestimmt er die theologische Eigenart der mittelalterlichen Passionsfrömmigkeit: Christus werde (so Elze) gesehen als Höchstmaß des Verdienstes und als der Gipfel der Frömmigkeit; die Passion Jesu werde als abgeschlossenes Geschehen der Vergangenheit verstanden, „so daß es eben Sache des einzelnen Christen wird, sich kraft eigener Anschauung in die Anteilnahme an diesem Geschehen zurückzuversetzen, um sich dann kraft eigenen Handelns dessen Verdienstlichkeit zuzuwenden" (zit. S. 458). Der Spannung der spätmittelalterlichen Aszese, die aus dem Gegensatz affectus-effectus lebe, werde durch Luther das augustinische Begriffspaar sacramentum-exemplum entgegengesetzt (459). Sicherlich liegt hier eine kon-

troverstheologische Vereinfachung und ungeschichtliche Separierung der vorhandenen Einzelelemente vor. Die Totalkonzeption der patristisch-mittelalterlichen Jesus-Frömmigkeit ist dabei nicht erfaßt. Ohne sie wäre diese Überlieferung und ihre Konkretisierung in der VC L's niemals zu solcher Wirksamkeit gekommen. Leider ist in der bisherigen katholischen Forschung diesem Problem zu wenig Aufmerksamkeit gewidmet worden. Ein Name ist dabei v. a. übersehen worden, der in seiner Art den Vorwurf Elzes am besten beheben könnte: der des Marcus Eremita, sofern ihm das Opusculum, von dem sofort die Rede sein wird, wirklich gehört. Auch der Rez. muß sich für schuldig bekennen, daß er in seinem geschichtlichen Überblick über die Mysterien des Lebens Jesu im allgemeinen (MySal III/2, 1 bis 22; neu in *ders.*: Mit ihm und in ihm, ²1978, 716–735) den neben Origenes vielleicht wichtigsten Vertreter der Leben-Jesu-Frömmigkeit der Väterzeit übersehen hat. Ja man kann sagen, daß dieser bedeutsamer als Origenes ist, insofern er alles schon in eine Ganzheitsschau von Gnade Gottes und Eigentätigkeit des Menschen einordnet und mit der Leben-Jesu-Frömmigkeit eine Pneumatologie verbindet, worin die eigentliche Lösung gegenüber den Schwierigkeiten Elzes liegt, was B. deutlicher hätte zeigen können. Es handelt sich um Op. V des Marcus Eremita, Ad Nicolaum praecepta animae salutaria, PG 65, 1028–1053, bes. § IX, in dem der Meister dem in innere Schwierigkeiten geratenen jungen Freund das Leben und den Weg Christi zur Nachfolge empfiehlt, und zwar mit einem Hinweis, der unter der von B. angeführten Kontroverse mit Elze besondere Bedeutung gewinnt: „Ex quo siquidem Christus advenit, revera novus homo per gratiam et virtutem sancti Spiritus renovatur ad imaginem et similitudinem (Dei) perveniens ad gradum perfectae charitatis quae foras mittit timorem, nec potest ultra labi ... (PG 65, 1043 AB). Dann aber folgen die Anweisungen immerdar, ohne sie zu vergessen, die einzelnen Mysterien des Lebens Jesu als Beweis seiner Erniedrigung zu erwägen (ἀναλογίζειν) (1044 B), die im Blick auf Phil 2, 5–11 mit der Erhöhung enden (1044 B–1045 A). Man beachte dabei die Hinweise auf die Gnade und die Inspirationen des Heiligen Geistes (φωτισμὸς γνώσεως εὐαγγελικῆς θείᾳ χάριτι ἐλλαμπόμενος: 1033 A; vgl. 1037 C; 1039 B; 1041 B; 1049 C; ebd. D werden die Tugenden als Werk der Macht Gottes und der Hilfe des Heiligen Geistes bezeichnet). Diese aszetische Christologie und Pneumatologie wird durch das Op. XI unterbaut, und dies in Auseinandersetzung mit einem rationalistischen Origenismus vorevagrianischer Art, wie in einem schon vor mehreren Jahren abgeschlossenen, aber leider noch nicht erschienenen Artikel des Rez. gezeigt wird, der für die Festschr. Marcel Richard, III. Bd., ausgearbeitet wurde (vorgesehen für TU 125). Wiederum werden die einzelnen Stationen des Lebensweges Jesu, auf die die Christen getauft werden, als Grundlage und Gegenstand des heilswirksamen Glaubens hingestellt. Siehe die Hinweise im oben erwähnten Art. in Traditio 33 (1977) 26–32; ferner: Markos Eremites und der Origenismus. Versuch einer Neudeutung von Op. XI (TU 125); in beiden Art. finden sich die Angaben für ältere und neuere Lit., bes. für O. Hesse, worin es um die Stellung des Marcus in der Geschichte der Spiritualität (Messalianer) geht. Die Gestalt des Marcus ist also sehr ad rem und ihr Einfluß auf die Geschichte der Leben-Jesu-Frömmigkeit bedarf noch weiterer Untersuchung.

Zu den patristischen Abschnitten seien noch einige Hinweise gestattet: „Augustinus lingua Ecclesiae" (S. 54) ist nicht zu übersetzen: „Aug. die Sprache der Kirche", sondern „die Zunge d. K.". Daß die Erforschung des umfangreichen Werkes von Ephräm noch in den Anfängen stecke (433), kann man im Blick auf die Edition dieser Werke in CSCO und besonders die Forschungsbeiträge von E. Beck O. S. B., R. Murray, Symbols of Church and Kingdom (Cambridge 1975) u. a. nicht mehr sagen. Im Jahr 1973 ist Ephräm ein ganzer Band von La Parole de l'Orient (Bd. 4) gewidmet worden, mit einer umfangreichen Bibliographie, ebd. 343–373. 374–391; siehe auch darin den Art. von *J. Gribomont*, Le triomphe de Pâques d'après saint Éphrem (ebd. 147–189). Neues zu Ephräm bringt dieselbe Zeitschrift in Bd. 5–7 (1975–1976).

Es sei nochmals betont, daß die Geschichte der Spiritualität in außerordentlicher Weise durch das vorliegende dreibändige Werk bereichert worden ist. Man möchte

nur wünschen, daß für solche Forschungen, die ja auch von der Germanistik mitgetragen werden, innerhalb eines theologischen Fachbereichs ein eigener Lehrstuhl oder ein Institut gegründet werde, um Schätze zu heben, die in Vergessenheit zu geraten drohen. A. Grillmeier, S. J.

Klinger, Elmar, *Ekklesiologie der Neuzeit.* Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. 8° (264 S.) Freiburg–Basel–Wien 1978, Herder.

Die Neuzeit ist, sobald man über die bloß chronologische Verwendung des Wortes hinausgeht, ein unbewältigtes Problem der Theologie. Dies zeigt sich in dem Schwanken der Theologen zwischen begeisterter Zustimmung und mißtrauischer Ablehnung neuzeitlicher Ideen wie Freiheit, Autonomie, Säkularisierung, Demokratie usw. Für die Theologie ist die Neuzeit aber nicht ein ihr fremdes Problem, das von außen an sie herangetragen wird, sondern ein inneres und bleibendes, insofern es letztlich um die Gegenwärtigkeit des Glaubens in seiner Zeit geht. Für unsere Zeit ist das Problem der Gegenwärtigkeit des Glaubens unüberhörbar durch Papst Johannes XXIII. und durch das Zweite Vatikanische Konzil gestellt worden. Für eine adäquate Lösung fehlen allerdings, wie besonders die Zeit nach dem Konzil zeigt, ganz wesentliche Voraussetzungen. Deswegen erhebt sich die Forderung nach geschichtlicher Besinnung, um die Vergangenheit nach Elementen zu einer Lösung der anstehenden Probleme abzusuchen. Dieser Aufgabe unterzieht sich der inzwischen auf den Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und vergleichende Religionswissenschaft an der Universität Würzburg berufene ehemalige Schüler und Mitarbeiter K. Rahners, E. Klinger, in seiner Münsteraner Habilitationsschrift aus dem Jahre 1974. In ihr geht es nicht um die Ekklesiologie im Sinne eines isolierten Einzeltraktats, sondern um die ekklesiologische Grundlegung der Theologie als solcher bzw. um die Funktion der Kirche und ihrer Organe in einer Theologie der Neuzeit.

Worin besteht nun näherhin die Herausforderung der Theologie, welche ihr gerade aus dem neuzeitlichen Denken erwächst? Diese Herausforderung heißt bei Klinger zurecht Geschichte auf der einen und Subjektivität auf der anderen Seite. Die Bewältigung des Problems der Neuzeit durch die Theologie kann daher nur darin bestehen, daß sie der Entdeckung und Bewußtwerdung von Geschichte und Subjektivität auf sachgemäße Weise Rechnung trägt. Eine Theologie der Neuzeit im echten Sinn kann nur eine solche Theologie sein, welche sich als eine Geschichtstheologie des Glaubens versteht, und welche der Subjektivität in Sachen des Glaubens prinzipiellen Charakter zugesteht. K. bleibt jedoch nicht bei der Behauptung dieses Sachverhalts stehen, sondern zeigt in seinem Buch, daß und wie in bestimmten Konstellationen neuzeitlicher Theologie dieses Programm in exemplarischer Weise realisiert wurde, und welche Relevanz diese Modelle für unsere eigene Gegenwart besitzen.

Der erste Hauptteil verrät schon durch seine Überschrift „System und Geschichte: Geschichtstheoretische Grundlagen der dogmatischen Theologie" (19–115), daß es hier nicht um einen dogmengeschichtlichen Abriß der neuzeitlichen Ekklesiologie, sondern um die Grundlegung der Theologie, namentlich der Dogmatik, in einer Theorie der Geschichte geht. Hauptthema dieses Teils ist Melchior Cano mit seiner Schrift „De locis theologicis" (19–99), in der Fachliteratur zwar gelegentlich als richtungsweisendes Werk für die Methode der Theologie gepriesen, jedoch kaum in seinem gegenüber der mittelalterlichen Theologie geradezu revolutionären Charakter erkannt oder gar für die eigene Theologie der Gegenwart fruchtbar gemacht. Worin sieht K. die bis heute unübertroffene Leistung der theologischen Methodologie Canos? Er sieht sie darin, daß Cano das Problem der Geschichte in der Theologie entdeckt und mit den ihm zu Gebote stehenden Mitteln auch theoretisch bewältigt hat. Zu verstehen ist diese Leistung nur vor dem Hintergrund der Theologie des Mittelalters, vor allem der Thomastradition, mit welcher Cano vielfach vorschnell und unkritisch identifiziert wird. Aus dieser Tradition ist es vor allem die vieldiskutierte Frage nach der Möglichkeit von Theologie als Wissenschaft, auf welche Cano seine ganze Aufmerksamkeit konzentriert. Die Subalter-

nationstheorie eines Thomas von Aquin kommt für Cano nicht mehr als Lösung für dieses Problem in Betracht, da er am Ausgangspunkt der Theologie keine (ohnehin nur Gott und den Seligen des Himmels) evidenten Prinzipien, sondern nur geschichtliche Zeugnisse sieht. „Alle Quellen der Theologie sind geschichtlicher Natur" (27). Nun ist aber nach der bis in die Neuzeit hinein anerkannten aristotelischen Wissenschaftstheorie die Geschichte keine geeignete Grundlage für Wissen, sondern nur für Meinen. Die Lösung des aufs neue unlösbar erscheinenden Problems einer Theologie als Wissenschaft sucht und findet Cano im Neoaristotelismus seiner Zeit, welcher daher ein unverzichtbares Element für ein Verstehen Canos und der auf ihm fußenden Tradition neuzeitlicher Theologie darstellt. Näherhin ist es der Begriff der Autorität, welcher nunmehr zur Grundlage der Theologie als Wissenschaft wird.

Was aber hat Autorität mit Geschichte zu tun? Wahrheit hängt nicht nur mit der Vernunft, sondern auch mit Macht zusammen. Wahrheit muß nicht nur festgestellt, sondern auch durchgesetzt werden. Geschichte, Vernunft und Macht sind daher die wesentlichen Elemente, welche im Begriff der Autorität bei Cano eine bestimmte Zuordnung erfahren. Ein Träger solcher Autorität ist die Kirche, welche als Glaubensautorität zum zentralen Bezugspunkt einer Theologie wird, die auf Geschichte reflektiert. Die Kirche als Glaubensautorität wird von Cano als Erkenntnisprinzip der Theologie entdeckt. Dabei ist es für den Autoritätsbegriff Canos wesentlich, daß er nicht auf eine bloße Machtfrage reduziert wird, daß er vielmehr Geschichte und Rationalität, geschichtliches Zeugnis und vernünftige Argumentation in unauflösbarer Einheit umfaßt. Daraus folgt für die katholische Theologie der beginnenden Neuzeit, daß sie grundsätzlich eine Geschichtstheologie des Glaubens darstellt, daß sie positive und spekulative Theologie in untrennbarer Einheit verbindet, und daß sie in der Kirche – als einer Autorität des Glaubens – ihren Ort und ihr Prinzip hat.

Den Übergang zum 2. Hauptteil des Buches bildet eine geraffte Darstellung jener theologischen Entwürfe der folgenden Jahrhunderte, welche auf dem von Cano gelegten Fundament aufbauen und selbst durch die von ihnen vorgenommenen Korrekturen einen Beweis für die Leistungsfähigkeit und Offenheit seiner Konzeption liefern. Zu diesen gehören vor allem Petavius, Thomassin, Berti, Tournely u. a. als Vertreter der „Tradition der dogmatischen Theologie" (100–108), Stattler, Gerbert, Gazzaniga und Wiest als Vertreter der „Tradition der Aufklärung in der dogmatischen Theologie" (108–115). Das Neue der letzten Gruppe sieht K. vor allem darin, daß sie die Grundkonzeption der Theologie als Geschichtstheologie des Glaubens zwar beibehält, infolge des im 18. Jh. eingetretenen geschichtlichen Wandels jedoch das Prinzip der Theologie nicht mehr im Zeugnis der Autorität, sondern im Zeugnis der Religion dieser Autorität erfaßt. Die Religion wird nunmehr zum Prinzip und Einteilungsgrund der Theologie.

Das Problem der Subjektivität ist, neben jenem der Geschichte, das zentrale Thema des 2. Hauptteils mit der Überschrift „Orte der dogmatischen Theologie zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Deutschland: ihre Ekklesiologie" (117–239). In ihm analysiert K. den Begriff der Kirche und die entsprechende Auffassung von Theologie in der Aufklärung (Reich-Gottes-Idee und Kirche: 118–202) und am Übergang zur Romantik (Philosophie und Theologie der Kirche auf dem Boden und im Horizont des Aufbruchs zur Romantik: 202–239). Für die Aufklärung, als deren wichtigste Vertreter in diesem Zusammenhang F. Oberthür, M. Dobmayer, B. Galura, F. Brenner und A. Gengler auftreten, ist die Kirche nicht mehr als eine Macht (Autorität) des Glaubens grundlegend für die Theologie, sondern die Kirche im Horizont des Begriffs der Religion. Die Kirche wird nunmehr verstanden als Ort und Prinzip der Erziehung des Menschen im Geist der Religion. Sie ist eine heilsgeschichtliche Autorität. Die Idee des Reiches Gottes, das in der Kirche einen Ort seiner Verwirklichung hat, ist ein Grundbegriff der Theologie. Diese Idee dient dazu, einen allgemeinen Begriff des Christlichen zu gewinnen und, unter Rückgriff auf den Begriff der Glückseligkeit, den universalen Charakter der christlichen Religion zur Geltung zu bringen. In diesem Zusammenhang wird auch der Versuch unternommen, das Element des objektiven Glaubens und der subjektiven Religion wieder miteinander zu verbinden, die sich seit dem 15. Jh.

auseinanderentwickelt haben. Diese Verbindung des objektiven und subjektiven Glaubens wird im Begriff der Kirche selbst als einer Form der Religion vorgenommen. Das Prinzip dieser Verbindung ist das Reich Gottes als Regel der Zuordnung von Mensch und Gott im Begriff der Religion.

Den eigentlichen Übergang von der Aufklärung zur Romantik bzw. zum Deutschen Idealismus stellt B. P. Zimmer dar. Er unterscheidet sich von seinen unmittelbaren Vorgängern vor allem darin, daß er, durchaus in Kantischer Tradition stehend, die Religion als Aufgabe, als einen Entwurf des Lebens erfaßt. Sie muß sich als eine Gegebenheit des Lebens konstituieren. „Ihr Begriff ist nicht schon von sich selber her wie bei den Reich-Gottes-Theologen eine Basis der Theologie. Er ist es vielmehr durch das jeweilige Leben, das er konstituiert" (204). Daher besteht zwischen der Religion als einem allgemeinen, mit der Natur des Menschen gegebenen und dem Glauben als einem besonderen, dem Bereich der Offenbarung zugehörigen Element bzw. zwischen Glauben und Wissen (Vernunft) ein für beide konstitutiver Zusammenhang. Daraus ergibt sich als Konsequenz für die Theologie, daß in ihr Feststellungen und Entscheidungen eine untrennbare Einheit bilden. Feststellungen der Theologie können nicht unter Absehung von den Konsequenzen im eigenen Leben getroffen werden.

Um die Verbindung von Theologie und Leben, von Feststellungen und Entscheidungen, von Begriff und Tat, wenn auch mehr in kirchlich-pastoraler denn in theologisch-theoretischer Hinsicht, geht es auch auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, wie aus dem 3. Hauptteil der Arbeit K.s hervorgeht: „Die Ekklesiologie nach dem Zweiten Vatikanum: ihr Ort und seine Prinzipien" (247–254). Dieses Konzil rückt mit seiner Betonung der Pastoral und des praktischen Lebens als integralem Bestandteil der kirchlichen Lehre in die Perspektive jener neuzeitlichen theologischen Tradition, namentlich auch jener der Aufklärung, deren wichtigste Vertreter in dem nicht immer leicht lesbaren Buch des Autors dargestellt werden. Dabei sieht es K. als wichtig an, daß die Kirche ihre Neuorientierung nicht als bloß taktische Maßnahme, sondern als dogmatischen Vorgang begreift, was ohne gleichzeitige Besinnung auf Herkunft und Wesen dogmatischer Theologie nicht möglich ist.

Ein Buch wie das vorliegende wird in besonderer Weise damit rechnen müssen, daraufhin befragt zu werden, ob es die Versprechungen, die es z. B. durch seinen Titel macht, auch einlöst. Der nächstliegende Einwand richtet sich naturgemäß auf die Auswahl der behandelten Theologen bzw. auf die Nichtbehandlung der Ausgelassenen. Robert Bellarmin, unbestrittener Begründer der neuzeitlichen Ekklesiologie, findet ebensowenig Berücksichtigung wie die Tübinger Schule, das Erste Vatikanum und die Neuscholastik des 19. Jh.s werden ebenso übergangen wie die theologischen Neuansätze bei Sailer, Hermes und Günther. Auf der anderen Seite ist es immer mißlich, ein Buch im Hinblick darauf zu kritisieren, was es nicht behandelt, aber nach der sicher berechtigten Auffassung des Lesers behandeln sollte. Hingegen wird nicht zu bestreiten sein, daß die Frage des Subjekts der Geschichte bei den behandelten Autoren einer eingehenderen, auch kritischen Erörterung bedürfte. In diesem Zusammenhang wäre die Frage aufzuwerfen, ob der Verfall der Autorität seit der Aufklärung nicht ursächlich damit zusammenhängt, daß als Subjekt der Geschichte und damit als Träger von Autorität kaum die Einzelperson, das glaubende Individuum, auch nicht die Gemeinschaft der Glaubenden, sondern fast ausschließlich die Amtsträger, die Inhaber von Souveränität, die Repräsentanten der Institution in Frage kommen, und daß wegen des Fehlens institutionskritischer Elemente der Gefahr der Willkür und des Machtmißbrauches nicht wirksam genug begegnet werden kann. Unter dieser Rücksicht wäre das Zweite Vatikanum mit seiner Rückbindung des Amtes an das Volk Gottes als Gesamtbegriff der Ekklesiologie nicht nur als Vollstreckung, sondern auch als echte Weiterführung neuzeitlicher Ansätze der Ekklesiologie zu verstehen, durch die jeder ekklesiologische Triumphalismus von vornherein ausgeschlossen ist. Die Verwirklichung derartiger Ansätze setzt allerdings voraus, daß die Theologie, bei ihrer Sache bleibend, sich dem geschichtlichen Wandel aussetzt und unter geänderten Voraussetzungen ihre Sache wirkungsvoll zur Geltung zu bringen vermag, wie dies der Verf. für einen Ausschnitt aus der neuzeitlichen Theologie überzeugend nachzuweisen versteht.

E. Schrofner

Momose, Peter Fumiaki, *Kreuzestheologie. Eine Auseinandersetzung mit Jürgen Moltmann.* Mit einem Nachwort von *Jürgen Moltmann (Ö.F.S. II, Bd. 7).* 8° (200 S.) Freiburg-Basel-Wien 1978, Herder.

Im Geist aufgeschlossenen Hörens und umsichtigen Nachfragens tritt im vorliegenden Band ein japanischer Jesuit in das Gespräch mit J. Moltmann ein, in dessen Theologie sich eine von Luther inspirierte Kreuzestheologie in der Brechung durch reformierte Herrlichkeitstheologie den Fragen der Gegenwart zu stellen sucht. An eine umfassende Darstellung – im deutschen Raum die einzige – von Moltmanns Theologie in ihrer historischen Entwicklung und ihrem systematischen Zusammenhang (13–140) schließen sich einige kritische Bedenken aus der katholischen Sicht des Autors an (143–173), auf die Moltmann in einem sympathisch geschriebenen Nachwort verständnisvoll und weiterführend eingeht (174–183); eine reichhaltige Bibliographie, zugleich ein Fundort für Moltmanns weit verstreutes Schrifttum (bis 1976), rundet den bemerkenswerten Band ab (186–200). – Die Untersuchung (Diss. St. Georgen, Frankfurt, 1977) reifte in mehrjährigen Studien bei Moltmann in Tübingen heran und wurde durch ergänzende Studienkontakte mit Pannenberg und Rahner in München befruchtet, was sich in den instruktiven vergleichenden Hinweisen auf deren Nähe und Differenz zu Moltmanns Position niederschlug. In Darstellung und Kritik zeichnet sich die Arbeit, wie Moltmann bestätigt (174) „durch ökumenische Offenheit und konfessionellen Takt aus". Nicht konfessionelle Differenzen stehen primär zur Frage, sondern die Suche nach dem „eigentlichen und unverzichtbaren Kern" (5) des gemeinsamen Glaubens, also nach dem Verständnis der Heilstat Gottes im Kreuz Jesu. In angenehm flüssiger Sprache gelingt es dem Verf., Moltmanns Kreuzesverständnis im Gesamtzusammenhang seiner Theologie behutsam und doch mit systematisch-kritischer Strenge zu entfalten.

Schon in Moltmanns frühen Studien (1954–1961) zur Geschichte der reformierten Theologie (23–32) zeichnen sich, wie der 1. Teil „Der theologische Ort des Kreuzes im Schrifttum J. Moltmanns" aufdeckt, die Elemente und Perspektiven der späteren Theologie der Hoffnung ab. Die heilsgeschichtliche Sicht ist mit dem Grundbegriff der Verheißung, der aus Calvins Prädestinationslehre gewonnen wird, futurisch-eschatologisch zentriert, hat aber ihren Angelpunkt in der Reich-Gottes-Botschaft Jesu, die schon in dieser Frühphase, unter Bonhoeffers Einfluß, als Antwort auf die gegenwärtige Weltsituation gedeutet wird. Die Jahre ab 1962 bringen den Durchbruch zum eigenen systematischen Ansatz, der sich als „Theologie der Hoffnung" (1964) formuliert (32–39). Angeregt vom Gespräch mit E. Bloch sieht Moltmann das Prinzip christlicher Eschatologie in der Verheißung Gottes, die in der Auferstehung Christi ihre Erfüllung findet; diese schließt aber die Verheißungsgeschichte nicht ab, sondern setzt gerade ihren endgültigen, unbedingt geöffneten Beginn. Denn in der Auferweckung Jesu ist die Vollendung der Universalgeschichte exemplarisch, als Verheißung für die gesamte Menschheit, vorentworfen. Schon in dieser Auferstehungs- und Hoffnungstheologie wird das Kreuz, wie der Verf. sorgfältig nachzeichnet, nicht einfach übersprungen, doch wird der für es ausgesparte Raum erst mit der Kreuzestheologie in „Der gekreuzigte Gott" (1972) inhaltlich ausgefüllt (40–43).

Wie das Kreuz dialektisch mit der Auferstehung in eins gesehen werden muß, so gehören für Moltmann auch Theologie der Hoffnung und Kreuzestheologie zusammen, sofern der Optimismus der Hoffnung erst durch Einschluß und Überwindung des Leidens (in Kreuz und Auferstehung) in der konkreten Weltsituation des Menschen Fuß fassen kann. Das Bedingungsverhältnis von leidhafter Weltwirklichkeit, von Gott angenommen im Tod Jesu, und eschatologischer Hoffnung, vorweggenommen in der Auferstehung Jesu, ist aus dem Verhältnis von Kreuz und Auferstehung näher zu bestimmen. Dieser Frage gilt, unter dem etwas irreführenden Titel „Methodischer Ansatz", das 3. Kapitel (44–69). Der Sinn der Auferstehung läßt sich für M. nicht, wie etwa bei Pannenberg, unmittelbar als Erfüllung einer allgemeinen Menschheitshoffnung auf ewiges Leben verstehen, sondern ist nur aus dem konkreten Zusammenhang mit dem einmaligen Tod Jesu zu entnehmen. Jesus zerbricht nun im Tod an dem dreifachen Konflikt mit dem jüdischen Gesetz, nämlich der Werkgerechtigkeit des Menschen, mit der religiös-politischen Macht Roms und

mit seinem Vater in der Gottverlassenheit. Wenn der dreifach Verurteilte auferweckt wird, so bedeutet dies die Bestätigung Jesu und die Befreiung von den tödlichen Mächten des Gesetzes, religiös-politischer Gewalt und der Gottverlassenheit. Weil aber die Auferweckung von den Toten ein eschatologisches und damit universal für die Menschheit als ganze bedeutsames Ereignis ist, muß auch der Tod Jesu ein Sterben für alle Menschen gewesen sein; denn erst sein Tod für uns macht seine Auferstehung uns voran relevant. Wie der Tod Jesu also die Auferweckung deutet, so läßt die Auferweckung rückwirkend den Tod als Sterben für die Menschheit erkennen.

Der 2. Teil der Arbeit fragt nach dem Sinn des Kreuzes selbst für Gott, Mensch und Welt, nämlich in je einem Kapitel nach der innertrinitarischen, der soteriologischen und der eschatologischen Dimension des Kreuzes. Da Moltmann ein Gottesverständnis mittels der natürlichen Theologie ablehnt, ist auch das Verständnis dessen, was Gott an sich ist, aus dem Schicksal Jesu zu gewinnen (73–98). Jesus starb nun, wie der Todesschrei bei Markus oder die Zitation von Ps. 22 noch erkennen lassen, in der Verlassenheit von Gott, dessen Nähe und Liebe er verkündet hatte. Jesus erleidet die Vaterlosigkeit, und entsprechend erleidet der Vater die Sohneslosigkeit, also auch den Verlust seines Vaterseins. Dabei *ist* das Leiden Jesu nicht das Leiden des Vaters, sondern beide, Vater und Sohn, leiden an ihrer Trennung; in einem Exkurs weist Momose auf die Verwandtschaft mit der Theologie des Schmerzes Gottes bei dem japanischen Theologen K. Kitamori hin. Da aber die radikale Trennung Jesu vom Vater sowohl in Jesus wie im Vater den Sinn radikaler Hingabe für die Menschheit hat, sind Vater und Sohn in dieser Willensgemeinschaft bei tiefster Trennung doch wesensgleich und verbunden. Trinitätslehre ist so nichts anderes als die Kurzfassung der Passionsgeschichte. Dem Kreuz kommt daher eine innere Bedeutung für die Konstitution Gottes selbst zu, die Moltmann als nicht nur erkenntnistheoretisch-offenbarende, sondern mit Hegel als ontologische, für Gott selbst geschichtlich-wesenhafte versteht. Doch bleibt, wie Momose mit Recht bemerkt, letztlich in unklarer Schwebe, ob die innergötliche Geschichte Grund des innerweltlichen Christusgeschehens (und damit der Weltgeschichte) ist, oder ob diese erst Gott selbst in sein wahres, innertrinitarisches Wesen bringt, also Gott von der Weltgeschichte abhängig ist. Wenn somit das Kreuz Jesu und die in ihm von Jesus angenommene Leidensgeschichte der Menschheit für Gott selbst konstitutiv sind, so ist auch das Elend der Welt für Moltmann nicht mehr allein aus der Sünde der Menschheit erklärbar; vielmehr gehören, wie Moltmann mit Schelling meint, Gottverlassenheit, Schmerz und Tod, also das Negative als solches, in Gott selbst hinein, um erst in der eschatologischen Vollendung und Verherrlichung der Trinität, in der Gott zur Einheit mit sich kommt, überwunden zu werden.

Die Einheit von Kreuzestheologie und trinitarischer Theologie gehört gewiß zu den Grundstrukturen christlichen Glaubens. Gegenüber der Weise, wie beide von Moltmann in eins gesetzt werden, sei aber schon einfach die Frage erlaubt, was es denn dem Menschen hilft oder ob etwas für die Theodizeefrage gewonnen ist, wenn im Kreuz Jesu die Leidensgeschichte der Menschheit auch zur Leidensgeschichte Gottes selbst wird; denn Gemeinschaft im Leiden bedeutet weder Heilung noch Rechtfertigung des Leidens. Sodann ist mit Momose zu bedenken, ob das Negative, wenn es ursprünglich in Gott selbst und damit absolut gesetzt wird, nicht dadurch gerade den Wesenscharakter der Negativität und des zu Überwindenden einbüßt.

In der trinitarischen Dimension des Kreuzes ist nun für Moltmann schon die soteriologische Dimension (99–122) eingeschlossen, da die trinitarischen Beziehungen als Hingabe, nämlich für das Heil der Menschheit, gekennzeichnet sind. Im Kreuz solidarisiert sich Gott durch seinen Stellvertreter Jesus mit den Gottlosen und geht Gemeinschaft mit ihnen ein. Inkarnation hat als Annahme des Menschseins ihren Sinn in der Ermöglichung dieser Solidarisierung Gottes mit dem leidenden, sündigen Menschen, zielt also auf das Kreuz. In dieser Verbundenheit mit dem Menschen vollzieht sich nun der Tausch, der die Erlösung der Menschheit ausmacht: Jesus nimmt die Gottverlassenheit des Menschen im Tod auf sich und schenkt dem Menschen dafür seine Gemeinschaft mit dem Vater. Im Kreuz wird also die Gottverlassenheit des Menschen offenbar und zugleich überwunden. Auf-

grund der Solidarisierung Gottes mit dem sündigen Menschen im Tod Jesu wird die Auferstehung des Gekreuzigten von vornherein für alle Menschen als Befreiung und Verheißung relevant. Sofern die Soteriologie auf die Behebung der Gottverlassenheit des Menschen zielt, diese aber wesentlich in der Sündhaftigkeit des Menschen besteht, erscheint die Sünde in Moltmanns Soteriologie entsprechend der traditionellen Auffassung als der primäre Gegenstand der Erlösung, während sie in seinen trinitarischen und eschatologischen Gedankengängen nur ein Moment des Negativen neben Leid und Tod auszumachen scheint.

Im folgenden Kapitel über die eschatologische Dimension des Kreuzes (123–140) stellt sich angesichts der Unüberholbarkeit der Offenbarung in Christus die Frage nach Wesen und Berechtigung der außerchristlichen Religionen. In Gegendistinktion zum Offenbarungsglauben werden Religionen, besonders in den frühen Schriften, als Projektion menschlichen Verlangens und Selbstvergötterung des eigenmächtigen Menschen abgeurteilt, ohne daß sie sich gegenüber solchem theologischem Apriorismus hätten verständlich machen können. In den späteren Werken, die die Kreuzestheologie von seiten der Pneumatologie zu ergänzen suchen, öffnen sich jedoch Zugänge zu einer positiveren Würdigung, sofern der Geist überall in der Menschheit und ihrer Geschichte am Werk gesehen wird. Allerdings wird darum wiederum das besondere Wesen der christlichen Kirche schwer faßbar, da Moltmann in ihr nicht den Ort der Heilsvermittlung, sondern nur eine Erscheinungsform des Heils erblickt (134, 182). Damit scheint hier nicht nur die Heilsfunktion innergeschichtlicher Sozialkörper wie der Religionen oder der Kirche unterschätzt zu sein; es fehlt Moltmann wohl auch ein Begriff instrumenteller oder sakramentaler Ursächlichkeit, der die Allursächlichkeit Gottes unangetastet läßt. Moltmanns punktförmige Konzentration auf Kreuz und Auferstehung, vor denen selbst das Leben Jesu verblaßt, und sein Übersprung von dort in die eschatologische Dimension lassen wohl keinen hinreichenden Begriff innerweltlicher, kontinuierlicher (Heils-) Geschichte, gestützt etwa auf den Inkarnationsgedanken, aufkommen.

Gründet es nicht im selben Mangel, wenn auch in der Theologie der Hoffnung noch nicht genügend geklärt zu sein scheint, wie und in welchen Grenzen sich aus der Vorausnahme des Eschaton in der Auferweckung Jesu als „Entsprechungen" (140) eine spezifisch innerweltliche Hoffnung und Aufgabe auf politischem Gebiet ableitet? Es müßt genauer gezeigt werden, wie eschatologische Hoffnung sich selbst zu innerweltlicher, auf Vor-läufiges gerichteter Hoffnung vermittelt, ohne dadurch Innerweltliches selbst als Eschaton zu verabsolutieren. Wird die durch den Glauben an die Auferstehung freigesetzte Dynamik der Hoffnung nicht in diesem Sinn im Hinblick auf das soziale und politische Gebiet wesentlich transformiert, so „infiziert" zwar „die christliche Sendung ... alle Völker mit Hoffnung" (137, Moltmanns Worte), doch drängt diese freigelassene Energie, da ihr die konkreten Ziel- und Formgebungen und zugleich der Sinn für ihre Vorläufigkeit und Relativität fehlen, auf die Sprengung jedweder innerweltlichen, nämlich begrenzten sozialen und politischen Form in ihrer geschichtlichen Kontingenz und Kontinuität. Momoses Kritik an Moltmanns politischer Theologie (140) und an der mangelnden Gestalthaftigkeit des Glaubens bei Moltmann (160–166) dürfte daher grundsätzlich zu Recht bestehen. Als Rahmen seiner kritischen Ansätze wählt Momose das Thema der Inkarnation, was von Moltmann begrüßt wird (176), wenn er auch Momose vorhalten kann, er verwende diesen Begriff zu unbesehen als allgemeines Prinzip, ohne ihn noch hinsichtlich seiner Funktion in der Erhellung des Kreuzes genügend präzisiert zu haben. – Momoses philosophische Argumentation für die Möglichkeit natürlicher Theologie (147–154) konnte, da ihr die gemeinsame Basis mit Moltmann fehlt, wohl kaum auf dessen Verständnis hoffen, während sein Versuch, natürliche Theologie aus der Pneumatologie, nämlich als Wirkung des Geistes in der Geschichte, zu deuten (154–156), Moltmann entgegenkommt, aber von Momose zuwenig gegen jenen theologischen Supranaturalismus abgegrenzt wird, den er durch den Inkarnationsgedanken zu überwinden sucht.

Es ist ein gemeinsames Anliegen Moltmanns wie Momoses, den Glauben vor den Fragen der Gegenwart zu verantworten. Methodisch geht Moltmann dabei von den Glaubensaussagen aus und sucht sie als Antworten auf die Anliegen der Gegenwart zu erhellen. So weltoffen diese Methode inhaltlich ist, sie bleibt inner-

halb des geschützten Bereichs immanenten theologischen Verstehens, etwa im Sinn einer gegenwartsbezogenen reflektierten Meditation über Glaubenswahrheiten, kommt also grundsätzlich nicht über ein Angebot von Sinn hinaus. Wieweit Moltmanns Weg dort, wo christliche Tradition nicht mehr oder, wie im Land des Verfassers, noch nicht trägt, für den suchenden Menschen gangbar ist, wird sich zeigen müssen. Doch kommt Moltmann das große Verdienst zu, in christlicher Selbstbesinnung das Kreuz wieder in die Mitte gegenwärtigen Glaubens gerückt zu haben; dies in allen seinen Zusammenhängen und Auswirkungen sichtbar gemacht zu haben, macht den nur schwer überschätzbaren Wert von Momoses Studie aus.

K. Riesenhuber, S. J.

Umschau

1. Exegese. Geschichte der Exegese. Patristik

Studien zum Pentateuch. Walter Kornfeld zum 60. Geburtstag, hrsg. von *Georg Braulik*. Gr. 8° (272 S.) Wien-Freiburg-Basel 1977, Herder. In dieser Festgabe an seinen Wiener Kollegen hat B. zu einem bewußt eingeschränkten Thema eine Reihe bemerkenswerter Beiträge verschiedener Alttestamentler zusammengestellt. Im folgenden sollen die Hauptergebnisse und -thesen der 15 darin aufgenommenen Artikel kurz vorgestellt werden. *E. Kutsch*, Die Paradieserzählung Genesis 2–3 und ihr Verf. (9–24), geht erneut der Frage nach, inwieweit der Jahwist den Inhalt von Gen 2–3 selbst gestaltet und inwieweit er auf ihm vorgegebene Themen und Traditionen oder fest formulierte Erzählungen zurückgegriffen hat. Die ‚kleine Geographie' in 2, 10–14 sei wahrscheinlich eine spätere Zufügung (mit 2, 15 und vielleicht 2, 6). Der Jahwist habe wohl nur das Motiv ‚Lebensbaum' und die dazu gehörende Vertreibung übernommen („warum der Mensch nicht ewig lebt"). Während im AO das Motiv der ‚Lebenspflanze' und entsprechender Früchte auch sonst überliefert sei, fehle für den ‚Baum der Erkenntnis von Gut und Böse' jegliches Vergleichsmaterial: aus dessen wesentlicher Funktion für die Sündenfallerzählung folgert K., der Jahwist habe ihn ‚erfunden', um so den Anfang der Sünde in der Welt erzählerisch darzustellen. Überhaupt haben nach K. dem Jahwisten in Gen 2–3 weder eine vorformulierte Schöpfungs- oder Sündenfall-/Paradies- noch eine Lebensbaum*erzählung* vorgelegen, vielmehr habe er mit Hilfe vorgegebener Motive (Lebenspflanze, Königsgarten u. ä.) und in bezeichnender Abänderung und Neukonzeption altorientalischer Texte über Welt- und Menschenschöpfung die Erzählung Gen 2–3 eigenständig gestaltet und als Theologe an den Anfang der ‚Weltgeschichte' die Sündhaftigkeit der Menschheit in ihren Ureltern gestellt – und damit das Thema der Sündenvergebung. – *H. Gross*, Glaube und Bund – Theologische Bemerkungen zu Genesis 15 (25–35), referiert zunächst die wichtigsten Arbeiten der jüngsten Zeit zu diesem Kapitel der Genesis und untersucht dann die theologische Aussageabsicht auf der Ebene der Redaktion. Die beiden Abschnitte des Kapitels gipfelten in v. 6 und v. 18: „Die gläubige Haltung des Partners ist in der Heilsordnung die unverzichtbare Basis für das Zustandekommen des Bundes und für seine bleibende Realität." Eid, Zuspruch und Anspruch, Verheißung und Gesetz u. ä. einseitige Vokabeln gäben das mit *berît* Gemeinte nicht adäquat wieder; die ebenfalls unzureichende Übersetzung mit „Bund" werde dem Text noch am ehesten gerecht. – *H. Cazelles*, Rédactions et Traditions dans l'Exode (37–58), setzt mit diesem Artikel die bereits lange Reihe seiner Veröffentlichungen zu den Exodustexten fort. Die minuziöse literar- und überlieferungskritische Erörterung von C., die in bewundernswert vielseitiger Kenntnis die Literatur der letzten Jahre einbezieht, kann hier nur in ihren Schlußthesen wiedergegeben werden. In dem jetzt vorliegenden komplexen und vielschichtigen Text, der sich gegen eine Strukturanalyse sperre, glaubt C. bestimmte Überlieferungen und zugehörige Trägergruppen aussondern zu können: die Horeb- (Midian-)-Tradition M, wahrscheinlich der Rubeniten, sei am ältesten und mit Josua am benjaminitischen Heiligtum von Gilgal angekommen. Eine andere Tradition N(omadisch) über einen nicht näher lokalisierten Berg (in Seïr) mit kanaanäischen Zügen wird von C. den Leviten zugeschrieben, die nach Gen 34 von Edom bis Lajisch verstreut gewesen seien. Der Elohist habe die Traditionen M und N so verbunden, daß er M die theologische Priorität zuteilte und von N soziologische Begriffe wie die „Ältesten", das „Lager" u. ä. übernahm. In Ziklag läßt C. dann von Anhängern Davids die Goschen-Tradition der Simeoniten, Keniterüberlieferungen aus Seïr und Traditionen vom Berg Jahwes (3 Tage weit in die Wüste), der der „Sinai in Seïr" der al-

ten Kriegslieder sein könne, sammeln. Dieser davidische Sammlerkreis habe in Hebron die Überlieferung von der in Kadesch begrabenen Mirjam aufgenommen. Die Tradition vom „König von Ägypten" schließlich gehe auf Erinnerungen an einen Aufenthalt zur Ramessidenzeit in Ägypten zurück, die vom Jahwisten nach Vorarbeiten von Schreibern am davidisch-salomonischen Hof in Jerusalem mit Anleihen aus der ägyptischen Literatur und aus Überlieferungen der Hyksosvertreibung angereichert worden seien. – *K. u. U. Schubert*, Die Errettung des Mose aus den Wassern des Nil in der Kunst des spätantiken Judentums und das Weiterwirken dieses Motivs in der frühchristlichen und jüdisch-mittelalterlichen Kunst (59–68), zeigen anhand der Wandmalereien der Synagoge von Dura Europas und der Katakombe in der Via Latina in Rom sowie an Darstellungen in späteren jüdischen Handschriften des Pentateuchs und von Haggadot, daß die jüdische Kunst der Spätantike der frühchristlichen voranging, und einen wie „wesentlichen Beitrag die jüdische Ikonographie zur Entfaltung der christlichen Kunst geleistet hat."

J. Schreiner, Exodus 12, 21–23 und das israelitische Pascha (69–90), kommt nach einem Blick auf die in der Forschungsgeschichte vorgebrachten Theorien zur Herkunft und Bedeutung des israelitischen Pascha und nach einer literarkritischen Analyse (Ex 12, 21–23 sei altes vorjahwistisches Material, das der „Jehowist" Je in sein Werk aufgenommen habe) zu dem bemerkenswerten Ergebnis: der Text spreche von Häusern mit Türen, Türsturz und Türpfosten, von Zelten sei keine Rede, ebensowenig von einer Wanderung oder Aufbruchsituation. Es handle sich um einen Kulturlandbrauch, um einen Ritus, der von Seßhaften zum Schutz ihrer Häuser und Familien vollzogen wurde. Der in Ex 12, 23 genannte „Vernichter" (*mašhît*) lasse sich von 2 Sam 24 her erhellen: die dort im Zusammenhang mit dem „Vernichterengel" genannte Strafe der Pest verweise in den Bereich des Gottes Rešep, der als *mal'ak* zu einem Diener Jahwes und diesem untergeordnet werde. Das Pascharitual in Ex 12, 21–23 sei demnach ursprünglich wohl ein apotropäischer Ritus gegen den Pestdämon gewesen. Sch. legt dann Vermutungen vor, was Je durch die Heranziehung dieses alten Rituals seiner Zeit im 7. Jh. habe einschärfen wollen (Kerygma des Je). In einem Schlußabschnitt werden schließlich die Folgerungen für die Geschichte des Pascha-Festes gezogen, das es demnach *so*, wie es in Ex 12, 21–23 erzählt wird, vor Je in Israel nicht gegeben habe; vielmehr sei es nach 2 Kön 23 in dieser Weise zum erstenmal von König Joschija gefeiert worden; in Jos 5, 10 f. sei das Pascha in den Mazzotzusammenhang erst nachgetragen worden, und zwar nicht vor Je. Ebenso sei das Pascha in 2 Chr 29–31 in die Mazzotfeier des Hiskija erst vom Chronisten in Anlehnung an die Joschijareform eingearbeitet worden. Die nach Sch. von Je geleistete Verbindung von Pascha-Brauch und Mazzot-Essen mit dem Exodus in Ex 12 sei dann in der dtn Theologie aufgegriffen (Dtn 16) und zu einem ständig wiederholbaren Fest Israels als Gedächtnis des Exodus ausgestaltet worden. Dabei wurde aus dem apotropäischen Ritus, der als sakrale Schlachtung an den Ort verlegt werden mußte, „den Jahwe erwählen wird, um seinen Namen dort wohnen zu lassen", ein Opfer, und durch die Verbindung mit Mazzot ein Mahl. Für P kann Schreiner dann eine bezeichnende Weiterentwicklung in der Exilssituation zeigen: Haus und Familie treten in den Mittelpunkt, der Bezug auf „ganz Israel" wird hervorgehoben. Das Paschafest wird erinnerndes Zeichen der Hoffnung auf Befreiung. In der Chronik werden von deren Anliegen her weitere Änderungen erkennbar. Das im Judentum weiterlebende Fest hat durch die im christlichen Glauben erfolgte Neuinterpretation seinen grundlegenden theologischen Gehalt nicht verloren.

P. Grelot, Quatre cents trente ans (Exode 12, 34 [sic!]): A propos de la Chronologie sacerdotale du Pentateuque (91–98). (Die in der Festschrift leider nicht seltenen Druckfehler wirken hier einmal störend: S. 91 mit Anm. 1 steht dreimal, S. 98 zweimal, S. 5 einmal Ex 12, 34 für: Ex 12, 40 bzw. 12, 40 s; S. 57 muß es heißen Gen 34 anstelle von Ex 34). In Weiterführung seiner früheren Arbeiten zu diesem Thema geht G. den chronologischen Systematisierungsversuchen der frühjüdischen Literatur bezüglich des Aufenthaltes der „Israeliten in Ägypten" (so TM Ex 12,40 f.) bzw. der „Israeliten und ihrer Väter im Lande Kanaan und im Lande Ägypten" (so Sam; LXX vertauschen die Reihenfolge zu Ägypten–Kanaan) nach. Dabei folgen von den aus der Kairoer Geniza und aus Qumran bekanntgewordenen

Texten das Aram. Test. Levi (diesem hierin folgend die Test 12 Patr), die Vision Amrams und das Test. Kehat nicht dem TM, sondern der Konzeption der LXX und Sam. Als Eigenart dieser levitischen Testamentenliteratur hebt G. deren Annahme eines 40jährigen Aufenthalts („Israels"?) in Hebron hervor, wo die Jakobssöhne (ihre Testamente verfassen,) sterben und beerdigt werden; das wohl nur von Zahlenangaben der LXX ausgehende und diese harmonisierende System des jüdischen Historikers Demetrius (Ende 3. Jhdt. v. Chr.; erhalten bei Eusebius) scheint diese levitische Tradition nicht zu kennen. Hinter der offensichtlich sekundären priesterlichen Systematisierung, die in Qumran aufbewahrt wurde, von der auch das Jubiläenbuch abhängt, vermutet G. im Blick auf Ez 4, 5 die Existenz einer auch dem TM voraufliegenden, nicht mehr selbständig erhaltenen Chronologie, nach der die 430 Jahre die Zeit bis zur Rückkehr nach Kanaan umfaßten, der Exodus also nach 390 Jahren erfolgte. – *N. Lohfink*, Die These vom „deuteronomischen" Dekaloganfang – ein fragwürdiges Ergebnis atomistischer Sprachstatistik (99–109), weist in Auseinandersetzung mit einer wichtigen Annahme L. Perlitts und dessen zur Beweisführung verwendeter Methode überzeugend nach, daß der Dekaloganfang in Dtn 5 nicht „das ‚Konzentrat' einer innerdeuteronomischen Denk- und Sprachentwicklung darstellt. Er ist anderen wichtigen dt/dtr Texten vorgegeben und wird von ihnen paraphrasierend gedeutet." – *F. Dexinger*, Das Garizimgebot im Dekalog der Samaritaner (111–133), untersucht die samaritanische Interpolation im Dekalog nach Ex 20, 17 (Varianten einer Komposition aus Ex 13, 11a+Dtn 11, 29b; Dtn 27, 2b–3a; 27, 4–7; 11, 30 mit zwei Sinnspitzen: „Aufschreiben des Gesetzes" und „Bau des Altares") und zieht dazu außer TM und Sam die samaritanischen Dekaloginschriften (Synopse von 11 Texten auf S. 112 f) und relevante Fragmente aus Qumran heran. Die Einführung sei vor der antisamaritanischen Korrektur in TM (Ebal statt Garizim; so auch der Hauptstrom der LXX–Hss.) erfolgt, wahrscheinlich in hasmonäischer Zeit. „Hier suchte eine religiöse Gruppe einen zentralen Artikel ihres Credos mit Offenbarungsautorität zu versehen." – *G. Sauer*, Israels Feste und ihr Verhältnis zum Jahweglauben (135–141), versucht zu einem Verständnis der Feste in Israel zu gelangen nicht über eine Betrachtung der Genese, sondern von den „Voraussetzungen des Jahweglaubens" her und wie er sich „dieses oder jenes Festes bediente, um seinen ihm eigenen religiösen Gehalt zum Ausdruck zu bringen." – *N. Füglister*, Sühne durch Blut – Zur Bedeutung von Leviticus 17, 11 (143–164), zeichnet den wahrscheinlichen religionsgeschichtlichen Hintergrund der Reservierung des Blutes für Jahwe nach und die theologischen, Blut-Leben-Heil-Sühne verbindenden Vorstellungen der priesterlichen Kreise, in denen die Kult- und Reinheitsgesetze galten und gestaltet wurden. – *G. Braulik*, Gottesnähe und Gesetz – Zum Kerygma von Deuteronomium 4, 5–8 (165–195), legt eine sehr ansprechende ausführliche Exegese dieses theologisch tiefen exilischen Textes vor. – *W. Zimmerli*, Der „Prophet" im Pentateuch (197–211), zeigt die Unterschiede und Eigengeprägtheit der *nabî*-Bezeichnung im Pentateuch: einerseits Abraham, der unter Gottes Hut stehende Gottesmann, der Fürbitter (wie später Mose und Samuel; Aufgabe der Kultpropheten?), der Seher, der göttliche Offenbarung empfängt; zum anderen die überragende Gestalt des Mose: an den verschiedenen Texten über ihn kann Zimmerli die theologische Auseinandersetzung der verschiedenen Schichten des Pentateuch mit der Prophetie verdeutlichen: Kriterien wahrer und falscher Propheten, Aufgabenzuweisung und Autorität, Geistbesitz und überordnende Abhebung des Mose. In der Bileamüberlieferung handle es sich im Unterschied zu den vorgenannten um die einzige genuine *Seher*überlieferung älterer Zeit im Pentateuch. Aber nirgends in diesem Kanonteil werde an der Deutung der großen Gestalten nach dem Bilde von Propheten die „volle Sprengkraft des ‚Prophetischen' voll erkennbar." – *J. Scharbert*, Ehe und Eheschließung in der Rechtssprache des Pentateuch und beim Chronisten (213–225), geht der Wort- und Satzsemantik der Lexeme für Ehe(-schließung) als Rechtsinstitution nach und kommt dabei zu interessanten Beobachtungen, z. B. über unterschiedlichen Sprachgebrauch in Esr/Neh und Chr. – *J. Gamberoni*, Das „Gesetz des Mose" im Buch Tobias (227–242), fragt danach, inwieweit sich dieser und ähnliche Ausdrücke in dem späten Büchlein auf den Pentateuch beziehen. In Tob scheint „Gesetz" nicht nur die im Pentateuch fixier-

ten Ordnungen zu umfassen, es bedeutet weniger genaue Norm, sondern wird eher als religiöse Überhöhung weisheitlicher Ethik verstanden. – *H. Haag*, Typologisches Verständnis des Pentateuch? (243–257): nach einer kritischen Durchsicht der Anwendung, Begründung und Abweisung der Typologie bei den Auslegern des AT plädiert H. schließlich dafür, das vorbelastete Wort ganz zu meiden, um Mißverständnissen vorzubeugen: „Die betreffenden Ereignisse sind im AT nicht von Gott gefügt worden, weil sie sich in Christus erfüllen *sollten* (wie die Typologie will), sondern sie *haben* sich in Christus erfüllt, weil sie im AT vorhanden waren und dort von Gott so gefügt worden sind." – Ein Register der Bibelstellen (259–271) und ein Anschriftenverzeichnis der Mitarbeiter (272) schließen diese den Jubilar wirklich ehrende Festschrift ab. H. Engel, S. J.

Merklein, Helmut, Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief (StANT 33). Gr. 8° (440 S.) München 1973, Kösel. – Außer diesem Buch gehören zur Arbeit von *H. Merklein* am Epheserbrief noch: *Derselbe*, Christus und die Kirche. Die theologische Grundstruktur des Epheserbriefes nach Eph 2, 11–18 (SBS 66; Stuttgart 1973) und *Ders.*, Zur Tradition und Komposition von Eph 2, 14–18, in: BZ (NF) 17 (1973) 79–102. – Es versteht sich von selbst, daß eine Untersuchung über das „kirchliche Amt" vom Vorverständnis des Autors beeinflußt ist. Die bedeutenden exegetischen Untersuchungen der letzten Zeit über den Epheserbrief, die das „Amtsverständnis" des Eph wenigstens streifen oder es mitbehandeln, legen davon Zeugnis ab. Man wird den Verf. dieses Buches nicht tadeln dürfen, daß er ein „katholisches" Wissen um die Kirche als Institution und um die Dienste in der Kirche mitbringt. Zumal da die ökumenische Bemühung die Standpunkte vielfach annäherte, ist es nicht mehr notwendig, alle Begriffe – selbst wenn sie aus ursprünglich „scholastischer" Ekklesiologie stammen und in „katholischer" Kirchengeschichtsbeschreibung eine Rolle gespielt haben sollten – neu zu erklären und zu rechtfertigen. Es kann jeweils mit Verständigungsbereitschaft und -möglichkeit über Kirchen- und Sprachgrenzen hinweg gerechnet werden. So gesehen, ist diese Arbeit ein wertvoller Beitrag in der exegetischen und theologischen Diskussion heute.

Sie gliedert sich in drei Teile. Im ersten werden „Präliminarien" behandelt (19 bis 54). Behutsam und sachgemäß schließt M. aufgrund vieler Argumente, daß der Verfasser aus der „ephesinischen Paulus-Schule" stammte und die „apostolische Tradition in die Gegenwart hinein... interpretieren" wollte, und zwar als ein Mann, „der ständig und gleichsam ‚offziell' am innergemeindlichen Verkündigungsprozeß beteiligt war" (45). Die „literarische" Beziehung zum Kol wird abgewogen dargestellt, so daß sowohl die engen Verknüpfungen, wie manches „Gefälle" zwischen den beiden Briefen gut erklärt werden. Die religionsgeschichtliche Forschung wird besonders mit Rücksicht auf „gnostischen" Hintergrund beachtet und jedenfalls der „gnostische Urmenschmythos" ausgeschlossen. Mit der Annahme „vorgnostischer" jüdisch-hellenistischer Einflüsse haben nach M. alle entsprechenden Tatbestände im Eph eine zureichende Erklärung. Aus dem „hellenistischen Judentum" lassen sich die Bilder und die Strukturen der Vorstellungen ableiten. – In den übrigen beiden Teilen des Buches werden diese Ansätze aufgegriffen und öfter weiter entwickelt. Alle Belege und Überlegungen bleiben allerdings im Rahmen dessen, was bisher schon von Exegeten erarbeitet oder aus den Nachbarwissenschaften auf die Exegese angewendet wurde. Die Problematik um die Pseudonymität befindet sich mittlerweile in einem weiteren Entwicklungsstadium. Von hier werden die Erkenntnisse um die Verfasserschaft des Eph eher bestätigt. Gerade bezüglich der „Ämter" müssen wohl die Studien über vergleichbare Gruppen, Gemeinden, Körperschaften im „hellenistischen" Raum vertieft werden, um den Ursprung und die Art der frühkirchlichen Gemeindestrukturen zu erhellen. In der systematischen Theologie wird bereits seit längerem das aus der Umwelt, aus der Soziologie der jeweiligen Zeit, aus der „Schöpfung" stammende Element in der konkreten Verfaßtheit der Kirche entschieden berücksichtigt und im theoretischen Entwurf dargestellt. Das „hellenistische Judentum" erweist sich immer mehr als eine Art „Gummi-Formel", an der die beiden Teile des Doppelausdrucks jeweils

noch erst in die genau geforderte Entsprechung gebracht werden müssen. – Im 2. Teil (57–231) bringt M. die eigentliche Textanalyse der für die „Ämter" wichtigen Abschnitte des Eph, besonders Eph 4, 7–16; 2, 19–22; 3, 1–7. Jeweils wird auch die „Traditionsgeschichte" im Rückblick auf andere paulinische Texte und auf Kol dargestellt. In Exkursen behandelt M. wichtige Begriffe und Vorstellungen. Auch wer anderer Auffassung über das Verhältnis zu Paulus und über den religionsgeschichtlichen Hintergrund ist, wird die ausgezeichnet informierte und abgewogene Exegese M.s anerkennen. Dasselbe gilt für die oben genannten Artikel. – Im 3. Teil (235–392) bringt M. seinen Entwurf einer möglichen Entstehungsgeschichte der Ämter mit Rücksicht auf Eph. Naturgemäß ist es außerordentlich schwierig, aufgrund der spärlichen Hinweise aus den Texten die Art und Funktion der Dienstleistungen zu bestimmen, die sicher in den Gemeinden damals und auch unter den Empfängern des Eph bestanden haben. Aber der Entwurf M.s stellt eine durchaus notwendige Korrektur zu vieler gewagter, um nicht zu sagen abenteuerlicher Rekonstruktionsversuche jener Jahrzehnte frühkirchlicher Entwicklung dar. Tatsächlich lassen die Prinzipien historischer Wahrscheinlichkeit nur sehr vorsichtige Schlüsse zu. M. unterscheidet sich sehr positiv von anderen Darstellungen, da er Argumente e silentio nur als negative Leitlinien verwendet. Er tut recht daran, die Weiterentwicklung, wie sie sich in wenig späteren Zeugnissen darstellt, als „Tradition" zu sehen, die eine wenigstens grundsätzliche „Kontinuität" voraussetzt. Trotz der positiven Grundeinstellung zur letztlich großkirchlichen Lösung, die seine Darstellung vielleicht manchmal ein wenig harmonisierend beeinflußt, liest sich die Hypothese M.s als durchaus probabler Vorschlag. Im „Rückblick und Ausblick" (393–401) zeigt er noch einmal, daß er auch um die theologischen Bedingtheiten wie Folgerungen weiß. F. Lentzen-Deis, S. J.

Feld, Helmut, Die Anfänge der modernen biblischen Hermeneutik in der spätmittelalterlichen Theologie (Institut für Europäische Geschichte, Mainz, Vorträge Nr. 66). Gr. 8° (106 S.) Wiesbaden 1977, Steiner. – In der Aufklärung des 18. Jh. sieht man in der Regel den Beginn der modernen Exegese der Bibel als eines historischen Dokumentes mit den Methoden der kritischen Philologie und der Geschichtswissenschaft. Doch hatte schon W. Dilthey diese Herausbildung der geschichtlichen Exegese wesentlich früher in der reformatorischen Auseinandersetzung von protestantischem Schriftprinzip und katholischer Lehre von der Tradition angesetzt. Der Verfasser meint, daß die Darlegungen der Reformatoren erst in ihrem vollen Gehalt verständlich werden, wenn man das Verhältnis von spätmittelalterlicher Schriftauslegung und überliefertem Bibeltext einbezieht. Erst daraus lassen sich neue Gesichtspunkte für ein Verständnis der reformatorischen Auslegungsprinzipien gewinnen, die als Vertiefung einer bereits angelegten exegetischen Forderung zu verstehen sind. Diese konnte deshalb radikaler ausgedrückt werden, weil das humanistische Denken inzwischen einen neuen Zugang zum biblischen Urtext eröffnet hatte. – Die mittelalterliche Vorgeschichte des reformatorischen ‚sola scriptura' läßt F. bei Franz von Assisi beginnen, den er als ‚Bahnbrecher' eines ‚modernen' exegetischen Denkens ansieht. Aus den wachsenden Konflikten um den eigentlichen Sinn der evangelischen Armutsforderung heraus stellt sich gegen Ende des 13. Jh. in aller Dringlichkeit die Frage nach dem Verhältnis von kirchlicher Institution und Heiliger Schrift. Wem kommt im Konfliktfall die höchste Autorität zu? Wer gibt die ‚authentische' Interpretation des Evangeliums? Eine wegweisende Rolle spielt in dieser Auseinandersetzung um die Einordnung von Kirche und Schrift der augustinische Satz: ‚Ego vero evangelium non crederem nisi me catholicae ecclesiae commoveat auctoritas'. Für F. ist die Geschichte der ‚modernen' Bibelhermeneutik innerhalb der spätmittelalterlichen Theologie mit einer Auslegungsgeschichte dieses Augustinerzitates gleichzusetzen. So zeigen sich an einigen herausragenden Vertretern (Marsilius von Padua, Ockham, Wyclif, Hus, Gerson, Biel, vor allem Wendelin Steinbach und John Major) Anfänge eines modernen Bewußtseins in der Behandlung der hermeneutischen Frage. In einzelnen Persönlichkeiten sowie in den von ihnen herrührenden Bewegungen zeigt sich ein deutlicher Konflikt zwischen dem Verständnis des Evangeliums und der Institution der mittelalterlichen Kirche. F. Domínguez

Stegmüller, Friedrich, mit Reinhardt, Klaus, Repertorium biblicum medii aevi. Tomi VIII–IX: Supplementum. Gr. 8° (410–567 S.) Madrid 1976–77, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. – Große Beachtung verdient die Fortsetzung des bekannten *Repertorium biblicum* (7 Bände, 1950–1961) des Freiburger Emeritus Friedrich Stegmüller. Dieses unentbehrliche Hilfsmittel enthält kurze bio-bibliographische Anmerkungen zu einzelnen mittelalterlichen Bibelkommentatoren, sowie ausführliche Beschreibungen ihrer Werke und vollständige Verzeichnisse der Handschriften und der gedruckten Editionen. Die vorliegenden Ergänzungsbände waren bereits von St. in Arbeit genommen, als eine schwere Krankheit (1968) die Fertigstellung verhinderte. So wurde die Herausgabe Prof. *Reinhardt* (Trier) übertragen. Die Ergänzungsbände enthalten zahlreiches Material zu den apokryphen Schriften des Alten und Neuen Testaments, sowie Addenda et corrigenda zu den einzelnen Bibelkommentatoren. Sehr wertvoll sind die Angaben zur Glossa ordinaria (Prothemata, glossa marginalis, glossa interlinearis). Im Druck sind zwei weitere Bände, die den Index initiorum umfassen sollen. Außerdem befinden sich weitere Indices in Planung (z. B. Index biblicus, index rerum, index chronologicus, index codicum). So hoffen wir, daß der Herausgeber diese monumentale Arbeit zu einer raschen Vollendung bringen möge. Ch. Lohr, S. J.

May, Gerhard, Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo (AKS, 48). Gr. 8° (XII u. 196 S.) Berlin – New York 1978, de Gruyter. – Mit der Formel creatio ex nihilo bezeichnet man gemeinhin das spezifisch christliche Verständnis von der Entstehung der Welt. Vorliegende Untersuchung geht der Frage nach, wie die in dieser Formel sich kristallisierende Lehre von der Weltschöpfung in der Alten Kirche historisch entstanden ist. Der entscheidende Impuls hierzu kommt natürlich aus dem AT, vom Gottesbegriff der Bibel, aber als ontologische Aussage, als die die Formel gemeint ist, setzt sie eine gedankliche Alternative voraus, die im AT nicht gegeben ist. Das bedeutet methodisch: bloßes Vorkommen der Formel creatio ex nihilo ist noch kein Indiz für das Vorhandensein der Lehre! Der Verf. bestreitet dementsprechend zusammen mit anderen neueren Arbeiten, daß die früher als Belege für die fragliche Lehre angeführten Stellen aus dem Umkreis der Theologie des hellenistischen Judentums (2 Makk. 7, 28) oder des Urchristentums (Hermas 1, 6 u. 26, 1) zu ihren Gunsten angeführt werden dürfen. Die gedankliche Alternative für die Lehre von der creatio ex nihilo stellt erst das Weltbildungsmodell der griechischen Philosophie dar. Im Gegensatz zur philosophischen Kosmologie mit ihrer Annahme einer ewigen Materie ist die Lehre von der creatio ex nihilo entstanden. Ein weiterer Anlaß, ein indirekter zumindest, für die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo war die Abwehr der Weltentstehungsvorstellungen bestimmter gnostischer Systeme. – M. unterteilt seine Studie in 5 Kap. Das erste untersucht „das Problem der Weltschöpfung im hellenistischen Judentum und im Urchristentum bis zur gnostischen Krise des 2. Jahrhunderts". Man könnte dieses Kap. mit dem Stichwort „Noch nicht" überschreiben. Die beiden folgenden Kap. befassen sich mit den Weltbildungsvorstellungen der Gnosis (Markion, Basilides, Valentin und ihre Schüler). Harnacks These, schon Markion habe die creatio ex nihilo, und zwar die der ‚oberen Welt' gelehrt, weist M. wegen der ungesicherten Quellenlage zurück. Er sieht vielmehr im Werk des Basilides „die früheste uns deutlich faßbare explizite Auseinandersetzung mit dem philosophischen Weltbildungsmodell in der Geschichte der christlichen Theologie" (75) und mithin in diesem Gnostiker den ersten Vertreter der Lehre von der creatio ex nihilo. Obwohl die Valentinianer ein Gewordensein der Materie lehren, kommen sie für den Gedanken der creatio ex nihilo in diesem Zusammenhang nicht in Frage. – Das 4. Kap. („Christliche und platonische Kosmologie") ist nicht-gnostischen christlichen Autoren gewidmet, großkirchlichen und häretischen, die alle noch nicht bis zur ausdrücklichen Lehre von der creatio ex nihilo vorgestoßen sind, mag auch der eine oder andere bis an die Schwelle dieser Lehre gelangt sein. Von besonderem Interesse ist hier vor allem die Position des Justinus, der eindeutig an der Vorstellung einer ewigen Materie

festhält, aus der Gott die Welt schafft. An ihm wird deutlich, „wie ungeheuer schwer es für ein von der philosophischen Tradition geprägtes Denken war, sich die biblische Schöpfungsvorstellung in ihrem vollen Gehalt anzueignen" (135). Noch stärker vom Platonismus abhängig zeigt sich ein anderer Apologet aus den 70er Jahren des zweiten Jhs., Athenagoras. „Die Materie wird als gegeben vorausgesetzt und nirgends wird nach ihrem Ursprung gefragt. Offensichtlich besitzt das platonische Weltbildungsschema für Athenagoras fraglose Gültigkeit" (141). Eine äußerste Position in der Behauptung der Ewigkeit der Materie bezieht schließlich Hermogenes, gegen den zunächst Theophilus von Antiochien und dann Tertullian „die kirchliche Lehre von der creatio ex nihilo" (5. Kap.) entwickeln. Der Sache nach hatte schon Tatian diese Lehre vertreten – er kennt zwar nicht die Formel creatio ex nihilo, stellt aber ausdrücklich den Satz auf, daß die Materie von Gott hervorgebracht sei –, ihr erster ausdrücklicher nichtgnostischer Vertreter ist aber erst Theophilus von Antiochien. Ihren Siegeszug in der Kirche tritt die Lehre dann vor allem durch den großen theologischen Entwurf des Irenäus an. Zusammen mit Theophilus hat Irenäus als „eigentlicher Begründer der kirchlichen Lehre von der creatio ex nihilo" zu gelten.

Der Verf. legt in seiner Arbeit eine gut lesbare, sieht man von den relativ breiten und vielleicht nicht immer ganz zum Thema gehörenden Ausführungen über die Gnosis einmal ab, konzise Studie zur Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo vor. Sie zeichnet sich nicht so sehr durch die Neuheit der Einzelergebnisse aus – der Gang der Entwicklung darf doch als weitgehend bekannt vorausgesetzt werden – als vielmehr durch die überzeugende Gesamtdarstellung. Ausführlichere Quellenzitate hätten den praktischen Nutzen der Arbeit vielleicht noch etwas erhöht. – Eine jüngst erschienene Studie von *A. Orbe*, San Ireneo y la creación de la materia, in: Greg. 59 (1978) 71–127, bringt wertvolle Ergänzungen zu den Ausführungen des Autors über die Schöpfungslehre des Irenäus. Orbe beleuchtet in faszinierender Weise den Zusammenhang der beiden Mysterien, das der Erschaffung der Materie und das des Hervorgangs des Wortes aus dem Vater. „Göttliche Sohnschaft und Schöpfung sind antagonistische Aspekte des einen und selben Mysteriums" (127). Der spanische Patrologe zeigt auch, wie nahe Irenäus im Grunde den tiefsten Intentionen der von ihm bekämpften Gnosis in seinen eigenen Anschauungen über die Weltschöpfung steht. H.-J. Sieben, S. J.

Tigcheler, Jo, Didyme l'aveugle et l'exégèse allégorique, Etude sémantique de quelques termes exégétiques importants de son commentaire sur Zacharie (GCP, 6). 8° (196 S.) Nijmegen 1977, Dekker & Van de Vegt. – Man beginnt die Lektüre der aus dem Holländischen ins Französische übersetzten Dissertation nicht ohne Skepsis: wird es dem Autor gelingen, wesentlich Neues und Richtiges über *Wolfgang A. Bienert* hinaus zu sagen, der erst vor 5 Jahren praktisch zum gleichen Gegenstand 166 Seiten vorgelegt hatte? (Allegoria und Anagoge bei Didymus dem Blinden von Alexandrien, Berlin/New York 1972.) Auch Doutreleau hatte im Rahmen der Einleitung zu seiner Edition von „In Zachariam" (SC 83) 1962 alles in allem das Thema mehr als nur gestreift. Die Skepsis schwindet zum großen Teil, wenn nicht ganz mit fortschreitender Lektüre. Es war in der Tat möglich – vor allem aufgrund eines ungewöhnlich methodischen Vorgehens – noch etwas mehr Licht in das bereits umgepflügte Feld zu bringen. – Der Hauptteil der Dissertation (52–151) besteht aus einer semantischen Analyse folgender 4 exegetischer Termini von „In Zachariam" des Alexandriners: πρὸς ῥητόν, καθ' ἱστορίαν, κατ' ἀναγωγήν, κατ' ἀλληγορίαν. In ständiger Auseinandersetzung mit seinen beiden Vorgängern ermittelt der Verf. für die genannten Termini folgenden Sinn: Eine Auslegung πρὸς ῥητόν bezeichnet eine Interpretation des Textes „auf der Ebene des Inhalts des Textes diesen für sich genommen" (62). Eine Auslegung πρὸς ῥητόν ist zu unterscheiden von einer Interpretation καθ' ἱστορίαν, sie bezieht sich nicht auf den Text als solchen, sondern auf die „matérialité des faits" (75/6). Beide Ausdrücke sind also keineswegs, wie Doutreleau angenommen hatte, synonym, und nicht einfach mit ‚Literalsinn' zu übersetzen. κατ' ἀναγωγήν besagt, daß „ein Wort oder ein ganzer Passus eine Bedeutung hat, die über die historische oder materielle Be-

deutung hinausgeht ..." Der Terminus bezeichnet diese extensive Bedeutung selber (107). κατ' ἀλληγορίαν ist hingegen der terminus technicus für figürliche Redeweise (131). κατ' ἀναγωγήν und κατ' ἀλληγορίαν sind also klar zu unterscheiden: ersteres antwortet auf die Frage, ob ein Wort oder ein Satz einen figürlichen Sinn hat, letzteres auf die Frage, welche über den unmittelbaren Wortsinn hinausgehende Bedeutung ein Wort oder Satz besitzt (137). Aus der semantischen Analyse der vier genannten Termini ergibt sich die „hermeneutische Struktur" der Exegese des Alexandriners (152–175). Die vier Termini entsprechen vier Fragen, die Didymus jeweils an den Text stellt: 1. Was besagt der Text auf der Ebene des Textes als solchem (πρὸς ῥητόν)? 2. Was hat sich tatsächlich ereignet (κατ' ἱστορίαν)? 3. Kann vorliegender Text im figürlichen Sinn verstanden werden (καθ' ἀλληγορίαν)? 4. Was sagt der Text in einem tieferen Verständnis (κατ' ἀναγωγήν)? – Interessant sind die Ausführungen des Verf. über den Unterschied von exegetischer Methode („Struktur" der vier Fragen) und theologischer Begründung (im wesentlichen Hinweis auf die Inspiration der Schrift). Die exegetische Methode steht und fällt nicht mit ihrer theologischen Begründung. Denkbar scheint in gewisser Weise auch eine Begründung, die von Überlegungen der modernen Hermeneutik ausgeht (Buber, Ricoeur, Rosenzweig usw.). – Zur präzisen Erfassung der exegetischen Methode des Didymus gehört schließlich ihre Einordnung in die altkirchliche Tradition (176 bis 185). Vor allem gegen Doutreleau betont T. die Eigenständigkeit des Alexandriners. Die fraglichen vier Termini haben bei ihm nicht einfach den traditionellen Sinn, und die in ihnen zum Ausdruck kommende *exegetische Methode* ist nicht einfach mit der alexandrinischen oder altkirchlichen *theologischen Konzeption* der Exegese gleichzusetzen. – Eingeleitet wird die mit ersaunlicher Akribie und methodischer Exaktheit durchgeführte Studie im wesentlichen durch ein umfängliches Referat von De Lubacs Ausführungen über die altkirchliche allegorische Exegese (Histoire et Esprit und Exegèse médiévale) und seine Diskussion mit J. Daniélou, der schärfer zwischen Allegorie und Typologie unterscheidet. Unter den beigegebenen Indices begrüßt man vor allem den Index der griechischen und lateinischen Termini. H.-J. Sieben, S. J.

Wieland, Wolfgang, Offenbarung bei Augustinus (Tüb. theol. Studien Bd.12). 8° (395 S.) Mainz 1978, Grünewald. – Der Titel vorliegender Arbeit ist in einem guten Sinne zweideutig. Er bezeichnet treffend das doppelte Anliegen des Verf.s, erstens eine historisch-philologische Untersuchung zum Wortgebrauch und zur Bedeutung von revelatio bei Augustinus vorzulegen, zweitens im Rahmen dieses Wortgebrauchs „das Analogon des heute mit Offenbarung Gemeinten bei Augustinus herauszuarbeiten" (23). In der Tat ist der moderne Begriff Offenbarung (Inbegriff für das Ganze des Christentums) nicht deckungsgleich mit dem, was A. mit dem Wort revelatio bezeichnet; andererseits ist es sehr wohl möglich, im Denken A.s Kategorien aufzuzeigen, die – freilich unter Voraussetzung einer „gleitenden Analogie" – in etwa das meinen, was der moderne Begriff Offenbarung besagt. – Den augustinischen Offenbarungsbegriff darstellen, also das zweite Anliegen zu verwirklichen, bedeutet das nicht praktisch die gesamte Theologie des Kirchenvaters unter der Rücksicht der Heilsfrage abzuhandeln? Der Verf. vermeidet eine solche Ausuferung seiner Studie. Er bringt im Anschluß an die Analyse des Wortmaterials keinen selbständigen systematischen Teil, sondern geht innerhalb der semantischen Analyse des Wortes revelatio an geeigneter Stelle auf spezielle systematische Fragen näher ein. Die Semantik des Wortmaterials und nicht das Gesamt der augustinischen Theologie gibt somit den Rahmen der Arbeit ab. Eine sehr glückliche Hand zeigt W. nicht nur in der näheren Eingrenzung seiner Studie, sondern auch in ihrer Disposition. Gerade wegen der Hineinnahme des „Systematischen" in die Wortanalyse ist die Disposition derselben für den wissenschaftlichen Wert der Arbeit von ausschlaggebender Bedeutung. W. entscheidet sich für ein Einteilungsschema, das das augustinische Denken selber zutiefst bestimmt und somit die Gefahr einer falschen Systematisierung bannt. Grundlegend ist für A. die Unterscheidung zwischen „Drinnen" und „Draußen". Offenbarung findet entsprechend statt im Drinnen und im Draußen des Menschen. Der

1. Teil der Arbeit steht somit unter dem Titel „Erkenntnis und Offenbarung", der zweite unter der Überschrift „Geschichte und Offenbarung". Genauso treffend wie diese Zweiteilung der Studie erscheint uns die weitere Gliederung der semantischen Analyse. Der Verf. unterscheidet zunächst im 1. Teil drei Bereiche, in denen Offenbarung, besser Offenbarungen, vorkommen: 1.) in der Bibel (konkret werden hier die prophetische Offenbarung und die Inspiration abgehandelt), 2.) in der Kirche (hier werden Visionen, Eingebungen, Offenbarungen behandelt), 3.) „auf dem Weg zwischen beiden", d. h. zwischen Bibel und Kirche (hier geht es um biblische Hermeneutik, Predigt, Glauben und Verstehen). Eingeleitet wird die Analyse des Wortgebrauchs und des Begriffs Offenbarung in diesen drei Bereichen durch ein Kap., das der Verf. die „erkenntnistheoretischen Grundlagen" nennt. Es geht hier um die Unterscheidung von zwei wesentlich verschiedenen Arten von Offenbarung, wesentlich verschieden, weil wesentlich verschiedenen Arten von Erkenntnis zugeordnet. Der visio spiritualis entspricht die „bildhafte" Offenbarung, der visio intellectualis die „einsichthafte". Der abschließende § dieses ersten Kap. bestimmt näherhin, welche Art von Offenbarung mit dem Topos vom Sprechen Gottes gemeint ist. Was ist also Offenbarung im ersten, dem gnoseologischen Sinne? Sie ist ein „akthaftes göttliches Geschehen, in welchem dem einzelnen signifikative Bilder gezeigt werden und sie ist die Erschließung dieser Bilder" (88). Eigens anzumerken ist, daß Offenbarung nicht die geoffenbarte Sache selber bezeichnet. Als solche ist z. B. die Bibel in der Konzeption des A. noch keine Offenbarung, zur Offenbarung wird sie erst durch und im Verständnis des einzelnen! Hier liegt u. a. ein entscheidender Unterschied des Augustinischen vom modernen Offenbarungsbegriff.

Offenbarung kommt nun bei A. nicht nur als gnoseologische Kategorie vor, sondern auch als geschichtstheologische. Hiervon handelt der 2. Teil der Studie. Auch hier hat W. die Analyse des Wortmaterials wieder überzeugend gegliedert: einem 1. Kap., das die geschichtstheologischen Grundlagen untersucht (Das Schema occultatio-revelatio, dispensatio temporalis, Altes und Neues Testament, „Die eine Religion im Fortgang der Zeiten" [objektive Seite] und „Der christliche Glaube von Abel an" [subjektive Seite]) folgt ein Kap., das die „Geschichte im Offenbarungsfortschritt" behandelt. Hier geht es u. a. um die „Gehalte" der äußeren Offenbarung (der neue Bund, die Gnade, die Gerechtigkeit Gottes usw.), jeweilige „Antizipationen" und die „Vollendung". In diesem 2. Teil bezeichnet Offenbarung nicht einfach eine Tätigkeit Gottes, wie das bei der gnoseologischen Kategorie der Fall war. Hier ist Offenbarung vielmehr ein Relationsbegriff. Er bezeichnet das Verhältnis zwischen dem gegenwärtigen, neutestamentlichen Wirken Gottes und seinem früheren, dem alttestamentlichen. „Die neutestamentliche Wirklichkeit ist die Offenbarung der alttestamentlichen Wirklichkeit" (271). Offenbarung ist hier eine realhermeneutische Kategorie. – Das Wort Offenbarung ist bei A. kein zentraler theologischer Begriff, aber ein Terminus, der im Zusammenhang wichtiger Themen auftaucht. Alle diese Themen, sei es nun die augustinische Erkenntnistheorie, die Geschichtstheologie, die biblische Inspiration, die religiöse Erfahrung, die biblische Hermeneutik, die kirchliche Predigt, Glauben und Verstehen des einzelnen Gläubigen, der christliche Universalismus einerseits und die Heilsexklusivität andererseits erfahren aufgrund der exakten Bestimmung des Wortes revelatio eine z. T. unerwartet neue Beleuchtung. Vorher nicht geahnte Zusammenhänge werden deutlich, entscheidende Unterschiede zwischen der augustinischen und modernen Konzeption der angedeuteten Sachverhalte treten andererseits zutage. Von besonderem Interesse fanden wir in diesem Zusammenhang auch, wie die Rolle Christi vom augustinischen Offenbarungsbegriff her beleuchtet wird (225–229). Davon ist auch im Schlußwort W.s die Rede. „Die Offenbarung der Wahrheit, zu der die Niedrigkeit Christi der Weg ist, ist zwar ein unmittelbar innerliches Gnadengeschehen, bleibt aber in diesem Leben doch immer an das Außen der Geschichte gebunden. Offenbarung geschieht in einer andauernden Dialektik zwischen außen und innen, Zeichen und Sache, Imagination und Illumination, sprachlichem Hören und sprachlosem Verstehen, zwischen biblisch-kirchlichem Glauben und ursprünglicher Einsicht, zwischen der Menschheit Christi und seiner Gottheit. Die Innerlichkeit des Gnadengeschehens bewahrt Augustinus vor einer Verdinglichung der Wahrheit und vor jedem Extrinsezismus. Die Gebundenheit der Offenbarung an das

Außen der Geschichte und an die Welt der Zeichen bewahrt ihn vor jedem schwärmerischen Interiorismus und vor Geschichtslosigkeit. Weil Offenbarung der Wahrheit mit einer ontischen Heilung des Menschen einhergehen muß, deshalb geschieht Offenbarung allein im Raum der heilenden Niedrigkeit Christi, im Raum des demütigen Glaubens, innerhalb der Einheit und Liebe der Kirche... Augustins Offenbarungskonzept bewahrt in sich somit die spannungsvolle Einheit von gnadenhafter Freiheit und unauslotbarer Tiefe der Wahrheit einerseits und Bindung des Heils an eine konkrete Geschichte andererseits" (377). – Alles in allem: eine wertvolle Studie. Klare Zielsetzung, überzeugender Aufbau, gründliche Text- und Literaturkenntnis, schließlich eine gewandte und präzise Sprache machen die Lektüre zu einem großen Gewinn. H.-J. Sieben, S. J.

Kasch, Elisabeth, Das Liturgische Vokabular der frühen lateinischen Mönchsregeln (Regulae Benedicti Studia, Suppl., 1). 8° (XV u. 403 S.) Hildesheim 1974, Gerstenberg. – Das hier zu besprechende Buch war im Jahre 1966 unter dem Titel: „Die liturgische Sprache der frühen Ordensregeln" als Dissertation der philosophischen Fakultät der Universität Wien vorgelegt worden. Mittlerweile hat sich nicht nur der Name der Verfasserin (sie hieß mit dem Mädchennamen Ludewig), sondern auch der Titel geändert. Der Inhalt und Aufbau hingegen ist unverändert geblieben. Das muß eigens festgestellt werden. Denn als Schülerin des bekannten Wiener Philologen R. Hanslik hatte sie sich ursprünglich die von ihrem Doktorvater vertretene Position in der Kontroverse über die Beziehung der Benediktsregel zur Magisterregel zu eigen gemacht. Mit ihm ging sie von der Priorität der Benediktsregel aus. Mittlerweile hatte sich Hanslik der anderen Position geöffnet. Da nun die Verf. bei der Ausarbeitung ihrer These eindeutig von dem Bestreben geführt wurde, durch die vorgelegten semasiologischen Beobachtungen (auch) die damalige These ihres Doktorvaters zu stützen, wäre es idealer gewesen, wenn für die gedruckte Ausgabe der ganze Text hätte umgearbeitet werden können. Die Verf. ist sich dessen durchaus bewußt; deshalb weist sie im Vorwort (S. XIV f.) darauf hin und bittet um Verständnis dafür, daß sie für diese zeitraubende Umgießung einfach keine Zeit gefunden habe. Tatsächlich wäre es ein Unrecht, wollte man die Bedeutung dieses „Schönheitsfehlers" allzusehr hochspielen. Einmal betrifft diese Ausstellung nur eine beschränkte Anzahl von Stellen. Vor allem aber ist die mit unendlichem Fleiß und unter umfassender Einbeziehung einer so großen Zahl von Quellen durchgeführte Untersuchung des liturgischen Vokabulars der frühen Mönchsregeln für die ganze Erforschung der Geschichte der Liturgie und des Mönchtums im Abendland von so hoher Wichtigkeit, daß es zu bedauern gewesen wäre, wenn die Veröffentlichung nochmals hinausgezögert oder gar endgültig abgesetzt worden wäre. – Wenn im Titel der Arbeit von „frühen lateinischen Mönchsregeln" die Rede ist, dann ist dieser Begriff sehr weit zu fassen. Einbezogen sind nicht nur die eigentlichen Regelwerke (Augustinus, Aurelius, Cäsarius usf.), sondern auch die Institutiones des Johannes Cassian, das Itinerarium der Egeria, der Liber Diurnus Romanorum Pontificum u. ä. m. Desgleichen sind nicht nur die ursprünglich lateinisch verfaßten Regeln gemeint, sondern auch solche, deren Urgestalt einer anderen Sprache angehört – so die Regeln des Pachomius, des Basilius und des Macarius. Letzteres hat natürlich seine Konsequenzen. Wenn beispielsweise auf S. 280 zur Erklärung des Wortes „dominicum" in der Pachomius-Regel (Praecepta 54 Boon 30 Z 2) mit einer gewissen Resignation gesagt wird, daß dem „Zusammenhang nach damit die Wohnung eines Priesters oder eine ähnliche Unterkunft gemeint sein könnte", in der die Mönche unterwegs einkehren sollten, um nicht in das Haus der Angehörigen gehen zu müssen, dann hätte der Blick auf die griechische Fassung dieser Stelle (vgl. Excerpta Graeca 19 Boon 176 Z 4) zeigen können, daß ganz schlicht die „Kirche" gemeint ist; übrigens hat C. *Donahue*, The AGAPE of the Hermits of Scete (StudMonast 1 [1959] 97–114) reiches Material gesammelt, das zeigt, daß in der Frühzeit des Mönchtums tatsächlich im Kirchenraum selbst, und nicht nur in angrenzenden Räumen bei best. Gelegenheiten gespeist und auch geschlafen wurde; erst gegen Ende des 4. Jh.s hat sich die kirchliche Gesetzgebung gegen diesen Brauch gewandt. – Ein anderes Pro-

blem sei angedeutet: Das von der Verf. beigezogene Quellenmaterial gibt für die Bedeutungs*geschichte* der einzelnen Begriffe nur dann zuverlässige Auskunft, wenn die Ursprungs- und Abhängigkeitsverhältnisse der einzelnen Zeugen geklärt ist. Das läßt sich aber von vielen der kleineren lateinischen Mönchsregeln nicht sagen.

Noch ein letztes ist zu bemerken. Es ist bekannt, daß gerade im Bereich der asketisch-mystischen Theologie die Beobachtung zu machen ist, daß das Phänomen einer großen Stetigkeit und Unveränderlichkeit der Terminologie mit einer verblüffenden Veränderlichkeit des darin Bezeichneten gekoppelt sein kann. Das hängt damit zusammen, daß geistliche Begriffe leicht zu Klischées erstarren. Wer von den schlichten Zeugnissen der pachomianischen Spiritualität herkommend, sich an die Lektüre der Schriften Cassians macht, wird dafür manche Belege finden. Die Verf. ist sich dieser Eventualität durchaus bewußt; es sei nur auf die Darlegungen zu Begriffen wie „meditari, meditatio" oder „legere, lectio" verwiesen. Aber gerade hier wäre es außerordentlich hilfreich gewesen, wenn sie über die Fundorte in den einzelnen Quellenschriften hinaus auch auf die Zweitliteratur hätte hinweisen können. Übrigens hat auch E. von Severus seinerzeit auf diese Problematik hingewiesen; vgl. ArchLiturgWiss 15 (1973) 202. Der künftigen Forschung bleibt also noch ein weites Feld zu bestellen. Aber auch so, wie es vorliegt, bildet das Buch eine überaus schätzenswerte Hilfe für alle, die sich mit der Erforschung des frühen Mönchtums und der Geschichte der Liturgie beschäftigen. H. Bacht, S. J.

2. Kirchen- und Theologiegeschichte. Mittelalter

Gössmann, Elisabeth, Antiqui und Moderni im Mittelalter. Eine geschichtliche Standortbestimmung (VGI, 23). Gr. 8° (158 S.) München – Paderborn – Wien 1974, Schöningh. – Es gibt mannigfache Wege, auf denen man zur Frage nach Wert und Rang der „Antiqui" bzw. „Moderni" gelangen kann. Eigentlich ist sie mit jeder ernsthaften Beschäftigung mit der Tradition gegeben. Sie kann sich auch aus der Beschäftigung mit der Kirchen- und Theologiegeschichte heraus ergeben. Hatte nicht die frühe Christenheit vor der Notwendigkeit gestanden, sich durch Erweis ihres „Alters" (noch über die ägyptischen Weisheitslehrer hinaus) gegen den Vorwurf zu wehren, eine bedeutungslose „Neuerung" zu sein? Für die Verf. der vorliegenden Studie war die im Rahmen der mittelalterlichen Gotteserkenntnis übliche Entgegensetzung der „fides antiquorum – fides modernorum" der erste Anstoß gewesen, sich gerade als Mediävistin mit dem Begriffspaar zu beschäftigen. Erst später war ihr am Thema der literarischen Tradition deutlich geworden, wie wichtig eine interdisziplinäre Behandlung der Probleme für eine adäquatere Beurteilung des Mittelalters und für die Mediävistik sein müsse. Eine „grundsätzliche Besinnung auf die Methode und den Fragehorizont der Mittel-Alter-Forschung" kann gerade heute nützlich sein, wo „die positivistische Phase neoscholastischer Erforschung mittelalterlicher Philosophie- und Theologiegeschichte" zu Ende gegangen ist (9). Schon E. R. Curtius hatte seinerzeit beklagt, „daß das Mittelalter ‚verteilt' sei unter eine kleine Zahl von Philologen, Philosophen und Historikern", die untereinander zu wenig Kontakt hätten. Die umfassende Behandlung des Themas Antiqui/Moderni kann zu einer Koordinierung der vielfältigen Bemühungen um die wissenschaftlichen, literarischen, sozialen, politischen und religiösen Aspekte der Mediävistik führen. In diesem Sinn hat G. sich an ihr Thema gemacht, wobei sie sich vor allem auf die Arbeiten von W. Freund, J. Spörl und M. D. Chenu stützt (12). Von der breiten Streuung der Fragerichtungen zeugt bereits die Formulierung der sieben Kapitel: (1) Erste Ansätze zur Bildung eines Epochenbewußtseins mit Hilfe von ‚modernus': Cassiodor und Beda Venerabilis; (2) Historisch und heilsgeschichtlich orientiertes Schrifttum: Artikulierung des Gegenwartsbewußtseins mit Hilfe von „modernus" und „novus"; (3) Die Wissenschaft der Wissenschaften: Gedämpftes Fortschrittsbewußtsein der „moderni" in der philosophia; (4) Die Autorität der literarisch-dichterischen antiquitas und die neuen Anschauungen in Grammatik und Poetik; (5) Theologisch orientiertes Schrifttum: Der alte und der neue Mensch – fides antiquorum, fides modernorum; (6) Der Zwei-Wege-Streit: Via antiqua und via moderna. Ein Beispiel für das Stagnieren von Begrif-

fen; (7) Devotio moderna als Selbstbezeichnung einer geistlichen Bewegung. – Aufschlußreich sind die Bemerkungen über die Herkunft der Bezeichnung „Mittelalter", die dieses Zeitalter bekanntlich nicht sich selbst gegeben hat. „Als Fremdbezeichnung haftet diesem Wort immer noch ein Hauch seiner Herkunft an, nämlich der disqualifizierenden Einstufung als ‚dark age', auch wenn diese Auffassung längst überwunden ist." In Wirklichkeit haben die Menschen jener Zeit (als Dichter, Philosophen, Theologen usf.) sich selbst als „moderni" empfunden, die „im letzten Zeitalter der Geschichte lebten und den novissima tempora nahe waren" (21). Ein derartiges Modernitätsbewußtsein wird an Cassiodor und Beda spürbar. Cassiodor († nach 580) ist Vermittler antiker Bildung an die kommenden Jahrhunderte, vor allem durch seine „Institutiones divinarum et saecularium litterarum". Bei ihm begegnet wiederholt das Wort ‚modernus', das nicht nur eine zeitliche, sondern auch eine wertmäßige Qualität ausdrückt (26), so wenn er in Fragen der Architektur den Grundsatz formuliert: „moderna sine priorum imminutione erigere" (26), oder wenn er nur einem solchen Baumeister Lob spenden will, der „antiquorum diligentissimus imitator, modernorum nobilissimus institutor" ist (ebd.). Beda († 735) wird von der Aachener Synode von 836 genannt: „modernis temporibus doctor admirabilis". Beda respektiert die Alten, ohne den „Neuen" ihren Eigenwert zu bestreiten. Er „fühlt sich in seinem Geschichtsbewußtsein als ein moderner Mensch; die Abhängigkeit von der Antike wirkt sich bei ihm nicht als Epigonenbewußtsein aus" (30).

Die Frage nach dem Modernitätsbewußtsein der mittelalterlichen Menschen steht in Abhängigkeit von der Einschätzung des Fortschritts der Geschichte. Bald empfinden sie ihre Zeit gegenüber der vorherigen als Abfall, bald als Höhepunkt, bald als Zeit der sich anzeigenden Wiederkehr des „Goldenen Zeitalters". Überall wird der Einfluß von Augustinus her spürbar, für den die von der Bibel her übernommene lineare Geschichtsauffassung mit ihrem Fortschrittsbewußtsein – wenigstens im religiösen Bereich – wesentlich ist (33). In diesem Zusammenhang macht G. vor allem auf die Studie von *Fr. Heer*, Die „Renaissance"-Ideologie im frühen Mittelalter (MIÖG 57 [1949] 23–81) aufmerksam, die hinter ihrem „etwas verfremdenden Titel ... reiches Material über mittelalterliche Geschichtsauffassung bietet" (34 Anm. 6). Hinter Augustinus wird die revolutionierende Erfahrung der Urkirche von der radikalen Neuheit von Welt und Zeit durch Christi Kommen sichtbar, über die seinerzeit *K. Prümm* in seinem heute noch nicht überholten Buch „Christentum als Neuheitserlebnis" (Freiburg 1939) gehandelt hatte. Augustinus hatte zur Kennzeichnung der Andersartigkeit der christlichen Ära das Wort „modernus" noch nicht zur Hand; erst seit Cassiodor wird es geläufig, aber noch lange mit „novus" ausgewechselt, wiewohl in „novus" meist das inhaltliche und in „modernus" das zeitliche Moment überwiegt (35). (Das Substantiv „modernitas" ist noch jüngeren Datums, wohl aus dem 11. Jh., vgl. 38.) Wenn vom „tempus modernorum" die Rede ist, dann ist keineswegs klar, wo der einzelne Autor die Umbruchstelle ansetzt. Für Petrus Damiani (1072) gibt es zweimal einen Bruch in der Zeitkontinuität: einmal am Ende der Antike und dann vor der unmittelbaren Gegenwart, deren Aufgabe es ist, die Antike wiederherzustellen. Wo „modernus" als Epochenbezeichnung mit „novus" gekoppelt auftritt, geht seine positive oder negative Färbung auf das letztere Wort über: beide Adjektive drücken dann entweder die kulturelle Hochstimmung oder den Kulturpessimismus aus.

Wie sehr im Mittelalter bei aller Gewißheit, der „neuen Zeit" anzugehören, der Respekt vor der „antiquitas" erhalten blieb, zeigt das Bemühen der monastischen Reformbestrebungen, aber auch sonstiger Reformer, sich als „Erneuerer des Alten" zu gerieren. Auch die mittelalterlichen Literaten flüchten sich hinter den Topos von der bloßen Wiederholung des Alten (43). Bezeichnend sind die Worte des Hermann von Reichenau über seinen Musiktraktat: „Qui haec legit, inventa priscorum relegit". Besonders lesenswert scheint mir das zu sein, was G. in diesem 2. Abschnitt ihrer Studie über „Weltreiche, Weltalter und Weltalterung" vorlegt (47–62); wird hier doch die Verquickung des profanpolitischen Denkens mit den biblischen Zeitvorstellungen greifbar. – So wie sich in den historischen Schriften das Gegenwartsbewußtsein unterschiedlich artikuliert, so treffen wir auch bei den „Philoso-

phen" gegenläufige Beurteilungen, wenn die „Alten" und die „Neuen" zusammenstoßen. Die einen rühmen sich, das Wissen, statt aus den Worten und Taten der Alten, aus sich selber zu schöpfen, während die anderen sich gegen eine unkritische, das zeitgenössische Denken herabsetzende Nachahmung der Alten wenden. Ein Johannes von Salisbury jedenfalls ist stolz darauf, etwas zum Fortschritt der eigenen Zeit geleistet zu haben und fühlt sich zugleich berechtigt, „unsolide Novitäten" zu entlarven (75). H. Bacht, S. J.

Smith III, Mahlon H., And taking bread ... Cerularius and the Azyme Controversy of 1054 (ThH, 47). Kl. 8° (188 p.) Paris 1978, Beauchesne. – Die drei meistbehandelten Kontroversen in den Beziehungen zwischen der griechischen und lateinischen Kirche seit dem Schisma von 1054 sind das Filioque, die Primatsfrage und der Streit um die Verwendung von gesäuertem oder ungesäuertem (Azyma)Brot bei der Eucharistie. Dutzende von theologischen Kampfschriften auf beiden Seiten, deren Argumente sich je länger je mehr wiederholten, dienten weniger der sachlichen Klärung oder Annäherung als vielmehr der Verhärtung von Vorurteilen und der Entwertung theologischen Denkens. Die im Abendland und in Byzanz des Spätmittelalters spürbare Krise des Skeptizismus und Humanismus resultiert nicht zuletzt aus einer in Mißkredit geratenen, weil um sich selbst kreisenden Schul- und Kontroverstheologie. – Dennoch können die gegenseitigen Exkommunikationen des lateinischen Legaten Humbert und des griechischen Patriarchen Kerullarios samt ihrem jeweiligen Anhang, die am Beginn der nunmehr fast tausendjährigen Kirchenspaltung stehen, nicht verstanden werden, ohne die zeitgenössischen Streitfragen in ihrer damaligen Einstufung zu kennen und zu würdigen. Die vorliegende Studie möchte den unmittelbaren Ursachen dieser Ereignisse nachgehen, ohne sich auf die langfristigen Wurzeln der verschiedenen Entwicklung der Kirche in Ost und West einzulassen. Zu diesem Zweck prüft S. die wichtigsten Dokumente beider Seiten – im Anhang (173–183) werden sie nochmals eigens in ihrer Genealogie und Struktur analysiert – und stellt sie auch in den unumgänglichen Zusammenhang mit der alle Kontroversen überlagernden Primatsfrage; erst die westliche Auffassung vom universalen Jurisdiktionsprimat des Papstes ließ die an sich zweitrangige und sowohl von den Konzilien von Lyon (II) und Ferrara-Florenz als auch von einzelnen Autoren als solche betrachtete Ritenfrage der Azyma zu einem ökumenischen Kernproblem werden. – Dennoch liest man das Buch nicht mit dem Gewinn, den der Verf. in Aussicht stellt. Eine partielle Betrachtung eines im 11. Jh. hochgespielten Trennungsmotivs sekundärer Ordnung, unter Ausklammerung der übrigen Vorwürfe (zumindest deren Liste hätte einmal angeführt werden müssen), unter Weglassung der christlich-jüdischen Auseinandersetzungen seit den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte (vgl. *J. Parisot*, Azyme, in: DThC I, 2 [Paris 1923], 2653–2664) und unter mangelnder Einordnung in die Geschichte der langsam wachsenden kulturellen Entfremdung muß notwendigerweise das historische Verständnis ebenso verdunkeln wie erhellen. Es kommt hinzu, daß der Autor die Kontroverse selbst auch nicht in ihrem vollen Umfang darstellt: so bleibt z. B. der wichtige Traktat des in Rußland amtierenden griechischen Erzbischofs Leon(tij) samt der entsprechend umfangreichen Sekundärliteratur unberücksichtigt, ebenso wie ein in Rußland erschienenes Standardwerk zur Azymenfrage (*M. Cel'cov*, Polemika meždu grekami i latinjami po voprosu ob opresnokach v XI–XII vekach, S. Peterburg 1879). Auch eine des längeren schon bekannte, fälschlich Theophylaktos von Achrida zugeschriebene Abhandlung aus der zweiten Hälfte des 13. Jh. hätte hinzugezogen werden müssen (vgl. *P. Gautier*, Un second traité contre les Latins attribué à Théophylacte de Bulgarie, in: Theologia 48 (1977), 546–569). Sehr störend wirken die zahllosen Druckfehler in den griechischen Titeln und Zitaten (11 f., 128 f., 130 f., 139). Auch sollte man die Kirchengeschichte des Eusebios von Kaisareia allmählich nicht mehr nach Mignes Patrologia graeca zitieren. G. Podskalsky, S. J.

Beck, Hans-Georg, Das byzantinische Jahrtausend. Gr. 8° (382 S. und 8 Tafeln) München 1978, Beck'sche Verlagsbuchhandlung. – Byzanz ist in doppelter Weise im Gespräch: als beliebter Faktor der oft gepriesenen und beklagten All-

gemeinbildung – ein un- oder, besser gesagt, übergeschichtliches Apropos, um vorgefaßte Meinungen zu belegen und zu erhärten; oder als Gegenstand teils bewundernder, teils kritisch-skeptischer Wißbegier – eine einmalige geschichtliche Entwicklung, deren geistige Dynamik zwar im Laufe des Jahrtausends allmählich erlahmt, ohne damit aber Einfluß und Reiz für Forscher und Liebhaber zu verlieren. Der nunmehr emeritierte Ordinarius für Byzantinistik an der Universität München hat sich zeitlebens für die zweite Sicht entschieden, wie es in seinem vorletzten Buchtitel („Ideen und Realitäten") zum Ausdruck kommt. Das vorliegende Buch möchte dem Fachmann, der Arbeit und Veröffentlichungen des Autors verfolgt hat, eine (glanzvoll!) neuformulierte, gewiß subjektive Synthese der dortigen Fragestellungen und Einsichten bieten, zugleich aber jedem an Byzanz Interessierten einen bunten „Markt der Möglichkeiten" ausbreiten, wie man das Phänomen auf den verschiedenen Gebieten neu entdecken und hinterfragen könnte; scholastisch gesprochen handelt es sich also (trotz des ungewöhnlichen und reichen Materials!) weniger um eine „Summa" als um eine „quaestio disputata". – Eine Einführung behandelt das hellenistische Erbe sowie das Problem der Epocheneinteilung der byzantinischen Geschichte (11–32). Den ersten wichtigen Hauptteil bildet ein Kapitel über Staat und Verfassung (33–86), deren Institutionen nur in der Spannung zwischen Anspruch (Ideologie) und letztlich mehr republikanischer denn autokratischer Alltagspraxis zu verstehen sind. Sicher eine oströmische Besonderheit stellt die das Reich überlebende politische Orthodoxie (87–108) dar. Als weiterer Zentralfaktor folgt die Literatur (109–162), die auf sich überschneidende Genera, auf Relevanz und Aktualität, gesellschaftskritische Momente und ideologische Barrieren untersucht wird; Diglossie und Rhetorik sind dabei als durchgehende Verstehensinterpretamente unerläßlich. Die byzantinische Theologie (163–206) steht wesentlich in Proportion zu einigen Vorbedingungen ihres interdisziplinären Standorts, der die Art des „Studiums" und der dogmatisch-polemischen Entfaltung bzw. Weitergabe bestimmt; zu einem gerechten Urteil darf die parallel laufende Mystik nicht übersehen werden. Mehr im Hinter- als im Vordergrund des politischen und religiösen Geschehens steht das Mönchtum (207–231), dessen Selbstverständnis und gesellschaftliche Funktion im Westen oft mißverstanden wurden. – Die letzten Kapitel wollen einige durchgehende, bisher vernachlässigte Perspektiven des byzantinischen Reiches hervorheben: Bemerkungen zur byzantinischen Gesellschaft (232–256); der Glaube der Byzantiner (257–289); die Dimension Geschichte (290–312). Einen integralen Bestandteil des Buches bilden die ausgewählten Texte (313–342), deren vielseitige Thematik Theorie und Wirklichkeit des staatlichen, kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens im Detail veranschaulichen; wohl jeder Leser wird hier liebenswertes Neuland entdecken. Es folgen (knappe) Anmerkungen und bibliographische Hinweise, ein Abbildungs- und (kommentiertes) Namensverzeichnis sowie eine erläuternde Liste zu den termini technici.

Nur den Inhalt schlecht und recht zu resumieren, hieße aber, das Buch mangelhaft vorzustellen. Zwar stützt sich B. immer wieder auf die wegweisenden Ergebnisse der modernen Byzantinistik, aber seine besondere Vorliebe gilt der Verunsicherung eingespielter Klischees, wie z. B. von dem fehlenden Recht auf Widerstand und Revolution (58 f.), von der Armut der byzantinischen Literatur (109) oder von der (auch quantitativ) beherrschenden Stellung der Mönche (208–210). Dabei handelt es sich nicht um Profilsucht durch sekundäre, stimmungsmäßige Nuancierung, sondern um das echte Bemühen, fruchtbare Wege der Forschung zu erschließen, etwa im Zusammenspiel von literarischer und ontologisch-eschatologischer Deutung der Rhetorik (161 f.). Daß byzantinische Theologie nicht als ungebrochener Traditionalismus zu begreifen ist, wird neben den von B. genannten Beispielen (177 f.) schon in einigen Traktaten des Bilderstreites evident, als sich die Ikonenanhänger über die Wertung entgegenstehender Väterzeugnisse klar werden mußten (vgl. 184 f.); auch die mehr als ambivalente Ausrichtung des Palamismus (vgl. 202 f.) darf in diesem Zusammenhang nicht vergessen werden. Schließlich muß sich gerade der Theologe immer bewußt bleiben, daß der Glaube der Byzantiner keineswegs auf Dogmen und kirchenpolitische Positionen beschränkt war, sondern im Durchschnitt sich mindestens ebenso stark um Dämonen, Astrologie und Schicksalsfragen (Tyche) (263–272) drehte. – Es konnten hier nur einige Punkte stellvertretend und

vornehmlich aus der Theologie herausgegriffen werden. Der anregende, verhalten provokante Stil des Buches wendet sich an den anspruchsvollen Leser, wenngleich m. E. manche manieriert klingende, fremdländische Einschiebsel der unbefangenen Lesbarkeit eher abträglich sind. Von den verbliebenen Druckfehlern findet man nur zwei störende: S. 258, Z. 14 von oben: fehlende Zahl; S. 282, Z. 6 von unten: Synode von 1351 (statt 1451). – Im übrigen dürften sich jedoch die Freude am Mitgenießen und am Mitdenken die Waage halten. G. Podskalsky, S. J.

Schmidt, Tilmann, Alexander II. (1061–1073) und die römische Reformgruppe seiner Zeit (Päpste und Papsttum, 11). Gr. 8° (IX u. 262 S.) Stuttgart 1977, Hiersemann. – Weder eine Biographie noch eine Gesamtdarstellung des Pontifikats und der Zeit Alexanders II. will diese Monographie bieten; vielmehr bemüht sie sich um Klärung der Frage, inwiefern Anselm v. Baggio, als Papst Alexander II., eigenes Profil zukommt, oder ob er tatsächlich ganz im Schatten seines großen Nachfolgers, des Archidiakons Hildebrand, stand. – Bei allem beherrschenden Einfluß Hildebrands, der die früher mehr kollegial als Gruppe auftretenden Kardinäle jetzt stärker seiner Führung unterwarf und der zweifellos vielen Entscheidungen dieses Pontifikates seinen Stempel aufdrückte, steht doch Alexander II. dort, wo er seinen eigenen Weg findet oder durchsetzt, der konservativen Gruppe der Reformer, etwa einem Petrus Damiani, wesentlich näher. Dies ist wohl der wichtigste Ertrag dieser Monographie. Die Aussage gilt einmal für das persönliche Temperament. Der Kontrast zwischen der Härte Hildebrands und der „pietas" und väterlichen Güte des Papstes Alexander wurde auch von Männern wie Wilhelm v. Chiusa und Petrus Damiani ganz deutlich erfaßt (208, 210). Es gilt aber auch für die kirchenpolitischen Anschauungen. „Übereinstimmung und Zusammenwirken der bestimmenden Mächte" waren für Anselm prägend schon bei der Verleihung des Bistums Lucca 1056. „Als Reichsbischof in dem zur römischen Kirchenprovinz gehörenden Herrschaftsmittelpunkt der mächtigsten Fürsten Italiens residierend, war ihm die Eintracht der Mächte – Papsttum, Königtum, toskanisches Fürstentum – gleichsam lebensnotwendig. Dieser konservative Zug, die auf Bewahrung und Anerkennung der überkommenen Herrschaftsverhältnisse gerichtete Haltung wird sich bei ihm als Papst wiederfinden. Anselm-Alexander hatte eine vorgregorianische Anschauung von der rechten Ordnung in der Welt" (67). – Dies gilt auch für die Papstwahl von 1061 und die kommenden, mit dem Schisma von Cadalus-Honorius II. zusammenhängenden Ereignisse. Man hat diese Vorgänge meist nur im Schatten des kommenden Konfliktes zwischen Papsttum und Kaisertum gesehen. Davon kann jedoch keine Rede sein: nicht ein kommender Konflikt stand im Blickpunkt der Papstwähler von 1061, sondern die Beseitigung konkreter kirchlicher Mißstände. Dabei wurde Anselm, wie auch Petrus Damiani andeutet, gerade als Brückenbauer zum deutschen Hof gewählt, um die unter dem Pontifikat des Vorgängers Nikolaus II. eingetretene Entfremdung zu überwinden (31, 82). Auch hinter dem Schisma des Cadalus steckt keine Richtung mit einem bestimmten kirchenpolitischen Ziel oder gar ein Komplott gegen das Reformpapsttum; es handelt sich vielmehr nur um eine Opposition aus sehr heterogenen Bestandteilen, welche, keineswegs zielbewußt, vielmehr nur sehr halbherzig von der deutschen Regierung unter der Kaiserinmutter Agnes unterstützt, wegen dieses Fehlens eines Programms und eines klaren Zieles in sich zusammenfallen mußte. In der Bereitschaft Alexanders II. jedoch, im Schisma sich vor dem König zu rechtfertigen, bzw. eine synodale Instanz als Schiedsrichter anzuerkennen, wird der tiefe Graben deutlich, der ihn von der Kirchenkonzeption Hildebrands scheidet (118, 211 f.). – Entsprechendes gilt von dem Verhältnis zu den Bischöfen. Machte sich Alexander schon im Gegensatz zu Hildebrand die Devise Damianis „rigorem iustitiae temperare" zu eigen (183–85), so tendierte er – so in Chiusi, im Florentinischen Bischofsstreit und in S. Michele della Chiusa – in offenbarer Diskrepanz zu dem Urteil seines Nachfolgers insbesondere zur Nachsicht gegenüber Bischöfen, welche die „antiqua consuetudo" als Milderungsgrund für sich hatten (203 f., 207). „Alexander, in der adligen Führungsschicht des laikalen wie geistlichen Bereichs verwurzelt, fühlte sich auch als Papst seinen Bischofskollegen solidarisch verbunden und suchte ihre Stellung bei der Durchführung der Kirchenreform zu schonen

und so weit wie möglich gegen die von unten andrängenden Kräfte zu schützen" (210). Gerade letzteres überrascht in einem Pontifikat, in welchem das Bündnis zwischen Papsttum und Pataria geschmiedet wurde, wobei freilich keineswegs er, sondern Hildebrand die treibende Kraft war (196).

Dies scheinen mir die wesentlichen Ergebnisse der Arbeit zu sein, insofern sie dazu beitragen, Gestalt und Pontifikat Alexanders II. im Kontext der geschichtlichen Entwicklung und der bestimmenden Kräfte der Zeit deutlicher zu sehen. Nicht alle Exkurse und Detailuntersuchungen freilich, die der Autor unternimmt, tragen zu dem formulierten Ziel der Darstellung bei. Die klare Linie wird dadurch nicht selten verwischt. Vielleicht wäre eine gewisse Straffung des Hauptteils und die Unterbringung mancher nur den Spezialisten interessierenden Fragen als Exkurse am Schluß angebracht gewesen. – Auf jeden Fall hat die Arbeit das Verdienst, deutlich gemacht zu haben, daß das Pontifikat dieses Papstes keineswegs nur als Anlauf und Vorbereitungszeit für Gregor VII. gesehen werden kann. Dabei wird auch klar, daß es Alexander II. nur in sehr beschränktem Maße gelingen konnte, seine Eigenständigkeit gegenüber der beherrschenden Führerpersönlichkeit Hildebrands zu wahren. Kl. Schatz, S. J.

Sancti Doctoris Ecclesiae Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum Episcopi Opera Omnia ad Fidem Codicum Manuscriptorum edenda Apparatu critico Notis Prolegomenis Indicibus instruenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense *Bernhardo Geyer* Praeside.

1. Tomus XIV Pars I Super Ethica Commentum et Quaestiones Libros Quinque Priores primum edidit *Wilhelmus Kübel.* In fol. (XIV et 389 p.) Monasterii/Westf. 1968, 1972 Aschendorff. – Obwohl nur der zweite Fasz. (p. 219–389) zur Rez. vorliegt, sei auch auf den ersten zurückgegriffen. W. Kübel geht in den Prolegomena zunächst auf Echtheit und Entstehungszeit dieses Werkes ein. Es steht in Konkurrenz zu einem Kommentar Alberts zur Nikomachischen Ethik, der in der Lyoner Ausgabe t. 4^a und in der Pariser t. 7 ediert ist. Nach einer alten Überlieferung hat aber Albert zu Köln gelesen ‚librum ethicorum cum quaestionibus', und zwar zur Zeit, als Thomas von Aquin sein Schüler war, wovon Wilhelm von Tocco im Leben des Heiligen berichtet: ‚Posthac autem praedictus Magister Albertus cum librum Ethicorum cum quaestionibus legeret, Frater Thomas Magistri lecturam studiose collegit, et redegit in scriptis opus ...' (V, v. 35–38). Cod. Vat. lat. 722 berichtet vom Anteil des hl. Thomas an diesem Werk: ‚Istae sunt questiones ffratris Alberti ordinis predicatorum quas collegit ffrater tomas de aquino', wobei der Schreiber wohl von Wilhelm von Tocco abhängig ist (ibid., v. 55–58). Es ist wahrscheinlich, daß das nun edierte Werk identisch ist mit den von Thomas gesammelten und redigierten Vorlesungen. Welchen Anteil hat er daran? Leider ist hier die hs. Lage nicht so günstig wie bei dem Kommentar Alberts zu Ps.-Dionys, wovon in der Nat. Bibl. von Neapel ein Codex vorhanden ist, der diesen Kommentar enthält, und der wohl von Thomas selbst geschrieben, sicherlich aber von ihm benützt worden ist. In unserem Fall besteht geringere Klarheit. Sicher ist nur, daß dieser nun edierte Text in der Substanz von Albert ist; der Anteil des hl. Thomas an der Redaktion läßt sich nicht mehr bestimmen. Der Kommentar muß zwischen 1248 und 1252 geschrieben sein, zur Zeit also des Kölner Aufenthalts des hl. Thomas. Da Albert in diesen Jahren zuerst über Ps.-Dionys, De divinis nominibus gelesen hat, bleibt für den Ethik-Kommentar nur die Zeit etwa zwischen 1250 und 1252. Er war lange verschollen oder unerkannt, was selbst noch für M. Grabmann bez. des Cod. Vat. lat. 722 gilt. Erst A. Pelzer hat die Verhältnisse durchschaut und mehrere Hss entdeckt, worauf dann weitere Funde durch Grabmann, Käppeli, Meerseman hinzukamen. Der Titel war nicht leicht auszumachen, wie sich aus den Bemerkungen von *Fr. Pelster,* in: Schol 12 (1937) 124–125 (Rez. zu G. Meerseman, Les manuscrits du cours inédit d'Albert le Grand ... in RevNéoscol. 38 [1935] 64–83) ergibt. K. entscheidet sich für ‚Super Ethica', ergänzt aber ‚commentum et quaestiones'. Damit ist die Frage der Bezeichnung des Werkes mehr im Sinn von Fr. Pelster entschieden. Fünf Codices enthalten das ganze Werk, vier weitere nur Teile davon. Grundlagen der Edition (§ 4) sind die fünf p. VIII ss. zuerst genannten Mss; doch scheidet der Cod. J (Krakau) aus,

da heute kaum mehr leserlich; von den vier restlichen sind C (Cambridge) und V (Vat. lat. 722) entscheidend. Wo sie übereinstimmen, ist der Text ziemlich sicher; wo sie auseinandergehen, wird C vorgezogen; zweimal wird von V gegenüber C eine längere Textform gebracht, die K. übernimmt. Aus den Teil-Mss ist R (Vat. Chigi E. VII, 225) am meisten zu beachten, wie auch T (Troyes, Bibl. mun. 1236). Wegen der schlechten Überlieferung der meisten Werke Alberts, wovon auch dieses Opus keine Ausnahme macht, sieht sich K. manchmal gezwungen, gegen alle Codices den Text zu verbessern. Albert hat in diesem Kommentar mehrere lateinische Übersetzungen der Nikomachischen Ethik benutzt. Von Buch 4 ab übernimmt er die Übersetzung des Wilhelm von Moerbek, während er in den drei ersten Büchern offensichtlich der Übersetzung des Robert Grosseteste folgt. K. bringt im 1. App. den aus drei Mss erhebbaren lat. Aristotelestext, ohne eine kritische Edition anzuzielen. Zur Bezeugung lateinischer Übersetzungen der Ethik vgl. nun *Ch. H. Lohr*, Aristotelica Britannica, in: ThPh 53 (1978) 79–101, bes. 82 f., 85, 88, 90 (Eton College Library 122 [XIII] 223 ff., Eustratius!; u. 129); 92 (2 x), 96, 98. Die Edition dieses Ethik-Kommentars war schon von G. Meerseman angefangen worden, wurde durch K. Feckes fortgesetzt; doch hat K. praktisch die Arbeit von neuem begonnen und 1972 glücklich zu Ende geführt. Der dreifache (bzw. zweifache) Apparat zeugt von einer ungeheuren Arbeit, durch die das bisher unedierte Werk Alberts in glänzender Weise erschlossen ist. Darin sind jeweils auch die Verweise auf die schon früher edierten Ethica Alberts.

2. *Tomus XXV, Pars I*, De Natura Boni primum edidit † *Ephrem Filthaut* O. P. In fol. (VII et 144 p.) Monasterii/Westf. 1974, Aschendorff. – Auch bei diesem Werk handelt es sich um eine Erstedition, wofür *P. Simon* die Prolegomena geschrieben hat. Danach (p. V) handelt es sich um das älteste Werk Alberts überhaupt, das (vor seinem Pariser Aufenthalt) 1242/3–1244 geschrieben ist. Dafür gibt es nur zwei Codices, die Fr. Pelster in der Bayerischen Staatsbibliothek in München aufgefunden hat (s. XIII; s. XV). Ein dritter Codex befand sich im 15. Jh. noch im Konvent der Dominikaner zu Wien, ist aber unterdessen verschollen. Das Werk ist sicher echt, obwohl die alten Kataloge der Werke Alberts davon schweigen, dies wohl aus dem Grund, weil es sich um ein ‚opus mutilum et incompletum' handelt. Sieben Traktate werden eingangs angekündigt; nur der erste ist ausgearbeitet; der zweite weist eine größere Lücke auf, die schon von den Schreibern der Mss vorgefunden wurde; die fünf weiteren fehlen überhaupt, was wohl darauf hinweist, daß Albert sie nie ausgeführt hat, was ihm auch bei anderen Opera passiert ist (P. Simon weist auf t. XXVI dieser Edition hin, p. IX). Inhaltlich entspricht der Text anderen Werken Alberts, besonders der Summa de Bono, die eine ähnliche Materie behandelt (ca. 1245–1246, während der Pariser Lehrtätigkeit geschrieben). So deutlich ist die Ähnlichkeit, daß diese Summa zur Textemendation oder zur Auffüllung von Lücken herangezogen werden konnte. Der Unterschied zwischen beiden Schriften besteht darin, daß die Summa schon in der Einteilung und in der Darlegung besser geraten, nach der Gattung der Quaestiones disputatae verfaßt ist, während unser Traktat als fortlaufende Abhandlung konzipiert war. Eine Besonderheit sind zudem die Ausführungen über die Jungfräulichkeit Mariens, die in solcher Ausführlichkeit sonst in den Werken Alberts nicht gegeben sind; sie umfassen die Hälfte des Werkes (hier p. 44–103). Vgl. p. V, Anm. 13 mit Hinweis auf die Arbeiten von A. Fries. Albert handelt über dieses Thema im Rahmen der Ausführungen über die temperantia. Simon weist auf die starke biblische Grundlage (mit allegorischer Methode) hin. Noch sind die Zitate aus Aristoteles selten, was eben ein Beweis für die frühe Abfassung des Werkes ist. Albert verwendet noch nicht die Übersetzung der ganzen Nikomachischen Ethik, die Robert von Grosseteste in den Jahren 1240–1249 gemacht hat. Er benützt sie erst in den Jahren 1250–1252 in seinen Erklärungen zu dieser Ethik (s. oben 1). Bis dahin gebraucht er ältere Teilübersetzungen, wie Fr. Pelster nachgewiesen hat; damit ergibt sich auch, daß das Werk zwischen 1236 und 1243 in Regensburg geschrieben worden ist, was auch durch die Geschichte der Codices unterbaut wird. Grundlage der Edition sind Cod. lat. Mon. 9640, s. XIII., fol. 45r–fol. 140v; Cod. lat. Mon. 26831, s. XV., aus dem Konvent der Dominikaner zu Regensburg, der nach Pelster als der bessere Codex anzusehen ist. Die Edition

war von P. Amandus Möllenbroek begonnen worden, nach dessen Tod fortgesetzt durch P. Ephrem Filthaut, zu dessen Lebzeiten lediglich die Drucklegung, nicht aber die Korrekturen durchgeführt werden konnten, wofür nun P. Simon zeichnet.

3. Tomus XVII, Pars I, De Unitate Intellectus edidit *Alfonsus Hufnagel* (IX et 30 p.); De XV Problematibus edidit † *Bernhardus Geyer* (XIX–XXIII et p. 31–44); Problemata Determinata edidit *Iacobus Weisheipl* O. P. (XXVII–XXIX et p. 45–64); De Fato edidit *Paulus Simon* (XXXIII–XXXIX et p. 65–78) 1975. – Von den vier in diesem Band vereinigten Schriften ist nur die erste, De unitate Intellectus, in den beiden bisherigen Gesamtausgaben (Jammy; Borgnet) enthalten; editio princeps Venedig 1517. Die zwei folgenden Werke waren bisher in Sonderausgaben ediert: De XV probl. durch P. Mandonnet (1908) (allerdings in sehr ungenügender Weise), die Problem. Det. durch P. Weisheipl selbst (1960). Die Prolegomena zum ersten Werk schrieb für den erkrankten Editor P. Simon mit größter Sorgfalt. Die Überlieferung des Titels ist ‚satis incerta', wozu Albert selber beigetragen hat. Die Schrift ist gegen die Averroisten gerichtet und war vorbereitet durch die Disputation, die Albert in der Zeit von 1256–1257 vor Papst Alexander IV. (1254–1261) zu Anagni gehalten hat. Erst später wohl hat er die Argumente neu überarbeitet, und zwar nach der Abfassung von Buch III de anima und des Werkes de natura et origine animae, und von der intellectu et intelligibili und der metaphysica (1263). Da andererseits noch kein Hinweis auf den Liber de causis gegeben ist, den Albert vor 1271 geschrieben hat, so ergibt sich als Termin für die Abfassungszeit das Jahr 1263 oder kurz darauf. Das Thema in De unitate intellectus ist veranlaßt durch Averroes und andere arabische Kommentatoren des Aristoteles. Nach der Überzeugung Alberts kann man diese Lehre nicht mit theologischen Gründen widerlegen, sondern nur mit Argumenten aus Aristoteles selber. Darum ist Albert auch dessen sicher, daß seine Zeitgenossen, sofern sie auf dem Boden des Augustinismus standen, nicht zu dieser Auseinandersetzung befähigt waren (vgl. p. 3, vv. 57 ff.). Die Frage drängte, weil auch einzelne Pariser Doktoren der Artistenfakultät dem Averroismus zuneigten, worüber Albert zur Zeit der Abfassung von De unitate intellectus noch keine Informationen hatte; anders schon in der Schrift De quindecim problematibus. Albert läßt sich also auf die arabischen Aristoteliker ein, was ein folgenreicher Schritt für die ganze Entwicklung der Scholastik und für ihn selber war. Denn in dem Werk De causis et processu universitatis interpretiert er das Werk De causis in einer Weise, ‚ut doctrinis philosophorum Arabum quam maxime consentiret et sic terminos philosopho Christiano extremos attingeret' – eine sehr inhaltsschwere Feststellung (p. XI, vv. 37–39). Für die Neuausgabe wurde eine Kollation aller vh. Hss (s. XI–XIV) neu vorgenommen; Grundlage sind die sechs ältesten Codices (fünf s. XIII; einer s. XIII–XIV); bei Abweichungen voneinander wurden andere Codices und auch die Druckausgaben herangezogen. – Von † B. Geyer stammt die Edition von De XV problematibus. Darin gibt Albert Antwort auf die Anfrage eines Pariser Klerikers Aegidius, vielleicht Aeg. von Lessines, der die Widerlegung von 15 Artikeln erbat, welche damals von Magistri der Pariser Artistenfakultät vorgelegt worden waren. 13 Artikel wurden am 10. Dezember 1270 verurteilt, Art. 14 am 18. März 1277 durch Robert Kilwardby O. P., den Erzbischof von Canterbury. Darin wird Thomas von Aquin bekämpft (p. XX, mit Hinweis auf Quodl. II q. 1, a. 1, das 1269/70 geschrieben worden ist). G. bringt die dreizehn Artikel auf S. XIX, mit Hinweis auf den Katalog von 219 Artikeln, die am 7. März 1277 verurteilt wurden. Es handelt sich um Lehren, die in Paris besonders von Siger von Brabant vertreten worden sind. Die Fragen des Aegidius und die Antwort Alberts lassen noch keine Kenntnis des Pariser Standes der Fragen vermuten. Albert war ja weit weg von Paris und von verschiedenen Aufgaben bedrängt, und konnte sich so nur auf ganz unvollkommene Informationen, wenn überhaupt auf irgendwelche, stützen. Die Antwort ist außerdem schnell, ohne besondere Sorgfalt ausgearbeitet. Der Text ist darum schwer verständlich. Diese Schrift ist vor der Verurteilung der dreizehn Sätze von 1270 anzusetzen (gegen Van Steenberghen und Fr. Pelster). Wegen der Bedeutsamkeit der zeitgeschichtlichen Fragen hat Geyer diesem Werk alle Sorgfalt gewidmet. Damit ist erstmals eine allen kritischen Ansprüchen gerecht

werdende Edition geschaffen. Da nur wenige Hss (6) erhalten sind, nimmt G. an, daß Albert das Werk nur zum Gebrauch des Aegidius verfaßt hat. – Die Problemata determinata (Weisheipl) enthalten Antworten auf 43 heute völlig überholte Fragen, welche der Generalmagister des Dominikanerordens i. J. 1271 an Albert, an Thomas und Robert Kilwardby zur Beantwortung versandt hatte. Alle drei Responsa sind erhalten. Als letztes wurde das Gutachten Alberts gefunden, und zwar in London (1955) und ediert von I. A. Weisheipl O. P. (1960); eine weitere Hs fand sich in Klagenfurt. Die vorliegende Edition ist eine Adaption der Ausgabe Weisheipls von 1960, der nach Kollation des Klagenfurter Textes dem Albertus Magnus Institut die endgültige Herausgabe überlassen hat, für die P. Simon zeichnet. Albert, schon von Erblindung bedroht und mit schwierigen Verhandlungen in Köln betraut, hat nur widerwillig geantwortet und macht seinem Generalobern deutlich, daß es ihm darauf ankomme, ‚orationibus magis de cetero cupientes intendere quam quaestionibus curiosis respondere'. Wichtiger sei ihm, daß der Ordensgeneral ‚ordinem nostrum ... reducat ad primam conscientiae et religionis puritatem' (p. 64, vv. 44–46.48). – Der t. XVII. p. 1 schließt ab mit der Schrift De fato, die hier zum erstenmal unter dem Namen Alberts ediert wird. 1923 schon hatte Fr. Pelster diesen Traktat Albert zugewiesen, was die Zustimmung der bedeutendsten Fachgenossen gefunden hat. Nun wird der Beweis allseitig durch P. Simon abgesichert, so daß kein Zweifel mehr an der Echtheit dieser Zuweisung bleibt. Albert weilte 1256 zu Anagni, um seinen Orden vor dem Papst gegen die Angriffe besonders des Guillelmus de S. Amore zu verteidigen, was auch gelang. Auf Bitten des Papstes und der Kardinäle blieb Albert noch in Anagni, um das Johannesevangelium und die Katholischen Briefe zu erklären. Aufgrund einer Nota des Cod. Chisianus E. IV, 109 meint P. Simon, sicherlich mit Recht, daß dies die Gelegenheit war, wo Albert auch über das Fatum diskutieren konnte, dies unter dem Eindruck der Auseinandersetzungen mit den arabischen Interpreten des Aristoteles, dem nach E. Gilson schon im 12. Jh. ein „astrologischer Determinismus" zur Last gelegt wurde. De Fato wurde in einem Teil der Überlieferung auch Thomas zugeschrieben und mehrfach unter seinen Werken geführt. Nun ist volle Klärung erreicht. – Für den außerordentlich reichen Quellenapparat von P. Simon sei zu den Gregor- und Augustinuszitaten noch auf die sehr interessante Auseinandersetzung Augustins mit dem Manichäer Faustus aufmerksam gemacht, worin es um die Bedeutung des Sterns der Magier und seine Bedeutung für den neugeborenen König der Juden geht, ähnlich wie es in der Gregorstelle p. 67 (13) angedeutet ist. Vgl. dazu Aug., C. Faustum, 1. II, 5: CSEL XXV, 260, wo von Augustin fatum (von fari, sprechen) und Verbum einander entgegengestellt werden, worauf Gregor nicht aufmerksam geworden ist.

4. Tomus XXXVII Pars II Super Dionysii Mysticam Theologiam et Epistolas edidit *Paulus Simon* (p. XXIV–XXX et p. 453–668) Monasterii/Westf. 1978, Aschendorff. – Der erste Teil dieses Tomus wurde vom Rez. schon vorgestellt in ThPh 47 (1972) 618–619. Die dort angegebenen Grunddaten der Edition von De divinis nominibus gelten zum großen Teil auch hier, besonders was den Cod. Neapolitanus (N), der als Autograph des hl. Thomas gilt (siehe oben 1), und sein Schicksal anbelangt. S. fügt hier nur noch hinzu, daß der verstümmelte N nicht mehr Kap. 5 der Mystica theologia enthält, daß ferner f. 137 ra–138 va einen Teil des Kommentars zum achten Brief des Dionysius, hier p. 519, v. 62–p. 527, v. 8, und auf f. 138 va–142 vb einen Teil des Kommentars zum neunten Brief, hier p. 528, v. 1–p. 544, v 22, bieten; das Fragment dieses Cod N, das zu Saragossa aufbewahrt wird, bezeugt einzelne Stellen in den Kommentaren zum siebten und achten Brief. Außer N bezeugen noch weitere elf Codices den Kommentar zur Mystica theologia und weitere neun den Kommentar (oder Teile davon) zu den Briefen. Neun Codices enthalten beide Kommentare. Für die Edition hat S. auch die beiden ziemlich genau übereinstimmenden Gesamtausgaben der Werke Alberts, Jammy t. 13 (1651) und Borgnet, vol. 14 (1892) herangezogen. Es stellt sich heraus, daß die beiden Editoren solche Codices benützt haben, die den hier mit FLV bezeichneten entsprechen; sie sind sich sehr ähnlich, weichen häufig von N ab und weisen sich aus als ‚ceteris codicibus deteriores'! Grund genug, nun die Edition auf eine neue Grundlage zu stellen; diese kann für die ersten 4 Kap. der Mystica theologia nichts

anderes sein als N, obwohl die übrigen Codices, die wohl auf eine erste Abschrift von N zurückgehen, häufig dagegenstehen, ‚non quidem errore vel casu, sed intentione et industria ducti'. S. gibt über diese Feststellung p. XXVII–XXIX ausführlich Rechenschaft. Leider ist N für die Briefe des Dionysius sehr lückenhaft. Das Fragment von Saragossa konnte aber herangezogen werden für p. 519, v. 62–544, v. 22 (= Teile von ep. 8 u. 9) (XXIX). Albert legt beiden Kommentaren die Übersetzung des Johannes Sarracenus zugrunde; für ep. 11 ist im Pariser Dionysius-Corpus noch die Übersetzung des Johannes Scotus Eriugena beigegeben. Für den Text der Übersetzung des Johannes Sarracenus greift S. auf griechische Codices zurück, worüber er p. XVIII gesprochen hat, und vergleicht damit die Dionysiaca und die Lyoner und Pariser Ausgabe. Zum Verständnis wichtig ist solches Vorgehen besonders bei ep. 4 (p. 488, vv. 69–70), wo die Übersetzung des Johannes Sarracenus nicht die Kraft des griechischen τὴν θεαυδρικὴν ἐνέργειαν erreicht. S. weist zu diesem Ausdruck auf seine Angaben von p. 89, nota 72 zurück. Aus diesem Text ist ja die monenergetische Kontroverse und ihre Terminologie gespeist worden. Albert sieht diese Zusammenhänge nicht – eben weil die Übersetzung die Problematik verschleiert hat. –

Der Band schließt mit Indices ab, die an Reichtum und Genauigkeit nicht zu übertreffen sind; besonders für den außergewöhnlich reichen und detaillierten Index rerum et vocabulorum, p. 579–663, sei gedankt. Die hier gebotene kurze Analyse, v. a. der verschiedenen Prolegomena, kann dem hohen Rang der Edition in keiner Weise gerecht werden, sie mag aber zeigen, daß darin reiche philosophie-, theologie- und geistesgeschichtliche Gehalte geboten werden, abgesehen von den äußerst sorgfältigen Einführungen zur Technik der Edition selber.

A. Grillmeier, S. J.

Torrel, Jean-Pierre OP, Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230. La contribution d'Hugues de Saint-Cher (Ms. Douai 434, Question 481) (ESHDM, Fasc. 40). Gr. 8° (XL u. 284 p.) Leuven/Louvain 1977, Spicilegium Sacrum Lovaniense. – 1. B. Decker legte 1940 die Lehre der prophetischen Offenbarung von Wilhelm v. Auxerre bis zu Thomas v. Aquin dar, mußte dabei aber zwischen 1230 und 1250 (d. h. von Philipp d. Kanzler und Alexander v. Hales bis zu Albert d. Gr.) eine Lücke lassen, da ihm vor allem das Manuskript Douai 434 nicht zugänglich war (Decker 46; 44). Unter den 572 Quaestionen dieser Sammlung, worüber bereits Lottin, Glorieux und Doucet gearbeitet hatten (Einl. V–X), behandeln zwei Gruppen (nämlich Qq 130, 241, 490 und Qq 107–133, 481, 540), die Prophetie (vgl. DTA 23, 293 f. U. v. Balthasar). Nach der Behandlung der q 540 (T 119, 3; Antonianum XLIV, 1974) ediert T. nun den einzigen Text der q. 481 de prophetia, der wichtigsten beider Gruppen über die Prophetie, unter Auswertung von 24 unveröffentlichten Manuskripten und zahlreichen gedruckten Quellen (S. XXV–XXIX). Sie enthält die vier Artikel: Quid sit prophetia?, Quod sit videre in speculo?, De speciebus prophetiae?, De officio prophetarum? (T. 3–58; vgl. auch Decker 219 f.). – Dabei vermittelt T. uns einen Einblick in die Handhabung der quaestio disputata der Zeit zwischen 1230–36 – es handelt sich nicht um die wöchentlich abgehaltene q. ordinaria, sondern um eine Schulübung unter Leitung des Magisters, wobei opponens und respondens zur gestellten Frage Beiträge leisten (vgl. T. 3 nr. 1; 22, 23 u. ö., ferner 22), bevor die solutio des Magisters folgt. Der Aufbau des Artikels ist noch lebendiger als später in der klassischen Form bei Thomas, der erheblich gestrafft hat (Chenu, DTA 2. Erg.Bd. 1960, 99 ff.). – 2. Die literatische Analyse des Hauptteils ergibt zunächst eine starke Abhängigkeit der q. 481 von der Summa de bono Philipps d. Kanzlers und der Summa aurea Wilhelms v. Auxerre – 9/10 des Textes bestehen aus Zitaten (T. 281) –, läßt allerdings auch die Eigenständigkeit des Autors erkennen, den T. mit Doucet als Hugo von St. Cher (Ende des 12. Jhs.–1263; Professor in Paris von 1230 bis 1236; T. 90, 7) nachweisen kann durch Vergleich mit dessen Schrift- und Sentenzenkommentaren sowie durch Aufweis seines mosaikartigen Stils. Bei einem Vergleich mit den Zeitgenossen scheiden Guy d'Orchelles und Robert de Melun aus, die nichts zum Thema hinterlassen haben. M. Martin, Prévostin de Crémone und Simon de Tournai bleiben als Anreger möglich, liegen jedoch außerhalb der Zeitspanne dieser Arbeit. G. d'Auvergne, Pseudo-Langton und P. de Capoue lassen in

ihren Traktaten keine Beziehung zu Hugo erkennen, während A. v. Hales über Ph. d. Kanzler, ferner G. de Poitiers und E. Langton über G. d'Auxerre Hugo beeinflussen. – 3. Durch analytische und synthetische Betrachtungsweise wird in der 2. Hälfte des Hauptteils auf diesem soliden Grund die Lehre vom prophetischen Erkennen Hugos vor Beginn der Hochscholastik eingehend dargelegt. Hugo sagt: ‚prophetia est inspiratio vel revelatio' und nennt 5 Verwirklichungsarten. T. erläutert die Bedeutung von ‚spiritus' sowie ‚inspiratio' et ‚spiritus' „in quo" bzw. „a quo", desgleichen die ‚visio in speculo' begrifflich und in ihrer Verwendung bei Hugo. Er zeigt den beginnenden Einfluß von Aristoteles und Avicenna neben Augustin auf und arbeitet die Nachwirkung Hugos auf seine Zeitgenossen (Guéric de St. Quentin und den Traktat de prophetia d'Assise 186) bis hin zu Thomas heraus. Natürlich bleiben Augustinus, Gregor d. Gr. und die Glossa Grundlagen der Argumentation, natürlich beginnt der Einfluß des Aristoteles und der Araber – Thomas wird weitgehend in der Beantwortung der arabisch-jüdischen Argumente seine quaestiones de prophetia formen –, all das ist nichts Neues, wie T. sehr wohl weiß. Die Einzelheiten der behutsamen Veränderung von Denken und Erkennen durch die Klärung der Schriftworte, Bilder und Begriffe, hier im Kommentar ausführlich entfaltet, bleiben ein weiteres Ergebnis der Untersuchung, das hier allerdings in Einzelheiten nicht ausgebreitet werden kann. – 4. Der Wert der Arbeit besteht einerseits in der exakten historischen Erforschung, die Hugos quaestio de prophetia in die moderne Forschung hineinstellt, und andererseits in einem Einblick in die lebendige Schultradition des 2. Viertels des 13. Jhs. Fast meint man mitunter, Teilnehmer des Lehrgesprächs unter Hugos Leitung in Paris zu sein, zugleich erhält man Einblick in die frühe Dominikanerschule. 1221 hatten die Predigerbrüder ihr Haus St. Jacques erworben und waren Mitglieder der Universität geworden. Albert verfaßt hier 1240–48 die Kommentare zu ‚Physik' und ‚De Anima' des Stagiriten und unterrichtet 1245–48 Thomas v. Aquin. Über die Prophetie schreibt Albert vor und nach 1250, Thomas erst 1270/71 in der STh II-II q. 171–174 (Chenu 36 ff.; Decker 47). Damit ist ein Teil der Forschungslücke geschlossen. – Eine Grenze der Arbeit und der historischen Methode wird allerdings gerade wegen aller Akribie dort sichtbar, wo der indirekte Einfluß eines Autors nur noch andeutungsweise erschlossen, seinem geistigen Gehalt nach, so meinen wir, jedoch nicht mehr faßbar wird. Gerade im Blick auf Thomas, dessen Leistung auch in diesem kleinen Teilbereich durch die Erforschung seiner Vorgänger nur noch klarer hervortritt, wäre die systematische und spekulative Auswertung dieser Epoche, die U. v. Balthasar schon wünschte, interessant. Dies würde nicht zuletzt einen notwendigen Dienst für unsere moderne Fragestellung hinsichtlich Offenbarung, Schriftinspiration, Charismen und Prophetentum bedeuten, eine Fragestellung, deren Wurzeln und Lösungen auch im 13. Jh. zu suchen sind. Eine solche Arbeit ist nicht einfach, vielleicht noch nicht vollauf möglich. – Fünf Register schlüsseln die Untersuchung in dankenswerter Weise auf und erleichtern die Auswertung des Textes und seiner zahlreichen interessanten Anmerkungen.

C. Becker, S. J.

Der Traktat Heinrichs von Friemar über die Unterscheidung der Geister. Lateinisch-mittelhochdeutsche Textausgabe mit Untersuchungen. Bearb. von *Robert G. Warnock* u. *Adolar Zumkeller* OSA (Cass., 32). 8° (VIII u. 279 S.) Würzburg 1977, Augustinus-Verlag. – Zu allen Zeiten haben sich Christen die Frage gestellt, wie man bei den inneren Anregungen und Antrieben Gut und Böse, Echt und Unecht unterscheiden könnte. Schon das NT mahnt ja: „Glaubt nicht jedem Geist, sondern prüft die Geister, ob sie aus Gott sind!" (1 Jo 4,1), und Paulus kennt sogar ein besonderes Charisma der „Unterscheidung der Geister" (1 Kor 12, 10). Vor allem das späte Mittelalter bedurfte dieser Geistesgabe, denn die Mißstände in der sichtbaren Kirche hatten das Verlangen nach einer „Geistkirche" geweckt und die Menschen geradezu süchtig nach Visionen, Prophezeiungen und Offenbarungen gemacht. Zwar hatten sich im Laufe der christlichen Geschichte schon viele Autoren mit der Frage der Unterscheidung der Geister befaßt, aber der erste, der im späten Mittelalter einen systematischen Traktat zu diesem Thema hinterlassen hat, war Heinrich von Friemar der Ältere, aus dem Orden der Augustiner-Eremiten, einer der angesehensten aszetisch-mystischen Schriftsteller seiner

Zeit, der 1340 in Erfurt gestorben war. Seine Schrift „De quattuor instinctibus" ist vermutlich im ersten Viertel des 14. Jh. in Erfurt entstanden. Daß sie einen großen Leserkreis fand, beweisen die über 150 lateinischen Hss aus ganz Europa und die über 30 frühen volkssprachlichen Übersetzungen, die noch erhalten sind. Es ist das Verdienst der beiden Herausgeber, diesen Text erstmalig in einer kritischen Edition veröffentlicht zu haben. (Drei andere mystische Traktate Heinrichs sind schon früher in der Reihe „Cassiciacum" als Supplementbd. 6 erschienen.) Den lateinischen kritischen Text hat A. Zumkeller, Leiter des Augustinus-Instituts der Augustiner in Würzburg, erstellt, während R. G. Warnock, ein Germanist der Brown-University in Rhode-Island/USA, den mittelhochdeutschen Text herausgegeben hat.

Der 1. Teil des Werkes enthält Untersuchungen zur Textüberlieferung, und zwar zur lateinischen von A. Zumkeller (3–38), zur volkssprachlichen von R. G. Warnock (39–145). Der älteste lateinische Text ist ein Manuskript der Prager Universität von 1381. Insgesamt wurden 27 lateinische Hss geprüft, von denen 10 als Grundlage der Edition ausgewählt wurden. Auch die frühen Drucke wurden verglichen. Von den Übersetzungen wurden 35 Hss untersucht; das älteste datierte Manuskript stammt aus dem Jahre 1414. Nach der handschriftlichen Überlieferung lag der Schwerpunkt der Popularität im oberdeutschen Raum, wenngleich es auch Übersetzungen aus den übrigen deutschen Gegenden gibt. Häufig scheinen die Übersetzungen für Frauenklöster gemacht worden zu sein. – Der 2. Teil des Werkes bringt dann die kritische Edition des lateinischen und des mittelhochdeutschen Textes (152–235). Heinrich von Friemar unterscheidet vier Arten von Eingebungen („instinctus" – „Einsprüche"): den instinctus divinus, angelicus, diabolicus, naturalis. Der göttliche Geist wird z. B. daran erkannt, daß er zur Verähnlichung mit Christus führt, demütiger macht, im Innern stark macht und zur Tugend anspornt. Auch die Anregung seitens eines Engels läßt sich an vier Kriterien erkennen. Für die teuflischen Einflüsterungen nennt Heinrich insgesamt acht Merkmale, die den oben genannten genau entgegengesetzt sind. Dem instinctus naturalis gegenüber ist Heinrich außerordentlich zurückhaltend; er sieht darin vor allem das Negative und Gefährliche, verbunden mit einer verallgemeinernden Kritik an der Philosophie, was typisch ist für die spätmittelalterliche Augustinerschule. Ein Vorteil bei Heinrich ist – etwa im Vergleich mit Bernhards „Sermo 23 De Diversis" – die Klarheit in der Klassifizierung der Kriterien. Dennoch sind die Kriterien noch nicht präzise genug; so wirft ihm Dionysius der Kartäuser († 1471) in seiner Schrift „De discretione et examinatione spirituum" später vor, daß er die Anregungen seitens Gottes und des Engels nicht genügend auseinandergehalten und vor allem, daß er den instinctus naturalis zu negativ bewertet habe (aus thomistischer Sicht). Dabei muß man Heinrich von Friemar aber zugute halten, daß er der erste war, der eine genauere Klassifizierung versucht hat. Von den späteren Traktaten eines Pierre d'Ailly, Jean Gerson und Dionysius d. Kart. wird er, theologisch gesehen, gewiß übertroffen. – Der Anhang (237–279) enthält außer einer Bibliographie auch ein Handschriftenverzeichnis, ein Verzeichnis der im Traktat angeführten Stellen aus der Hl. Schrift und aus anderen Autoren, ein Namen- und Sachregister sowie ein Deutsch-Lateinisches Glossar.

Man wird den Herausgebern dankbar sein; nicht nur für die kritische Edition des Textes; auch die Untersuchung der handschriftlichen Überlieferung bringt manche interessante Ergebnisse, z. B. über die Frage des Verfassers, die Entstehungszeit, die Quellen, die Bedeutung und den Einfluß des Traktats, die Art und Weise der verschiedenen Übersetzungen, das Verhältnis der deutschen Fassungen zueinander und zum lateinischen Text, über den Leserkreis usw. Wer sich mit dem mittelalterlichen Geistesleben beschäftigt, ob aus theologischer, spiritueller, historischer oder germanistischer Sicht, wird das Erscheinen dieser Edition begrüßen.

G. Switek, S. J.

Laboa, Juan María, Rodrigo Sánchez de Arévalo, Alcaide de Sant' Angelo. Gr. 8° (433 S.) Madrid 1973, Fundación Universitaria Española. – Der Lebensweg Arévalos (1404–1470), insbesondere seine diplomatischen Aktivitäten an Höfen und Konzilien, sowie die Vielzahl seiner kanonistischen, theologischen, politischen, historischen, pädagogischen, literarischen und moralphilosophischen Schriften, sind inzwischen – dank der Arbeiten von Menéndez Pelayo, Toni, Trame,

Jedin u. a. – gründlich erforscht. Dennoch erfordert das umfangreiche Schriftgut dieses Autors, der, wie Sacchi meint, inter hispanam nationem doctrina et eruditione prope unicus es(t), noch eingehendere Untersuchungen; außerdem gibt es einzelne Abschnitte seines Lebens, die einer genaueren Bearbeitung bedürfen. – Man weiß heute, daß Arévalo seit dem Basler Konzil, an welchem er als Bischof an der Seite Juan de Segovias teilnahm, eine enge Freundschaft mit mehreren Päpsten verband, darunter Nikolaus V., Calixtus III., Paul II., vor allem aber Pius II. Obwohl L. darüber hinaus bedeutende Informationen zum Lebensweg Arévalos gibt, gilt sein Hauptinteresse – wie aus dem Untertitel zu ersehen ist – der Tätigkeit des Spaniers als ‚castellano' der Engelsburg unter dem Pontifikat Pauls II. Insbesondere untersucht er – unter Heranziehung umfangreichen Archivmaterials – die sechsjährige Regierungs- und Verwaltungstätigkeit Arévalos auf dieser Burg. Große Aufmerksamkeit schenkt L. jedoch einer ‚Aufgabe', die Arévalo als Kastellan mit zu übernehmen hatte; die eines Oberaufsehers in den Kerkern des Papstes, in denen zu dieser Zeit die bedeutendsten humanistischen Denker Roms gefangengehalten wurden. So hatte man u. a. Pomponio Leto, Agostíno Maffei und Bartholomeo Sacchi angeklagt, gegen die katholische Tradition sowie die Autorität des Papstes aufbegehrt zu haben. Aus der Gefangenschaft wandten sie sich in Briefen an ihren Kastellan Arévalo, der den Häftlingen mit väterlichen und lehrreichen Worten Trost zu spenden versuchte. L. wendet sich jedoch auch den Beziehungen Arévalos zu den sog. Fraticelli sowie einer Bewertung seiner Stellung innerhalb des humanistischen Denkens überhaupt zu. Eine umfangreiche Dokumentation des Archivmaterials sowie der Briefwechsel Arévalos mit den Gefangenen beschließen diese wichtige Monographie. – Der Verf. hat einen wichtigen Beitrag zur Klärung der Kulturgeschichte Spaniens geliefert. Wenn danach die Quellen des spanischen Humanismus nicht nur im einheimischen Denken zu suchen sind, sondern vor allem auch auf eine Tradition des lateinischen Humanismus' Italiens zurückgehen, so darf Arévalo als ein wichtiger Vermittler der einzelnen „Schulen" angesehen werden.

F. Domínguez

Kreuzer, Georg, Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit (Päpste und Papsttum, 8). Gr. 8° (VII u. 260 S.) Stuttgart 1975, Hiersemann. – Der Titel dieses Werkes verrät nicht, daß die ersten drei der fünf Kapitel, bzw. fast die Hälfte des Buches einer eingehenden Darstellung des Falles des Papstes Honorius I. (625–38) selbst gewidmet sind. Für die an diesem Fall später aufbrechenden dogmatischen Fragen ergibt sich hieraus: die Honoriusbriefe an den Patriarchen Sergios manifestieren den damaligen Tiefstand theologischer Bildung im Abendland. Gegenüber den theologischen Problemen der Griechen zieht sich Honorius auf einen gewissen naiven Biblizismus zurück und versucht die Belanglosigkeit der Kontroverse um ein oder zwei „Energien" in Christus für den Glauben darzutun, vermeidet darum in der Sache selbst jede Entscheidung (56). Dabei wäre es unhistorisch, diese Briefe an der späteren Terminologie eines Maximus Confessor zu messen (57); sie wollen durch Rückzug auf einen „einfachen" biblischen Glauben die weitere theologische Spekulation beschneiden und die Glaubenseinheit wiederherstellen. Das 3. Konzil v. Konstantinopel (680/81) hat Honorius eindeutig als Häretiker verurteilt, weil es „nach den Vorstellungen der damaligen Zeit die beiden Briefe dieses Papstes nur rein satzhaft nach Formulierungen zur Willen- und Energienfrage untersucht" (93); diese Verurteilung wurde auch von Papst Leo II. voll und unabgeschwächt anerkannt (101).

Das 4. und 5. Kap. bieten dann einen Überblick über die Auseinandersetzung mit der Honoriusfrage bei mittelalterlichen und neuzeitlichen Autoren. Zunächst wurde die Verurteilung als Häretiker in Ost und West selbstverständlich weitertradiert; bald jedoch zeichnet sich im Westen eine Tendenz ab, die Honoriusfrage in Vergessenheit geraten zu lassen: schon von Anastasius dem Bibliothekar an wird Honorius nicht mehr als Papst bezeichnet (117), bzw. – so zuerst bei Beda und dann bei Humbert v. Silva Candida und anderen Autoren des 11. Jh.s – in einem Kontext genannt, der an einen Patriarchen v. Konstantinopel oder Antiochien denken läßt (110, 120 f.); vom 12. Jh. an wird er in Darstellungen des 6. allgemeinen Konzils gar nicht mehr erwähnt. Erst im 15. Jh. taucht er (bei Nikolaus v.

Kues und Torquemada) wieder auf. In der Neuzeit wird dann die Einstellung zur Honoriusfrage geradezu zum Indiz für die Einstellung zum Papsttum und zur päpstlichen Unfehlbarkeit. Hierbei zeichnen sich verschiedene Linien ab. Besonders Dominikanertheologen wie Melchior Cano waren bereit, anzuerkennen, daß ein Papst als Privatperson Häretiker werden könne, und interpretierten in diesem Sinne den Honoriusfall (177 ff.); diese These verschwindet jedoch mehr und mehr seit dem 17. Jh. (184 f.). Größeren Anklang gewann die zuerst 1538 von dem niederländischen Kontroverstheologen Pigge aufgestellte Fälschungshypothese (137 ff.), die z. T. noch bis in unser Jahrhundert (so von Billot) als ernsthafte Möglichkeit erwogen wurde (175). Daß Honorius als öffentlicher Lehrer der Kirche eine Häresie vertreten habe, wurde innerhalb der katholischen Kirche nur von Vertretern gallikanisch-episkopalistischer Richtungen angenommen. Auch auf dem 1. Vatikanum war die Honoriusfrage bekanntlich eine der am heißesten umkämpften Stellungen. Man kann dem Autor hier wohl nur zustimmen, wenn er zu der Schlußfolgerung kommt: „Eine historische Sicht der Honoriusfrage blieb Fallibilisten wie Infallibilisten ... letztlich versperrt, weil sie Fakten des 7. Jhs. anhand einer unhistorischen, dogmatischen Fragestellung beurteilten" (225; vgl. 207 über Hefele). Nach dem 1. Vat. ließ das Interesse nach: eine „fallibilistische" Behandlung war innerhalb der katholischen Kirche nicht mehr möglich, und der Fall fristete eine kümmerliche Weiterexistenz als Objektion in systematischen Handbüchern (225 f.).

Die Arbeit bietet eine zuverlässige und wertvolle Gesamtdarstellung der Behandlung dieses Falles im Laufe der Geschichte. Gegen einige Interpretationen möchte ich freilich vom historischen Standpunkt aus Bedenken anmelden. Der Autor meint, daß ein häretischer Papst wie Honorius nicht zu der papalistischen Doktrin seit dem 11. Jh., etwa zu den Thesen eines Humbert v. Silva Candida, eines Anselm v. Lucca und Deusdedit paßte (120, 124, 135); ja, er behauptet: „Hätte er (Humbert v. Silva Candida, der Honorius in einer Schrift gegen den Griechen Niketans Stethatos unter den Häretikern aufzählte) geahnt, um wen es sich dabei handelt, hätte er ihn sicher nicht genannt, vor allem nicht gegenüber den Griechen, denn gerade er hatte herausgestellt, daß kein römischer Bischof ... geirrt habe" (120). Bei ihm wie auch bei anderen Autoren seiner Zeit sei vielmehr, im Anschluß an Beda, Honorius zu einem Konstantinopolitaner oder Antiochener Patriarchen geworden. K. stützt sich hier auf den Beda-Text, Georgios v. Konstantinopel und Makarios v. Antiochien seien „cum suis sequacibus, simul et praecessoribus", unter denen dann auch Honorius aufgezählt wird, verurteilt worden (110). Muß „praecessor" hier jedoch unbedingt „Amtsvorgänger" heißen, und liegt nicht im Zusammenhang mit „sequaces" die parallele Interpretation „Vorläufer in der Häresie" nahe? Aber wie dem auch immer sei: K. übersieht hier, daß ein „Papa haereticus" durchaus mit dem Konzept eines Humbert v. Silva Candida und der anderen Gregorianer des 11. Jh.s vereinbar war; denn der auch von ihm (112, 134 f.) erwähnte Satz im Decretum Gratiani, der Papst könne nicht gerichtet werden, „nisi deprehendatur a fide devius", stammt gerade in dieser Fassung von Humbert v. Silva Candida (vgl. *H. Zimmermann*, Papstabsetzungen des Mittelalters, 169 f., und die dort zitierten Autoren). Weder Humbert noch Anselm und Deusdedit (über letzteren ging die Formulierung Humberts ins Kirchenrecht ein) hätten darum aus prinzipiellen Gründen Schwierigkeiten mit der Honoriusfrage haben müssen. Im Unterschied zur Neuzeit kommt dem „Vergessen" des Honoriusfalles im Mittelalter schon deshalb keine theologiegeschichtliche Bedeutung zu, weil man durchaus eine Reihe anderer „häretischer" Päpste kannte (vgl. *R. Bäumer:* RQ 56 (1961), 202 f.). Hier wie auch an anderen Stellen müßte m. E. zu einer Behandlung der Honoriusfrage, die nicht nur die einzelnen Positionen referiert, sondern auch die jeweiligen Zusammenhänge zu der Lehrentwicklung darstellt, die innere Differenziertheit der Unfehlbarkeitslehre selbst im Laufe ihrer Geschichte stärker beachtet werden. Sie erscheint hier viel zu sehr als feststehende und eindeutig umrissene Größe. – K. schreibt, daß Bischof Hefele in der nach dem 1. Vat. erschienenen 2. Auflage seiner Konziliengeschichte „daran festhielt, daß die Honoriusbriefe ex-cathedra-Entscheidungen waren und ihr Inhalt faktisch häretisch war" (213), womit er sich freilich, wollte er an der Definition des Konzils festhalten, in eine „aussichtslose Situation" hineinmanövriert hätte. In Wirklichkeit

jedoch schifft Hefele, wenn auch nur um ein Haar, an dieser Klippe vorbei. Wie aus dem Text der 2. Auflage (Bd. III v. 1887, Vorwort S. IV, 152 ff., 173 ff.), aber auch aus dem Resümee bei K. (211–13) hervorgeht, behauptet Hefele eben jetzt nicht mehr, daß der Inhalt der Honoriusbriefe „faktisch häretisch" war, sondern nur noch, daß ihre Ausdrucksweise „unglücklich" und „mißverständlich" war, bzw. daß sie der Häresie faktisch Vorschub leisteten. Kl. Schatz, S. J.

3. Kirchen- und Theologiegeschichte. Neuzeit

Sá, Artur Moreira de, De Re Erasmiana – Aspectos do Erasmismo na Cultura Portuguesa do Século XVI. 4° (371 pp.) Braga 1977, Publicações da Faculdade de Filosofia. – In typographisch angenehmer Form bietet sich hier eine kritische Edition von Manuskripten aus verschiedenen Archiven dar, die sowohl Kriterium für den Stand der Erasmusforschung im allgemeinen als auch für die tradierte Geistigkeit (Kultur) in Portugal heute ist. Als Frontispiz steht in dem broschierten Band eingangs Hans Holbeins „Erasmus" aus Longford Castle / Salisbury dem Titelblatt gegenüber, und im Blütenweiß zweier Seiten liest man die Widmung: „Zur Erinnerung an Marcel Bataillon." In portugiesischer, spanischer und lateinischer Sprache geht es um die Beziehungen E.s zu Portugal. In Schwarz-Weiß ist die Wiedergabe der photographierten Illustrationen und Manuskripttexte recht gut gelungen. So spiegelt De Re Erasmiana editionstechnisch den Geist des erasmischen Humanum wider. – Der 1. Teil bringt die Dokumente und Gutachten, die im Juni bis August 1527 auf der von der Inquisition veranlaßten Versammlung von Bischöfen, Ordensoberen und Theologen von Periti aus Portugal vorgelegt wurden. Ihre Anwesenheit ist auf das Interesse des portugiesischen Königs *D. João III* zurückzuführen (7–21). Hierzu bringt der dokumentarische Anhang (25–137) die photographische Reproduktion und die paläographische Transkription zunächst der Sentenzen des Erasmus, um anschließend und methodisch entsprechend die Gutachten von Magister *D. Estêvão de Almeida*, Doctor *Pedro Margalho* und Doctor *Diogo de Gouveia* wiederzugeben. – Der 2. Teil trägt die Überschrift: D. João III und Erasmus (139–244) und enthält nach einer gediegenen kommentierenden Einführung die 1527 in Basel veröffentlichten „Lucubrationes aliquot", die Widmung der Chrysostomi Lucubrationes von Erasmus an König João III (Reproduktion der Textseiten aus der 1. Aufl., ihre Transkription und die portugiesische Übersetzung der Carta-Dedicatoria). – Der 3. Teil umfaßt die im 16. Jh. in lateinischer und spanischer Sprache in Portugal herausgegebenen *Werke* des Erasmus (245–289), an deren Schluß der Anfang der Erasmus-Sentenzen reproduziert ist: Lisboa, 1554, BNL, Res. 2613 V, ff. 102 v–106 r. – Der 4. Teil enthält eine Aufstellung der in Portugal veröffentlichten Erasmus-Schriften, die im 16. Jh. auf den Index kamen oder auf den Rol de Livros proibidos standen (291–329). – Es folgen die Conclusão, Addenda (Epitaphia in laudem Erasmi) und die Bibliographie der Manuskripte und Druckschriften. Bei Durchsicht des Namenregisters drängt sich das Urteil auf: „perfekt!". So bedarf es keiner weiteren Erläuterung oder Begründung dafür, daß auf diese wertvolle Edition, insbesondere der Texte von Valladolid, auf die im Dezember des gleichen Jahres das Erasmus-Urteil der Sorbonne in Paris folgte, hingewiesen wird.

F. O. Busch, S. J.

Ducke, Karl-Heinz, Handeln zum Heil. Eine Untersuchung zur Morallehre Hadrians VI. (EThSt, 34). Gr. 8° (XIX u. 328 S.) Leipzig 1976, St. Benno-Verlag. – Der Verf. versteht seine Untersuchung als einen Beitrag zur Geschichte der Moraltheologie. Er wählt die Theologie H.s, weil dieser Papst an der Wende zur Neuzeit steht und seine Theologie bislang – mit Ausnahme der Arbeit von E. H. J. Reusens 1862 – keine größere Bearbeitung gefunden hat. – H. komme in seinen, vielfach praktischen Themen gewidmeten, Schriften immer wieder auf die Bedeutung von Gesetz und Gebot für das menschliche Handeln zu sprechen, schreibt der Verf., woraus dann notwendigerweise „die Frage nach der Freiheit des Handelns (folgt), die nur durch eine Untersuchung der Grundlagen menschlichen Handelns zu be-

antworten ist" (S. 2). Schließlich sei nach dem Verhältnis sittlichen Handelns zum Ziel des Menschen zu fragen. Hier wird nicht eindeutig klar, ob D. diese Fragestellung aus H.s Schriften erhebt oder an sie heranträgt. – Die in vier Kapitel gegliederte Studie wird eingeleitet (I. Kap.) mit einem biographischen Überblick, der die bisher sicher bekannten Daten aus dem Leben H.s zusammenfaßt. Außerdem gibt der Verf. einen Überblick über die theologischen Schriften H.s, den er mit einer Ortsbestimmung der Moraltheologie im Gesamt seiner Theologie verbindet (S. 60–71). Das I. Kap. schließt mit einer kurzen Darstellung (71–73) von H.s wissenschaftlicher Methode. Der Verf. beurteilt sie insgesamt als der scholastischen Methode verbunden, allerdings wisse H. sich keiner mittelalterlichen theologischen Richtung exklusiv verpflichtet. – Der weitere Fortgang der Arbeit wird bestimmt von drei Schwerpunkten, die sich aus der o. g. Fragestellung ergeben: die Stellung H.s zum Gesetz (II. Kap.), die Frage nach den Grundlagen sittlichen Handelns (III. Kap.) und die Frage nach dem sittlichen Handeln als Handeln zum Heil (IV. Kap.). Den Ausgangspunkt der Untersuchungen des II. Kap. bildet die Frage „Was ist zu tun?", hinter der „sich das Suchen des Menschen nach einer Existenzverwirklichung (verbirgt), die ihn sein zeitliches und ewiges Heil finden läßt" (74). Die Antwort auf die so erfragte letzte Begründung der moralischen Ordnung in Gott läßt sich bei H. nur schwer erheben, weil eine systematische Gotteslehre bei ihm fehlt. An die Frage nach der Relevanz menschlicher Gesetze für das Handeln schließt D. eine Untersuchung zu H.s Theorie des Lehramtes an, besonders hinsichtlich der Grenzen seiner Vollmacht und Irrtumslosigkeit. – Da kein Gesetz den Menschen in seinem Handeln determiniert, dieses vielmehr der Gesetze wegen auf freier Entscheidung beruht, gilt es, das Handeln in seinen einzelnen Momenten genauer zu bestimmen (III. Kap.): in seinem intellektiven (Urteil des Gewissens, Überwindung des Zweifels, Grenze der Unwissenheit) und voluntativen Akt (Ordnung des Wollens, Verhältnis ratio: voluntas, Konsens). – Im abschließenden 3. Abschnitt nennt der Verf. die für H. die Gutheit sowohl des inneren wie äußeren Aktes qualifizierenden Bedingungen. Dazu sind bei ersterem die Qualität des Objekts der Handlung und seine Relation zum Wollen, bei letzterem die besonderen Umstände einer Handlung zu rechnen. – Anhand der Auffassung H.s vom Gebet wird schließlich im IV. Kap. sein Verständnis der Hinordnung menschlichen Handelns auf das Heil des Menschen erläutert: Dabei zeigt sich, daß H. des Menschen verdienstliches Handeln immer in Relation auf den Nächsten sieht. Infolgedessen ist H.s Sündenbegriff Gegenstand des 2. Abschnitts. Im Begriff der Sünde weiß der Verf. H. ganz eins mit der von Augustinus entwickelten und von den scholastischen Theologen übernommenen Lehre. Mit der die Studie abschließenden Darstellung von H.s Bußtheologie kann D. verdeutlichen, daß ähnlich sonstigem menschlichem Handeln auch der Akt der Buße ein komplexes Geschehen meint: als Handeln zum Heil ein menschliches und göttliches Wirken umfassendes Geschehen. –

Diese historisch-systematische Studie zeichnet sich durch minuziöse Arbeit an den Texten und eine gute Gliederung des Gedankenganges aus. Der Autor gibt dem Leser eine fundierte Einführung in die Moraltheologie dieses am Ausgang des MA stehenden Papstes. – Ein Sachverzeichnis oder Stellenregister hätte die Nützlichkeit der Arbeit wohl noch erhöht. – Die Druckfehler (z. B. S. XII Z. 8 u. 17 u. 24; S. XIII Z. 22 v. u.; S. 75 Z. 4; S. 84 Z. 2; S. 129 Z. 6 v. u.; S. 164 Z. 1 v. u.; S. 211 Z. 5 v. u. lies „der") fallen kaum ins Gewicht. R. Berndt, S. J.

De Orella y Unzue, José L., Respuestas catolicas a las Centurias de Magdeburgo (1559–1588) (Publicaciones de la Fundación Universitaria Española, Monografias, Nr. 23). Gr. 8° (637 S.) Madrid 1976, Fundación Universitaria Española. Seminario „Suarez". – Von 1559–1574 erschienen in Basel die zehn Folio-Bände der Magdeburger Centurien, ein monumentales Kirchengeschichtswerk mit dem Titel: Historia Ecclesiastica integram ecclesiae Christi ideam ... secundum singulas centurias perspicuo ordine complectens ... congesta per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica. Der Organisator (nicht aber Verfasser) dieses Werkes war Matthias Flacius Illyricus (1520–1575). Wenn die Altgläubigen bisher gegenüber den Reformatoren betont hatten, für die Wahrheit ihrer Auffassung von Kirche und Glauben spreche die ungebrochene Tradition von Amt und Lehre seit

den Anfängen des Christentums bis in die Gegenwart, widerlegt Flacius diese Ansicht mit der Behauptung, Christus habe bereits Luthers Lehre vorgetragen, die Kirche sei von dieser ursprünglichen Wahrheit abgefallen, diese selbst aber sei durch die Jahrhunderte von mehr als siebentausend Zeugen weitergetragen worden und habe in der Gegenwart durch Luther ihre glanzvolle Erneuerung erfahren. Die Reformation sei also angesichts einer solchen Kontinuität keine unzulässige Neuerung. Da nun aber Flacius eine extreme (gnesiolutheranisch genannte) Auffassung von Luthers Lehre vertrat und diese zum Kernstück des Gesamtwerks machte, versteht man den geringen Einfluß der Centurien in der zeitgenössisch reformatorischen Welt der Intellektuellen. Der gewaltige Aufwand an kirchengeschichtlichem Material (auch neu entdeckten Quellen) schien vertan. Anders aber stand es mit dem Echo, das dem Werk in katholischen Kreisen widerfuhr. Die abschließende Antwort wurde ihm dogmatisch-kontroverstheologisch durch Robert Bellarmin, historisch-kritisch mit den Annalen des Caesar Baronius gegeben. Doch waren die dreißig Jahre zwischen dem Erscheinen des 1. Bandes der Centurien (1559) und der Drucklegung von Bellarmins Disputationes de controversiis (1586/93) sowie der Annales ecclesiastici des Baronius (1588/1607) eine Zeit vielfältigster Versuche, die Herausforderung des Flacius Illyricus aufzugreifen und ihr wissenschaftlich zu begegnen. Der historiographischen Aufarbeitung dieser Bemühungen dient das vorliegende Werk.

In der Einleitung deutet der Verf. die ungewöhnliche Weite des Feldes an, das untersucht werden muß. Unter den Pontifikaten Pius' IV., Pius' V. und Gregors XIII. gab es viele Kardinalskommissionen (Kongregationen hießen sie zumeist), die sich mit der deutschen Frage und insbesondere mit der wissenschaftlich-literarischen Beantwortung der Centurien beschäftigten. Schon seit dem Erscheinen ihres ersten Bandes bemühten sich einzelne Gelehrte in Spanien, Flandern, den Ländern des Reiches, in Frankreich und Italien darum, dem Gesamtentwurf oder einzelnen Problemen kritisch zu begegnen. Da *ein* Leitmotiv der Centurien die Herausstellung des Papsttums als des antichristlichen Verderbers der reinen Lehre war, konnte es nicht verwundern, wenn man von Rom aus versuchte, die vielen Einzelinitiativen zu koordinieren und dem imponierenden Gruppenwerk von Magdeburg durch ein entsprechendes Kollegium von Forschern und Verfassern zu entgegnen. Auch die Regierungen verschiedener Länder (Philipp II. in Spanien und in den Niederlanden, die bayerischen Herzöge und Erzherzog Ferdinand in Innsbruck) schalteten sich ein. Die Centurien waren zu einem Politikum geworden. Ein umfassendes Material zum Thema konnte der Verf. bereits gedruckten Werken und Korrespondenzen entnehmen, er mußte aber auch den ausgebreiteten handschriftlichen Beständen in den Archiven von Rom und Simancas, London und München u. a. nachgehen. Die Sekundärliteratur hat er aufmerksam zu Rate gezogen.

Die Kardinäle Otto Truchseß Waldburg von Augsburg und Stanislaus Hosius von Ermland, in Rom Amulio, Colonna, Commendone, Morone und Sirleto haben als Mitglieder der Kommissionen und eifrige Förderer bei Planung und Ausführung von Kontroversschriften die literarische Geschichte dieser dreißig Jahre mitbestimmt. Bekannt ist der Auftrag Pius' V. an die Gesellschaft Jesu, gegen die Centurien möglichst viele ihrer Gelehrten und Schriftsteller einzusetzen. Zu einer von Hieronymus Nadal und Petrus Canisius vorgesehenen Arbeitsgruppe im Stil der Magdeburger selbst ist es nicht gekommen. Canisius schrieb (24. 7. 67) an den Ordensgeneral Franz Borja: „Fast keiner der Unsrigen ist auf dem Fachgebiet der Kirchengeschichte zu Hause (vel mediocriter versatus), wir haben kein Geld, keine Bibliotheken, und sind in Unterricht und Seelsorge überbelastet." Trotzdem haben Jesuiten wie Francisco Torres, Johannes Rhetius, Diego Ledesma, schließlich Robert Bellarmin wichtige Beiträge geleistet. Bekannt ist auch die in fast heroischer Gehorsamshaltung übernommene Arbeit des Petrus Canisius (zwei Foliobände – *De corruptelis verbi Dei* – über Johannes den Täufer [1571] und Maria [1577], zwei weitere über Petrus und Paulus waren geplant). Nach Art der Magdeburger wurde es eine ungeheure Materialsammlung zu fast allen durch die Reformationstheologie angeschnittenen Problemen. Im ganzen aber apologetisch so unkritisch wie die Magdeburger selbst mit ihrer Polemik. Neben der Gesellschaft Jesu erhielt auch die Löwener Universität den amtlichen Auftrag, sich mit den Centurien wissenschaftlich

auseinanderzusetzen. Hier engagierten sich die Engländer Nikolaus Sanders und Alan Copus. Bei den Franziskanern schalteten sich Frater Luigi von Ara Coeli und Miguel de Medina ein. In Italien wurden vom Hl. Stuhl Hieronymus Muzi, Onofrio Panvini, Sixtus von Siena und Franziskus Joannetus persönlich beauftragt. Unter ihnen nimmt Panvini unbestritten den ersten Rang ein mit seinem Werk *De primatu Petri* (Verona 1589), das im Titel ausdrücklich versichert, es sei gegen die Verfasser der Centurien geschrieben worden. Gedruckt wurde nur sein erster Teil, die beiden anderen blieben Manuskript (im Vatikan und in der Münchener Staatsbibliothek).

Der Verf. hat sich bemüht, alle eben noch greifbaren Versuche, die Centurien zu widerlegen oder zu ersetzen, aufzuspüren. Er führt die [44] Autoren ein, schildert ihre wissenschaftliche Ausrüstung, analysiert ihre Werke (zumal jene, die nur handschriftlich erhalten blieben), untersucht ihren kritischen Wert und summiert schließlich das Ganze gleichsam als ebensoviele Vorarbeiten für die abschließenden Werke des Robert Bellarmin und des Caesar Baronius. Es konnte dabei kaum ausbleiben, daß sich bei der Darstellung des Verf. viele Überschneidungen ergaben und nicht wenige Wiederholungen (um von den ungezählten Druckfehlern zu schweigen). Eine straffere Linienführung (sei es chronologisch, sei es territorial) hätte dem Anliegen des Verf. besser gedient. – Im Anhang folgen die Listen der handschriftlichen und gedruckten Quellen, eine ausführliche Bibliographie der Sekundärliteratur, dazu werden auf S. 503–617 dankenswerterweise bisher ungedruckte Dokumente mitgeteilt (Dekrete, Protokolle, Briefe und das Werk des Andreas Fabritius von Lüttich: *Dogmatica Religionis Historia*). Man kann dem Verf. zubilligen, daß er in der Tat für eine wichtige Periode der kirchlichen Historiographie neue Erkenntnisse vermittelt hat. Das gilt vor allem für seine Bewertung der historischen Methode, wie sie die Magdeburger entwickelten und anwandten (d. h. keine annalistische oder auf Personengeschichte bezogene Darstellung, sondern eine auf Sachthemen sich konzentrierende Sammlung von Geschichtsmaterial, deren Auswahl aber bestimmt wurde von dem polemischen Grundanliegen des Organisators). In der Auseinandersetzung mit dieser Methode und ihren Ergebnissen hat sich auch die sozusagen erzwungene kirchenhistorische Arbeit der katholischen Autoren als förderlich für die Entwicklung der Kirchengeschichte als Wissenschaft erwiesen.

H. Wolter, S. J.

Aegidius Albertinus, Hirnschleiffer (Kritische Ausgabe), hrsg. von *Lawrence S. Larsen* (BLVS Bd. 299). 8° (XXI u. 390 S.) Stuttgart 1977, Hiersemann. – In der von Helmut de Boor und Richard Newald herausgegebenen Geschichte der deutschen Literatur hat Newald selbst in dem Band „Vom Späthumanismus zur Empfindsamkeit 1570–1750" (München 1967) dem Verfasser des hier in kritischer Edition vorgelegten Werkes ein rühmendes Kapitel gewidmet (121–131). In der Tat nimmt Albertinus (1560–1620) in der frühen Epoche der vom Münchener Hof lebhaft geförderten Gegenreformation in mehrfacher Hinsicht eine bemerkenswerte Stelle ein. Der Hof- und Geistlicher Ratssekretär sowie Bibliothekar Herzog Maximilians I. hatte sich bereits verdient gemacht durch mehr als 50 Übersetzungen italienischer, französischer, lateinischer und vor allem spanischer Literatur, ehe er als Laie einige religiöse Werke selbständigen Bemühens herausgab. Unter diesen waren „Lucifers Königreich und Seelengejaidt" sowie der hier vorliegende „Hirnschleiffer" die umfangreichsten und wirkungsvollsten Schriften. Beide vermitteln tridentinische Lehre und Frömmigkeit (Askese) in volkstümlicher Darstellung. Beim „Hirnschleiffer" erwies sich Albertinus angeregt von Andrea Alciatis „Emblemata" (1531) und von Hieronymus Ruscellus und dessen Werk „Le imprese illustri" (1580) und wählte so die damals sehr beliebte emblematische Stilform zu einem umfassenden Unterricht in der christlichen Moral, als Prediger mit der Feder sozusagen, da ihm als Laien damals die Kanzel verwehrt war. Die 55 Kap. des Buches werden eingeleitet jeweils mit Bildern, die wohl eine Überschrift, aber keine Devise tragen. Sie sind z. T. den damals gängigen Emblemen entnommen, teils aber recht eigenwillig und neu (Hand mit Auge, Pelikan und Eule, eine Äffin erdrückt in der Umarmung ihr Junges, Richter mit einem Szepter, dessen Spitze ein Auge ist, Narr mit der Sackpfeife, eine Jungfrau auf einem Grab stehend rauft sich die Haare, Esel von Affen verspottet, ein kleines brennendes Herz auf einem Berg-

gipfel, Sonne auf einem Wagen u. a. m.). Die Erklärung der Bilder führt den Autor dann im folgenden Prosatext zum Thema: Ermahnung zum christlichen Leben für die Stände der Kirche (Fürsten und Obrigkeit, Richter und Visitatoren, Eheleute und Jugend, Prälaten und Prediger, Ordensleute und Pfarrer). Besonders aufschlußreich ist das Kapitel über die Kirche (125–137), eine Art „planctus ecclesiae" in moderner Fassung. Ein enzyklopädisches Denken und große Zitierfreudigkeit zeichnen das Werk aus, von dem man gesagt hat, es habe mit seiner eigenwilligen und plastischen Sprache (Albertinus wird mit Abraham a Sancta Clara verglichen) die oberdeutsche, besonders bayerische Literatursprache ungemein gefördert. Das Werk wurde bis 1758 immer wieder neu aufgelegt.

Die vorliegende Ausgabe beruht auf einer Dissertation von *L. S. Larsen* (A Critical Edition and an Appreciation of Aegidius Albertinus' Emblematic Work *Hirnschleiffer*). Sie wurde 1971 an der Universität von Texas in Austin vorgelegt. Die Edition folgt dem Münchener Erstdruck von 1618. Eine kurze Einleitung orientiert über Leben und Werk des Albertinus und fügt eine Liste der verschiedenen Drucke bei. Eine Liste der Quellen des Albertinus, ein Glossar und ein Literaturverzeichnis schließen die Edition ab. Gewidmet wurde der Hirnschleiffer nicht, wie das Inhaltsverzeichnis mitteilt, Herzog Maximilian I. von Bayern, sondern dem Domherrn von Salzburg und Passau, Wolf Wilhelm von Schrattenbach, Freiherrn zu Heggenberg und Osterwitz. Für die weitere Erforschung und Auswertung der Predigt- und Erbauungsliteratur der Gegenreformation (nach Richard Newald ein Desiderat) liegt mit dieser Edition ein willkommenes Hilfsmittel vor.

H. Wolter, S. J.

Reil Sebald, Kilian Stumpf 1655–1720. Ein Würzburger Jesuit am Kaiserhof zu Peking (MWAT, 33). 8° (XXXII u. 207 S.) Münster i. W. 1978, Aschendorff. – Längst nicht so bekannt wie Ricci, Schall v. Bell und Verbiest, die großen Gestalten der jesuitischen Chinamission des 17. Jhs., ist der Würzburger Jesuit Kilian Stumpf. Auch steht sein Leben unter der Tragik des Mißerfolges: in den kritischsten Jahren des Ritenstreites Visitator und damit weitgehend auf sich gestellter Oberer der chinesischen Jesuiten, dabei in ständigen Konflikten mit den Propaganda-Missionaren und dem Bischof Bernardino della Chiesa v. Peking, fiel er zum Schluß sowohl in Rom, wo seine „Informatio pro veritate" verurteilt wurde, wie beim chinesischen Kaiser K'ang-hsi in Ungnade (182–84).

Diese hauptsächlich römische Quellen verwertende Monographie bietet nicht nur ein sehr lebendiges und interessantes Bild von Leben und Tätigkeit Stumpfs, sondern auch viele wertvolle Informationen über die Chinamission in der fraglichen Zeit von 1694–1720. Wie stark die nationalen Gegensätze unter den Jesuitenmissionaren waren, bezeugt u. a. das Mißtrauen der portugiesischen Patres in Peking, welche Stumpf anfangs, vielleicht aus Angst, er könne sich auf die Seite der französischen Jesuiten schlagen, nicht in die Hauptstadt kommen ließen (52 f.); es war dann Kaiser K'ang-hsi selbst, der ihn, angetan von dem Ruf seiner mathematischen Kenntnisse, ohne Konsultation der Ordensobern nach Peking beorderte (56 f.). Eine schwierige und delikate Stellung hatte Stumpf in der Pei-t'ang, der Residenz der französischen Jesuiten, mit denen er zusammen wohnte, ohne ihre Prinzipien teilen zu können (84 f.). Interessant scheint mir, in welchem Maße diese „Mathématiciens du roi" sich dazu verstiegen, die Prinzipien des Gallikanismus auf die Ordensverfassung zu übertragen (82). Es kam so weit, daß der Kaiser selbst wiederholt die streitenden Jesuiten zur Einigkeit mahnen mußte (83, 145 f.). – Sehr informativ sind die Mitteilungen über den Ritenstreit. So können die „Acta Pekinensia" Stumpfs als beste Quelle über die Gesandtschaft des päpstlichen Legaten Tournon von 1705 bis 1707 gelten (120). Wenn aus ihnen etwas in krasser Weise in die Augen springt, dann ist es die unvorstellbare Taktlosigkeit dieses Prälaten, der z. B. dem Pater Tomè Pereira vorwerfen konnte, daß er „dreißig Jahre lang einem heidnischen Kaiser" gedient habe (110), und es fertigbrachte, auf die Aufforderung des Kaisers hin, nun endlich zu sagen, was er ihm mitzuteilen habe, zu erwidern, er könne dies dem Kaiser nur persönlich anvertrauen, da diese Angelegenheit den Kaiser selbst und seine Familie betreffe (111). Dies ist um so tragischer, als Tournon selbst zunächst von K'ang-hsi in einer Weise empfangen wurde, wie kein ausländischer Gesandter vor ihm (104 f.). Auch wird in dieser

Veröffentlichung der Gewissenskonflikt vieler Jesuiten deutlich, nachdem die Apostolische Konstitution „Ex illa die" (1715) klargemacht hatte, daß Rom auf dem Ritenverbot von 1704 bestand. Stumpf selbst ging mit dem Beispiel des Gehorsams voran, zeigte jedoch als Oberer Verständnis für diejenigen seiner Untergebenen, die aus Gewissensgründen glaubten, sich nicht der römischen Entscheidung beugen zu können (171). Mit flehenden Worten beschwor er sie, auszuharren, „bis sich ein Ausweg zeige", setzte jedoch inzwischen selber, freilich vergeblich, alle Hebel in Bewegung, um den Papst zu informieren und eine Revision des römischen Urteils zu erreichen (173 f.). – Skeptisch urteilte Stumpf, wie auch die meisten anderen Jesuiten, über die Versuche der französischen „Figuristen", an der Spitze P. Bouvet, in dem Buche „I-ching" (Buch der Wandlungen) in symbolischer Form die ganzen christlichen Heilsgeheimnisse angedeutet zu finden (162–64); er schreibt an den General, Bouvet wälze dieses Buch „seit mehr als 20 Jahren wie den Stein des Sisyphus" vor sich her (160); er rede nur immer über seine großartigen Erkenntnisse, bringe jedoch nie etwas zustande (163 f.).

Der Autor hebt am Schluß hervor, daß gewiß auch Stumpf einseitig war (199). In der Ritenfrage verfocht er einen dezidierten Standpunkt, geehörte jedoch keineswegs zu den Scharfmachern. Im ganzen stellt er sich als ein Mann des Ausgleichs dar, der am ehesten fähig war, in schwieriger Zeit das Vertrauen beider Seiten zu gewinnen (199 f.). Erfolge konnte man damit freilich nicht sammeln. „Die Zeit ist über Kilian Stumpf hinweggegangen, und nur wenige kennen heute noch seinen Namen. Aber ohne Zweifel gehört er zu den großen Missionarsgestalten seiner Zeit" (204). Kl. Schatz, S. J.

Langner, Albrecht (Hrsg.), Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert (Beitr. z. Katholizismusforschung, Reihe B: Abhandl.). 8° (200 S.) München-Paderborn-Wien 1978, Schöningh. – Der vorliegende Band bringt Referate und Diskussionen eines Symposions, das vom Arbeitskreis „Der Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert" im Oktober 1975 in Augsburg veranstaltet worden war. Angesichts des wachsenden Interesses, welches gerade das 19. Jh. in der geistesgeschichtlichen Rückbesinnung innerhalb wie außerhalb der Kirche findet, kann man ein solches Unternehmen und eine solche Veröffentlichung nur begrüßen. Der Band umfaßt vier Vorträge und einen Diskussionsbericht (vom Herausgeber), dazu eine Übersicht über die Primärliteratur zur Säkularisation von 1803 (von *M. Brandl*), die dem Buch eine zusätzliche Wichtigkeit verleiht. Teilnehmerliste und Personenregister der in den Beiträgen erwähnten Namen runden das Ganze ab. –

Den Auftakt der Vorträge bildet die Darstellung der Vorgänge in jenem schicksalsschweren Jahr 1803, in welchem der Reichsdeputationshauptschluß (RDH) entstand. Die Verfasserin, *R. Freiin von Oer*, legt zunächst die „politischen und rechtlichen Voraussetzungen der Säkularisation" dar (9–15), die viel komplizierter waren, als man es sich gemeinhin vorstellt. Aber bereits im 18. Jh. war allenthalben in protestantischen und katholischen Ländern so viel säkularisiert worden, daß die einschlägigen Rechtsfragen den Juristen und Politikern kaum noch Probleme machten, und das Volk, ja selbst die Betroffenen, kaum noch Widerstand zeigten. Die Verf. weist darauf hin, daß die für eine adäquate Darstellung des Geschehens mit seinen Hintergründen und Konsequenzen notwendigen Voruntersuchungen noch sehr unzulänglich sind. Deshalb beschränkt sie sich auf Teilaspekte: Entstehung des RDH und seine Durchführung links des Rheins und – rechts des Rheins – in den bayerischen und preußischen Entschädigungslanden. Bedenkenswert ist die Unterschiedlichkeit des Vorgehens von seiten der einzelnen Regierungen. Nur recht andeutungshaft wird auf die Darstellung der Auswirkung des RDH eingegangen. Ein paar Einzelheiten: Im linksrheinischen Gebiet brachten die gleich einsetzenden Versteigerungen der konfiszierten Kirchengüter, zumindest anfänglich, „beträchtliche Erfolge"; die oft vorgetragene Meinung, das Kirchengut sei damals „verschleudert" worden, ist somit zu differenzieren. Nach 1806 ließ das Interesse der Käufer nach. Die Käufer kamen meist aus der Schicht der mittleren bis begüterten Bauern und Pächter, auch aus dem bessergestellten Bürgertum der Städte. – In Bayern begann man schon *vor* dem RDH mit Maßnahmen gegen die Klöster. Das Vorgehen der katholischen „Säkularisierer" in Bayern unterschied sich vor allem

durch seine Zielstrebigkeit von dem der revolutionären „Kollegen" links des Rheins. Andererseits traf der Schlag die bayerische Geistlichkeit unvorbereiteter als die auf dem anderen Rheinufer, da Kurfürst Max Joseph noch im April 1802 verbreitet hatte, in Bayern werde „so etwas" nicht passieren. Die größten Härten bei dem ganzen Vorgang trafen „vielfach die Arbeiter und Angestellten der Klöster und die bislang von den Aufträgen der Stifte lebenden Handwerker" und Künstler (21). In Preußen ließ man sich Zeit. „Es fehlt dem preußischen Vorgehen jene Hast, die eine so besonders schroffe Note in die bayerischen Säkularisierungsmaßnahmen brachte" (24). – In der Studie von *H.-W. Strätz*, Die Säkularisation und ihre nächsten staatskirchenrechtlichen Folgen (31–62), sei vor allem auf die Schlußfolgerungen verwiesen, da sie manche landläufige Vorstellungen korrigieren. Der RDH hat *keine* umwälzende Neuerung des staatskirchlichen Systems in Deutschland gebracht; vielmehr ist das nachfolgende Staatskirchenrecht nur die Entfaltung des längst zuvor entwickelten Grundmodells extremer Staatskirchenhoheit. Wohl bedeutet die Säkularisation für das Verhältnis zwischen Staat und Kirche insofern einen „epochalen Einschnitt", als durch sie „das mittelalterliche Reichskonzept rechtskräftig aufgegeben wurde". „Das alte Reich, das mit der Beseitigung der geistlichen Territorien eine ‚Kerninstitution' seiner Verfassung, das Nebeneinander von geistlicher und weltlicher Macht, aufgibt, gebiert damit das in den Territorien herangewachsene neue Staats-Kirchen-Verständnis, versetzt sich selbst aber den Todesstoß" (62). Auf der anderen Seite entlastet die Säkularisation die Kirche von vielen weltlichen Aufgaben; vor allem „löst sie die Verflechtung mit dem in seiner Bedeutung absterbenden Adelsstand". Damit können die das 19. Jh. tragenden bürgerlichen Kräfte in der Kirche zur Entfaltung kommen. Die Säkularisierung bedeutet „die entscheidende Weichenstellung auf dem Weg zu dem freundlich neutralen und distanzierten Staat-Kirchen-Verhältnis", das heute gültig ist und trotz allem gut funktioniert. – Aber die Dinge sind nicht nur unter dem juridischen Aspekt zu sehen. In seinem Beitrag über die „Auswirkungen der Säkularisation auf Bildungswesen, Geistesleben und Kunst im katholischen Deutschland" (63–96) schlägt *H. Raab* andere Töne an: Er anerkennt durchaus manche heilsame Auswirkungen der Säkularisation, da sie „fruchtbare Impulse und Kräfte aus religiöser und kirchlicher Wurzel" freisetzt. Aber dem steht anderes gegenüber: „Der Einfluß der Kirche auf das geistige, kulturelle und soziale Leben ist für lange Zeit geschwächt ... und der katholische Volksteil auf Jahrzehnte zur Ohnmacht und Unbedeutendheit verurteilt." Mit dem protestantischen Historiker S. Reicke (RGG ³5, 1286) kommt er zu dem Urteil: „Die Tatsache, daß die Säkularisation letztlich einen segensreichen, geistig-religiösen Erneuerungsprozeß innerhalb der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts einleitet, wiegt jene kulturellen Verluste nicht auf" (95). – Der einzige Beitrag zum Thema „Säkularisierung" (was etwas ganz anderes ist als Säkularisation) stammt von *B. Casper*, der mittlerweile in Freiburg i. Br. den Lehrstuhl von B. Welte übernommen hat. Sein Thema lautet: „Die theologischen Studienpläne des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts im Lichte der Säkularisierungsproblematik" (97–142). Zu Recht bedauert Casper die Tatsache, daß bislang zu wenig Untersuchungen darüber angestellt worden sind, wie die Ideen der Säkularisierung und Aufklärung in der theologischen Unterweisung des 18./19. Jhs. zum Tragen gekommen sind. Um dies zu erkennen, gilt es, die damals erstellten Studienpläne an den Universitäten und Hochschulen zu untersuchen. Der vorliegende Artikel soll ein erster Beitrag dazu sein, der auf Weiterführung und Differenzierung wartet (98). Nach einer etwas bemühenden, weil zu sehr mit französischen Formulierungen garnierten Reflexion über das Wesen von „Säkularisierung" (welcher Durchschnittsleser weiß schon, was „une présence à la devanture d'un étalage" und was eine soziologische „différentiation" ist? [100]), werden zunächst die deutschen (101–107), dann die römischen Studienpläne namhaft gemacht und dann auf ihre Stellung zur Säkularisierungsproblematik untersucht.

Aus den Ergebnissen (138–142) seien zwei Punkte hervorgehoben. Positiv zu werten ist in diesen unter dem Einfluß der Aufklärung entstandenen Studienplänen „der Rückgang auf Geschichte und Überlieferung und damit die Entdeckung der Kirche als des hermeneutischen Prinzips der Theologie". Vor allem in den deutschen Studienplänen wird das greifbar. Dagegen ist negativ zu werten das „immer

größere Ausfallen des philosophischen Denkens" innerhalb der Theologie. Zu Recht verweist Casper auf die Aktualität dieser Beobachtung, da ja auch in den in diesen Jahren anstehenden Überlegungen zur theologischen Studienreform die Philosophie weithin auf der Strecke zu bleiben droht (139 f.). Schon vor 40 Jahren hatte *B. Jansen* SJ in einem Artikel in der Scholastik 11 (1936) 2 betont: „Der beste Beweis für den Abschluß dieser Säkularisation in weltanschaulichen Dingen ist das völlige Verschwinden der christlichen Philosophie." Sollte uns das nicht hellhörig machen? – Ein kleiner Hinweis: Zu dem auf S. 105 genannten Jansenisten Jean Opstraet wäre die umfangreiche Studie von A. Schuchart, Der „Pastor Bonus" des Joh. Opstraet (Trier 1972) zu nennen gewesen. H. Bacht, S. J.

Gleixner, Hans, Vladimir Solov'evs Konzeption vom Verhältnis zwischen Politik und Sittlichkeit. System einer sozialen und politischen Ethik (Regensburger Studien z. Theologie, 11). 8° (X u. 350 S.) Frankfurt – Bern – Las Vegas 1978, P. Lang. – Am Beispiel des im Westen wohl bekanntesten russischen Religionsphilosophen V. S. Solov'ev (1853–1900) will diese Dissertation Ansätze zum sozialethischen Denken in der russischen Orthodoxie aufzeigen. Dieses Ziel soll werkimmanent und ohne besondere geistesgeschichtliche Einordnung erreicht werden. Dabei ist sich der Verf. der Schwierigkeit bewußt, das ganzheitliche Denken Solov'evs auf einen Aspekt zu verengen (Vorwort). – So stellt er nach kurzer geschichtlicher Einleitung Grundlagen und Entwicklung der politischen Ethik dar, um im Hauptteil die ethische Sicht von Staat und Politik in vielen Einzelpunkten zu entfalten. Diese Untersuchung ist sorgfältg aus den Quellen erhoben und belegt. – Am Schluß der Lektüre drängen sich allerdings Fragen auf, was das innere und aktuelle Verständnis betrifft: a) Hätte nicht ein Kapitel zu Art, Umfang (bzw. Ausfall) und Stellenwert der Ethik/Moraltheologie im orthodoxen Denken und eine tiefere Begründung dieses Tatbestandes vorausgeschickt werden müssen? b) Läßt sich Solov'evs Denken heute noch sinnvoll vermitteln ohne den Versuch (wie leider nur selten spürbar: z. B. 136 f.) einer Übersetzung in zeitgemäße Fachterminologie? – Über dem Selbstzweck eines Einlesens und -arbeitens, das dem Verf. sicher reichen persönlichen Gewinn gebracht hat, sollte die Konfrontation mit dem erwartungsvollen und darum auch kritischen Leser nicht zu kurz kommen.
G. Podskalsky, S. J.

Neuner, Peter, Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung. Friedrich von Hügels Grundlegung der Theologie (BÖT, Bd. 15). Gr. 8° (362 S.) München 1977, Schöningh. – Die Biographie des Barons Friedrich von Hügel, einer Schlüsselfigur des Modernismusstreits um die Jahrhundertwende, bildet den ersten Teil der vorliegenden Dissertation. Durch seine biographische Skizze nimmt N. v. Hügel von vornherein aus jedwedem Verdacht, selbst Modernist gewesen zu sein, heraus. Insbesondere führt N. in v. Hügels religionsphilosophische Arbeit ein, die dieser in der Auseinandersetzung mit der Neuscholastik, entlang idealistischer Philosophie und historisch-kritischer, exegetischer Wissenschaft entwickelt hat (56). Hügels religionsphilosophisch fundiertes Gesamtkonzept von Theologie bildet ein seine vielfältigen Einzelabhandlungen umfassendes System (77), in das konstitutiv die damals aktuellsten wissenschaftlichen Erkenntnisse aus Erkenntnistheorie, Anthropologie und Religionstheologie aufgenommen sind. – Im zweiten Teil der Arbeit (79–357) wird das Hügelsche System unter dem Titel: „Der Weg der religiösen Erkenntnis" detailliert analysiert. Dieser Weg ist dreigliedrig: 1. Erkenntnistheorie und Anthropologie, 2. Religionstheologisches, 3. Gotteserfahrung. Weder die erkenntnistheoretisch-anthropologischen noch die religionstheologischen Synthesen v. Hügels sind so bahnbrechend, daß sie neben der präzisen Darstellung N.s hier einer Wiederholung bedürften. Um aber spezifisch Hügelsches Denken vorzustellen, sei auf den dritten und eigentlichen Schwerpunkt seiner Studien eingegangen, auf den sich auch die beiden anderen philosophischen Teile ausrichten: die Gotteserfahrung. – Die Frage nach der Wirklichkeit, in die hinein Person sich auf dem Weg zur Heiligkeit transzendiert, die Frage nach dem Mehr-als-Menschlichen, auf das zeitlich-erkennendes Dasein und religiöse Praxis als kontingente verweisen, führt das Feld des Menschen vor die Wirklichkeit des Unendlichen. Um dessen Erfah-

rung geht es im dritten Wegelement der religiösen Erkenntnis: „Der Mensch vor der Wirklichkeit Gottes" (242–345). Hügel geht davon aus, daß Transzendenz erfahrbar ist, nur insofern sie sich inkarniert, insofern sie Innerweltlichkeit zeitigt, insofern sie sich selbst erschließend offenbart (247). Gott ist in der Welt in zweifacher Weise gegenwärtig: allgemein im Innersten des Menschen und konkret im Heiligen. „Gott lebt nicht neben und außerhalb des Menschen, so daß der Weg zu Gott vom Menschen wegführen müßte; vielmehr ist er im Menschen selbst gegenwärtig, so daß der Weg zu Gott in den Menschen hineinführt": einerseits zu einem vorläufigen (?) Pantheismus im Innersten des Menschen, andererseits erkennt der Mensch den sich in der Inkarnation offenbarenden Gott in der historischen Bemühung um den Heiligen. Gott ist gegenwärtig als das Unendliche, das ins Endliche erscheint, er ist „wie ein Ozean", der „in eine endliche kleine Meeresbucht hineindrängt", so daß „in der Endlichkeit das Gespür für die Unendlichkeit" entsteht (318). In der Lehre von der Inkarnation stellt von Hügel die unbegrenzte Gegenwart Gottes in der Welt dar. Er führt diese Lehre in seiner Theorie von Natur und Übernatur derart weiter, daß es keine Natur ohne Übernatur und umgekehrt geben kann, sowie dahin, daß sich beide Wirklichkeiten zu einem unauflöslichen Ganzen gegenseitig durchdringen. Diese Durchdringung konkretisiert er sowohl für den Menschen in Hinsicht auf seine Fähigkeit zur Selbsttranszendenz als auch für Religion, die dann als übernatürlich bezeichnet werden kann, wenn sie das Unbedingte im Bedingten, die Transzendenz in der Immanenz darstellt (263). „Dies ist in umfassendster Weise im Christentum erfüllt, in dem in den historischen konkreten Taten und Worten Jesu, so wie sie die Synoptiker am ehesten ursprungsgetreu wiedergegeben, der unbedingte und absolute Anruf Gottes an den Menschen erfolgt. In der historischen Einmaligkeit Jesu wird die unbegrenzte und absolute Bedeutung Gottes deutlich" (263).

Transzendenz in Immanenz, Unendliches im Endlichen, Gott in Welt ist erfahrbar als unbegrenzte Fülle (315). Ein dunkles, unklares, vages Gespür oder Gefühl vermittelt dem Erfahrenden in dessen Seele diese Wahrheit. Auf dem Weg der verstehenden Erkenntnis des Begrenzten und Kontingenten, der Phänomenwelt, springt das Unendliche in die Endlichkeiten erfahrende Anschauung. „Die Erfahrung des Unendlichen umschließt für v. Hügel vier Einzelaspekte: die Erfahrung eigener Endlichkeit, fremder Endlichkeit, ein Leid an der Endlichkeit, in dem die immer mitgegebene Unendlichkeit aufscheint. Diese Unendlichkeit bleibt im Dunklen und Unklaren; dennoch lassen sich einige inhaltliche Aspekte aussagen. Sie muß geprägt sein von einer *Andersheit* zum Menschen, weil sie nur im und als Kontrast erfahren wird. Unendlichkeit muß *geistig* sein, denn nur geistige Wirklichkeiten können sich gegenseitig durchdringen, während Körper einander ausschließen. Unendlichkeit wird weiterhin erfahren als unendliche Fülle und als Reichtum und damit (?) als *Person*" (323/324). Hügel fundiert also Theologie, jegliche weitere Auslegung der Einzelerfahrungen des Menschen mit Gott, auf menschlich-mystischer Erfahrung *sowie* auf in Texten und im Bereich der Kirchengeschichte gewonnene religiöse Erfahrung (344).

Genau hier kommt die Schwachstelle Hügelscher Argumentation vor Augen: einerseits betont er entlang der Themen Inkarnation, Offenbarung und Christentum (s. o.) die Erscheinung des Unbedingten im Bedingten und macht diese an Jesus Christus, bzw. an der Geschichte diesem nachfolgender Heiliger und auch an Texten fest; anderseits wird aber die Gotteserfahrung nur undeutlich, in diffuser Bildlichkeit („Ozean") als Erfahrung leerer Fülle beschrieben. Beides soll religiöse Erfahrung sein, wobei die erstere einen mehr interpersonalen Aspekt aufgreift, die zweite den persönlich-seelischen Aspekt betont. Die personal-inhaltliche (unserer Meinung nach eigentliche) Gotteserfahrung steht dabei irgendwie neben der Erfahrung leerer Fülle, neben der (unserer Meinung nach eigentlichen) Transzendenzerfahrung. Eine Differenzierung bzw. eine Vermittlung beider Aspekte fehlt. In der christologischen, trinitarischen, ekklesiologischen und praktischen Auslegung der Beziehung des Menschen auf Jesus Christus allein könnte wohl eine vollständige Vermittlung beider Aspekte liegen. Jesus Christus müßte als der Vermittler, als der Verinhaltlicher der ursprünglich leeren Fülle religiöser Erfahrung handlungsrelevant ausgedeutet werden. Leider geben die hierzu referierten Gedanken v. Hügels

nicht viel her, so daß es den Anschein hat, daß hier eine Grundlegung von Theologie außerhalb theologischer Gehalte vorgenommen wird, bzw. daß das inhaltliche-interpersonale Moment von Offenbarung gegenüber dem mystisch-persönlichen Moment zu kurz kommt. Dies wäre zwar auch eine, allerdings modernistische Lösung des Titelproblems, die jedoch nicht ganz in das übrige Bild Hügelschen kritisch synthetischen Denkens paßt. Überdies schmälerte eine solche Lösung die Aktualität und Relevanz Hügelscher Grundlegung für Theologie ins Unbedeutende. Vielleicht hat N. diesen ganzen Zusammenhang nicht ganz glücklich bearbeitet? Darüber hinaus bleibt unklar, *wie* denn eigentlich religiöse Erfahrung gemacht werden kann, wie bzw. durch wen konkret das religiöse Subjekt in die Lage versetzt wird, Unendlichkeit in einer Weise gegenwärtig zu haben, daß überhaupt von einer Erfahrung geredet werden darf. Hätte eine kritische Befragung von seiten N.s hier wie oben nicht Verdeutlichung schaffen können? Wie auch immer. Die philologische Detailarbeit sowie ein systematisierender Abriß v. Hügelscher Grundgedanken ist jedenfalls gelungen, so daß das bisher noch nicht derartig umfassend bearbeitete Werk v. Hügels neu für aktualisierende Fachdiskussion zur Verfügung steht.

F. T. Gottwald

Neuner, Peter, Religion zwischen Kirche und Mystik. Friedrich von Hügel und der Modernismus. 8° (158 S.), Frankfurt 1977, Knecht. – Wer die Ergebnisse der gleichzeitig erschienenen Dissertation desselben Autors über das Denken und Leben einer Schlüsselfigur des sogenannten Modernismusstreits in einer mehr biografischen, milieugeschichtlichen Art einsehen möchte, dem sei die vorliegende Studie empfohlen. Sie führt „mitten in die Modernismuskrise: sie ist geeignet, die Tendenzen und die Gefahren dieser Bewegung deutlich zu machen und gleichzeitig einen Einblick in die Art zu gewähren, wie die Auseinandersetzungen am Beginn unseres Jahrhunderts (im kirchlichen Bereich) geführt wurden" (8). Unterdrückung von Theorie mit Mitteln legitimer Macht (Kirchenpolizei), Verabsolutierung des institutionellen Moments am Katholizismus, gewaltsame Disziplinierung von subjektivem Freiheitsbewußtsein bringt dieser Band plastisch vor Augen. Daß und wie institutionell verrechtlichte Kirche das Feld der Religion mit Monopolansprüchen okkupiert, dürfte nach der Lektüre der gut geschriebenen, manchmal etwas apologetisch geratenen Geschichte um Friedrich von Hügel verstehbar sein. Lösungen zu dem zugrunde liegenden Kernproblem der Spannung zwischen subjektiver Gotteserfahrung einerseits und institutioneller Verwaltung von (Aussagen über) Erfahrung anderseits werden nicht geboten.

F. T. Gottwald

Quervain, Paul Fredi de, Psychoanalyse und dialektische Theologie (Jahrbuch der Psychoanalyse, Beih. Nr. 3). 8° (94 S.) Bern 1978, Huber. – Die Denkweise der Psychoanalyse ist eng verknüpft mit ihrer therapeutischen Methode und mit ihrer Behandlungssituation. Das interdisziplinäre Gespräch mit der Psychoanalyse, das in letzter Zeit auf breiter Basis (z. B. in Theologie, Philosophie, Literaturwissenschaft usw.) in Gang gekommen ist, krankt häufig daran, daß es die analytische Praxissituation zu wenig zu reflektieren vermag. Um so erfreulicher, daß in der vorliegenden Studie ein Autor, der von Erfahrungen der psychoanalytisch-klinischen Arbeit geprägt ist, den Versuch unternimmt, ein Gespräch zwischen dialektischer Theologie und Psychoanalyse anzuregen, das nicht nur die theoretischen Grundlagen einer Klärung näherzubringen, sondern auch die wechselseitigen praktischen Rückwirkungen einer solchen Begegnung aufzuzeigen versucht. – Im spannungsreichen Gespräch zwischen Theologie und Psychoanalyse widerspiegeln sich, das ist eine zentrale These des Autors – die Probleme einer schwierigen Identitätsbildung der beiden Disziplinen: Karl Barth, Eduard Thurneysen und Paul Ricoeur auf theologischer Seite, Freuds Theorie und Arbeitsmethode sowie ihre Erweiterung und Spezifizierung durch Forscher wie Balint und Winnicott dienen de Quervain als Kristallisationspunkte für seine gleichwohl informative und anregende wie auch kritische Darstellung.

In der Sicht des Autors lassen sich die dialektische Theologie und die Psychoanalyse als zwei Bewegungen verstehen, die das geistige Selbstverständnis der zwanziger und dreißiger Jahre radikal in Frage stellten. Die dialektische Theologie

des jungen Karl Barth hatte soeben in der Rückbesinnung auf das „Wort Gottes" Auftrag und Thema für ihre Predigt neu entdeckt und formuliert. Ihr fehlte aber ein Ansatzpunkt für das seelsorgerliche Gespräch, als sie mit der jungen psychotherapeutischen Bewegung der Psychoanalyse konfrontiert wurde. Eine Begegnung wird, wie de Quervain eindrücklich zeigt, erst auf Grund eines Reifungsprozesses der beiden Disziplinen möglich. Der Autor bezeichnet seine Arbeit als eine historische Darstellung der Spannungen, die es Psychoanalyse und Theologie ermöglicht haben, ihren Horizont so zu erweitern, daß eine Verständigungsbasis zwischen den Disziplinen möglich wurde. Erfreulich, daß de Quervain seine Analyse nicht in einen jener in letzter Zeit recht häufig anzutreffenden betulichen Harmonisierungsversuche einer „Synthese von Theologie und Tiefenpsychologie" ausmünden läßt, sondern in eine Begegnung zweier Disziplinen mit unterschiedlichen Fundamenten, Betrachtungsweisen und Leitfragen. An dieser Stelle muß die Diskussion des Werkes von Paul Ricoeur genannt werden, dessen philosophische Auseinandersetzung mit Freud das Gespräch zwischen Theologie und Psychoanalyse neu belebt hat. Ricoeurs Freud-Verständnis kann allerdings nur sehr bedingt mit der Einstellung, die Barth und Thurneysen zur Psychoanalyse hatten, verglichen werden. Hatte Ricoeur bereits in seiner Arbeit über die „Symbolik des Bösen" die Vorstellungen von Sünde und Schuld und Unreinheit einer eidetisch-phänomenologischen Analyse unterzogen, so wendet er sich in seinem Buch „Die Interpretation" der Psychoanalyse zu, um die Ursprünge des Symbols verständlich werden zu lassen: während die Religionsphänomenologie die Symbole als „Erfahrungen des Heiligen" begreift, sieht die Psychoanalyse in den Symbolen Entstellungen eines elementaren, dem Wunsch anhaftenden Sinnes. Der so entstehende „Gegensatz der Hermeneutiken", der zu einem „Konflikt der Interpretationen" führt, ist in mehreren Schritten auszutragen und mit einer reflexiven Philosophie zu vermitteln. – Auch Ricoeur hebt die eigenständige Identität von Religion und Psychoanalyse hervor: er untersucht die Psychoanalyse und die Religionsphänomenologie auf den für sie spezifisch eigenen Interpretationsbegriff. Die Frage „Was heißt interpretieren?" erweist sich für Ricoeur als eine Leitfrage, deckt doch die Hermeneutik eine Existenzweise auf, „die sich durch und durch als ein Interpretiert-Sein (être-interprété) ausweist". Die Psychoanalyse hat eine eigene Methode für die Interpretation von Träumen entwickelt, die Religionsphänomenologie deutet Mythen und Symbole. Ricoeurs Analysen der religiösen Symbolik des Menschen bilden einen ertragreichen Boden für eine Psychologie der Religion, weil er zeigt, daß auch die Religionsphänomenologie als eine besondere Hermeneutik das Ganze des Menschen umfaßt und einen Anspruch stellen kann, dieses Ganze in den Grenzen ihres besonderen Gesichtspunktes zu deuten. – Der Verf. weist in seiner Studie schließlich darauf hin, daß sich aus der Begegnung der Disziplinen einige Berührungspunkte ergaben, die im unmittelbar praktischen Arbeitsbereich Bedeutung erlangten: als Beispiel werden die Balint-Gruppen für Pfarrer genannt, in denen Empathie und Introspektion für unbewußte seelische Hintergründe im zwischenmenschlichen Bereich geschult werden.

W. A. Schelling

4. Systematische Theologie

Figl, Johann, Atheismus als theologisches Problem. Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart (Tüb. theol. Studien, Bd. 9). Gr. 8° (288 S.) Mainz 1977, Grünewald. – F. hat sich mit seiner Arbeit die systematische Darstellung und Analyse „grundsätzliche(r) Formen der Behandlung des Atheismusproblems" (266) zum Ziel gesetzt. Insofern also die Studie „einige der wichtigsten schon vorliegenden Lösungsvorschläge in ihren charakteristischen Grundzügen zu erfassen" (11, vgl. auch 266) versucht, stellt sie einen willkommenen und notwendigen Beitrag zur Klärung der forschungsgeschichtlichen Situation innerhalb der deutschsprachigen Theologie dar. – In der Einleitung (11–30) geht F. ausführlich auf die methodologischen Probleme der Untersuchung ein. Die zu behandelnde theologische Literatur wird auf den Zeitraum zwischen 1960 und 1970 eingegrenzt, weil sich nach Meinung F.s gerade dieser Zeitraum „in Hinsicht auf die Aktualität der Gottesfrage als eine relativ geschlossene theologiegeschichtliche Einheit betrach-

ten" (20) läßt. In der evangelischen Theologie setzt die Diskussion um die Gottes- und Atheismusfrage hauptsächlich mit dem Vortrag von H. Braun aus dem Jahre 1960 über „Die Problematik einer Theologie des Neuen Testamentes" (15) ein, katholischerseits entscheidend mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (17). Als Kriterien der Auswahl gelten „grundsätzliche und explizite Stellungnahmen" (21–22) sowie „typische und repräsentative Formen der Auseinandersetzung" (22–24). Wegen der recht unterschiedlichen Behandlungsweise des Atheismusproblems seitens der herangezogenen Autoren stellt sich die Frage nach den „durchgehenden Grundkonstanten" (24). Die Lösung dieses Problems wird mit den beiden „hermeneutischen Leitkategorien" ‚Interpretation' und ‚Argumentation' bewerkstelligt (24–25). F. erläutert das folgendermaßen: „Bei den einzelnen Stellungnahmen zum Atheismus sollte in einem ersten Schritt die Deutung, die Sichtweise, die Phänomenologie, kurz die Interpretation dessen, was in dem betreffenden theologischen Text unter Atheismus verstanden wird, erfaßt werden; in einem zweiten Gedankengang die Antwort, die Reaktion, die Entgegnung, die Gründe der Zurückweisung, kurz die Argumentation gegenüber dem auf diese oder jene Weise interpretierten Phänomen dargestellt werden" (24). Keine Frage, daß bei den einzelnen Autoren zwischen beiden Kategorien ein dialektisches Verhältnis besteht! Die methodologischen Reflexionen werden mit der Frage nach dem „Realitätsbezug der theologischen Atheismus-Deutungen" (25–27) abgeschlossen. Da es ja bei allen von F. analysierten Texten um die Deutung der *Wirklichkeit* des Atheismus geht, unterscheidet er zwischen zwei Kategorien von Urteilen: solchen, die den Atheismus als eine psychologische, soziologische, gesellschaftliche und politische, geistes- und kulturgeschichtliche Realität ansehen, und ausgesprochen theologischen Urteilen (25/26). Die vorgenommene Unterscheidung ist notwendig, wenn es bei den untersuchten Texten darum geht, „Kriterien für die Entscheidung über ihren Wahrheitsgehalt zu finden" (26). – Die behandelten theologischen Deutungsmodelle werden nach einem einheitlichen Kriterium, nämlich dem jeweils zentralen Aspekt, „der für die Behandlung der Atheismusfrage in den einzelnen Entwürfen chrarakteristisch ist" (27), systematisch geordnet. So wird der Atheismus zunächst als *Dialogpartner* (1. Tl., 31–81) in den Blick genommen. Danach werden untersucht die ‚Interpretation' des Atheismus als *geschichtliches Phänomen* (2. Tl., 82–132) und seine ‚Thematisierung' als Problem der *Anthropologie* (3. Tl., 133–207). Abschließend werden theologische Entwürfe dargestellt, die Theologie jenseits der Dichotomie von Theismus und Atheismus zu begründen versuchen (4. Tl., 208–265). –

(I) Die entscheidende Wende in der Einstellung der Kirche und der Theologie zum Problem des Atheismus, die am besten durch die klassisch gewordene Formel R. Garaudys („Vom Bannfluch zum Dialog") ausgedrückt werden kann, brachte das Zweite Vatikanische Konzil. Im Zusammenhang einer höchst aufschlußreichen Analyse der Entstehungsgeschichte des Konzilstextes über den Atheismus (Gaudium et Spes, Nr. 19–21) erläutert F., wie es zu dieser Wende kam und welche Konsequenzen sie nach sich zog. Die differenzierte Sichtweise des Konzils sowie seine Antwort bezüglich des neuzeitlichen Massenatheismus werden gut herausgestellt. Damit ist jene grundsätzliche Weise der Auseinandersetzung mit dem Atheismusproblem erreicht, die auch für die *genealogische* (2. Tl.), *anthropologische* (3. Tl.) und *theismuskritische* (4. Tl.) Argumentation gültig bleibt. Denn das Konzil ist der Auffassung, daß bei der Suche nach der Wahrheit die ‚dialogische' Weise der Auseinandersetzung am ehesten der ‚Würde des Menschen' entspricht (vgl. 79–81). – (II) Im Rahmen der genealogischen Argumentation werden dann jene theologischen Entwürfe behandelt, die den Atheismus als postchristliches Phänomen deuten. Der Atheismus kann dabei einmal als *Folgeerscheinung* eines säkularisierten christlichen Glaubens (so in den Entwürfen von F. Gogarten, J. B. Metz und W. Kern) oder zum andern als *Antwort* auf ein verzerrtes biblisches Gottesbild (wie in den Entwürfen von H. Mühlen und W. Dantine) begriffen werden. Grundsätzlich wird also hier der Atheismus als durch den christlichen Glauben ermöglicht angesehen (vgl. 117). – (III) Drei weitere Deutungsmodelle gehen auf je eigene Weise auf die von der neuzeitlichen Religionskritik (vor allem repräsentiert durch die Namen Nietzsche, Feuerbach, Marx) geforderte anthropologische Argumentationsweise ein. Der Entwurf W. Pannenbergs wird in der Mitte zwischen der Interpretation des

Atheismus als eines postchristlichen Phänomens und dem Versuch einer Begründung von Theologie jenseits des Streits von Theismus und Atheismus angesiedelt (134). Für ihn spielt sich die Auseinandersetzung mit dem Atheismus überhaupt nur im Horizont der Geschichte ab.

In sehr ausführlicher und sorgfältiger Weise wendet sich F. dann dem Entwurf einer „theologischen Theorie des Atheismus" K. Rahners zu. Da die rahnerschen Lösungsvorschläge nur von einem adäquaten Verständnis seines Denkens her begriffen werden, macht das eine (im konkreten Fall vielleicht etwas zu ausführlich ausgefallene!) Einführung in seine Theologie notwendig. Auf den transzendentalphilosophischen Nachweis der anthropologisch notwendigen Verwiesenheit des Menschen auf Gott folgt die Reflexion, wie innerhalb der (von Rahner skizzierten) ‚vier Grundmöglichkeiten' des Verhältnisses von Gott und Mensch „unschuldiger Atheismus" denkbar ist. – Der Beitrag B. Weltes, der bewußt auf den Glauben hin bezogene (und am späten Heidegger orientierte) Philosophie betreibt, besteht in dem Versuch einer christlichen Deutung atheistischer Symbole. – (IV) Die sowohl anziehende, wie jedoch auch provozierende Eigenart der im letzten Teil der Untersuchung vorgestellten theologischen Modelle (H. Braun, D. Sölle und J. Moltmann) besteht in dem Versuch, durch den Verzicht auf den Theismus, was immer man auch darunter verstehen mag, gleichzeitig den Atheismus zu überwinden. Es geht hier u. a. um eine radikale Umkehrung der Säkularisierungsthese. Die von einem falschen Glaubensverständnis verhinderte Verweltlichung der Welt führte zur Entstehung des Atheismus. „Christus ist der einzige Grund für die Rede von Gott" (208). Ob also jemand Atheist ist oder nicht, entscheidet sich dabei wohl letztlich an seiner Stellungnahme zur Person Jesu. – Die Untersuchung schließt ab mit einer Zusammenfassung (266–274) der herausgearbeiteten, typischen theologischen Argumentationsstrukturen. Beigefügt sind ein Verzeichnis der benutzten Literatur sowie ein Personenregister. Gewünscht hätte man sich noch ein Verzeichnis der wichtigsten Schlüsselbegriffe, was ein Arbeiten mit dem Buch sehr erleichtert hätte.

Kritisch wäre zu erwähnen, daß die zweifellos gelungene systematische Ordnung wenig Raum dem kritischen Vergleich der verschiedenen Modelle untereinander gewidmet hat. Zum andern wurde leider auch nicht mehr die doch im Rahmen dieses Themas eigentlich interessante Frage gestellt und behandelt, welche kritischen Implikationen sich denn daraus für eine direkte Auseinandersetzung mit dem Atheismus selbst ergeben, wozu der Verfasser ja schließlich einen „Beitrag" (vgl. Vorwort) leisten wollte. Endlich hätte man auch die wenigstens elementare Erarbeitung eines kritischen, theologischen Atheismusbegriffs erwarten dürfen. Denn es ist ja keineswegs so klar, ob die analysierten, theologischen Deutungsmodelle alle die gleiche Wirklichkeit anzielen bzw. – umgekehrt – alle gegenüber der gleichen Wirklichkeit anwendbar sind, auch wenn dafür stets die Bezeichnung ‚Atheismus' verwendet wird. Das Objekt ‚Atheismus' (vgl. 272) wird zwar auf verschiedene Weise theologisch rezipiert (das wird in der Untersuchung deutlich herausgearbeitet!), – aber kann man denn tatsächlich von einem in diesem Sinn *einheitlichen* ‚Objekt' sprechen? Trotz dieser kritischen Anmerkung zeichnet sich – aufs Ganze gesehen – die vorliegende Untersuchung durch eine verständliche Sprache, sorgfältige Analyse der ausgewählten Texte, eine vorbildlich klare und systematische Gliederung, ein ausgeprägt methodisches Bewußtsein, eine souveräne Behandlung der Thematik sowie durch ihre zurückhaltende und ausgewogene Kritik aus. Der Verf. hat sich konsequent auf die Darstellung beispielhafter theologischer Argumentationsmodelle bezüglich des Atheismusproblems beschränkt. Er konnte überzeugend nachweisen, daß sich bei der Rezeption atheistischer Argumentationsstrukturen bereits Interpretation zwar verschiedener, aber doch ausgesprochen theologischer Ansätze vollzieht (vgl. 272). Man kann F. ebenfalls bescheinigen, daß er mit den behandelten Autoren eine für die deutsche Theologie repräsentative Auswahl getroffen hat. Damit stellt die Studie ein unumgängliches Hilfsmittel zum Atheismusstudium in der Theologie dar. B. Groth

Schlier, Heinrich, Grundzüge einer paulinischen Theologie. 8° (223 S.) Freiburg 1978, Herder. – Am 26. Dezember 1978 ist der Verf. gestorben. Sein Leben und seine Arbeit waren stark von der Begegnung mit der Theologie des

Paulus bestimmt. Er hat mehrere umfangreiche und eindringliche Kommentare zu paulinischen Briefen verfaßt: Der Brief an die Galater (Göttingen 1949); Der Brief an die Epheser (Düsseldorf 1957); Der Apostel und seine Gemeinde. Auslegung des ersten Briefes an die Thessalonicher (Freiburg 1972); Der Römerbrief (Freiburg 1977). In zahlreichen Aufsätzen hat er Einzelthemen der paulinischen Theologie nachgestaltet. Zum Teil sind sie in seinen drei Aufsatzbänden: Die Zeit der Kirche (Freiburg 1955); Besinnung auf das Neue Testament (Freiburg 1964); Das Ende der Zeit (Freiburg 1971) zugänglich. – Die durch Jahrzehnte hin betriebene, immer schon von theologischen Fragestellungen geleitete Auslegung der paulinischen Briefe hat den Verf. schließlich an den Punkt geführt, wo er es wagen zu dürfen meinte, einen an der paulinischen Theologie ausgerichteten systematischen Entwurf der christlichen Theologie vorzulegen. Dieses Buch enthält dessen ersten Teil. Einen zweiten Teil, der vor allem ekklesiologischen Fragen gelten sollte, kündigte er noch in den letzten Sätzen des Buches an. Aber die Lebenskraft und -zeit hat nun nicht mehr ausgereicht, das angedeutete Vorhaben zu Ende zu führen. So bleiben die „Grundzüge einer paulinischen Theologie" ein Fragment, freilich ein solches, das das Ganze – zumal wenn man sich an andere Schriften des Verf. erinnert – ahnen läßt. Daß dieser 1. Tl. immerhin erscheinen und Sch. den Reichtum seiner Einsichten noch einmal zusammenfassend ausbreiten konnte, sollte alle, die seinen Weg und sein Werk verfolgt haben, mit Dankbarkeit erfüllen. Das Buch enthält 5 Kap., deren Abfolge selbst bereits eine theologische Aussage enthält: Kap. I „Der Gott, der Gott ist"; Kap. II „Die Welt, wie sie vorkommt"; Kap. III „Die Erscheinung der Gerechtigkeit Gottes in Jesus Christus"; Kap. IV „Der Geist und das Evangelium"; Kap. V „Der Glaube". Diesen Kapiteln sind einige „Vorüberlegungen" vorgeschaltet. In ihnen gibt Sch. Rechenschaft über einige Grundlagen seiner Art und Weise, biblische Texte auszulegen. Und er „ortet" in ihnen den Entwurf, den er nun vorlegt, indem er ihn in Beziehung setzt a) zu anderen Angeboten biblischer Theologie, b) zur überlieferten (neu-)scholastischen Theologie, c) zur gegenwärtigen geistigen Situation. – Zu a: Der heutige Theologe kann mit Paulus keinen „Dialog" führen, sondern hat seine Schriften auszulegen und in die Gegenwart hinein zu übersetzen. Ein „Dialog" ist nach Sch. vor allem darum nicht möglich, weil die Partner grundsätzlich ungleich sind: der eine Partner „nimmt die Autorität unmittelbarer Erleuchtung und Sendung durch Gott und die einer grundlegenden charismatischen Geistbegabung in Anspruch" (11), der andere nicht. Außerdem hat er, was er zu sagen hatte, abschließend ausgesprochen. Er kann es nicht weiterführen. In dem, was er gesagt hat, ist die Wahrheit über Gott und die Welt beschlossen. All dies erkennt der Verf. an. Es ist ihm Ausgangspunkt seiner exegetischen und systematischen, d. h. theologischen Besinnung. – Zu b: Die (neu-) scholastische Theologie ist nach Sch. seit langem nicht mehr in der Lage, das heutige Selbstverständnis des Glaubens zum Ausdruck zu bringen. Sie bietet dem Katecheten und dem Prediger keine ausreichende Hilfe mehr. Das ist ein Symptom dafür, daß sie in Sackgassen hineingeraten ist. Es ist also nun nach anderen systematischen Entwürfen zu suchen. Der Verf. versteht sein Buch als einen Versuch eines solchen Entwurfs. – Zu c: Der gegenwärtige Verstehenshorizont erschwert das Verständnis der grundlegenden Aussagen des Glaubens. Die Aufrichtung einer Gegen-Eschatologie im weitverbreiteten Utopismus unserer Zeit ruft darüber hinaus vielfach einen Widerwillen gegen das Christliche, das grundsätzlich eschatologisch ausgerichtet ist, hervor. Schließlich ist der Sinn für das Wort und die Sprache ermüdet. So gilt es, die Aufgeschlossenheit für das Christliche neu zu wecken. Dies hat eine Dimension der gegenwärtigen systematischen Theologie zu sein. Und diesem Anliegen soll auch das vorliegende Buch Sch.s dienen.

Im I. Kapitel spricht der Verf. über den „Gott, der Gott ist". Er ist der primäre Gegenstand der Theologie. Dieser Gott ist der nahe, der gebende, der eine, der transzendente, der offenbare, der allmächtige, der gerechte Gott. Jedem dieser Attribute ist ein Abschnitt zugeordnet. Sch. arbeitet heraus, daß Gott nah ist; das menschliche Leben spielt sich „vor" ihm ab. Dem sich darbietenden Gott hat der Mensch in Dank und Lob, also jedenfalls in existentieller Weise zu antworten. Gott ist offenbar in Schöpfung und Geschichte. Als dieser Gott aber ist er doch nur dem zugänglich, der sich ihm existentiell öffnet. Dies zu wenig beachtet zu haben,

war der Fehler der „natürlichen Theologien", die meinten, Gott im schlußfolgernden Beweisen von der Welt aus erschließen zu können. Dem, der sich Gott nicht existentiell, also im Lobpreis und in dankbarer Anerkennung öffnet, bleibt Gott verborgen. Dies ist allerdings die einzige Weise, wie man legitim von einem „deus absconditus" sprechen kann. Die „Welt, wie sie vorkommt" ist das „All", aber auch die Menschenwelt. Diese aber ist dadurch geschichtlich bestimmt, daß in ihr die Sündenmacht herrscht. Diese Sündenmacht wird in den Einzelsünden der Menschen aktuell. In dieser Welt, in der die Sündenmacht herrscht, wird das Gesetz gegen seinen ursprünglichen Sinn zum Anlaß für die Sünde. In der Welt der Ungerechtigkeit und Selbstgerechtigkeit läßt Gott seine Gerechtigkeit erscheinen, indem er sich in Jesus von Nazaret, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, offenbart. – Das III. Kap. bietet eine ganze Christologie in paulinischer Perspektive. Die Auferweckung Jesu – so wird dort betont – läßt den Kreuzestod Jesu ein alle Menschen aller Zeiten betreffendes Heilsereignis sein. Die Auferweckung wird als „Erhöhung" Jesu ausgelegt, die Erscheinungen des Auferweckten als unmittelbare Selbsterschließung des erhöhten Herrn in die Geschichte hinein. So kann die in Jesu Leben und Sterben erschienene Gerechtigkeit Gottes fortan im Evangelium verkündet werden. „Der Geist und das Evangelium", über die Sch. im IV. Kap. handelt, sind die Weisen, wie Gottes Gerechtigkeit in die Geschichte der Menschen hinein vermittelt werden. Sie dringt schließlich bis in die Existenz des Einzelnen vor, der sie im Glauben (vgl. Kap. V) aufgreift. – Die stichwortartige Zusammenfassung dieser fünf Kapitel vermag weder von dem Reichtum der Aussagen noch von der Ordnung der Gedankengänge noch von der Schönheit und Kräftigkeit der Sprache einen Eindruck zu vermitteln. Man kann nur hoffen, daß die neutestamentliche Wissenschaft an dem Buch nicht mit verächtlichem Blick vorbeigeht, weil es ihren wissenschaftlichen Standards nicht zu genügen scheint, und daß die systematische Theologie es nicht gedankenlos übersieht, weil es manchen Akzent anders setzt, als es gewöhnlich geschieht. W. Löser, S. J.

Balthasar, Hans Urs von, Theodramatik, Bd. II: Die Personen des Spiels, Tl. 2: Die Personen in Christus. Gr. 8° (500 S.), Einsiedeln 1978, Johannes Verlag. – Das Buch ist der zweite der zwei insgesamt vorgesehenen Teilbände des Bandes II des Gesamtwerkes „Theodramatik". Besprochen wurden bereits Band I „Prolegomena": in dieser Zeitschrift 51 (1976) 138–140, und der 1. Tl des II. Bandes „Der Mensch in Gott": ebd. 53 (1978) 309–310. Der Gesamtband II trägt den Titel „Die Personen des Spiels". Diese sind nun sämtlich eingeführt und vorläufig gekennzeichnet. Nachdem im 1. Teilband über Gott (= unendliche Freiheit) und Mensch (= endliche Freiheit) gehandelt und damit der Spielraum des Theodramas eröffnet worden war, stellt der Verf. im nun vorliegenden Teilband Jesus Christus und die „Personen in Christus" vor. Als solche Personen kommen die Frau, Maria, die „Kirche aus Juden und Heiden", die „Einzelnen", die „Engel und Dämonen" und schließlich der dreieine Gott als „Rollenträger" ganz eigener Art ins Spiel. Der Verf. wird erst in den noch ausstehenden Bänden „Die Handlung" (= Bd. III) und „Das Endspiel" (= Bd. IV) das (Theo-)Drama nacherzählen, das in der alle Wirklichkeit umfassenden Geschichte sich ereignet. Schon jetzt drängt sich die Frage auf, ob es denn überhaupt einen innergeschichtlichen Standort gibt, von dem aus das Drama überschaut und dann nachgezeichnet werden kann. Beabsichtigt der Verf. eine Neuauflage des hegelschen Versuchs, das Ganze der Wirklichkeit auf den Begriff zu bringen? Er tut es nicht. Er weiß, daß dieser Versuch heute ebensowenig gelingen könnte wie damals. Der Abstand zum Unternehmen Hegels zeigt sich nicht zuletzt in der Anlage der „Theodramatik". Der das Drama selbst schildernde Band (Bd. III) umgreift nicht alle theodramatischen Aussagen. Sie sind ihm vielmehr teilweise vor-, teilweise nachgeordnet. Nachgeordnet: Bd. IV wird sich auf das „Endspiel" beziehen, dessen Inhalt – so wird man mutmaßen dürfen – das eschatologische Gericht über das Drama sein wird. Dieses Gericht aber wird Sache des dem Drama gegenüber frei und transzendent bleibenden Gottes sein. Vorgeordnet: die „Personen des Spiels" gewinnen ihre konkreten Konturen zwar in ihrem Mitspiel im Theodrama. Darum können sie nicht eigentlich vorgängig zum Spiel – etwa im Sinne einer essentialistischen Anthropologie – charakterisiert werden. Dennoch sind die

„Personen" nicht „Momente" in einem übergreifenden Gesamtprozeß. Sie sind mit Freiheit begabt. Zwischen ihnen allen spielt ein echtes Drama. Aber eben dies macht es notwendig, sie einzuführen, bevor das Drama selbst nachgestaltet wird. Band II „Die Personen des Spiels" verhält sich zum nächsten Band „Die Handlung" (= Bd. III) wie der die Zusammenstellung der Spieler enthaltene Theaterzettel zum auf der Bühne abrollenden Theaterstück selbst. – Aber nicht nur die Anlage des Gesamtwerkes „Theodramatik" ist ein Indiz dafür, daß der Verf. die „Personen des Spiels" einer unerbittlichen Logik des Spielablaufs, die im übrigen eine Selbstaufhebung des dramatischen Charakters des Spiels bedeuten würde, nicht unterworfen sieht. Er gibt zu Beginn des vorliegenden Bandes (12–20) ausdrücklich Rechenschaft über die Vereinbarkeit der Einheit des ganzen Welttheaters in Christus einerseits und der Freiheit aller in ihm agierenden Personen andererseits.

Innerhalb des derart gesteckten Rahmens bietet v. B. eine Reihe von in sich geschlossenen und doch vielfach aufeinander verweisenden „Traktaten": Christologie (21–238), Mariologie (260–330), Ekklesiologie (331–410), Anthropologie (411–424), Angelologie und Dämonologie (425–460) und schließlich eine kurzgefaßte Lehre vom Deus Trinitas (461–489). Der Verf. beabsichtigt nicht, diese Traktate ihrem ganzen traditionellen Umfang nach abzuschreiten. „Nur der *Umriß*, die *Skizze* der betreffenden Personen wird in diesem Theaterzettel geboten, nur so viel, daß ihre Stellung im Spiel absehbar wird" (11). Dennoch ist das in diesen Traktaten ausgebreitete Material überwältigend reich, der Quantität, aber auch der Qualität nach. Es ist nicht im entferntesten möglich, hier einen Überblick über die einzelnen Inhalte des Bandes zu bieten. Lediglich auf zwei alle Traktate durchziehende Elemente sei eigens aufmerksam gemacht: die Motive der „Sendung" und der „Inklusion der Personen in Christus". Das Motiv „Sendung": schon am Ende der „Prolegomena" tauchte es kurz auf (604–606). Dort war die Frage gestellt worden: „Wer bin ich?" Alle möglichen Antwortangebote der Wissenschaften waren vorgestellt und geprüft worden. Dabei zeigte sich, daß alle diese Antworten der Frage letztlich nicht gewachsen waren. Sie konnten lediglich sagen, *was* der *Mensch* ist, nicht aber, *wer ich* bin. Diese Frage – so ergab sich dort – findet ihre Antwort erst im Hinweis auf die „Rolle", die je ich im Theodrama zu spielen habe. Diese Rolle aber wird je mir von Gott zugeteilt. „Rolle" wandelt sich so zu „Sendung". Die „Sendung" macht den Einzelnen zur unverwechselbaren „Person". Der vorliegende neue Band greift die Ansätze vom Ende der „Prolegomena" auf und entfaltet sie in aller Breite. In den christologischen Texten ist „Sendung" der beherrschende Begriff. Jesus unterscheidet sich von allen Menschen vor, neben und nach ihm dadurch, daß in ihm „Sendung" und „Existenz" zur vollen Deckung kommen. Dem „Gesendetsein", das vorwiegend soteriologisch qualifiziert wird, entspricht bei Jesus ein entsprechendes „Sendungsbewußtsein". Dies tritt in der mit Jesu eigener Geschichte verknüpften Naherwartung des Reiches Gottes zutage. Es gelingt dem Verf., nicht nur die heute allgemein rezipierten Ergebnisse der exegetischen Jesusforschung sowie die Grundaussagen der paulinischen und johanneischen Christologie, sondern auch die konziliaren Jesusauslegungen von Nikaia und Chalkedon auf Jesu Gesendetsein hin transparent werden zu lassen und von daher neu zu erschließen. Der christologische Ansatz, der so sichtbar wird, verdient in der gegenwärtigen theologischen Diskussion Beachtung. Denn diese steht nach wie vor vor der Aufgabe, die Befunde der Bibelexegese, die großen christologischen und trinitätstheologischen Dogmen und die gegenwartsrelevanten Systematisierungsversuche aufeinanderzu zu öffnen. In den vorliegenden Texten ist ebendies auf eine originelle Weise versucht worden.

Der Verf. wendet viele Seiten auf, um durch theologiegeschichtliche Erläuterungen an seinen Vorschlag heranzuführen (vor allem 53–135). Diese Erläuterungen hätten prägnanter durchgeführt werden können. Zu oft begnügt sich der Verf. gerade hier nur mit Andeutungen. Nur wer die neuere Theologiegeschichte gut kennt, wird sie mitvollziehen können. – Die in den anderen „Traktaten" vorgestellten „Personen" sind ebenfalls durch die ihnen zugeteilten „Sendungen" charakterisiert. Sie gehen freilich nicht – wie Jesus – in ihren „Sendungen" auf. Die konkreten Gestalten dieser „Sendungen" lassen sich in keinem Fall und in keiner Weise apriorisch umschreiben. Sie resultieren weitgehend aus der Form ihres Einbezogenseins

in das einmalige Welttheater. – Die „Inklusion der Personen in Christus" wird durch den ganzen Band hin häufig zur Sprache gebracht und stets als fundamentale Gegebenheit vorausgesetzt. Ausdrücklich befaßt sich der Verf. mit diesem Thema 211–238. Er nimmt mit all dem ein Motiv auf, das in der christlichen Theologiegeschichte in dieser oder jener Form immer wieder entfaltet wurde. Man denke an das paulinische und johanneische „ἐν Χριστῷ", an die Ansätze der griechischen Logoschristologie und der „physischen Erlösungslehre", schließlich an die Theologumena „Stellvertretung", „Admirabile commercium", „Schöpfungsmittlerschaft". Jesu Sendung und Sendungsbewußtsein greifen auf das Ganze der Geschichte aus. Die universale Sendung Jesu ist der „Raum", *in* den die menschlichen Geistsubjekte einrücken. So werden sie ihrerseits mit einer sie personalisierenden Sendung begabt und werden sie zu „Personen", die ihren Part im „Theodrama" zu spielen bekommen. – Der vorliegende Band ist kraftvoll und zügig geschrieben. Er bietet eine eindrucksvolle Menge an Stoff, ohne dabei an Einheit und Geschlossenheit zu verlieren. Er weist über sich hinaus auf die folgenden Bände, aber hat doch auch eine erhebliche Bedeutung in sich selbst. Diese erschließt sich freilich nur dem, der um den Ort und die Funktion des Teilbandes im Rahmen des Gesamtwerkes weiß.

W. Löser, S. J.

Seidel, W. (Hrsg.), Kirche aus lebendigen Steinen. Mit Beiträgen von *H. U. v. Balthasar, Julius Kardinal Döpfner* u. a. 8° (111 S.), Mainz 1975, Grünewald. – Im Jahr 1975 hat die Diözese Mainz die Tausendjahrfeier ihres Domes begangen. Von den vielen Ansprachen und Vorträgen, die damals gehalten wurden, hat der Herausgeber acht in diesem kostbaren und vorzüglich ausgestatteten Buch zusammengetragen. Dafür ist ihm aufrichtig zu danken. Bei aller Zufälligkeit des Anlasses enthalten alle Beiträge so viel Grundsätzliches und Beispielhaftes, daß sie überall und zu jeder Zeit gelesen und meditiert zu werden verdienen. Das gilt in besonderer Weise von dem ersten Beitrag, der Festpredigt, die *H. U. von Balthasar* im Dom selbst unter dem Thema „Haus des Gebetes" gehalten hat. Ich kenne keine andere „Kirchweihpredigt", die sich mit der seinigen an theologischer Tiefe, katholischer Weite und begeisternder Fülle messen könnte. Das darin eingeblendete Marienlob (25–27) ist ein wirkliches Kleinod geistlicher Beredsamkeit, das in dieser Zeit der Kargheit und Kleinmütigkeit (was die Mariologie betrifft) aufhorchen und aufatmen läßt. Man sollte diese Seiten wieder und wieder nachdrucken und verbreiten! – Weniger hymnisch, dafür aber exegetisch anspruchsvoller ist der Beitrag von *J. Ratzinger* – damals noch nicht Kardinal –, der eine Auslegung des Bibelwortes vom „Tempel aus lebendigen Steinen" (1 Petr 2, 5) bietet (30–48). Sodann hat der Kunsthistoriker (*W. Nyssen*) das Wort: Er öffnet dem Leser das Verständnis für den „Raumsinn romanischer Dome", wobei der Mainzer Dom als Paradigma dient (49–67). Die tiefschürfenden Interpretationen des Philosophen (*J. Pieper*) führen in das „Gedächtnis des Leibes" und in die „erinnernde Kraft des Geschichtlich-Konkreten" (68–83). Der Politiker (*B. Vogel*) stellt in seinem Vortrag „Kirche in der Welt" im Blick auf den Dom die Frage nach der Glaubenskraft und dem Vertrauensmut seiner Erbauer (84–89). Die Predigten von *Kardinal Döpfner, Erzbischof Schäufele* und *Kardinal Volk* beschließen das Buch. Wahrhaftig, eine des Anlasses würdige Gedenkschrift!

H. Bacht, S. J.

Greshake, Gisbert / Lohfink, Gerhard (Hrsg.), Bittgebet – Testfall des Glaubens. Mit Beiträgen von Gisbert Greshake u. a. (Grünewald-Reihe). 8° (104 S.) Mainz 1978. – In jeder Epoche gibt es Themen der Theologie, in denen sich das, was dem christlichen Glauben wesentlich ist, verdichtet. In unserer Zeit scheint das Gebet ein solches Thema zu sein. Zwar wird das Gebet heute mehr in Frage gestellt als je zuvor. Man fragt nicht mehr nur, wie man beten solle, sondern auch, warum man überhaupt beten solle, wenn Gott doch nicht antwortet, nicht erhört, wenn es bei fortschreitender Technik vielfach auch ohne Gott geht, wenn Gebet als Rückfall in Magie, als Ersatzhandlung verdächtigt wird. Aber schon diese Fragen zeigen, daß es sich beim Gebet nicht nur um ein Randgebiet, sondern um einen Brennpunkt des Glaubens handelt, laufen doch hier alle Probleme der gegenwärtigen Glaubenskrise zusammen. Man spricht deshalb vom Gebet als vom „Ernstfall des christlichen Glaubens" (W. Kasper). Innerhalb des

Gebets vereinigt noch einmal das Bittgebet alle genannten Probleme; die Herausgeber nennen es deshalb zu Recht „Testfall des Glaubens".

Der 1. Teil des Büchleins trägt die Überschrift: „Diskussion über das Bittgebet." Er geht zurück auf eine Diskussion zwischen A. Hertz, G. Lohfink und G. Greshake in der TThG 157 (1977) 7–42. Alle drei Beiträge sind aber gründlich überarbeitet worden. *A. Hertz* macht sich zum Anwalt derer, die Schwierigkeiten mit dem Gebet haben. Ausgehend von einem heute sehr umstrittenen Modellfall des Bittgebets, nämlich dem Gebet um den Sieg im Kriege, stellt er die Frage, welche Vorstellungen wir von Gott haben, wenn wir ihn um etwas bitten, was wir erbitten dürfen oder sollen, ob Gott unsere Bitten erfüllt. Auf dem Hintergrund dieser Fragen legt *G. Lohfink* die „Grundstrukturen des biblischen Bittgebets" dar. Voraussetzung des Bittgebets im biblischen Sinn ist die Geschichtsmächtigkeit Gottes. Das Ergebnis seiner Ausführungen faßt er folgendermaßen zusammen: „Das Bittgebet ist unaufgebbar, denn es ist eines der elementarsten Ausdrücke für das dialogische Gegenüber zwischen Gott und Mensch und für die lebendige Geschichte zwischen beiden" (S. 30). – *G. Greshake* entwickelt dann die „Grundlagen einer Theologie des Bittgebets". Gott und Mensch dürfen nicht als konkurrierende Ursachen aufgefaßt werden, von denen sich die eine gegen die andere durchsetzen muß. „In dieser dialogischen Sicht der Geschichte bedeutet die Bitte an Gott eine Form geschöpflicher Ursächlichkeit, die sich dem zuvorkommenden Handeln Gottes verdankt, der dem Menschen neben sich Raum gewährt, sich vom Menschen ansprechen und ‚beeinflussen' läßt" (42). Die Wirkung des Gebets besteht zunächst darin, daß es den Beter selbst ändert, dessen Notsituation im Glauben in einen neuen Horizont gestellt wird und der eine neue Sinn- und Auferstehungserfahrung macht. Aber ändert das Bittgebet auch den konkreten Gebetsgegenstand? G. meint, daß der Beter auch „mit einem punktuellen Eingreifen Gottes in die Individual- und Gesamtgeschichte" rechnen dürfe (51 f.), wobei solche Gebetserhörungen allerdings sehr verborgen sein können und nur dem sichtbar sind, dessen Augen gerade im gläubigen Gebet für die Präsenz und das Wirken Gottes geschärft sind. Manchmal können sie aber auch den Charakter eines „Wunders" im biblischen Sinn annehmen, d. h. des Wunderbaren, das alle Erwartungen durchbricht, worin Gottes Liebe zeichenhaft zum Ausdruck kommt. – In einem 2. Teil wird das Problem „Bittgebet und Eigengesetzlichkeit der Welt" behandelt. *H. Schaller* versteht in seinem Beitrag „Das Bittgebet und der Lauf der Welt" die Wirkung des Bittgebets zunächst in einer Bewußtseinsveränderung und dadurch auch in einer Situationsveränderung. Ein punktuelles Eingreifen Gottes lehnt er allerdings ab (60). Er sucht die Gebetserhörung nicht so sehr im Einzelgeschehen, sondern in der Gesamtrichtung eines Lebensabschnittes; Erhörung ist dort gegeben, wo der Sinn eines Ereignisses aufscheint. Hieran schließen sich „Thesen zum Wunderverständnis" von *Th. Pröpper* an, da das Problem des Wunders sachlich mit dem Bittgebet zu tun hat. – Ein 3. Teil mit der Überschrift „Zur Spiritualität des Bittgebets" enthält einen Beitrag von *H. Schaller*: „Das Bittgebet – ein Testfall des Glaubens." Hier wird das Bittgebet als Ausdruck der Freundschaft mit Gott, als Einüben des Vertrauens in Gott, als Zeugnis der Freiheit in Gott dargestellt. – Wenn auch nicht versucht wurde, die Aussagen der verschiedenen Autoren zu harmonisieren, darf man für das Büchlein dankbar sein. Es wird deutlich, daß Bittgebet nicht Zeichen einer bloß traditionellen, unkritischen Denkweise ist, sondern daß es durchaus den Einwänden gegenüber zu verantworten ist. Allerdings wird die Sinnhaftigkeit des Gebets letztlich nicht demjenigen aufgehen, der in theoretischer Distanz zu ihm bleibt, sondern nur dem gläubigen Beter selbst.

G. Switek, S. J.

Steinmetz, Franz-Josef, Befreit aus Enge und Zwang. Jesu Moral für den Menschen. 8° (84 S.) Stuttgart 1974, Katholisches Bibelwerk. – Wer sich von dem in moraltheologischen Abhandlungen üblichen Philosophen- und Soziologendeutsch erholen will und das Interesse an der christlichen Moralverkündigung noch nicht verloren hat, dem sei dieses Büchlein warm empfohlen. Es ist in einer erfrischenden, an der Sprache der Bibel geschulten religiösen Alltagssprache geschrieben. Die drei kurzen Kapitel, die alle vom Geist evangelischer Einfachheit bestimmt sind, orientieren sich an den Themen der Hl. Schrift: Überwindung der

Gesetzlichkeit, Unterwegs zum Gesetz des Geistes, biblisch-ethische Grundforderungen. Leider werden diese letzteren (z. B. „Allen alles werden", „Weinen als weine man nicht") unter dem Modewort „dialektische Spannung" behandelt – eine der wenigen sprachlichen Zugeständnisse. Im einzelnen würde sich der Moraltheologe – ohne Grund entschuldigt sich der Verfasser, dieser nicht gerade mit Komplimenten überhäuften Zunft nicht anzugehören – eine genauere Diskussion von Termini wie „Gesetz", „Weisung", „Gewissen" u. a. wünschen. Dem, der das Buch in die Hand nimmt, um sich über die sittliche Botschaft der Schrift informieren zu lassen, geht allerdings nichts ab. Die christliche Lehre der Freiheit wird ihm unverfälscht dargeboten. Er wird erfahren, wie seinem eigenen Streben nach Emanzipation der Makel des Unlauteren und Unerlaubten, mit dem er in den Augen vieler Frommen behaftet ist, nach und nach genommen wird. Es bleibt ihm allerdings die wenig beneidenswerte Pflicht, die tröstliche Verkündigung in eine nicht selten schmerzliche Praxis zu übersetzen. Ph. Schmitz, S. J.

Boelaars, H., et Tremblay, R. (Hrg.), In Libertatem Vocati Estis. Miscellanea Bernhard Häring expleto sexagesimo quinto aetatis anno a collegis et exalumnis in donum natalitium oblata (Studia moralia XV). Gr. 8° (798 S.) Roma 1977, Academia Alfonsiana. – Die umfangreiche, dem einflußreichen Moraltheologen Bernhard Häring zum 65. Geburtstag gewidmete Sonderausgabe der Studia moralia läßt bereits in der äußeren Aufmachung viel von dem Stil und dem Werk des also Geehrten erkennen: die insgesamt 39 von seinen Kollegen und Schülern verfaßten Beiträge gewähren einen guten Einblick in den Umfang der Fragen, die den international bekannten Lehrer und Schriftsteller über 30 Jahre beschäftigt haben. Die Tatsache, daß viele der Beiträge in der Sprache ihres Verfassers belassen wurden, macht eindrucksvoll auf seinen vielsprachigen Freundes- und Wirkungskreis aufmerksam. Die Festschrift umfaßt vier Teile. Sie setzt ein mit grundsätzlichen und methodologischen Themen. Mögen die einzelnen Aufsätze auch von recht unterschiedlicher Bedeutung sein, so bieten sie insgesamt doch einen ausgezeichneten Einblick in die gegenwärtige Diskussion um die Fundamentalethik. Autoren wie Böckle, Congar, Endres, Goffi behandeln die Stichworte, welche diese Diskussion beherrschen; autonome Ethik, Christlichkeit einer Moraltheologie, narrative Theologie. In diesem Abschnitt weiß vor allem ein Beitrag *J. M. Gustafsons* zu gefallen, der anhand der traditionellen Fragestellung von Gesetz und Evangelium die Vielschichtigkeit einer Frage nach dem christlichen Proprium des menschlichen Handelns und seiner Bewertung darlegt. – Der 2. Teil – so divergierend seine Themen auch sein mögen (*R. Koch*, Gotteserfahrung der Propheten; *F. X. Durrwell*, Vous avez été appelés . . .; *H. Schürmann*, Die zwei unterschiedlichen Berufungen, *F. Chiovari*, Discretio pastoralis, u. a.) – deutet mit Schrift und Tradition eindrucksvoll auf die Quellen, aus denen sich das Werk Härings und der mit seinem Namen verbundene Aufbruch in der Moraltheologie verbindet. – Der 3. Teil hat sich Elemente einer speziellen Ethik vorgenommen, die sich von Wahrheit und Lüge (*K. Peschke*), über Gewaltlosigkeit (*S. O. Riordan*), Gerechtigkeit (*E. Hamel*) bis hin zu den medizinischethischen Fragen (*R. A. McCormick, U. Elbach*) erstrecken, die einen großen Teil der jüngsten Tätigkeit Härings ausgemacht haben. – Der 4. und abschließende Teil ist mit „questiones pastorales" (*F. Furger, M. Bordoni, P. Lippert*) überschrieben. Er verdeutlicht die Antriebe, die einen Mann wie den mit dieser Festschrift Geehrten motiviert haben, in Lehre und Schrift die Leistung hervorzubringen, die in der dem Band beigegebenen Bibliographie getreulich dokumentiert ist. – Eine nicht in jeder Hinsicht geschlossene Sammlung von Artikeln, aber ein würdiges und interessantes Zeugnis für einen engagierten Dienst in der Kirche.

Ph. Schmitz, S. J.

Mosiek, Ulrich, Verfassungsrecht der lateinischen Kirche. *Bd. I*: Grundfragen; *Bd. II*: Struktur der Kirche im überdiözesanen Bereich; *Bd. III*: Der Bischof und die Teilkirche (rombach hochschul paperback, 72. 88. 91). 8° (283, 200 u. 176 Seiten) Freiburg 1975, 1978, 1978, Rombach. – Einem Wunsch seiner Hörer entsprechend wollte der inzwischen schon heimgegangene Verf. seine verfassungsrechtlichen Vorlesungen in einem Lehrbuch zusammenfassen. Es ergaben sich drei beacht-

liche Bände. Vorweg sei bemerkt, daß das „Verfassungsrecht" in der üblich gewordenen Bedeutung im deutschen Kirchenrecht verstanden wird als Zusammenfassung der materiellen Elemente der Kirchenverfassung vorwiegend aus dem personenrechtlichen Normenbereich. So wird das formelle Verfassungsrecht der „Lex Fundamentalis" nur gelegentlich erwähnt und steht nicht zur Diskussion. – In „Grundfragen" (Bd. I) teilt Verf. den Inhalt in sechs Kapitel auf: Kirche und Kirchengliedschaft; Weihe- und Hirtengewalt und ihre Funktion in der Kirche; das Kirchenamt; die kirchlichen Personenstände; die rechtliche Stellung der Laien in der Kirche; diejenige der Kleriker. „Die Struktur der Kirche im überdiözesanen Bereich" (Bd. II) umfaßt die oberste Kirchenleitung; die römische Kurie; besondere Stellvertretungsorgane des Papstes; die überdiözesanen Verfassungsorgane. Nach dem Tod des Verf. gab *H. Zapp* den III. Bd. heraus „Der Bischof und die Teilkirche": das bischöfliche Amt; die mit dem Bischofsamt verbundenen diözesanen Dienste; das Pfarramt und seine Hilfsorgane. Institutionelle Sachbereiche sind in jedem Bd. in durchlaufend gezählte Paragraphen zusammengefaßt (I §§ 1–26; II §§ 1–21; III §§ 1–16). Am Ende eines jeden Paragraphen finden sich entsprechende Literaturangaben; die Fußnoten sind kurz gefaßt. Je ein Verzeichnis konziliarer und sonstiger Texte steht in Bd. II und III. In das alphabetische Register von Bd. III sind die der beiden ersten Bde. nochmals eingegliedert. Dieser äußeren Eigenschaft entspricht ein gediegener Inhalt. Dessen systematische Anordnung ist weithin vom Geist konziliarer Erneuerung des Kirchenrechts bestimmt. Bewährte Elemente früherer Lehrbuchsystematik wurden jedoch nicht verschmäht. Die gesamte nachkonziliare Rechtslage des Verfassungsbereichs kommt zur Behandlung. Ein Kenner, in der Materie erfahren, entfaltet die bereits genannten Band- und Kapiteltitel. Bleibendes und Neues wurde methodisch konsequent erfaßt. Als Beispiel sei § 22 in Bd. I hervorgehoben: „Der Laie als Jurisdiktionsträger" (217–228). Die Darlegung der nachkonziliaren Rechtspraxis (226–228) folgt hier auf eine allgemeine Einführung in die Fragestellung (217–220) und die Beschreibung der bisherigen Bestimmungen des CIC (220–225). Verf. stellt fest, daß gegenwärtig Laien mit echten jurisdiktionellen Aufgaben betraut werden: „Ein männlicher Laie kann in Ehesachen Mitglied des Dreirichterkollegiums in erster und zweiter Instanz werden" und ein solcher „Laie, der Mitglied eines Richterkollegiums ist, besitzt ganz sicher richterliche Leitungsgewalt und Jurisdiktion." Weiter, eine Ordensschwester wurde von ihrem zuständigen Erzbischof zum Koordinator für die Werke der Ordensfrauen seines Erzbistums ernannt; hinsichtlich ihrer Pflichten und Rechte ist sie dem Bischofsvikar gleichgestellt, mit anderen Worten: Diese Ordensschwester besitzt Jurisdiktion, die in der Jurisdiktionshierarchie verankert ist. Als Textverweisungen mag das genügen, so daß wir die conclusio zusammenfassend wiedergeben können: Es ist zu unterscheiden zwischen der mit der Weihegewalt (ordo) und ihren verschiedenen Abstufungen eng verbundenen Jurisdiktion, die iuris divini ist, und derjenigen Jurisdiktion, die auch Laien übertragen werden kann, weil sie nur auf kirchlichem Recht beruht. Letztere kann kraft besonderer Beauftragung „auch von Laien ausgeübt werden" (227). Hier und allgemein bei Einzelfragen wird die Problemstellung in unkomplizierter Argumentation gelöst. Dabei werden die zahlreichen Quellen des geltenden Rechts ausgeschöpft. Es werden durchweg befriedigende Antworten geboten. – Im Hinblick auf die Erneuerung des Kirchenrechts sei noch verwiesen auf die Verzeichnisse der konziliaren Dokumente (I 18), der rechtserheblichen nachkonziliaren Texte (I 18–19) sowie auf dasjenige der (wichtigeren) vorkonziliaren und der einschlägigen nachkonziliaren Literatur (I 19–21). Die Veröffentlichung ist ein empfehlenswertes Handbuch zum Verfassungsrecht der Kirche. Rechtsdogmatik und Rechtspraxis können aus ihr Nutzen ziehen. Als Lehrbuch ist es ausgereift und zugleich das Vermächtnis des Meisters an seine Mitarbeiter und Schüler. Als Zusammenfassung des geltenden Personenrechts der Kirche umfaßt es ein Teilstück des kirchenrechtlichen Bogens von gestern zu morgen: Die drei Bde. des Verf. lenken die Aufmerksamkeit auf den Fortgang der gesetzgeberischen Bemühungen um einen zeitgemäßen Codex Iuris Canonici.

F. O. Busch, S. J.

Priemetshofer, Bruno, Ordensrecht auf der Grundlage der nachkonziliaren Rechtsentwicklung unter Berücksichtigung des staatlichen Rechts Österreichs,

der Bundesrepublik Deutschland und der Schweiz (rombach hochschul paperback, Nr. 89). 8° (399 S.) Freiburg 1978, Rombach. – Der Verf. stellte sich der Aufgabe, das geltende Ordensrecht der Kirche darzustellen und dabei subsidiäres Recht aus Österreich, Deutschland und der Schweiz nicht außer acht zu lassen. Vom Ordensrecht im Codex Iuris Canonici als Grundlage ausgehend wird in der vorliegenden Veröffentlichung insbesondere die neuere Rechtsentwicklung und Rechtslage dargelegt: Rechtsquellen und „Rechtssprache" zum Ordenswesen; Errichtung und Aufhebung von Ordensgemeinschaften, ihrer Provinzen und Niederlassungen; die Leitung der Ordensgenossenschaften; der Eintritt in eine Ordensgemeinschaft und das Verlassen derselben; der Stand der evangelischen Räte bei Nichtreligiosen. Das Buch „soll den Ordensleitungen, aber auch allen jenen, die mit praktischen Fragen des Ordenslebens konfrontiert sind, Auskunft über die aktuelle Rechtslage" geben. Diesem Ziel dienen ein zweiseitiges Abkürzungsverzeichnis am Anfang, sodann als willkommene Lese- und Studienhilfen ein umfangreiches Literaturverzeichnis, das alphabetische Sachregister und das Canones-Verzeichnis. – Eine Zusammenfassung aller einzeln in diesem Buch zur Sprache kommenden rechtlichen Neuregelungen würde selbst schon wieder ein Buch füllen. Aber die Änderungen lassen sich dank der Register schnell erkennen, auch ohne daß man die Ausführungen des Verf. mit „De religiosis ad normam CIC" (Timotheus Schaefer, 31940) oder mit dem „Ordensrecht" von H. Hanstein – O. Schäfer (21958; Neudruck 1970) umständlich vergleicht. Die konziliare Erneuerung des Ordensrechts ist bekanntlich noch nicht zum Abschluß gekommen. Auch die Zurückstellung des Entwurfs „Novi Canones de Institutis Vitae Consecratae" bedeutet keinen Stillstand der neueren Entwicklung. Ungenaue Kompetenzabgrenzung im Exemptionsbereich (etwa bezüglich karitativer Institute, der Schulen und der sozialen Kommunikation) dürfte sich gewiß nicht für jeden Fall allgemeinverbindlich klären lassen, wie das Aggiornamento des Normativen anderseits auch nur Schritt für Schritt dem Druck des Faktischen entsprechen wird. Es ist anzunehmen, daß Verf. und Verlag bemüht sind, dem Fortgang der Entwicklung zu einem neuen CIC Rechnung zu tragen, indem sie in Neuauflagen neue administrative und legislative Normen berücksichtigen. Bis dahin empfiehlt sich dieses „Ordensrecht" als Handbuch, das man immer wieder zu Rate ziehen darf, wenn in Orden und religiösen Genossenschaften einschlägige Rechts- und Verwaltungsfragen zur Entscheidung anstehen.

F. O. Busch, S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Apfelbacher, Karl-Ernst, Frömmigkeit und Wissenschaft. Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm (Beitr. z. ökum. Theol., Bd. 18). Gr. 8° (285 S.) München–Paderborn–Wien 1978, Schöningh.

Blandino, Giovanni, questioni dibattute (Teologia 4). 8° (228 S.) Roma 1977, Pontificia Universita' Lateranense Citta' nouva Edtrice.

Bsteh, Andreas (Hrsg.), Universales Christentum angesichts seiner pluralen Welt. *Anton Vorbichler, Walter Kasper, Karl Rahner* u. a. (Beitr. z. Religionstheologie, 1). 8° (126 S.) Mödling 1978, Verlag St. Gabriel.

Derselbe, Der Gott des Christentums und des Islams (Beitr. z. Relionstheologie, 2). 8° (192 S.) Verlag St. Gabriel.

Dejaifve, Georges, Un Tournant décisif de l'Ecclésiologie a Vatican II (le Point Théologique, 31). 8° (127 p.) Paris 1978, Beauchesne.

Exeler, Adolf / Mette, Norbert (Hrsg.), Theologie des Volkes (Grünewald-Reihe). 8° (208 S.) Mainz 1978, Grünewald.

Greschat, Martin (Hrsg.), Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert, I (Urban-Tb, 284). 8° (212 S.) Stuttgart–Berlin-Köln–Mainz 1978, Kohlhammer.

Derselbe, Bd. II (Urban-Tb, 285). 8° (217–252 S.) Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1978, Kohlhammer.

Gustafsson, Lars, Sprak och Lögn. En essä om sprakfilosofisk extremism i Nittonde Ärhundradet. 8° (316 S.) Stockholm 1978, Norstedt & Söners Förlag.

Henrici, Peter, S. J., Aufbrüche christlichen Denkens (Kriterien, 48). 8° (111 S.) Einsiedeln 1978, Johannes Verlag.

Hörmann, Karl (Hrsg.) / Laun, Andreas / /Virt, Günther, Verantwortung und Gehorsam. Aspekte der heutigen Autoritäts- und Gehorsamsproblematik. 8° (155 S.) Innsbruck–Wien–München 1978, Tyrolia.

Horwitz, Rivka, Buber's Way to „I and Thou". An Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures „Religion als Gegenwart" (Schriftenreihe „Phronesis", Bd. 7). Gr. 8° (320 S.) Heidelberg 1978, Lambert Schneider.

Jung, C. G., Wirklichkeit der Seele, Mit Beitr. von *W. M. Kranefeldt* u. *Josef Jashuvi* (Studienausgabe). 8° (266 S.) Olten/Schweiz, Freiburg/Brsg., Olten.

Kasper, Walter, Zukunft aus dem Glauben. 8° (112 S.) Mainz 1978, Grünewald.

Kierkegaard, Søren, Two Ages. The Age of Revolution and the Present Age. A literary Review (Kierkegaard's Writings XIV, ed. and translated with Introduction and Notes by *Howard V. Hong* and *Edna H. Hong*. 8° (xxi u. 187 S.) Princeton, N. Y. 1978, Princeton Univ. Press.

Koch, Klaus, Die Propheten I. Assyrische Zeit (Urban-Tb, 280). 8° (184 S.) Stuttgart–Berlin–Mainz–Köln 1978, Kohlhammer.

Lonergan Workshop, Vol. I, ed. by *Fred Lawrence*. Gr. 8° (vii u. 327 masch.-geschr. Sn.) Missoula, Montana, Scholars Press.

Lück, Wolfgang, Praxis: Kirchengemeinde (Urban-Tb, T-Reihe). 8° (144 S.) Stuttgart 1978, Kohlhammer.

Palladini, Fiammetta, Discussioni seicentesche su Samuel Pufendorf Scritti latini: 1663–1700 (Publ. del Centro di Studio per la Storia della Storiografia Filosofica, 6). Gr. 8° (484 S.) Bologna 1978, Società Editr. Il Mulino.

Petit, Françoise, Quaestiones in Genesim et in Exodum fragmenta graeca (Philon d'Alexandrie, 33). 8° (314 p.) Paris 1978, du Cerf.

Pöltner, Günther, Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin. Gr. 8° (216 S.) Wien–Freiburg–Basel 1978, Herder.

Sales, Michel, Der Mensch und die Gottesidee bei Henri de Lubac (Kriterien, 46). 8° (100 S.) Einsiedeln 1978, Johannes Verlag.

Seifert, Arno, Logik zwischen Scholastik und Humanismus. Das Kommentarwerk Johann Ecks (Human. Bibliothek: Abhdlgn–Texte–Skripten, 31). 8° (184 S..) München 1978, Fink.

Sorrentino, Sergio, Schleiermacher e la filosofia della religione (Filosofia della Religione, Testi e Studi, 2). 8° (143 S.) Brescia 1978, Paideia Editrice.

Schottroff, Luise / Stegmann, Wolfgang, Jesus von Nazareth. Hoffnung der Armen (Urban-Tb, 639). 8° (164 S.) Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1978, Kohlhammer.

Schwinge, Gerhard, Wie finde ich theologische Literatur? (Orientierungshilfen, Bd. 16). 8° (208 S.) Berlin 1979, Berlin-Verlag.

Uppsalaskolan – oc ofterât. Rättsfilosofiskt symposium, Uppsala 23–26 maj 1977. Föreläsningar och diskussionsinledningar utgivna av *Stig Strömholm*. Gr. 8° (221 S.) Uppsala 1978, Almqvist & Wiksell, Stockholm.

Viallaneix, Nelly, Écoute, Kierkegaard. Essai sur la Communication de la Parole, Préface de *Jacques Ellul*, Tome I (380 p.); Tome II (380 p.) je 8°, Paris 1979, du Cerf.

Voillaume, René, Der ewig Lebendige. Jesus Person und Geheimnis. 8° (163 S.) München 1978, Verlag Neue Stadt.

Wardenburg, Jacques, Reflections on the Study of Religion (Religion and Reason, 15). Gr. 8° (XI u. 284 S.) Berlin 1978, de Gruyter.

Weger, Karl-Heinz, Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken (Herderbücherei, Bd. 680). 8° (176 S.) Freiburg/Brsg. 1978, Herder.

Wikmark, Örjan, Offlbarhet och Evangelium. En Studie i Karl Rahners, Hans Küngs och Walter Kaspers. Mit einer deutschen Zusammenfassung. Gr. 8° (194 S.) Lund/Schweden 1978, verbum. Hakan Ohlssons.

Die Aufgabe kirchlicher Wissenschaft heute

Hundert Jahre nach „Aeterni Patris"

Von Peter Henrici, S. J.

Das Rundschreiben „Aeterni Patris", das Leo XIII. vor hundert Jahren, am 4. August 1879 erließ, bildet einen Markstein in der Geschichte nicht nur der Neuscholastik, sondern der kirchlichen Wissenschaft überhaupt. Die Erneuerung der christlichen Philosophie im Geiste des hl. Thomas von Aquin war ein Grundanliegen des Pontifikats Leos XIII. Mehr als zwanzigmal kommt der Papst in anderen Dokumenten auf „Aeterni Patris" zurück, und die Veröffentlichung der Enzyklika selbst war begleitet von einer Reihe z. T. drastischer, wissenschaftspolitischer Maßnahmen: Reorganisation der „Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino"[1] und Auftrag für eine kritische Thomasausgabe (die sog. „Leonina")[2], Errichtung eines Lehrstuhls und später eines Instituts für thomistische Philosophie an der katholischen Universität Löwen[3], – und zwar gegen den Willen des damaligen Rektors –, und vor allem, heute unvorstellbar, Ablösung aller nicht-thomistischen Professoren an den römischen Hochschulen durch Thomisten[4].

Ganz offensichtlich war für den Papst die Erneuerung des Thomismus mehr als bloß ein Akt kirchlicher Hochschulpolitik. Sie bildete

---

[1] Brief „Iampridem" an Kard. Antonino de Luca, vom 15. 10. 1879 (ASS 12 [1879–807] p. 225–26); Breve „Quod iam inde" vom 9. 5. 1895 (Leonis XIII Acta 15 [1896] p. 193–197). Es handelte sich um eine Neubelebung und Reorganisation der bereits 1870 gegründeten Akademie; vgl. *R. Aubert*, Aspect divers du néothomisme sous le pontificat de Léon XIII, in: Aspetti della cultura cattolica nell'età de Leone XIII (Roma, Cinque Lune, 1961) p. 161 s.

[2] Brief „Iampridem" (vgl. Anm. 1); Motu proprio „Placere nobis" vom 18. 1. 1880 (ASS 12 [1879–80] p. 337–38). Vgl. *R. Aubert*, op. cit., p. 197–199.

[3] Breve „Per alias litteras" vom 8. 11. 1889 (Leonis XIII Acta 9 [1890] p. 230 bis 233). Breve „Susceptum a nobis" vom 7. 3. 1894 (ASS 26 [1894] p. 653–655); vgl. *R. Aubert*, op. cit., p. 172–182, und *L. De Raeymaker*, Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain (Louvain, Publications Universitaires [1952] p. 39–95). Zu den Widerständen des Rektors Abbeloos vgl. auch *A. Simon*, Le Cardinal Mercier (Bruxelles, La Renaissance du livre [1960] p. 48–58).

[4] Vgl. *R. Aubert*, op. cit., p. 159–161, und die Dokumente bei *G. Filograssi*, Teologia e Filosofia nel Collegio Romano dal 1824 ad oggi, in: Gr. 35 (1954) p. 521–523. Am härtesten erscheint die Absetzung des berühmten Palmieri; doch war sie vorbereitet durch die universitätsinternen Auseinandersetzungen zwischen Hylemorphisten und Anhängern der zeitgenössischen Naturwissenschaft. Der bedeutendste Vertreter der letzten Gruppe, P. Angelo Secchi, war am 26. 2. 1878 gestorben. De Maria, der Palmieri ablöste, wird übrigens deutlich machen, daß die hylemorphistische Lehre auf einer anderen Ebene liegt als die naturwissenschaftliche.

die Grundlage für ein umfassendes Kulturprogramm, das auf eine Erneuerung der Gesellschaft [5] und der Wissenschaften aus christlichem Geist abzielte. Hören wir Leo selbst:

„Auch die häusliche und selbst die bürgerliche Gesellschaft, welche, wie wir Alle wohl einsehen, durch das Gift verderblicher Meinungen in höchster Gefahr schwebt, würde ohne Zweifel viel mehr Ruhe und Sicherheit gewinnen, wenn auf den Akademien und in den Schulen eine gesündere und dem kirchlichen Glauben mehr entsprechende Lehre vorgetragen würde, wie sie die Werke des heiligen Thomas von Aquin enthalten. Denn was der heilige Thomas über die wahre Natur der Freiheit, welche in unseren Tagen in Zügellosigkeit ausgeartet ist, über den göttlichen Ursprung jedweder Autorität, über die Gesetze und ihre Kraft, über die väterliche und billige Gewalt der höchsten Obrigkeit, über den Gehorsam, den wir den höheren Gewalten schulden, über die gegenseitige Liebe: was er über diese und verwandte Gegenstände lehrt, hat eine äußerst starke und unbesiegbare Beweiskraft, zur Widerlegung aller jener Grundsätze des neuen Rechtes, welche der Ruhe des Gemeinwesens und dem öffentlichen Wohle als schädlich sich erweisen. Alle menschlichen Wissenschaften endlich müssen im voraus auf Fortschritt hoffen und haben sich eine ganz bedeutende Förderung von dieser Erneuerung der philosophischen Disziplinen zu versprechen, die Wir Uns als Aufgabe gesetzt haben. Denn von der Philosophie als von einer weisen Führerin pflegen die schönen Wissenschaften ihre wahre Bedeutung und das richtige Maß zu empfangen, und aus ihr, wie aus einer gemeinsamen Lebensquelle den beseelenden Hauch zu schöpfen. Die Tatsachen und beständige Erfahrungen beweisen, daß die schönen Wissenschaften dann am meisten blühten, als der Philosophie ihre volle Ehre gegeben wurde und sie selbst sich ein gesundes Urteil gewahrt hatte; daß sie aber vernachlässigt und fast vergessen wurden, wenn die Philosophie darnieder lag und in Irrtümer oder Torheiten versank. Darum werden auch die Naturwissenschaften, die man jetzt so schätzt und welche überall zu ihrer Bewunderung hinreißen, durch die Wiederherstellung der Philosophie der Alten nicht bloß keinen Nachteil erleiden, sondern sehr viel gewinnen. (. . .)“ [6]

Beim Lesen dieser Zeilen wird der ganze Abstand deutlich, der uns heute von ihnen trennt. Die gesellschafts- und wissenschaftspolitischen Hoffnungen des Papstes wird auch der überzeugteste Thomist nicht mehr teilen. Ja selbst die Auffassung des Thomismus, die „Aeterni Patris“ vertritt, ist dem heutigen Thomisten fremd geworden. Die von Leo XIII. erstrebte Erneuerung des thomistischen Denkens ist

[5] Vgl. *P. de Laubier*, Un idéal historique et concret de société, le projet de Léon XIII, in: RThom 78 (1978) p. 385–414.

[6] Leo XIII, Sämtliche Rundschreiben, I. (Freiburg, Herder [1881] p. 97–98.

weitgehend gelungen, und gerade weil sie gelungen ist, erscheint uns Heutigen der leonische Thomismus kaum mehr nachvollziehbar. Er hat sich selbst obsolet gemacht. Wenn wir deshalb heute, nach hundert Jahren, aus „Aeterni Patris" etwas lernen wollen, dann interessiert uns nicht ihr *Programm*, das durch seine weitgehende Verwirklichung überholt ist; wir müssen vielmehr auf die *Auswirkungen* der Enzyklika schauen, die uns zeigen, wie die Geschichte wirklich gelaufen ist, und wie sie vermutlich auch weiter laufen wird.

I.

Sehen wir hier einmal von der Auswirkung der Enzyklika auf die Klerikerausbildung ab. Der römische Thomismus der Gregoriana und der Urbaniana hat sich – bis zum II. Vaticanum – in den Seminarien aller Welt eine eigentliche Monopolstellung erobert [7]. Über diese Schulwirkung hinaus werden vor allem zwei Wirkungslinien sichtbar, die beide in einer gewissen Spannung zum Grundduktus der Enzyklika selbst stehen.

Die erste und wichtigste Wirkungslinie betrifft die historische Erforschung der Scholastik. Sie hat die eigenständige Wiederaufnahme und Umsetzung der scholastischen Lehren allererst möglich gemacht; sie hat aber auch die Stellung des Thomas von Aquin in etwa relativiert. Wenige Wochen nach Erscheinen der Enzyklika brachten die „Stimmen aus Maria Laach" einen ausführlichen Kommentar, der ein Meisterstück der „expositio reverentialis", der zurechtrückenden Textauslegung darstellt [8]. Während nach der Enzyklika die Geschichte christlichen Denkens geradewegs auf Thomas von Aquin als seinen Höhepunkt zulief, um mit ihm sozusagen abzubrechen (nach Thomas gibt es nur noch Thomasrezeption oder -nichtrezeption), zeichnet der Kommentar die ganze spannungsreiche Vielfalt des mittelalterlichen Geisteslebens nach und weist auch auf die keineswegs problemlose Wirkungsgeschichte des Thomismus in der nachmittelalterlichen Scholastik hin [9]. Verfasser dieses, aus umfassender Quellenkenntnis ge-

---

[7] Zu den bereits bestehenden sieben oder acht Nationalkollegien in Rom (darunter das Propaganda-Kolleg für alle der Propaganda-Kongregation unterstellten Missionsgebiete) gesellten sich in der 2. Hälfte des 19. Jh.s 15 wichtige Neugründungen, denen bis zum 2. Weltkrieg 16 weitere folgten. Der Großteil der Seminarprofessoren in aller Welt dürfte aus diesen Kollegien hervorgegangen sein, wenn auch genauere statistische Angaben derzeit nicht erhältlich sind. Noch erhellender für eine Soziologie des kirchlichen Wissens wäre eine Untersuchung über die weltweite Verbreitung der lateinischen römischen Schulbücher (Remer, Boyer, usf.).

[8] *F. Ehrle*, Die päpstliche Enzyklika vom 4. August 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie, in: StML 18 (1880) p. 13–28, 292–317, 388–407, 485–498; neu hrsgeg. von *F. Pelster*, Zur Enzyklika „Aeterni Patris" (Rom, Edizioni di Storia e Letteratura, [1954]).

[9] *Ehrle-Pelster*, op. cit., p. 63–99.

schriebenen Kommentars war P. Franz Ehrle S. J., der soeben seine Ordensausbildung abgeschlossen hatte und zum Schriftstellerkollegium der „Stimmen" gestoßen war. Es spricht für die Größe Leos XIII., daß dieser keineswegs „gleichgeschaltete" Kommentator kurz darauf nach Rom berufen werden konnte und dort in wenigen Jahren zum Bibliothekar der Vaticana aufstieg.

Der Name Ehrles soll hier stellvertretend stehen für andere: Heinrich Denifle, Clemens Bäumker, Maurice de Wulf . . ., die, angeregt oder bestärkt durch Leos Erneuerungsbewegung, in jenen Jahren die Scholastik historisch zu erforschen begannen. Ihrem Werk und dem ihrer Nachfolger – Martin Grabmann, Etienne Gilson, um nur die einflußreichsten zu nennen – ist es zu danken, daß anstelle eines schemenhaften Thomismus mehr und mehr der leibhafte Thomas von Aquin ins Blickfeld trat, und mit ihm der ganze Spannungsreichtum seines Denkens und der Pluralismus mittelalterlicher Philosophie und Theologie. Erst durch diese Entdeckung der historischen Wirklichkeit – „wie es wirklich gewesen ist" – ist es möglich geworden, über sterile Schultreue hinaus das damals Gedachte *neu* (und damit notwendig: *anders*) zu denken und es so für unsere heutige Problematik fruchtbar zu machen [10].

In einem zweiten Moment ging der historische Rückblick über die Scholastik hinaus zur Väterzeit zurück und dann, in wissenschaftlichem Dialog mit der protestantischen Bibelwissenschaft, zur historischen Erforschung des Neuen und Alten Testaments. Der Rückgriff auf die Vätertheologie ist fruchtbar geworden beispielsweise in der Mysterientheologie und in der Théologie nouvelle oder in den Arbeiten der „Frankfurter Schule" (A. Grillmeier, H. Bacht), vor allem aber in der liturgischen Erneuerung. Die Früchte der historischen Exegese für unser aktuelles theologisches Denken sind wohl erst noch am Reifen. Alles in allem hat sich der von Papst Leo angeregte Rückgriff auf die Geschichte als echte Verjüngungskur für das katholische Denken erwiesen.

---

[10] In einer Sondernummer der Zschr. „Aquinas" zum Beginn des II. Vat. – einem der letzten Zeugnisse eines noch lebendigen Thomismus – hat J. de Finance darauf aufmerksam gemacht, daß sich die Erneuerung des thomistischen Denkens in drei Schritten vollziehen mußte: In einem ersten Schritt war die Lehre des Thomas so herauszuarbeiten, wie sie sich, ohne alle Übermalungen durch die Kommentatoren, historisch darstellt. Dann galt es, diese Lehre „abzukanten" und den eigenen Beitrag des Thomas aus den traditionellen Übernahmen (etwa aus Aristoteles) herauszulösen. Erst aufgrund dieser Vorarbeiten kann schließlich – und darauf soll alle Arbeit hinauslaufen – eine dem Geist des Thomas treue Philosophie erarbeitet werden, welche auch den Problemen und Einsichten unserer Zeit Rechnung trägt. (*J. de Finance*, Valeur et tâches actuelles du thomisme, in: Aquinas 3 [1960] p. 136–150.) Daß es auch zum dritten Schritt gekommen ist, zeigen im deutschen Sprachraum Namen wie Gustav Siewerth, Max Müller, Bernhard Welte, Karl Rahner, Joh. B. Lotz, Emerich Coreth.

Eine zweite Wirkungslinie der Enzyklika betrifft die Begegnung mit der modernen Wissenschaft. Sie war der zentrale Programmpunkt des von Désiré Mercier in Löwen gegründeten „Institut Supérieur de Philosophie". Es sollte nach dem Plan seines Gründers eine Art Universität im kleinen werden [11], wo sich Philosophie und Wissenschaft (vor allem Biologie, Psychologie und Sozialwissenschaft) gegenseitig begegnen und befruchten würden. Daß dabei der Wissenschaft das bestimmende Wort zukommen sollte und daß Mercier beispielsweise seine Schüler zum Studium der empirischen Psychologie nach Deutschland zu Wundt sandte, lag allerdings nicht mehr ganz auf der Linie der Enzyklika. Diese hatte vielmehr unterstrichen, wieviel die Wissenschaften ihrerseits vom Thomismus zu lernen hätten [12]. Doch weder das päpstliche Modell einer Begegnung von Wissenschaft und kirchlicher Philosophie, noch dasjenige Merciers ist je richtig zum Tragen gekommen. Auch im Löwener Institut verlagerte sich das Schwergewicht mehr und mehr auf die historische Erforschung der Scholastik [13]. Und als Pius XI. 1931 den kirchlichen Hochschulen eine zeitgemäßere Studienordnung gab, um sie der wissenschaftlichen Welt von heute näherzubringen, standen wiederum fast ausschließlich die historischen Wissenschaften im Blickfeld [14]. Der nächstfolgende Schritt, der neue Entwurf einer kirchlichen Hochschulgesetzgebung von 1968, unterstreicht zwar wiederholt die Notwendigkeit des interdisziplinären Gesprächs [15], befaßt sich aber, dem Zug der Zeit folgend, fast ausschließlich mit Fragen der Hochschulverwal-

---

[11] So *A. Simon,* Position philosophique du Cardinal Mercier (Bruxelles, Palais des Académies [1962] p. 88–89).

[12] Der oben, zu Anm. 6 zitierte Text Leos fährt fort: „Denn zu dem fruchtbaren Betriebe derselben (Naturwissenschaft) und deren Fortschritt genügt nicht die bloße Erkenntnis der Tatsachen und Betrachtung der Natur; vielmehr hat sie, stehen die Tatsachen einmal fest, weiter vorzudringen, und sorgfältig nach dem Wesen der körperlichen Dinge zu forschen, die Gesetze zu untersuchen, denen sie folgen, und die obersten Ursachen, aus denen die Ordnung derselben, die Einheit in der Mannigfaltigkeit, und die gegenseitige Verwandtschaft in der Verschiedenheit hervorgeht. Zu solchen Forschungen wird die scholastische Philosophie, wenn sie in verständiger Weise betrieben wird, überraschend viel beitragen, Licht und Hilfsmittel gewähren" (op. cit. p. 98). Offensichtlich wird hier der Naturwissenschaft selbst eine eigentlich philosophische Aufgabe zugewiesen – ganz im Sinne des Gründers der „Accademia filosofico-medicale di San Tommaso" in Bologna und nachmaligen Sekretärs der reorganisierten „Accademia Romana die San Tommaso d'Aquino", Giovanni Cornoldi, S. J.

[13] Wir denken vor allem an die Arbeiten von M. De Wulf und F. Van Steenberghen, aber auch an die Erforschung der antiken Philosophie durch A. und S. Manion und G. Verbeke.

[14] Pius XI., Apostol. Konst. „Deus Scientiarum Dominus", vom 24. 5. 1931, art. 29; Ordinationes art. 18 § 2, art. 22, art. 45 (AAS 23 [1931] p. 253–54, 268–69, 279).

[15] „Normae quaedam ad Const Apost. Deus Scientiarum Dominus de studiis academicis ecclesiasticis recognoscendis" vom 20. 5. 1968, Principium IV, n. 7–9, 28, 37.

tung. Die Begegnung der kirchlichen mit der modernen Wissenschaft bleibt somit auch heute noch weitgehend ein Desiderat. Zwischen diesem Desiderat und dem wenigstens teilweisen Gelingen der leoninischen Reform durch ihren Rückgriff auf die Geschichte zeichnet sich die Aufgabe kirchlicher Wissenschaft in unserer Zeit ab.

II.

Der Klarheit und der Kürze zuliebe, und um das ganz Vorläufige des nun folgenden Entwurfs anzuzeigen, soll diese Aufgabe in drei Thesen formuliert werden: 1. Eine Hauptaufgabe kirchlicher Wissenschaft besteht heute im Gespräch mit der wissenschaftlichen Welt. 2. Der Beitrag kirchlicher Wissenschaft zu diesem Gespräch liegt auf der Ebene transzendenter Sinngebung. 3. Dieser Beitrag wird wissenschaftlich vermittelt durch den Rückgriff auf die Geschichte.

1. These: Eine Hauptaufgabe kirchlicher Wissenschaft besteht heute im Gespräch mit der wissenschaftlichen Welt.

Unter „kirchlicher Wissenschaft", nach deren Aufgabe wir fragen, verstehen wir hier nicht jede Wissenschaft, die (aus welchem Grund auch immer) im Auftrag und unter der Aufsicht der Kirche betrieben wird, sondern spezifisch jene Wissenschaft(en), die das der Kirche anvertraute Glaubensgut – direkt oder indirekt – zu ihrem Inhalt haben. Direkt befaßt sich mit dem Glaubensgut die Theologie, indirekt solche Wissenschaften wie Kirchengeschichte, Kirchenrecht, christliche Gesellschaftslehre, Missionswissenschaft oder eine am Christentum orientierte Philosophie – wobei hier einmal die nicht ganz zutreffende Ausdrucksweise von der Philosophie als „Wissenschaft" in Kauf genommen werden soll. In diesen Wissenschaften geht es um das „Glaubensgut", d. h. um einen Inhalt, dessen Kenntnis nicht allererst diesen Wissenschaften zu danken ist. Während sich nämlich die anderen Wissenschaften ihren Inhalt erst selbst *er*arbeiten müssen, haben die kirchlichen Wissenschaften einen vom Glauben vorgegebenen Inhalt *auf*zuarbeiten.

Das besagt weiterhin, daß das wissenschaftliche Erkennen gar nicht die diesem Inhalt angemessenste Erkenntnisform ist. Man kann nicht sagen, daß der wissenschaftliche Theologe „mehr" von den Glaubenswahrheiten weiß als ein aufrechter Christ, der diese Wahrheiten Tag für Tag zu leben versucht, oder daß der Bibelwissenschaftler die Schrift „besser" versteht als ein Mönch, der sie seit Jahren meditiert – vom Mystiker ganz zu schweigen. Hier gilt etwas Ähnliches wie von der Lebensweisheit und von der Alltagserfahrung, die das „wissenschaftliche" Philosophieren niemals einzuholen vermag und auf die es immer wieder zurückverweisen wird. Die Wissenschaft weiß somit im Glaubensbereich nicht *mehr* als der schlichte Glaube,

sie weiß es vielmehr auf andere Weise: auf „wissenschaftliche" Weise, in einem methodischen, kritischen, verifizierbaren wissenschaftlichen Diskurs. Wissenschaftliche Erkenntnis geht methodisch voran, d. h. in planmäßig überlegtem Fortschreiten, das eben dadurch auch für andere nachvollziehbar wird; sie ist sich kritisch ihrer eigenen Grenzen und der Vorläufigkeit ihrer Ergebnisse bewußt und thematisiert diese Grenzen; schließlich muß sie verifizierbar sein, worunter hier zunächst nur die Nachprüfbarkeit durch andere Wissenschaftler verstanden werden soll. Dank ihrer methodischen Objektivität ist wissenschaftliche Erkenntnis mehr als jede andere Erkenntnis – mehr vor allem als die Glaubenserkenntnis – objektiv mitteilbar, *kommunikabel*. In dieser Kommunikabilität sehen wir die eigentliche Bedeutung kirchlicher Wissenschaft – so sagt unsere erste These.

Kirchliche Wissenschaft dient nicht nur der Selbstverständigung des Gläubigen, indem sie ihn zwingt, sich der Kontrolle wissenschaftlicher Methodik und wissenschaftlicher Selbstkritik auszusetzen. Sie dient ebensosehr, ja noch mehr, zur direkten oder indirekten Kommunikation des Glaubensgutes in der wissenschaftlichen Welt von heute. Wir denken dabei durchaus an eine Zweiwegkommunikation: Die kirchlichen Wissenschaften haben ihrerseits die Anregungen – Resultate wie Probleme – der einschlägigen Profanwissenschaften (und das heißt vor allem der Humanwissenschaften) aufzunehmen und in ihrem wissenschaftlichen Diskurs zu berücksichtigen. Sie bauen jedoch nicht auf diesen Übernahmen auf, wie Kardinal Mercier für die Philosophie anzunehmen schien; sonst würden die kirchlichen Wissenschaften im Grenzfall zum bloßen ideologischen Überbau über einer Psychologie oder Sozialökonomie oder Kulturanthropologie, usf. Noch unzureichender ist jedoch das andere, leoninische Modell, das die Profanwissenschaften den kirchlichen unterordnet. Im wissenschaftlichen Bereich darf es keinen christlichen oder gar thomistischen „Kolonialismus" geben. Selbst der Philosophie gegenüber sind die Wissenschaften nach heutigem Verständnis eigenständig. Sie bauen nicht auf philosophischen Einsichten auf, sondern schaffen sich selbst ihre eigene methodologische Grundlegung. Das Verhältnis zwischen den kirchlichen und den anderen Wissenschaften ist somit das eines Austausches, eines „Gesprächs", das von verschiedenen Standpunkten aus, von gleich zu gleich, in einer beiderseits verständlichen Sprache, der Sprache wissenschaftlicher Methode, geführt wird.

Das Gemeinte läßt sich vielleicht am besten an einem Beispiel aus der politischen Sphäre verdeutlichen. Als „Aeterni Patris" erschien, gehörte die „potestas temporalis" des Papstes, der Kirchenstaat, schon unwiderbringlich der Vergangenheit an. Von da aus kann der Plan einer Erneuerung der Gesellschaft aus dem Geiste des Thomismus, auf

den die Enzyklika abzielt, als eine Art Ersatz für die verlorene „potestas temporalis" verstanden werden – ein Ersatz, zu dem es, wie wir wissen, tatsächlich nie gekommen ist. Fünfzig Jahre später jedoch, am 11. Februar 1929, haben die Lateranverträge den Vatikanstaat geschaffen: eine echte, wenn auch minimale politische „potestas" des Papsttums, die ihm keinerlei Macht über andere gibt, wohl aber die Möglichkeit, mit den politischen Mächten von gleich zu gleich ins Gespräch zu kommen und seine Stimme auch auf politischer Ebene vernehmen zu lassen. Vielleicht fällt der kirchlichen Wissenschaft, repräsentiert durch die kirchlichen Hochschulen, in der wissenschaftlichen Welt von heute eine ähnliche Rolle zu wie dem Vatikanstaat in der politischen.

Welches ist diese Rolle? Unsere zweite These versucht sie zu umschreiben:

2. *These:* Der Beitrag kirchlicher Wissenschaft, im Gespräch mit der wissenschaftlichen Welt von heute, liegt auf der Ebene transzendenter Sinngebung.

Der politische Einfluß des Heiligen Stuhls steht tatsächlich in gar keinem Verhältnis zur politischen Bedeutung der Vatikanstadt; jeder Versuch, die beiden in Proportion zu setzen, wirkt unweigerlich komisch. Der politische Einfluß des Papsttums beruht vielmehr darauf, daß es eine *andere* Stimme ins Gespräch der Mächte einbringt. So ist es auch im Gespräch der Wissenschaften. Daß die kirchlichen Wissenschaften angehört werden, beruht nicht so sehr auf ihrer wissenschaftlichen Bedeutung, als vielmehr darauf, daß sie etwas *anderes* sagen als die anderen Wissenschaften. Wir können versuchen, diese Andersheit näher zu bestimmen. Sie liegt nicht in der *Form*, der Methode kirchlicher Wissenschaft (denn eben darin ist sie ja den anderen Wissenschaften ähnlich und kann deshalb mit ihnen ins Gespräch treten), sondern in ihrem *Inhalt*. In den anderen Wissenschaften wird der Inhalt aus dem wissenschaftlichen Erkenntnisprozeß selbst erhoben. Er bleibt eben deshalb immer partiell und vorläufig. Spezialisierung gehört konstitutiv zum modernen Wissenschaftsbegriff; sie hat die Ablösung der Wissenschaften von der Philosophie begründet. Ebenso grundlegend für wissenschaftliche Erkenntnis ist der Verzicht auf Absolutheitsanspruch. Moderne Wissenschaft zielt, auf theoretischem Gebiet, bestenfalls auf mehr oder weniger umfassende und deshalb immer revidierbare Theoriebildung ab. Sie erhebt niemals den Anspruch, das letzte Wort gesprochen zu haben.

Das Glaubensgut dagegen, das (direkt oder indirekt) den Inhalt kirchlicher Wissenschaft bildet, will als letztgültig angesehen werden. So entsteht für die kirchliche Wissenschaft eine ständige Spannung zwischen ihrem absoluten Inhalt und ihrer relativen wissenschaftli-

chen Form (die Spannung zwischen Dogma und Theologie beispielsweise), auf die wir hier leider nicht näher eingehen können, die aber im Mittelpunkt einer Wissenschaftstheorie kirchlicher Wissenschaften zu stehen hätte. Weil der Glaubensinhalt bereits auf nichtwissenschaftliche Weise vorgegeben ist, kann er auch mehr als bloß partiell sein – und er ist es: Er betrifft emphatisch „das Ganze", das *Heil* des Menschen, wobei wir „Heil" durchaus zunächst im ursprünglichen Wortsinn als Unversehrtheit, als Ganzsein, verstehen dürfen. Das Ganzsein, mit dem es kirchliche Wissenschaft zu tun hat, umfaßt beispielsweise auch Anfang und Ende, ἀρχή und τέλος, Proton und Eschaton, zu denen wissenschaftliche Erkenntnis schlechthin keinen Zugang hat. Selbst die „wissenschaftliche" Philosophie stellt zwar notwendig die Frage nach ἀρχή und τέλος, vermag aber diese ihre eigene Frage nie einzuholen, geschweige denn zu beantworten. Im Bereich *kirchlicher* Wissenschaft dagegen wäre es ausgesprochen *un*wissenschaftlich, beim Studium der Bibeltexte oder des Kirchenrechts oder des „Seins" den protologischen bzw. den eschatologischen Aspekt auszuklammern. In der Philosophie zeigt sich dieses Nichtausklammern-können zum Beispiel darin, daß eine „kirchliche", d. h. am Christentum orientierte Philosophie ihre Seinslehre im Horizont der Schöpfung und ihre Anthropologie oder ihre Ethik mit Blick auf das Endziel des Menschen zu entwickeln hat.

Doch nicht nur der absolute Anfang und das absolute Ende, an die auch reines Philosophieren nicht heranreicht, bleiben den Wissenschaften unangreifbar; was wissenschaftliches Erkennen (im Gegensatz zum philosophischen Denken) kennzeichnet, ist der Ausfall *jeder* Reflexion über Anfang und Ende, und damit auch über Herkunft und Sinnziel. Wissenschaftliches Erkennen *kann* über seinen Anfang und über sein Ende gar nicht reflektieren, weil beides diesem Erkennen gegenüber transzendent bleibt, d. h. auf einer ganz anderen Ebene liegt. Vom wissenschaftlichen Erkennen aus ist bestenfalls eine transzendentale Reflexion über die Bedingungen der Möglichkeit, über die metawissenschaftliche Begründung wissenschaftlicher Erkenntnis möglich. Anfang und Ende erklären dagegen weder die Möglichkeit wissenschaftlichen Erkennens, noch „begründen" sie es; sie geben ihm vielmehr seinen *Sinn* im Ganzen.

Wenn deshalb in unserer zweiten These der Beitrag kirchlicher Wissenschaft auf der Ebene transzendenter Sinngebung angesetzt wird, dann sind damit zwei Dinge gesagt. Zum einen lehnen wir das wissenschaftstheoretische Modell ab, das im eingangs zitierten Text aus „Aeterni Patris" aufschien. Dort war die Rede von der wissenschaftsfördernden Rolle der Philosophie, und dahinter stand offenbar die alte peripatetische Meinung, daß die Wissenschaften ihre Erkennt-

nisprinzipien von der Philosophie zu beziehen hätten. Hier dagegen soll die Autonomie der modernen Wissenschaft samt ihrem Anspruch, sich auf ihrer Ebene selbst zu begründen, voll und ganz anerkannt werden. Der Beitrag der kirchlichen Wissenschaften liegt auf einer ganz anderen Linie, er „fördert" die Wissenschaft nicht (und macht sie damit auch nicht von dieser „Förderung" abhängig), sondern er *situiert* sie *als ganze* in ihrem Woher und Wozu.

Das Fehlen einer solchen Situierung – und das ist die zweite Aussage unserer These – das Fehlen einer Verständigung über das *Wozu* der Wissenschaft, hat die wissenschaftliche Kultur (den wissenschaftlichen „Betrieb") unserer Tage in eine Krise geführt. Die Hochschulkrise entstand, wie der „Geist von 1968" zeigt, nicht nur aus der Überfüllung der Hochschulen; sie beinhaltet darüber hinaus eine Sinnkrise des an den Universitäten Gelehrten. Die Polemik über die „Grenzen des Wachstums", über Ökologie und Atomenergie zeigt eine andere Seite der gleichen Krise, die Diskussion um Geburtenkontrolle, Abtreibung und Euthanasie – Anfang und Ende des Lebens! – eine dritte. Die Wissenschaften und die ihnen verpflichtete Technik haben (wie es ihrem Wesen entspricht) bisher beständig Fortschritte gemacht. Der Fortschritt und das daraus folgende Wirtschaftswachstum, die Erhöhung des Lebensstandards und die Verlängerung der mittleren Lebenserwartung galten und gelten zu recht als Garantie für die Richtigkeit der Wissenschaften. Heute beginnen wir jedoch einzusehen, daß ein bloß wissenschafts- und technikimmanent (oder auch bloß wirtschaftsimmanent) definierter Fortschritt noch keine genügende Legitimation unseres wissenschaftlichen und technischen Tuns bieten kann. Wo Grenzen, ja rückschrittliche Auswirkungen des Fortschritts sichtbar werden, da taucht unvermeidlich auch die tiefere Frage auf: Wozu das alles? Was ist der *Sinn* von Wissenschaft und Technik? Ist unser unhinterfragtes neuzeitliches Modell einer wissenschaftlich-technischen Kultur wirklich so fraglos? Wo derartige Fragen gestellt werden, muß die kirchliche Wissenschaft ins Gespräch eingreifen.

Das Gemeinte mag nochmals an einem Beispiel verdeutlicht werden, diesmal aus meinem eigenen Fachgebiet. Der XVI. Weltkongreß für Philosophie im August 1978 in Düsseldorf war dem Gespräch zwischen der Philosophie und den modernen Wissenschaften gewidmet. Das Echo auf diesen Kongreß, sowohl in der Öffentlichkeit als auch unter manchen jüngeren Kongreßteilnehmern, war jedoch auffallend matt und uninteressiert, obwohl der Kongreß selbst mindestens ebenso gut gelungen ist wie seine Vorgänger. In der Lokalpresse erschien die Philosophie als etwas Kauziges, Verstaubtes, „die größte Oldtimer-Schau Europas", wie die Parallelveranstaltung auf dem

gleichen Messegelände hieß. Woran mag dieses Desinteresse liegen? Die Frage, die die Öffentlichkeit vor allem interessiert hätte, nämlich nach der „Beherrschung des wissenschaftlich-technischen Fortschritts" wurde erst ganz zu Ende des Kongresses und fast verschämt am Rande gestellt. Daß „Philosophie" ihrem Wesen nach Lebensweisheit, letzte Sinngebung besagt, kam außer in einigen afrikanischen und indischen Beiträgen überhaupt nicht zur Sprache. Parallel dazu glänzte das kirchliche Philosophieren durch Abwesenheit. Zwar fanden sich unter den offiziellen Kongreßrednern mehr Priester als je zuvor, aber sie traten fast ausnahmslos als Fachwissenschaftler auf. Wenn die Philosophie auf diesem Weltkongreß die von ihr erwartete Antwort schuldig geblieben ist, dann ist das auch dem Versagen der kirchlichen Philosophie zuzuschreiben.

Das führt zu einer letzten Frage, die sich aus einer Zusammenschau der beiden ersten Thesen ergibt: *Wie* kann denn eine transzendente Sinngebung auf wissenschaftliche Weise in das Gespräch der Wissenschaften eingebracht werden? Eine Antwort versucht unsere dritte These zu geben:

3. These: Der Beitrag der kirchlichen Wissenschaften wird wissenschaftlich vermittelt durch den Rückgriff auf die Geschichte.

Nahegelegt wird diese These zunächst von der Wirkungsgeschichte von „Aeterni Patris". Die kreative Erneuerung der kirchlichen Philosophie und der Theologie in den letzten Jahrzehnten ist vor allem der historisch-wissenschaftlichen Erforschung des Mittelalters und der Väterzeit zu danken. So liegt die Vermutung nahe, Historie sei überhaupt *die* Form von Wissenschaftlichkeit, die kirchlicher Wissenschaft angemessen ist. Zwingend ergibt sich der gleiche Verweis auf die Historie aus dem, was kirchliche Wissenschaft ins Gespräch der Wissenschaften einbringen soll: Sinn, geschöpft aus dem Glauben. Sinn aus dem Glauben kann auf wissenschaftlicher Ebene nur historisch vermittelt werden. Ein Glaubensinhalt wird nur im *Zeugnis* jener, die diesen Glauben teilen, wissenschaftlich faßbar, und dieses Zeugnis wiederum ist, epistemologisch gesehen, Gegenstand *historischer* Erkenntnis, d. h. der Erkenntnis von Fremdpersonen aufgrund ihrer Selbstaussagen. Eine ähnliche historische Struktur des Erkennens finden wir übrigens schon bei der rein philosophischen Sinngabe: solange ein Philosoph nicht selbst kreativ (d. h. sinnschaffend) denkt (und das tun die meisten Philosophen nicht sehr oft), ist er stets auf das historische Erfassen dessen, was andere gedacht haben, angewiesen. Tatsächlich ist die Philosophiegeschichte eine der Hauptquellen der Philosophie – ohne daß daraus ein circulus vitiosus entstünde. In dieser Sicht ist kirchliche Philosophie dadurch gekennzeichnet, daß sie sich

mit Vorzug an jenen Denkern der Vergangenheit orientiert, die selbst als Christen philosophiert haben.

Was dagegen den christlichen Glauben von jeder allgemein philosophischen Sinngabe unterscheidet, ist die Annahme, daß bestimmte Ereignisse in der Geschichte – von der Berufung der Patriarchen bis zum Tod und zur Auferstehung Jesu und bis zur Geistsendung an Pfingsten – konstitutive Bedeutung haben für das „Heil", für das sinnstiftende Ganzseinkönnen des menschlichen Daseins. Von diesen sinnstiftenden Ereignissen aus und in bezug auf sie wird für den Glaubenden die ganze Geschichte zur „Heilsgeschichte": zur Geschichte der Vorbereitung, der Aufnahme oder der Ablehnung des geschichtlich dargebotenen Heils. Dieser Sinn der Geschichte läßt sich zwar – eben weil es um „Sinn" geht – nicht mehr mit wissenschaftlichen Methoden vermitteln; vermitteln läßt sich dagegen das *historische Zeugnis* derer, die diesen Sinn erfahren zu haben glauben.

All das klingt ziemlich theoretisch und abstrakt. Es ist jedoch eine Tatsache, daß die kirchlichen Wissenschaften (Theologie, christlich orientierte Philosophie, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Bibelwissenschaft, Missionswissenschaft, kirchliche Gesellschaftslehre) dort, wo sie wissenschaftlich (und nicht kerygmatisch) arbeiten, immer in der einen oder anderen Form *historische Methoden* anwenden – von der Text- und Quellenkritik bis zur Hermeneutik. Die Frage ist nur, wie eine solche historisch arbeitende Wissenschaft mit anderen, beispielsweise mathematisch arbeitenden Wissenschaften ins Gespräch kommen kann.

Vermittelnde Instanz scheint auch da wieder die Geschichte zu sein. Worum es im angezielten Gespräch gehen soll (so haben wir in der zweiten These gesagt) ist die Situierung der Wissenschaft selbst im Hinblick auf einen sie übergreifenden Sinn. Wer jedoch von einer Wissenschaft (und ihrer Metawissenschaft) aus über sie hinausfrägt, trifft als erstes auf den wissenschaftskonstituierenden *Akt*, auf das forschende, theorienbildende wissenschaftliche Tun, kraft dessen es diese Wissenschaft allererst gibt. Solches Tun aber ist je und je geschichtlich und geschichtlich bedingt; es steht und entsteht in einer Geschichte. Konkret gesehen ist dies die Geschichte der Neuzeit; für jede Wissenschaft lassen sich historisch die Zeit, die Bedingungen, die Veranlassung angeben, wie es zu dieser Wissenschaft (und damit indirekt auch zu ihren Folgen) kam. Jede derartige historische Rückfrage nach dem wissenschaftskonstituierenden Akt relativiert unsere gegenwärtige wissenschaftlich-technische Kultur, die als das Produkt einer geschichtlichen Entwicklung erscheint, welche weder die einzig mögliche noch unabänderlich war. Wenn darüber hinaus im historischen Rückgriff der *kirchlichen Wissenschaften* vor-neuzeitliche Kul-

turen sichtbar werden (das scholastische Mittelalter, die Spätantike der Vätertheologie, ja die semitische Welt des Alten Testaments), dann werden eben damit auch alternative Modelle zu unserer gegenwärtigen wissenschaftlich-technischen Kultur aufgezeigt. Neben (und vor) den Wissenschaften ersteht das Bild mittelalterlichen Ordnungs- und Symboldenkens, antik-griechischer Sapientialität, ja hebräischer Religiosität, und zwar nicht bloß als Vorgänger, sondern als eigentliche Voraussetzungen des neuzeitlichen wissenschaftlichen Denkens. Dieses tritt so in einen übergreifenden menschlich-kulturellen Rahmen, und vergessene Sinndimensionen (das Metaphysische, das Sapientale, das Religiöse) werden als Hintergrund der Wissenschaft selbst sichtbar.

Wir müssen noch einen Schritt weitergehen. Die kirchlichen Wissenschaften verstehen die historisch erschlossene Geschichte als Ort des *überzeitlichen Heils*. Geschichte ist für sie nicht so sehr Vergangenheit als vielmehr Tradition, eine heute noch lebendige Kraft. Der kirchliche Wissenschaftler hat ein viel lebendigeres Verhältnis zur Geschichte als der reine Historiker. Das antike Denken ist in den theologischen Summen des Mittelalters viel lebendiger gegenwärtig als in den philologisch korrekten Editionen des Humanismus. Ins Gespräch der Wissenschaften bringt so die kirchliche Wissenschaft vor allem unsere gemeinsame Vergangenheit als lebendige Gegenwart ein. Sie findet in dieser Vergangenheit Modelle, wie sich das „Heil" mit verschiedenen Kulturen vermittelt hat, und weil das gleiche „Heil" für die kirchliche Wissenschaft heute noch Gegenwart ist, müssen sich diese Modelle auch in unsere heutige Situation transponieren lassen. Die Zeit des babylonischen Exils beispielsweise oder das dritte und vierte nachchristliche Jahrhundert stellten Kulturkrisen dar, die der heutigen durchaus vergleichbar sind; doch gerade sie waren hohe Zeiten des Glaubens und der Formulierung des Glaubensgutes. Was bedeutet diese historisch zu erschließende Struktur für unsere gegenwärtige, in eine Krise geratene wissenschaftlich-technische Kultur? Das ist die Frage, die sich kirchlicher Wissenschaft heute stellt.

So schematisch und notwendig oberflächlich diese Überlegungen waren, sie konnten vielleicht doch zeigen, daß wir den Rückgriff auf die Vergangenheit, den „Aeterni Patris" nahelegt, nicht als finstere Reaktion oder als romantische Nostalgie abtun können. Ein solcher Rückgriff entspricht vielmehr der Grundstruktur, ja dem Lebensgesetz jeder kirchlichen Wissenschaft. Kirchliche Wissenschaft wird sich in dem Maße erneuern und damit der wissenschaftlichen Welt von heute etwas zu sagen haben, als sie je und je auf die Geschichte zu-

rückgreift. Sie läßt so eine selten gehörte Stimme, die Stimme der Tradition, im Gespräch der Wissenschaften hörbar werden.

Von da aus ergibt sich ein letzter Blick auf die Rolle kirchlicher Hochschulen. Als Hochschulen sind sie voll und ganz auf die heute geltenden wissenschaftlichen Normen verpflichtet; als kirchliche dagegen bekennen sie sich ausdrücklich zu dem „anderen", das in der christlichen Tradition aufscheint. Dieses „andere" prägt nicht nur die vermittelten Wissensinhalte, sondern auch den ganzen *Stil* des Lehrens und Forschens an einer kirchlichen Hochschule. Um nur ein Beispiel zu nennen: Sollte an kirchlichen Hochschulen nicht die mittelalterliche Tradition der „universitas magistrorum et scholarium", der Lebensgemeinschaft von Professoren und Studenten[16] weiterleben, die an den modernen Massenuniversitäten bestenfalls ein leeres Wort bleibt? An kirchlichen Hochschulen ist die Voraussetzung zu solcher Lebensgemeinschaft schon vom Stoff her gegeben: gegenüber dem Glaubensgut lassen sich Lehre und Leben, Forschung und persönliches Zeugnis nicht voneinander trennen. Gerade durch seine Verbindung von Leben und Lehre, als der *heilige* Thomas[17], bleibt der Aquinate ein dauerndes Vorbild kirchlicher Wissenschaft.

[16] Zur „universitas" als „Gesamtheit, Gemeinschaft, Genossenschaft der Lehrer und Schüler, Professoren und Studenten, die sich zur Wahrung gemeinsamer Interessen zusammengeschlossen und organisierten", vgl. *H. Grundmann*, Vom Ursprung der Universitäten im Mittelalter (Berlin, Akademie-Verlag [1957] p. 16 ss).

[17] Auf diese Sicht ist (auch von ihrem Anlaß her) die Enzyklika Pius' XI. „Studiorum ducem" zum 600. Jahrestag der Heiligsprechung Thomas' von Aquins abgestimmt (AAS 15 [1923] 309–329). Im Vergleich mit „Aeterni Patris" läßt sich ersehen, wieviel nuancierter das offizielle Verständnis des Thomismus inzwischen geworden ist.

Aspekte des Redens von Gott bei Hosea *

Von Hans-Winfried Jüngling, S. J.

Ein zu einiger Berühmtheit gelangtes Exemplum „konkreter Lyrik" stammt von dem 1925 in Wien geborenen Dichter Ernst Jandl. Es trägt die Überschrift „ottos mops" [1] und lautet:

ottos mops trotzt
otto: fort mops fort
ottos mops hopst fort
otto: soso

otto holt koks
otto holt obst
otto horcht
otto: mops mops
otto hofft

ottos mops klopft
otto: komm mops komm
ottos mops kommt
ottos mops kotzt
otto: ogottogott

In diesem sprachlichen Gebilde wird mit Wörtern, die den Vokal o enthalten, gespielt. Doch das Experiment mit der Sprache ist nicht nur Spiel, es schwingt zwischen Heiterkeit und Ernst. In diesem Gedicht kommt „Gott" vor, und zwar auf eine entlarvende Weise. Wenn ottos mops kotzt, sagt otto: ogottogott. Nun ist es durchaus nicht heiter, wenn eine Kreatur leidet, oder auch sich nur unwohl fühlt – otto reagiert dennoch schnodderig darauf mit ogottogott. Das sprachliche Gebilde von Ernst Jandl macht bewußt, was in unserem alltäglichen Reden vorgeht. Es gibt viele Wortkombinationen mit dem Element „Gott", die in die Banalität alltäglicher Redeweise abgesunken sind, so daß sie auch von denen verwendet werden, denen das Wort „Gott" und die damit intendierte Wirklichkeit gar nichts mehr bedeutet. Obwohl unsere Alltagssprache noch eine Vielzahl von Wendungen mit dem Wort Gott kennt, – ernsthaftes, um

---

* Die folgenden Ausführungen sind die für den Druck überarbeitete Fassung eines Vortrags, der im Rahmen einer Festakademie zur Eröffnung des Studienjahres 1978/79 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Theologische Fakultät – Frankfurt am Main, am 16. Oktober 1978 gehalten wurde. Der Anlaß für diesen Vortrag ließ keine ins Einzelne gehende Diskussion der hier vertretenen Thesen mit anderen Auffassungen zu. Einiges zur Diskussion ist in den Anmerkungen nachgetragen. Auch ohne ausdrücklichen Verweis wird der Fachkollege bemerken, wie sehr sich die folgenden Ausführungen, deren ursprünglicher Stil als Rede beibehalten wurde, auf die Arbeiten zur prophetischen Literatur so bedeutender Forscher wie Hans Walter Wolff und Walther Zimmerli stützen.

[1] *E. Jandl*, Der künstliche Baum (Neuwied 1970) 58. Das Gedicht findet sich z. B. in den verbreiteten Anthologien deutscher Lyrik: *Th. Echtermeyer*, Deutsche Gedichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Neugestaltet von *Benno von Wiese* (Düsseldorf, erweit. Neuausgabe 1973) 664, und *K. O. Conrady* (Hrsg.), Das große deutsche Gedichtbuch (Kronberg/Ts., 1977) 978.

die Bedeutungsfülle dieses Wortes wissendes, um sie ringendes Verwenden des Wortes ist in unserer Gegenwart selten[2].

Ganz anders die Bibel, ganz anders das Alte Testament, von dem ich nun im besonderen sprechen möchte. Im vierten Kapitel des Buches Deuteronomium[3] findet sich der Satz: „Wenn sie (scil. die Völker) dieses Gesetzeswerk kennenlernen, werden sie sagen: In der Tat, diese große Nation ist ein weises und gebildetes Volk. *Denn welche große Nation hätte Götter, die ihr so nah sind, wie Jahwe, unser Gott uns nah ist, wo immer wir ihn anrufen?* Oder welche große Nation besäße Gesetze und Rechtsnormen, die so sachgemäß sind wie

---

[2] Diesem Datum, das die Schwierigkeit des Glaubens an Gott in einer naturwissenschaftlich-technisch bestimmten Welt spiegelt, korrespondieren zahlreiche Arbeiten mit dem Thema „Reden über Gott" von seiten derer, die berufsmäßig von Gott zu sprechen haben. Die Arbeiten suchen aber nicht nur dem Faktum der Absenz der Größe „Gott" in der Sprache zu begegnen, sondern nehmen in besonderer Weise die Herausforderung durch die analytische Philosophie mit ihrer grundsätzlichen Bestreitung sinnvoller Sätze über Gott an. Einige Arbeiten aus den letzten Jahren, die das Reden über Gott theoretisch zu rechtfertigen suchen, seien hier genannt: *W. A. de Pater,* Theologische Sprachlogik (München 1971); *ders.,* Wissenschaftstheoretisches zu Theologie und Glauben: Linguistica Biblica 37 (Mai 1976) 69–102; *J. Splett,* Reden aus Glauben. Zum christlichen Sprechen von Gott (Frankfurt 1973); *B. Welte,* Religiöse Sprache, in: ders., Zeit und Geheimnis (Freiburg/Basel/Wien 1975 159 ff.; *H. von Stietencron* (Hrsg.), Der Name Gottes (Düsseldorf 1975); *F. Ricken,* Sind Sätze über Gott sinnlos? Theologie und religiöse Sprache in der analytischen Philosophie, in: *K.-H. Weger* (Hrsg.), Religionskritik (München 1976) 101–127; *J. Track,* Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott (Göttingen 1977); *E. Jüngel,* Gott als Geheimnis der Welt (Tübingen 1977); *H. Fries, / Kl. Hemmerle, / W. A. de Pater, / E. Zenger,* Möglichkeiten des Redens über Gott (Düsseldorf 1978). – Es ist hier nicht der Ort, in die durch die angeführten Arbeiten bestimmte Diskussion einzugreifen. Die vorliegende Arbeit will zunächst nichts anderes als das Wort der Schrift über Gott erneut zu Gehör bringen. Sie liegt damit auf der Linie ähnlicher Arbeiten, in denen Alttestamentler zu dem Problemkomplex des Redens über Gott, der nur interdisziplinär, in der Zusammenarbeit von Religionswissenschaftlern, Philosophen, systematischen Theologen und Bibelwissenschaftlern bewältigt werden kann, ihren Beitrag geleistet haben. Vgl. *W. Zimmerli,* Die Bedeutung der großen Schriftprophetie für das alttestamentliche Reden von Gott, in: ders., Studien zur atl. Theologie und Prophetie. Gesammelte Aufsätze Bd. II (München 1974) 55–72; *J. Coppens* (Hrsg.), La Notion biblique de Dieu. Le Dieu de la Bible et le Dieu des philosophes (Leuven/Gembloux 1976).

[3] Das auch für den unbefangenen Leser eindringliche Kapitel, bei dessen Analyse die Kritik in ihrem Urteil aber dennoch zwischen den Extremen als eines „unförmigen Redekonglomerats" *(G. von Rad,* Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium [Göttingen 1964] 37) und einer Rede von seltener Geschlossenheit, eines Textes „aus einem Guß" *(N. Lohfink,* Höre, Israel. Auslegung von Texten aus dem Buch Deuteronomium [Düsseldorf 1965] 92) schwankt, ist zuletzt von *G. Braulik,* Die Mittel deuteronomischer Rhetorik, erhoben aus Deuteronomium 4, 1–40 (Rome 1978) untersucht worden. B. stellt mit großer Umsicht die in diesem Text verwendeten Stilmittel heraus, so daß sich das Urteil über ihn als einer literarischen Einheit zu bestätigen scheint. Es ist allerdings zu hoffen, daß die Auseinandersetzung mit den literarkritischen Thesen, wie sie bezgl. Dtn 4 *S. Mittmann,* Deuteronomium 1, 1–6, 3, literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht (Berlin/New York 1975), bes. 115–124, vorgetragen hat, bald vorgelegt wird. Zur stilistischen Erklärung des Numeruswechsels, der auch bei Mittmann als Kriterium für die Schichtung des Textes dient, vgl. Braulik 146–150.

alles in dieser Weisung, die ich euch heute vorlege?" (Dtn 4, 6b–8). Dieser Text, as Rede des Mose an Israel, das im Begriffe steht, den Jordan zu überqueren und das Land in Besitz zu nehmen, formuliert, stellt nichtsdestoweniger einen Endpunkt in der alttestamentlichen Überlieferung dar. Die fiktive Rede, an den Anfang der Geschichte Israels zurückverlegt, will in einer sehr viel späteren Stunde, da Israel als selbständige politische Größe aufgehört hat zu existieren, zur Beobachtung des wohl schon abgeschlossen vorliegenden Gesetzes (vgl. 4, 2a) ermutigen. Sie tut das, indem sie auf die Sachgemäßheit der Thora verweist, die sogar die Völker, so sie von der Thora Kenntnis erhalten, anerkennen werden. Aber noch mehr: die Völker werden erstaunt feststellen, daß diesem Volk Jahwe, sein Gott, nah ist, wie es unter den sprechenden Völkern nicht vorstellbar ist. Der Satz ist eine im Kreis Israels formulierte Vorwegnahme der Reaktion der Völker auf das Phänomen Israel[4]. Der Satz „Welche große Nation hätte Götter, die ihr so nah sind, wie Jahwe, der Gott Israels, diesem Volk nahe ist" scheint mir aber auch dem Eindruck Worte zu leihen, der sich dem aufmerksamen Leser des Alten Testaments aufdrängen muß in einer Zeit, da Menschen nur zaghaft, verschämt, kritisch verantwortet das Wort „Gott" in den Mund nehmen oder es als Element banaler Redeweisen in ihrem Wortschatz transportieren. Dabei mag dieser Satz bei modernen Leser weniger von Bewunderung als Verwunderung und Befremden bestimmt sein.

Dem Alten Testament ist das Wort „Gott" nah. Auf jeder Seite ist der Leser/Hörer mit diesem Wort konfrontiert. Das ist klar. Dennoch scheint es mir gut, sich des Ausmaßes des alttestamentlichen Redens von Gott zu vergewissern. Für die hebräische Bibel besitzen wir dank der Arbeit des Baseler Alttestamentlers und Hebraisten Ernst Jenni zuverlässiges statistisches Material, das es rechtfertigt zu sagen[5]: die hebräische Bibel redet von nichts anderem so oft wie von Gott. Das gewöhnliche Wort für Gott lautet 'ălohîm. Es ist 2600mal belegt. Nach dem Wort „Sohn" (ben: 4929mal) ist dieses Wort das zweithäufigste Substantiv des hebräischen Teils der Bibel. Bezieht man in die Rechnung andere, nicht so häufig belegte Worte für „Gott" ein ('ăloah: 58mal; 'el: 238mal) und stellt auch die aramäischen Teile des Alten Testaments in Rechnung ('ălah: 95mal), so ergeben sich fast dreitausend Belege für das Appellativum „Gott" (genau: 2991). Doch

---

[4] Zu Dtn 4, 5–8 vgl. besonders *G. Braulik*, Weisheit, Gottesnähe und Gesetz – Zum Kerygma von Deuteronomium 4, 5–8, in: ders., Studien zum Pentateuch (Fs. W. Kornfeld) (Wien/Freiburg/Basel 1977) 165–195; bes. 181–187.

[5] *E. Jenni*, Statistischer Anhang, in: ders., *C. Westermann* (Hrsg.), Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (THAT), Bd. II (München/Zürich 1976) 531–542. Die Zahlen sind dieser Statistik entnommen, doch sind auch die Angaben in den Artikeln 'ēl Gott und 'ălohīm Gott von *W. H. Schmidt*, THAT Bd. I (München/Zürich 1971) Sp. 142 bzw. Sp. 154, berücksichtigt.

typischer für das Alte Testament ist ein anderer Sachverhalt: Das Alte Testament spricht von Gott, wenn es seinen Namen nennt: Jahwe. Der Gottesname steht in der Tabelle der häufigsten hebräischen Wörter mit fast 7 000 Belegen (genau: 6 828mal) an siebenter Stelle. Häufiger bezeugt als der Gottesname Jahwe sind nur das Wörtchen „und", der Artikel und einige Präpositionen. Weder ein Verbum noch ein Substantiv findet sich so oft wie der Gottesname. Rein statistisch ist belegbar: Das Alte Testament spricht von Gott, und zwar von nichts anderem so aufdringlich häufig wie von Gott. So nah Gott ist, so schwer zu fassen ist er jedoch. Von der Quantität der Belege für das Substantiv „Gott" und den Gottesnamen „Jahwe" sollte man erwarten, daß es einfach sei, das zentrale Thema des Alten Testaments, seine Mitte zu bestimmen: der unter seinem Namen bekannte Gott. Doch ein Datum der jüngeren Forschungsgeschichte der alttestamentlichen Wissenschaft belehrt eines anderen. Gerade an der Frage nach der Mitte des Alten Testaments, deren Beantwortung über die Gestalt einer Theologie des Alten Testaments entscheidet, haben sich in der jüngeren und jüngsten Vergangenheit nicht unerhebliche Kontroversen entzündet. Ist eine Theologie des Alten Testaments an dem theologischen Stichwort „Bund"[6] oder an den Begriffen „Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft"[7] zu orientieren? Hat als Grundlage für eine Theologie des Alten Testaments der „offenbare Name" Gottes zu gelten?[8] Oder ist eine Theologie des Alten Testaments über-

---

[6] So. *W. Eichrodt*, Theologie des Alten Testaments, Tl. I: Gott und Volk (Stuttgart/Göttingen ^{8}1968). – Beim gegenwärtigen Stand der Forschung ist es unmöglich, das Wort b^{e}rît, gemeinhin als „Bund" wiedergegeben, zum Ausgangspunkt einer Theologie des AT zu machen, zu umstritten sind die im Zusammenhang mit diesem Wort vertretenen Thesen. Zwei Gesichtspunkte waren für die neuere, seit zwei Jahrzehnten geführte Diskussion von Gewicht: (1) der Vergleich alttestamentlicher „Bundestexte" mit altorientalischen Vertragstexten. Grundlegend für diese Sicht der Dinge im deutschsprachigen Raum war *K. Baltzer*, Das Bundesformular (Neukirchen 1960), der unabhängig von *G. E. Mendenhall*, Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East, BA 17 (1954) 26–46, 50–76, zu ähnlichen Ergebnissen wie dieser gelangte. Die damit in der Forschung ausgelöste Euphorie wurde bald durch äußerst kritische Stimmen gedämpft. (2) Die Arbeiten von *E. Kutsch* – eine für viele: Verheißung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten „Bund" im Alten Testament (Berlin/New York 1973) (BZAW 131) – plädieren energisch für eine Übersetzung des hebräischen Wortes b^{e}rît als „Verpflichtung". Die Diskussion – keineswegs abgeschlossen – spiegelt sich in den Artikeln von *M. Weinfeld* (ThWAT [Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1974 (1972)] I Sp. 781–808) und *E. Kutsch* (THAT [München/Zürich 1971] I Sp. 339–352) zum Wort b^{e}rît. – Ein solider Führer durch den Wirrwarr der verschiedenen Positionen findet sich nun in dem vollständig neu geschriebenen Werk von *Dennis J. McCarthy*, Treaty and Covenant (Rome ^{2}1978) (AnBib 21 A), vgl. bes. 13–24.

[7] So *G. Fohrer*, Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments (Berlin/New York 1972) bes. 95 ff.

[8] *W. Zimmerli*, Grundriß der alttestamentlichen Theologie (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1972 (bes. 12 ff.; *ders.*, Erwägungen zur Gestalt einer alttestamentlichen Theologie, in: Studien zur atl. Theologie und Prophetie. Gesammelte Auf-

haupt nicht systematisch um ein theologisches Grundwort zu organisieren, sondern hat man für die „legitimste Form theologischen Redens vom Alten Testament", „die Nacherzählung", das „rechte Nachsprechen dieser Geschichtszeugnisse", zu halten, wie das Gerhard von Rad auf so eindrucksvolle Weise getan hat? [9]

---

sätze II (München 1974) 27–54. – Einen ähnlichen Ansatzpunkt vertritt *A. Deissler*, Die Grundbotschaft des Alten Testaments (Freiburg/Basel/Wien 1972).

[9] *G. von Rad*, Theologie des Alten Testaments. Bd. I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels (München [4]1962) 134 f. – Zur forschungsgeschichtlichen Stellung der Konzeption einer atl. Theologie durch von Rad, vgl. *W. H. Schmidt*, „Theologie des Alten Testaments" vor und nach Gerhard von Rad: VF, Beihefte zu „Evangelische Theologie", 17 (1972), 1–25. – Jeder Entwurf einer atl. Theologie hat es heute verschärft mit dem Problem zu tun, wie sich die Vielfalt der Theologien in den historisch-kritisch heraushebbaren Überlieferungskomplexen mit der Einheit einer atl. Theologie vereinbaren läßt. Das ist schwieriger zu bewerkstelligen, als es die der Problematik sehr bewußten Ausführungen *W. Zimmerlis* in dem Beitrag zur von Rad-Festschrift vermuten lassen: „Alttestamentlicher Glaube ist ... nicht schon erfaßt, wo die Ströme, die in seinem Erzählen zusammengeronnen sind, zutreffend und nach ihren Ursprüngen gesondert beschrieben werden. Er ist es erst da, wo durch all das vielgestaltige Reden hindurch der Eine zu Gesicht gebracht ist, welcher der Eine bleibt, wenn auch die von ihm berichteten Überlieferungen im Laufe der Zeit ganz neue Aspekte eröffnen. ... Nicht so, daß der Glaube Israels nun ungeschichtlich flächig zu einem Lehrgebäude zusammenkonstruiert würde, sondern so, daß der ganze Lauf der Geschichte und der aus dieser entlassenen Traditionen darin Raum hat und doch dabei die Mitte, der Eine, in seinem Namen Bezeichnete, der sich die Welt, Israel und den Einzelnen immer neu konfrontiert, nicht aus der Mitte des Blickfeldes entschwindet" (Alttestamentliche Traditionsgeschichte und Theologie, in: Studien zur atl. Theologie und Prophetie (München 1974) 18 f. = *H. W. Wolff* [Hrsg.], Probleme biblischer Theologie Fs.-von Rad (München 1971) 640 f. – Kritische Bedenken gegen eine jede von einer „Mitte" des AT konzipierten Theologie auch gegen eine solche, die sich der Vielfalt der Theologien durchaus bewußt ist, hat *E. Otto*, Erwägungen zu den Prolegomena einer Theologie des Alten Testaments: Kairos N. F. 19 (1977) 53–72, geäußert. „Es zeigt sich also, daß die beiden repräsentativen Versuche (scil. von Eichrodt und Zimmerli), von einer Mitte des Alten Testaments ausgehend, das Problem der überlieferungshistorischen, -soziologischen und -geographischen Differenzierung durch eine systematische Beschreibung alttestamentlicher Glaubenswelt zu lösen, nicht der historischen Vielfalt im Überlieferungsprozeß gerecht werden. Keine ‚Mitte' des Alten Testaments kann angemessen die historische Vielfalt umschließen, so daß eine von der ‚Mitte' ausgehend konstituierte Systematik zu unhistorischen Zusammenstellungen führt, ‚indem man von Fall zu Fall unter den theologischen Einzelthemen Belege aus so verschiedenen Traditionszusammenhängen, also aus ganz verschiedenen Theologien, zu einem neuen Zusammenhang ordnet'" (60). So groß in der Tat die Gefahr ist, verschiedene Theologien vorschnell zu nivellieren, muß dennoch in Rechnung gestellt werden, daß trotz aller Verschiedenheit und aller Nuancen zwischen den atl. Überlieferungskomplexen ein Kommunikationsgeflecht bestanden hat, so daß es vielleicht doch nicht so ganz aussichtslos ist, nach einem übergreifenden Gesichtspunkt zu fragen, der letztendlich die Einheit einer atl. Theologie gewährleisten würde. Der von Zimmerli in die Diskussion eingeführte Gesichtspunkt scheint mir, wenn schon nicht das non plus ultra in dieser Beziehung, so doch noch immer recht brauchbar. Wenn Otto als Aufgabe der atl. Theologie herausstellt: „In der Theologie des Alten Testaments geht es um die Frage der Bedeutung methodisch kontrolliert verfremdeter Überlieferungen des Alten Testaments für das Leben in der Gegenwart", und demzufolge dergestalt vorzugehen hat, daß sie „bei konkreten Problemsituationen der Gegenwart ansetzt und von dort ausgehend biblische Überlieferungen auf heilvolle Alternativen befragt" (69 f.), so scheint mir die Aufgabe einer Theologie des AT allzu restriktiv gesehen

Diese grundsätzlichen Meinungsverschiedenheiten sind bedingt durch den literarischen Charakter des Alten Testaments selbst. Die wissenschaftliche Bemühung um dieses Buch hat in zunehmendem Maße erkannt, daß es unzulässig ist, es lediglich einer synchronen Analyse zu unterziehen. Die im Alten Testament gesammelten Schriften decken ihren Entstehungszeiten und den Zeitpunkten ihrer Niederschrift nach einen Zeitraum von einem runden Jahrtausend. Es steht von vornherein zu vermuten, daß die Rede von Gott in sehr alten Texten sich von der in jüngeren Texten unterscheidet. In minuziöser Kleinarbeit hat die alttestamentliche Wissenschaft den Rahmen für eine diachrone Sicht dieses Buches abgesteckt. Dabei ist sie der Vielfalt des Redens des Alten Testaments inne geworden, auch der Vielfalt des Alten Testaments in seiner Rede von Gott. Die Quellenschrift des Pentateuch, die wir als Jahwisten zu bezeichnen pflegen, redet anders von Gott als die sehr viel jüngere, die wir die Priesterschrift nennen [10]. Selbst dort, wo man noch am ehesten eine Kontinuität des Redens von Gott erwarten sollte, im Kreise der alttestamentlichen Prophetie – ältere Forscher sprachen in diesem Zusammenhang gern vom ethischen Monotheismus, um das Gottesverständnis, wie es sich in den Texten der großen Schriftpropheten niedergeschlagen hat, zu kennzeichnen [11], – selbst dort hat die neuere For-

---

zu sein. Außerdem besteht in erhöhtem Maße die Gefahr, daß nun nicht mehr inneralttestamentlich Heterogenes über einen Leisten geschlagen wird, sondern Probleme nun zeitlich und räumlich wirklich weit auseinanderliegender Größen nivelliert werden – trotz aller methodisch kontrollierten Verfremdung! – Zur weiteren Diskussion vgl. *K. Haacker* u. a., Biblische Theologie heute. Einführung – Beispiele – Kontroversen (Neukirchen-Vluyn 1977) (Biblisch-Theologische Studien 1); *O. H. Steck* (Hrsg.), Zu Tradition und Theologie im Alten Testament (Neukirchen-Vluyn 1978) (Biblisch-Theologische Studien 2); – *C. Westermann*, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen (Göttingen 1978) (ATD Ergänzungsreihe 6), bes. 6 ff.

[10] Nachdem für eine geraume Zeit in der Forschung eine opinio communis bezüglich eines groben zeitlichen Rasters für die Entstehung des Pentateuch gegeben war – neuere Urkundenhypothese genannt und mit den Siglen J, E, D und P bezeichnet –, ist noch nicht abzusehen, zu welchen Ergebnissen die durch *H. H. Schmid*, Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung (Zürich 1976), mit seinem Plädoyer für die Spätdatierung des Jahwisten in die ausgehende Königszeit und *R. Rendtorff*, Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch (Berlin/New York 1977) (BZAW 147), mit seinem Generalangriff auf die bisherigen Positionen der Pentateuchkritik ausgelöste Diskussion führen wird. Vgl. die Stellungnahme durch *E. Otto*, Stehen wir vor einem Umbruch in der Pentateuchkritik?: VF, Beihefte zu „Evangelische Theologie", 22 (1977) 82–97. Ferner: Journal for the Study of the Old Testament, Issue 3 (1977) 1–60.

[11] Den Begriff „ethischer Monotheismus" hat neuerdings *K. Koch*, Die Profeten I. Assyrische Zeit (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1978) 22 f., rehabilitiert: „Der Begriff ist in den letzten Jahrzehnten mehr und mehr abgelehnt, aber durch keinen besseren ersetzt worden. Nun verhält es sich ohne Zweifel so, daß die Verehrung eines einzigen Gottes in Israel nicht erst durch die Profeten aufgebracht wurde; und andererseits kein Profet die Folgerung zieht, die von andern Völkern verehrten numinosen Wesen gäbe es gar nicht. Was zudem die ethische Bestimmtheit der Religion betrifft, so ist sie in beträchtlichem Umfang nicht nur der israelitischen

schung die Vielstimmigkeit des Redens von Gott herausgestellt [12]. Derartige Vielstimmigkeit mag zunächst verwirrend wirken, manifestiert aber doch aufs Ganze, daß von Gott nicht nur in *einem* Wort geredet werden kann, macht von vornherein darauf aufmerksam, daß von Gott, der nach einem Wort des Jeremiabuches nicht nur ein Gott aus der Nähe, sondern ebensosehr ein Gott aus der Ferne ist (Jer 23, 23), nur gesprochen werden kann, wenn man sich der Unzulänglichkeit der Einzelaussage bewußt bleibt und zudem die Aufgabe erkennt, daß in den wechselnden Zeiten mit ihren jeweils ganz verschiedenen Herausforderungen die Rede von Gott sich je neu gestalten muß.

Aus dem polyphonen Chorsatz, den das alttestamentliche Reden von Gott darstellt, sei eine Stimme herausgegriffen und etwas eingehender verfolgt: die Stimme des Propheten Hosea, des Sohnes des Beeri. Ich habe die Überzeugung gewonnen, daß diese Stimme unser Thema, das Reden von Gott, markant vorträgt, Menschen einer Zeit, in der man es sich abgewöhnt hat von Gott zu reden, Nachdenkliches bietet und auch die Theologen, die nur allzu leicht der Versuchung nachgeben, überlieferte Formeln zu wiederholen, ermutigt, bei ihrem professionellen Reden von Gott sich den Herausforderungen ihrer Zeit zu stellen und sich ernsthaft mit ihnen einzulassen. In einer Zeit, da Israel ohne Unterscheidungsvermögen, ohne Verstand (vgl.

von Anfang an eigen, sondern auch der ägyptischen und babylonischen Religion. Dennoch bleibt wahr, daß der Grundsatz eines ‚praktischen' Monotheismus: ‚Ich bin Jahwä, und außer mir gibt es keinen Gott' erstmals durch Deuterojesaja formuliert wurde; er denkt zu Ende, was seine profetischen Vorgänger angeregt hatten. Und eine ungeteilte sittliche Verantwortung der Menschen, insbesondere der Israeliten, für ihren geschichtlichen Weg, bei der es bei Versagen kein Entwischen in eine kultische Abrogation gibt, findet sich ebenfalls erstmals bei den kritischen Profeten ausgedrückt. Bleibt man jener Einschränkungen eingedenk und hält man die Vorstellung einer metaphysischen Begründung fern, ist der Ausdruck Ethischer Monotheismus gar nicht übel gewählt. Allerdings ist gegen ihn einzuwenden, daß er das mantische Element unterschlägt. Auch die Vertreter der These vom Ethischen Monotheismus, Wellhausen und Duhm an der Spitze, hatten in den Profeten ‚Männer des ewig Neuen' gesehen, dies aber nicht mit der Gottesauffassung verknüpft. Wie sich zeigen wird, ist solche Verknüpfung nötig."

[12] Vgl. etwa *W. Zimmerli*, Gott in der Verkündigung der Propheten, in: *J. Coppens* (Hrsg.), La Notion biblique de Dieu (Leuven/Gembloux 1976) 127: „Wo gibt es *die* prophetische Verkündigung? Die Verkündigung der klassischen Schriftprophetie vom 8.–6. Jahrhundert ... ist aufs engste mit ihrer jeweiligen Zeit verbunden. Welche Bewegungen aber zeigt dieser Zeitraum! ... Wo gibt es im prophetischen Wort zu all diesen Geschehnissen *die* prophetische Botschaft? Was hat das entschlossene ‚Nein' des Amos mit dem jubelnden Ja Deuterojesajas zu tun, was der menschlich unter seiner Botschaft schier zerbrechende Jeremia mit dem harten Theologen Ezechiel, dessen Stirne Jahwe hart gemacht hat gleich dem Diamant, härter als Kieselstein (3, 9)?" Dies gilt, obwohl die Schriftprophetie theologisch nicht begriffen werden kann, wenn „nicht schon im Ansatz über allen Traditionen die Freiheit des ‚Ich bin, der ich bin' ..., der in aller vergegenwärtigten Erinnerung gemeint ist", anerkannt wird, vgl. *Zimmerli*, Erwägungen zur Gestalt einer alttestamentlichen Theologie, in: Studien zur atl. Theologie und Prophetie (München 1974) 51.

Hos 4, 11) den Baalen nachlief, hat Hosea sein kritisches Wort zu sagen und die über Gott verbreiteten Lügen als solche zu entlarven (vgl. 7, 13). Liegt der Schwerpunkt der Botschaft des nur einige Jahre vor Hosea im Nordreich auftretenden Judäers Amos eindeutig auf der Anklage sozialer Ungerechtigkeit, die als Begründung für die Ankündigung des Endes Israels als Jahwes Volk fungiert, so hat die Botschaft des Hosea da ihren Schwerpunkt, wo er den Lügen über Gott entgegentritt. Explizit ist die Botschaft Hoseas ein Wort über Gott.

Das Wort Hoseas über Gott sei in folgenden Sätzen entfaltet:

I. Gott ist Jahwe, der sich in seinem Geschichtshandeln an Israel kundgetan hat.
II. Gott ist Jahwe, der in der Gegenwart und Zukunft an Israel Gericht und Heil wirkt.
III. Jahwe ist Gott – nicht Mann/Mensch.

I. Gott ist Jahwe, der sich in seinem Geschichtswirken an Israel bekannt gemacht hat

Zweimal begegnet im Text des Hoseabuches der Satz „Ich bin Jahwe, dein Gott, vom Lande Ägypten her" (12, 10; 13, 4). In diesem Satz ist das Gefüge „Ich bin Jahwe" von Walther Zimmerli als ein konstantes Element erkannt worden, das auch in anderen alttestamentlichen Texten eine gewichtige Rolle spielt. Zimmerli bezeichnet dieses Gefüge als die Selbstvorstellungsformel und beschreibt seine Funktion folgendermaßen: „Ein bisher Ungenannter tritt aus seiner Unbekanntheit heraus, indem er sich in seinem Eigennamen erkennbar und nennbar macht. Das Gewicht liegt auf der Nennung des Eigennamens Jahwe, der in sich die Fülle und volle Ehre des sich Nennenden enthält." [13] In dem hoseanischen Satz ist das Gefüge der Selbstvorstellungsformel mit einer präpositionalen Wendung verbunden „vom Lande Ägypten her", die einmal zeitlich zum andernmal kausal gedeutet werden muß. So drückt der Satz „Ich bin Jahwe, dein Gott, vom Lande Ägypten her" einen doppelten Sachverhalt aus: 1) Der Name Jahwe ist nicht schon immer bekannt, sondern seine Bekanntheit kann erst von einem ganz bestimmten Zeitpunkt vorausgesetzt werden; dieser Zeitpunkt ist durch die Ereignisse in Ägypten markiert. 2) Die Ereignisse in Ägypten stellen nicht nur den zeitlichen Rahmen für die Kundgabe des Namens dar, sondern sie bilden den Erkenntnisgrund dafür, was und wer mit diesem Namen genannt und benannt wird; der Vorgang der Selbstvorstellung, der in der Formel so prägnant Sprache geworden ist, begibt sich in den Ereignissen in Ägypten, so daß der, der sich mit dem Namen Jahwe Vorstellende und dieser Name selbst nur verstanden wird, wenn auf

[13] *W. Zimmerli*, Ich bin Jahwe, in: Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament (München 1963) 11.

die Ereignisse in Ägypten reflektiert wird. Beide Sachverhalte sind etwas näher zu erläutern.

1) *Der Zeitpunkt der Bekanntgabe des Namens Jahwe:* Daß Hosea davon weiß, daß der Jahwename erst zu einer ganz bestimmten geschichtlichen Stunde Israel bekannt wurde, geht nicht nur aus dem nun schon mehrmals zitierten Satz hervor, sondern auch aus der Tatsache, daß er den Gott, mit dem es die Patriarchen zu tun hatten, eben nicht Jahwe nennt. Wenn Hosea auf den Patriarchen Jakob zu sprechen kommt, von dessen Geschichte er keineswegs so positiv zu sprechen weiß wie die Pentateucherzählungen[14], heißt es:

Schon im Mutterleib hinterging er seinen Bruder, und als er ein Mann war, rang er mit Gott (*'älohîm*) 12, 4.

In diesem bewußten Sprachgebrauch[15] spiegelt sich das auch historisch zutreffende religionsgeschichtliche Datum, daß die Jahwereligion erst mit den Ereignissen in Ägypten einsetzt; und das heißt konkret: Israel nennt seinen Gott mit dem Namen Jahwe seit dem Wirken des Mose (vgl. 12, 13 f.). Dieses religionsgeschichtliche Datum, das die Glaubensgeschichte Israels in zwei Perioden teilt – eine vorjahwistische und eine jahwistische –, wird durch zwei alttestamentliche Geschichtswerke bestätigt. So verwendet der sogenannte Elohist, der möglicherweise seine Darstellung in Gen 15 mit der Erzählung von einem Bund zwischen Gott und Abraham beginnt, *'älohîm*, das Substantiv für Gott, in den Stücken, in denen er die Geschichte der Patriarchen erzählt. Erst Mose wird in der Wüste am Gottesberg, also außerhalb des ägyptischen Kulturlandes, der Name Jahwe offenbart (Ex 3, 9–15).

Noch eine Nachricht ist zu beachten, die die jüngste Quellenschrift des Pentateuch, die Priesterschrift, übermittelt, die sich insofern mit dem Elohisten deckt, als sie die Namensoffenbarung als an Mose ergangen darstellt, sich von ihr insofern aber unterscheidet, als sie diese Namensoffenbarung nicht außerhalb des ägyptischen Kulturlandes ergehen läßt, sondern in Ägypten selbst. Die Priesterschrift ist es auch, die am entschiedensten die Periodisierung der israelitischen Religionsgeschichte festhält:

Gott redete mit Mose und sprach zu ihm:
Ich bin Jahwe. Ich bin Abraham, Isaak und Jakob als El-Schaddai (= Gott der Allmächtige) erschienen, aber unter meinem Namen Jahwe habe ich mich ihnen nicht zu erkennen gegeben. (Ex 6, 2 f.).

---

[14] Vgl. zu Hos 12 *J. Vollmer*, Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja (Berlin 1971) 105–115, bes. 114 f.; *F. Dietrich*, Die Anspielungen auf die Jakob-Tradition in Hosea 12, 1–13, 3 (Würzburg 1977).

[15] Vgl. *H. W. Wolff*, Dodekapropheton 1. Hosea (Neukirchen-Vluyn ²1965) XVII.

Die Gottesrede an Mose beginnt mit der Selbstvorstellung Gottes als Jahwe und stellt ausdrücklich fest, daß dieser Name den Patriarchen nicht kundgetan worden ist. Der aus priesterlichen Kreisen stammende Prophet Ezechiel, also in derselben Tradition wie die Priesterschrift stehend, ist ein weiterer Zeuge für die Kundgabe des Namens Jahwe in ägyptischer Zeit (vgl. Ez 20, 5) [16]. Die bisher angeführten Belege bieten gerade bezüglich des Ortes der Namenkundgebung widersprüchliche Angaben. Die Sache wird komplizierter, wenn einige poetische Stücke berücksichtigt werden. Ein Passus aus dem Deboralied und ein Stück aus dem Mosesegen, scheinen gewisse Hinweise auf die Herkunft des Jahwenamens zu geben, etwa wenn von Jahwe als dem vom Sinai (zäh sînay: Ri 5, 5; Ps 68, 9) oder von Jahwe als dem vom Sinai Kommenden (Dtn 33, 1: YHWH missînay bā') gesprochen wird. Dabei ist dann aber weniger an einen Berg gedacht, als vielmehr an eine durch die Namen Seir und Edom markierte Gegend südlich des Toten Meeres [17]. In dieselbe Gegend, die diese alttestamentlichen Belege angeben, scheinen nun auch einige ägyptische Quellen zu weisen, wenn sie von einem Land der *sch'św yhw'* sprechen; das Gebiet der Schasu-Stämme ist die Gegend südlich Palästinas. Bedeutungsvoll scheint zu sein, daß diese Schasu-Stämme determiniert werden mit einer Konsonantenfolge, die dem Tetragramm der Bibel entspricht. Noch ist die Diskussion nicht abgeschlossen darüber, ob mit dieser wohl als yahwa zu lesenden und wohl einen Eigennamen darstellenden Konsonantenfolge eine Landschaft, ein Ort, eine Person oder sogar ein Gott bezeichnet wird. Obwohl hier alles noch offen ist, dürfte es doch bedeutsam sein, „daß überhaupt in dieser Gegend und zu dieser Zeit (scil. der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts v. Chr.) diese Konsonantenfolge in einer neutralen außerisraelitischen Quelle auftaucht und die Wahrscheinlichkeit erhöht, daß der Name Jhwh mutmaßlich schon vor den Exodus-Ereignissen auf der Sinaihalbinsel oder auch nur in ihren Randgebieten auftauchte und eine Rolle spielte". [18]

Noch von einer ganz anderen Richtung hat die Diskussion um den Jahwenamen und die Herkunft des Jahweglaubens Nahrung erhalten.

[16] Vgl. *W. Zimmerli*, Ich bin Jahwe (s. o. Anm. 13), 18–22; *ders.*, Ezechiel, I. Teilband: Ezechiel 1–24 (Neukirchen-Vluyn 1969) 443 f.

[17] Vgl. dazu *L. Perlitt*, Sinai und Horeb, in: *H. Donner* u. a. (Hrsg.), Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie, Fs. W. Zimmerli (Göttingen 1977) 302–322, bes. 303 ff.; *E. Zenger*, Wie spricht das Alte Testament von Gott? in: Möglichkeiten des Redens über Gott (s. o. Anm. 2), 58 f.

[18] *S. Herrmann*, Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit (München 1973) 107. – *M. Görg*, Jahwe – ein Toponym?: Biblische Notizen 1 (1976) 7–14. „Die ägyptische Perspektive läßt demnach in dem Tetragramm einen Namen vermuten, der eine Alternativentscheidung Religionalname *oder* Stammesname nicht erlaubt. Beide Aspekte werden wahrzunehmen sein. Über die Qualität des Tetragramms als Gottesname gibt die Analyse nichts her. Wie aber Assur Stammes-, Landes- und Gottesname sein kann, ist der Weg zur Benennung der regionalen Schutzgottheit ‚Jahwe' nicht allzuweit" (14).

Schon die älteste Quellenschrift des Pentateuch, der sog. Jahwist, vermerkt im Rahmen seiner Urgeschichte, daß man damals den Namen Jahwe anrief (Gen 4, 26) und deutet damit an, daß die Kenntnis des Gottesnamen Jahwe nicht ein Privileg Israels ist, sondern Menschheitseigentum ist. Nun ist dieser Satz im Rahmen der jahwistischen Urgeschichte durchaus nicht als historische Nachricht zu verstehen, sondern er steht ganz im Dienst der universalistischen Theologie dieser Quellenschrift, die nicht nur Israel, sondern auch die Völkerwelt im Blick hat. Trotzdem gewinnt sie vielleicht noch eine andere Dimension, wenn sich definitiv herausstellen sollte, daß der Jahwename nicht nur in zeitlicher und räumlicher Nähe der alttestamentlichen Exodusereignisse außerisraelitisch belegt ist, d. h. im 14. Jahrhundert v. Chr. und im Raum der Sinaihalbinsel, sondern in der Kurzform Yah – bekannt aus dem liturgischen Ruf hal^{e}lû-yah – in Texten begegnet, die aus der Mitte des dritten Jahrtausends stammen und sehr viel weiter nördlich, in der Nähe der syrischen Stadt Aleppo gefunden wurden. Die Diskussion der Texte von Tell Mardikh, dem alten Ebla, kann noch nicht im vollem Umfang geführt werden, da die vor allem 1975 im Rahmen einer italienischen Ausgrabung gefundenen Tontäfelchen – einige Tausend an der Zahl – erst wissenschaftlich ausgewertet werden müssen. Es werden sicher noch einige Jahre, wenn nicht Jahrzehnte ins Land gehen, ehe alles Material entziffert ist und der Fachwelt zur Beurteilung vorliegt. Dennoch haben einige Vorberichte des Epigraphen der Ausgrabung, Giovanni Pettinato, für Aufsehen gesorgt, da er auf einigen Tafeln Personennamen lesen zu können glaubte, die das theophore Element – ya enthalten. Freilich ist dieses Element keineswegs eindeutig. Es könnte als Hypocoristicon, als abgekürzte Form aufgefaßt werden für yaw. Daß es sich bei diesem Element um einen Gottesnamen handelt, dürfte insofern naheliegen, als sich dieses Element als austauschbar mit dem sicher als Gottesnamen zu bestimmenden Wort Il erweist. Es kommen Namen vor, die wechselweise die beiden Elemente enthalten: z. B. mi – kà – il = wer ist wie El und mi – kà – yà = wer ist wie Ja [19]. Es ist deutlich, daß die Diskussion über die Herkunft des Jahwenamens kein abgeschlossenes Kapitel der Forschung ist. Hier sind durch das neu hinzugekommene außerbiblische Material noch alle Fragen offen. Nicht weniger heftig diskutiert als die Herkunft des Jahwenamens ist das Problem, wie dieser Name zu deuten ist. Heute nimmt man meistens an, daß er eine Verbalform darstellt, die von einer Wurzel hāwah gebildet ist, der Parallelwurzel zu dem überaus häufigen

[19] *G. Pettinato*, The Royal Archives of Tell Mardikh-Ebla: BA 39 (May 1976) 44–52, bes. 48; – Vgl. auch *J.-L. Ska*, Les découvertes de Tell Mardikh-Ebla et la Bible: NRTh 100 (1978), 389–398, bes. 396 f.

hebräischen Verbum hāyah = sein. Dieser Ableitung kommt das Faktum entgegen, daß sich im Rahmen der elohistischen Darstellung der Namensoffenbarung an Mose selbst eine etymologisierende Deutung des Jahwenamens findet. Es handelt sich um den Abschnitt:

Mose sagte zu Gott: ... Sie (scil. die Israeliten) werden mich fragen: Wie heißt er (scil. der Gott der Väter)? Was soll ich ihnen dann sagen? Gott antwortete Mose: Ich bin der „Ich-bin-da" und er sagte: So sollst du zu den Israeliten sagen: Der „Ich-bin-da" hat mich zu euch gesandt.
Und es sagte noch Gott zu Mose: So sollst du zu den Israeliten sagen: Jahwe (= Er ist da), der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs, hat mich zu euch gesandt. Das ist mein Name für immer ... (Ex 3, 13 ff.).

Der Satz 'ähyäh 'ašär 'ähyäh „Ich bin der ‚Ich-bin-da'" hat in der Folgezeit eine große Wirkung gehabt. Allerdings beginnt die Wirkungsgeschichte erst mit der griechischen Übersetzung dieses Satzes. Die Septuaginta gibt diesen Vers wieder als 'egō 'eimí ho 'ōn = Ich bin der Seiende. Diese den hebräischen Text im Sinne der griechischen Metaphysik deutende Übersetzung hat durch Philo von Alexandrien eine Interpretation erfahren, die noch mehr den ontologisch-metaphysischen Ansatz betont [20].

Innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft besteht längst ein Einverständnis darüber, daß diese metaphysische Deutung dem hebräischen Satz nicht gerecht wird. Will man den Satz im Verstehenshorizont der hebräischen Bibel deuten, so muß die dynamische Konnotation, die dem hebräischen Verbum hāyah innewohnt, in Rechnung gestellt werden. Das hebräische Verbum „sein" drückt nicht so sehr eine abstrakte Zuständlichkeit aus, sondern vielmehr das aktive Für-jemanden-Dasein. Darüber hinaus darf nicht vergessen werden, daß die Stelle Ex 3, 14 innerhalb des Alten Testaments bis auf eine Ausnahme keine Weiterführung gefunden hat. Der Satz „Ich bin der ‚Ich-bin-da'" in Ex 3, 14 stellt praktisch die einzige Stelle dar, an der über die Bedeutung des Namens Jahwe reflektiert wird. Und diese

[20] *Philo von Alexandrien,* De Vita Mosis I, 74 f.: „Weil er (scil. Mose) sehr genau wußte, daß seine Stammesgenossen und alle anderen seiner Rede (von der Gottesoffenbarung) nicht glauben werden, sagte er: wenn sie mich nun fragen, welchen Namen der hat, der mich sendet, ich selbst ihn aber nicht nennen kann, erscheine ich dann nicht als Betrüger? – Er sprach: zuerst sprich zu ihnen, daß ich der Seiende bin, damit sie, wenn sie den Unterschied zwischen dem Seienden und dem Nichtseienden verstanden haben, auch die Lehre annehmen, daß es für mich, dem allein das Sein eigen ist, überhaupt keinen eigentlichen Namen gibt." – Vgl. auch *H. Gese,* Der Name Gottes im Alten Testament, in: H. von Stietencron (Hrsg.), Der Name Gottes (Düsseldorf 1975) 76. – Genaueres zur Wirkungsgeschichte von Ex 3, 14 bei Philo, in der Patristik („Sein im Neuplatonismus"), bei Augustinus, Meister Eckhart und Schelling ist zu finden bei *W. Beierwaltes,* Deus est esse – Esse est Deus, in: Platonismus und Idealismus (Frankfurt 1972) 5–82. Ausgehend von Ex 3, 14 wird Thomas von Aquin formulieren: „Proprium nomen Dei ponitur esse Qui Est ..., quia eius solius proprium est quod sua substantia non sit aliud quam suum esse" (S. c. G. 2, 52; vgl. Summ. theol. I, qu. 13, art. 11).

Reflexion gibt sich als eine eher beiläufig hingeworfene Bemerkung[21]. Die Ausnahme findet sich bei Hosea. Hosea kennt diese etymologisierende Deutung des Jahwenamens und spielt auf sie an[22]. Der Prophet erhält den Auftrag, seinem dritten Kind, einem Sohn, den Namen „Nicht-mein-Volk" zu geben. Dieser Name wird dem Propheten dahin erläutert, daß der Sohn diesen schockierenden Namen deshalb tragen soll, weil er als Träger dieses Namens Israel beständig darauf hinweist, daß das Verhältnis zwischen Jahwe und seinem Volk definitiv aufgekündigt ist. Der Text lautet:

Er sprach: Nenne seinen Namen „Nicht-mein-Volk".
Denn ihr seid nicht mein Volk.

In der Fortsetzung des Textes würde man erwarten „und ich bin nicht euer Gott". Häufig wird der Text auch dahin geändert, weil das „Element „Nicht mein Volk" als negiertes Element der Zusammengehörigkeitsformel die Entsprechung „nicht euer Gott" fordert. Doch diese Korrektur des Textes ist unzulässig[23]. Hosea spielt hier zweifellos auf die Zusammengehörigkeitsformel, auch Bundesformel genannt: Ich euer Gott – Ihr mein Volk, an[24], aber zugleich stellt er einen Bezug her zu dem Satz in Ex 3, 14, wenn er als Begründung für die Namensgebung seines Sohnes sagt:

Denn ihr seid nicht mein Volk
und ich bin der „Ich-bin-nicht-da" für euch (Hos 1, 9).

Der Verweis des Hosea auf den den Namen Jahwe durch das Verbum „sein"-hāyah erklärenden Satz in Ex 3, 14 bestätigt auf seine

---

[21] Die im AT eher okkasionelle etymologisierende Deutung (vgl. *G. von Rad*, Theologie des Alten Testaments I [München ^{4}1962] 194) war und ist nichtsdestoweniger ein bevorzugter Gegenstand in der Forschung. Einigkeit besteht eigentlich nur in der Ablehnung der durch die LXX nahegelegten metaphysischen Deutung. Vgl. aus der neueren Literatur zum Thema von Rad, Theologie des Alten Testaments I, 193 ff.; *R. de Vaux*, Histoire Ancienne d'Israel. Des origines a l'installation en Canaan (Paris 1971) 321–337; *G. Fohrer*, Geschichte der Israelitischen Religion (Berlin 1969) 63–68; *Brevard S. Childs*, Exodus (London 1974) 60 ff.; *W. Zimmerli*, Grundriß der alttestamentlichen Theologie (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1972) 14 f.; *H. Gese*, Der Name Gottes im Alten Testament (s. o. Anm. 20) 81 f.; *E. Zenger*, Wie spricht das Alte Testament von Gott (s. o. Anm. 17) 67 f.; *B. N. Wambacq*, 'Eh^{e}yeh 'a^{š}er 'eh^{e}yeh: Biblica 59 (1978) 317–338; *Dennis J. McCarthy*, Exod 3:14: History, Philology and Theology: CBQ 40 (1978) 311–322.

[22] *H. W. Wolff*, Dodekapropheton 1. Hosea (s. o. Anm. 15) XVII und 24.

[23] Die auch im textkritischen Apparat der BHS angegebene Lesung „und ich nicht euer Gott" entbehrt einer soliden textlichen Grundlage. Nur in einer Minuskelhandschrift (764^{s}) der LXX und einigen alten Übersetzungen und auch da nur in bestimmten Traditionen des Textes wird ein théos vorangestellt. – Cyrill und Origenes fügen ein theós an. Vgl. *J. Ziegler*, Duodecim prophetae. Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum (Göttingen 1943) 148. Das ist eine zu schmale Textbasis. Vgl. auch *H. W. Wolff*, Dodekapropheton 1. Hosea (s. o. Anm. 15) 7 f. und *R. de Vaux*, Histoire ancienne (s. o. Anm. 21) 337 Anm. 156.

[24] Vgl. dazu *N. Lohfink*, Dt 26, 17–19 und die „Bundesformel": ZkTh 91 (1969) 517–553.

Weise, daß die Fugung „Ich bin der Ich-bin" nicht als eine Seinsaussage zu fassen ist, sondern das aktive „für jemand Dasein" besagt. Wenn auch das Alte Testament nur wenig unternimmt, den Namen Jahwe – die Folge der vier Konsonanten – zu erklären und zu deuten, den Gehalt dieses Namens, seine Implikationen, die Erfahrungen der Menschen, die sich an diesen Namen geheftet haben, erläutert das Alte Testament sehr wohl. Es tut dies, indem es von den Taten Jahwes erzählt. Damit sind wir zu dem zweiten Sachverhalt gelangt, den der Satz des Hosea „Ich bin Jahwe, dein Gott, von Ägypten her" prägnant zur Sprache bringt.

2) *Die Ereignisse in Ägypten als Explikation des Jahwenamens:* Der Satz „Ich bin Jahwe, dein Gott, von Ägypten her" stellt nicht nur fest, daß der Jahwename Israel durch die Vermittlung des Mose bekannt gemacht wurde, daß der Name Jahwe für den Glauben Israels zu einem bestimmten Zeitpunkt relevant wurde, sondern, daß die mit dem Namen „Ägypten" signalisierten Ereignisse der Grund der Erkenntnis dessen sind, den man mit diesem Namen anredet und bekennt. Hosea ist sich dessen bewußt, daß der Name Jahwe isoliert für sich betrachtet noch nicht viel aussagt. Hosea ist sich dessen bewußt, daß jede Deutung des Namens Jahwe darauf rekurrieren muß, was dieser mit dem Namen Jahwe benannte, für Israel getan hat. So ist es kein Zufall, daß sich in den uns von Hosea überlieferten Texten immer wieder geschichtliche Rückblicke finden, die dem Namen Gehalt geben. Einer der wichtigsten Rückblicke sei kurz betrachtet:

Als Israel jung war, gewann ich ihn lieb
ich rief meinen Sohn aus Ägypten. (11, 1)
...
Ich war es, der Efraim gehen lehrte,
ich nahm ihn auf meine Arme. (V. 3 a)
Mit menschlichen Fesseln zog ich sie an mich,
mit den Ketten der Liebe.
Ich war zu ihnen wie die Eltern,
die den Säugling an ihre Wangen heben.
Ich neigte mich ihm zu und gab ihm zu essen. (V. 4)

In diesem Text haben wir die typisch hoseanische Version der Ereignisse in Ägypten vor uns. Was in Ägypten geschah, wird als Liebgewinnen, als Berufung, als liebevolle Erziehung und als Sorge für das Leben gekennzeichnet. Erst wenn das im Bewußtsein steht, dann weiß man, was der Name Jahwe bedeutet. Jahwe bedeutet, daß Gott Israel liebt, es beruft, es zum Leben tüchtig macht. Es mag sein, daß Hosea auf eine andere als die bereits kanonische Überlieferung zurückgreift, die die ägyptischen Ereignisse als das Auszugsgeschehen aus Ägypten darstellt. Es kann aber auch sein, daß der Prophet dem traditionellen kanonischen Thema „Auszug aus Ägypten" seinen ganz

persönlichen Denkstil aufprägt. Er deutet das, was die alte Geschichtserzählung als Auszug berichtet als einen Akt der unbegreiflichen, durch nichts anderes als Jahwe selbst bestimmten Akt der Liebe Gottes[25].

Daß Jahwe als Jahwe durch sein Handeln an Israel erkannt wird, bringt auf klassische Weise die Dekalogpräambel zum Ausdruck, – dabei ist zu bedenken, daß Hosea bereits auf den Dekalog anspielt, dieser ihm bereits vorlag (vgl. 4, 2)[26].

Der Dekalog beginnt mit den Sätzen:

Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten herausgeführt hat,
aus dem Sklavenhaus (Ex 20, 2).

Wieder erkennen wir die Selbstvorstellungsformel „Ich bin Jahwe". Aber diese Selbstvorstellung erhält ihre Deutung dadurch, daß auf das für Israel grundlegende Geschehen Bezug genommen wird, die Befreiung aus Ägypten als dem Sklavenhaus. Dieser Satz macht deutlich, wer Jahwe ist. Es geht nicht bloß um den Namen als einem Proprium Gottes, der Name impliziert das Handeln dieses Gottes zugunsten einer kleinen Gruppe von unterdrückten, ausgebeuteten und unglücklichen Menschen. Jahwe – das sagt Befreiung aus jeder Knechtschaft und Hineinführung in ein Verhältnis zu Gott, dem man zwar Knecht ist, es aber ruhigen Gewissens sein kann, weil Gott Gott ist und nie ein Mensch (vgl. Lev 25, 55).

Die Explikation des Namens Jahwe durch die Bindung an die Exodusereignisse durch Hosea und die Dekalogpräambel erhält äu-

---

[25] Vgl. *J. Vollmer*, Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja (Berlin 1971) 57–66. „Hosea ist nicht von einem kanonischen Schema der Heilsgeschichte abhängig und hat ein solches auch nicht modifiziert. Sein Geschichtsrückblick ist denkbar eigenständig. Die beiden Bilder V. 3 f. wollen allein die Liebe Jahwes herausstellen und den Schuldcharakter von Israels Abfall unterstreichen" (65).

[26] Die gegenüber der Dekalogfassung von Ex 20, 13–15 abweichende Folge – morden – stehlen – ehebrechen in Hos 4, 2 auch nur als einen Hinweis – keinen Beweis – dafür zu nehmen, „daß der Dekalog selbst noch nicht in seiner jetzigen Form vorlag" (*H. Schüngel-Straumann*, Der Dekalog – Gottes Gebote [Stuttgart 1973] 31), scheint mir den Sachverhalt entschieden überzuinterpretieren. – Es ist üblich geworden, von dem „deuteronomisch geprägten" Vorspruch des Dekalogs zu sprechen. So neuerdings wieder *H. H. Schmid*, Unterwegs zu einer neuen Biblischen Theologie?, in: K. Haacker u. a., Biblische Theologie heute (Neukirchen-Vluyn 1977) 84 f.: „Der Vorspruch des Dekalogs ist, wie heute weitgehend anerkannt ist, deuteronomisch geprägt." Dagegen hat *N. Lohfink*, Die These vom „deuteronomischen" Dekaloganfang – ein fragwürdiges Ergebnis atomistischer Sprachstatistik, in: G. Braulik (Hrsg.), Studien zum Pentateuch, Fs. W. Kornfeld (Wien/Freiburg/Basel 1977) 99–109, überzeugend nachgewiesen, daß eine isolierte und isolierende Sprachstatistik in die Irre führt. „Aus der Widerlegung des sprachstatistischen Arguments folgt nicht, daß der Dekalog, was seinen Anfang angeht, uralt sei. Er könnte durchaus ein Text aus den Anfängen der dt Bewegung sein. Nur, daß er erst an der Grenzscheide zwischen dt und dtr Theologie stünde, wird sich nicht mehr guten Gewissens behaupten lassen" (109).

ßerste Prägnanz in einem theologisch gewichtigen Text der Priesterschaft, dessen Anfang bereits kurz betrachtet wurde. Er sei nun noch einmal im Zusammenhang zitiert:

Gott redete mit Mose und sagte zu ihm:
Ich bin Jahwe. Ich bin Abraham, Isaak und Jakob als El-Schaddai (Gott der Allmächtige) erschienen, aber unter meinem Namen Jahwe habe ich mich ihnen nicht zu erkennen gegeben. Auch habe ich meinen Bund mit ihnen gestiftet und versprochen, ihnen das Land Kanaan zu geben, das Land, in dem sie als Fremde lebten. Auch habe ich gehört, wie die Israeliten darüber stöhnen, daß die Ägypter sie wie Sklaven behandeln, und ich habe mich an meinen Bund erinnert.
Darum sprich zu den Israeliten:
Ich bin Jahwe. Ich führe euch aus dem Frondienst für die Ägypter heraus und rette euch aus der Sklaverei. Ich erlöse euch mit hoch erhobenem Arm und durch gewaltiges Strafgericht über sie. Ich nehme euch als mein Volk an und werde euer Gott sein. *Und ihr werdet erkennen, daß ich Jahwe bin, euer Gott,* der euch aus dem Frondienst in Ägypten herausführt. Ich führe euch in das Land, das ich Abraham, Isaak und Jakob unter Eid versprochen habe. Ich übergebe es euch als Eigentum. *Ich bin Jahwe* (Ex 6, 2–8).

Dreimal ist in diesem Text die Selbstvorstellungsformel zu hören „Ich bin Jahwe". Ein viertes Mal begegnet sie eingefügt in eine größere Periode: „Ihr werdet erkennen, daß ich Jahwe bin". Dieses Gefüge ist von Walther Zimmerli als Erkenntnisformel bezeichnet worden [27]. Sie ist vor allem in späteren Texten belegt, sehr häufig beim Propheten Ezechiel, läßt sich aber auch schon in frühen Texten nachweisen. Wenn sie auch in späteren Texten besonders häufig auftritt, so ist mit ihr jedoch die Überzeugung auf den Begriff gebracht, die, seit Elemente schriftlich fixiert wurden, die wir nun als Teile des Alten Testaments lesen, gültig ist, „daß die Gotteserkenntnis nicht auf dem Weg begrifflicher Erwägung noch dem Weg einer Seinsanalyse der Welt und ihres Verursachers oder einer Existenzanalyse des Menschen, aber auch nicht auf dem Wege einer Durchhellung der Welt durch einen Mythus gewonnen werden kann" [28], sondern dadurch, daß Vorgänge im Raum der Geschichte als Taten Gottes begriffen werden, der sich in diesen Taten mit seinem Namen bekannt macht: Ich bin Jahwe. Was die Dekalogpräambel und der priesterschriftliche Text Ex 6, 2–8 verdeutlichen, das bezeugt auch der Prophet: Hosea kündet Gott, der sich mit seinem Namen Jahwe vorgestellt hat, indem er an Israel gehandelt hat: Von Ägypten her hat er seinen Sohn gerufen [29].

---

[27] *W. Zimmerli*, Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel, in: Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze (München 1963) 41–119.
[28] *Ders.*, Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel 109.
[29] Zum Ganzen vergleiche *Zimmerli*, Grundriß der alttestamentlichen Theologie (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1972) 16–20.

II. Gott ist Jahwe, der in der Gegenwart und Zukunft an Israel Gericht und Heil wirkt

So sehr Hosea durch seine geschichtlichen Rückblicke ins Bewußtsein bringt, daß Gott Jahwe ist, der an Israel in der Vergangenheit gewirkt hat, so sehr stehen diese Rückblicke doch im Dienst einer Verkündigung für die Gegenwart Israels. Sein Wort will Israel auf Gottes Wirken in der Gegenwart und der Zukunft vorbereiten. Das ist das grundlegend Neue der mit Amos anhebenden Schriftprophetie, das ist auch das Zentrum der Botschaft Hoseas[30]. Es ist klar: Israel bekennt seit langem, daß es Gott als Jahwe erfahren hat, das heißt, daß Gott an ihm befreiend gehandelt hat. Diesem Handeln Gottes verdankt es sich seiner ganzen Existenz. Dieses Handeln Gottes wurde besungen und im Kult bekannt. Aber seit der Zeit, da Israel unter David-Salomon eine kulturelle Blütezeit durchlebte, hat sich in Israel eine Denkungsart ausgebreitet, die man als davidisch-salomonische Aufklärung bezeichnet hat. In dieser Zeit entstanden Literaturwerke, die eine eigenartig säkularisierte Atmosphäre verbreiten. In dieser Zeit erkannte man, daß Geschichte und ihr Verlauf nicht voreilig auf Gott-Jahwe zurückgeführt werden dürfen, sondern daß zunächst alle innerweltlichen Faktoren bei der Darstellung von Geschichte zu berücksichtigen sind[31]. Solche Denkungsart, die den Raum der Geschichte als einen Raum innergeschichtlicher Kausalitäten, einen Raum des freien Handelns des Menschen erkennt, die Eigengesetzlichkeit der Welt und des geschichtlichen Geschehens wahrnimmt, ist ein positives Datum. Und wenn solche Denkungsart literarische Werke hervorbringt, die als veritable Geschichtsschreibung bezeichnet werden können, dann darf doch nicht übersehen werden, daß auch die Geschichtsschreibung das Wirken Gottes in Rechnung stellt. Das Wirken Gottes wird als verborgenes, doch nicht weniger effizientes gedacht.

So sehr die davidisch-salomonische Aufklärung eine Vertiefung des theologischen Denkens mit sich brachte, so sehr barg sie doch eine Gefahr. Es konnte geschehen, daß zwar die alten Bekenntnisse, die von

---

[30] Die Streitfrage, die die Prophetenforschung in zwei Lager spaltet, ob die Grundbotschaft der frühen Propheten als Ankündigung unbedingten Gerichts oder als Aufforderung zur Umkehr zu fassen ist, kann hier auf sich beruhen. Allerdings scheint mir die gattungskritisch begründete Bewertung des zweiteiligen Prophetenwortes, nach der der Anklageteil als Prophetenwort, damit als Menschenwort, der Ankündigungsteil als das eigentliche Gotteswort qualifiziert wird, einer dringenden Korrektur bedürftig. – Vgl. neuerdings: *O. Keel,* Rechttun oder Annahme des drohenden Gerichts? Erwägungen zu Amos, dem frühen Jesaja und Micha: BZ N. f. 21 (1977) 200–218; *Johann M. Schmidt,* Ausgangspunkt und Ziel prophetischer Verkündigung im 8. Jahrhundert: VF, Beihefte zu „Evangelische Theologie", 22 (1977) 65–82; *H. W. Wolff,* Die eigentliche Botschaft des klassischen Propheten, in: H. Donner u. a. (Hrsg.), Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie, Fs. W. Zimmerli (Göttingen 1977) 547–557.

den Taten Jahwes an Israel in der Vergangenheit sprechen, repetiert wurden, aber Israel ganz aus dem Bewußtsein verdrängte, daß es in seiner Gegenwart und seiner Zukunft etwas mit Jahwe zu tun haben könnte. In der Mitte des 8. Jahrhunderts v. Chr. scheint die Haltung Israels, in der es von Jahwe seinem Gott nichts mehr erwartete, zu einem gewissen Höhepunkt gelangt zu sein. Und gerade in diese Zeit fällt das Auftreten der Propheten, die mit Vehemenz „diejenige Dimension" für Jahwe beanspruchen, in der er sich vornehmlich Israel kundgetan hat: die Dimension der Geschichte und des politischen Raumes[32].

Das erste Wort, das Hosea seinen Zeitgenossen zu sagen aufgetragen ist, ist ein Wort des unerbittlichen Gerichts: Mit Israel ist es aus. Israel ist nicht mehr Volk Jahwes. Als lebendiges Zeugnis für dieses definitive Urteil Jahwes über sein Volk haben die Kinder des Propheten mit ihren Unheilsnamen zu dienen. Die Tochter hat der Prophet auf göttliches Geheiß Lo-Ruchama, Kein Erbarmen, zu benamen, da sie zu bezeugen hat, daß Jahwe kein Erbarmen mit Israel mehr hat. Der dritte Sohn trägt den Namen Lo-Ammi, Nicht mein Volk, weil er zu bezeugen hat, daß Israel als Volk Jahwes aufgehört hat, zu existieren. Hosea hat die Botschaft auszurichten, daß Jahwe nicht mehr liebt (9, 15), daß sich Mitleid vor seinen Augen verbirgt (13, 14 b). Neben diesen, Israels Fundamente einreißenden Worten hat der Prophet das Gericht Jahwes über Israel in der Form von Naturkatastrophen (vgl. 2, 11; 9, 2; 4, 3.19 u. ö.) und militärischen Niederlagen (8, 3; 7, 16 u. ö.) anzukündigen. In diesen in der Geschichte sich begebenden Vorgängen – so wird Hosea nicht müde zu betonen – hat es Israel aber eben nicht bloß mit einem Verhängnis zu tun, das auch andere Völker in der Geschichte betrifft, – in diesen das Volk aufreibenden Widerfahrnissen hat es Israel mit seinem Gott zu tun. Doch dieses Gericht kommt nicht von ungefähr, es entspringt nicht der Laune Jahwes. Das Gericht ist begründet, weil Israel satt wurde, sein Herz sich überhob, es Jahwe vergaß (13, 6). In immer

---

[31] Die Denkungsart der davidisch-salomonischen Aufklärung, wie sie sich etwa in der Thronnachfolgeerzählung (2 Sam 7 ff.) oder in dem jahwistischen Geschichtswerk Ausdruck verschafft, ist eindrucksvoll durch *G. von Rad* beschrieben worden, vgl. Theologie des Alten Testaments, I (München [4]1962) 328 f. – Es ist oben bereits vermerkt worden (vgl. Anm. 10), daß das von A. Alt, M. Noth und G. von Rad so überzeugend dargestellte Bild der davidisch-salomonischen Epoche neuerdings einer grundsätzlichen Kritik unterzogen wird. Von einer davidisch-salomonischen Aufklärung könne nicht die Rede sein (Schmid), und auch die üblicherweise dieser Zeit zugeschriebenen literarischen Werke können dort nicht angesiedelt werden. Immerhin gibt es Gründe, die die bisher gehaltenen Positionen als nicht ganz aus der Luft gegriffen erscheinen lassen. Vgl. auch bezüglich des in Frage gestellten Zeitansatzes für den Jahwisten *O. H. Steck*, Welt und Umwelt (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1978) 54.

[32] Vgl. *G. von Rad*, Theologie des Alten Testaments II (München [4]1965) 188; I, 110 f.

neuen Bildern deckt Hoesa die Schuld Israels auf. Das Ausbrechen Israels aus dem persönlichen Verhältnis, das Jahwe mit Israel gestiftet hat, ist für Hosea die Schuld schlechthin. Aber Hosea sieht auch, daß Israel im zwischenmenschlichen Bereich versagt hat:

Hört das Wort Jahwes, ihr Söhne Israels!
Denn Jahwe erhebt Klage gegen die Bewohner des Landes:
Es gibt keine Treue und keine Liebe
und keine Gotteserkenntnis im Land.
Fluch und Betrug,
Mord, Diebstahl und Ehebruch machen sich breit.
Bluttat reiht sich an Bluttat (4, 1–2).

In ähnlich packender Weise denunziert der Prophet die Schuld des Volkes und seiner politischen und religiösen Repräsentanten in allen Lebensbereichen. So wird das Verhalten Jahwes als des das Volk Richtenden begründet. Weil Israel auf der ganzen Linie versagt hat, wird es nun auf ganz neue Weise mit Jahwe zu tun bekommen:

Als sie ihre Weide hatten, wurden sie satt.
Als sie satt waren, wurde ihr Herz überheblich,
darum vergaßen sie mich.
Deshalb wurde ich für sie zu einem Löwen,
wie ein Panther lauere ich am Weg.
Ich falle sie an wie eine Bärin,
der man ihre Jungen geraubt hat,
und zerreiße ihnen die Brust und das Herz (13, 6–8 a).

Die richtende Aktion Jahwes wird hier in Schockbildern Sprache. Noch stärker, noch herausfordernder spricht Hosea in dem folgenden Stück:

Ich aber bin für Efraim wie Eiter,
wie Fäulnis für das Haus Juda.
Ja, ich bin für Efraim wie ein Löwe,
wie ein Raubtier für das Haus Juda.
Ja, ich reiße die Beute, dann gehe ich davon;
ich schleppe sie weg, und keiner kann sie mir entreißen (5, 12.14).

Doch Hosea hat nicht nur das Gericht Jahwes anzukündigen. Er weiß auch von etwas ganz anderem. Er weiß davon, daß Jahwe über das Gericht hinweg, siegend über seinen Zorn, mit Israel einen ganz neuen Anfang wagen will. Solches hat er wiederum Israel auszurichten:

Ich will ihre Untreue heilen
ich will sie lieben aus freiem Antrieb;
denn mein Zorn hat sich von Israel abgewandt.
Ich werde sein für Israel wie der Tau,
damit es aufblüht wie die Lilie
und Wurzeln schlägt wie der Libanon.
Seine Zweige sollen sich ausbreiten,

seine Pracht soll der Pracht des Ölbaums gleichen
und sein Duft dem Duft des Libanon.
Sie werden wieder in meinem Schatten wohnen;
sie bauen Getreide an
und gedeihen wie die Reben,
deren Wein so berühmt ist wie der Wein vom Libanon (14, 5–8).

An der Botschaft des Hosea von dem Handeln Jahwes an Israel sind, so scheint mir, zwei Dinge von äußerster Wichtigkeit. 1) Wie auch andere Propheten beansprucht er die Gegenwart und die Zukunft als Dimensionen des Wirkens Jahwes an seinem Volk. Er weiß von gegenwärtigem und künftigem Gerichtshandeln Jahwes. Er weiß aber auch von einem künftigen neuen Gnadenwirken an Israel. Die Botschaft vom Gericht und die Botschaft vom neuen Heil stehen zunächst unvermittelt nebeneinander. 2) Ein Zweites erscheint mir besonders wichtig an der Botschaft des Hosea. Gericht und Heil, das Jahwe wirkt und wirken wird, spricht der Prophet aus, indem er zu Vergleichen greift, die bezüglich ihrer Kühnheit ihresgleichen suchen. Um die Sache Jahwes richtig und wirksam zur Geltung zu bringen, nimmt Hosea Aussagemittel zu Hilfe, die provozieren, schockieren. Aber noch mehr: Er greift zu Mitteln der Aussage, die in gefährliche Nähe zu dem geraten, was er seiner Aussage nach gerade aufs äußerste bekämpft.

In den Jahwegleichnissen läßt sich besonders die „theologische Methode" des Propheten erkennen. Er setzt sich den Anschauungen seiner Zeitgenossen aus, übernimmt polemisch viele Elemente und kommt doch so zu einer ganz neuen Aussage über Gott.

Das letzte Wort des Hosea ist ein derartiger kühner Vergleich:

Ich bin wie der grünende Wacholder,
an mir findest du reiche Frucht (14, 9).

„Es ist das einzige Mal im Alten Testament, daß Jahwe einem Baume verglichen wird. Noch einmal hat die theologische Polemik Hoseas, jetzt im Widerstreit mit den kanaanäischen Baum- und Orakelkulten, die mit Sexualriten zusammenhingen ..., zu einer singulären Formulierung geführt."[33] Am deutlichsten wird diese Übernahme und kritische Sichtung der Denkungsart seiner Zeitgenossen, wenn Hosea Jahwe als den verliebten Ehemann zeichnet, der seiner Gattin Israel zürnt und sie doch in Gnaden wieder aufnimmt[34]. An diesem weit ausgeführten Jahwegleichnis ist mit Bewunderung zu sehen, wie

[33] *H. W. Wolff*, Dodekapropheton 1. Hosea (Neukirchen-Vluyn ²1965) 307; zusammenfassend zur kritischen Übernahme mythischer Elemente durch Hosea S. XIX.

[34] Vgl. dazu *H. W. Wolff*, Dodekapropheton 1. Hosea 36 ff.; ferner: *K. Koch*, Die Propheten I. Assyrische Zeit (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1978) 100 ff. Es müßte aber wohl doch mehr betont werden, als Koch das tut, daß Hosea die gemeinsame Plattform mit den Gegnern – die Gottesehe – auch polemisch ausnutzt. Vgl. Hos 11, 8 f.; dazu weiter unten.

weit sich der Prophet in seiner Rede von Gott hinauswagt und Anschauungen der Zeitgenossen entgegenkommt. Und es ist zu sehen, daß dieses sich Hinauswagen in die Geisteswelt der Zeitgenossen das bewirkt, daß Jahwe in einem ganz neuen Licht erkannt wird, daß Aussagen über Gott möglich werden, die vorher undenkbar waren. Die durch die bekämpfte Position provozierte Aussage, indem sie sich auf eben diese Position einließ, kann dann eine neue Tradition des Sprechens von Gott einleiten, wie man bei Jeremia und Ezechiel sehen kann (vgl. Jer 2 f. und Ez 16). Diese Propheten des 7. Jahrhunderts übernehmen die in der Auseinandersetzung mit der Denkungsart seiner Zeitgenossen gewonnene theologische Aussage Hoseas, daß Jahwe sich wie ein Verliebter gegenüber Israel verhält.

In dem Gleichnis von Jahwe als dem Verliebten, in der Sprache des Eros, wird dann aber auch einigermaßen das zunächst so unvermittelte Nebeneinander von Gericht und Heil plausibel. Wenigstens ein kurzer Blick sei auf diesen großen Text geworfen [35]. Er gibt sich als ein Rechtsverfahren gegen die Ehegattin wegen Untreue, wobei die Söhne der Frau Israel als Zeugen aufgeboten werden:

Verklagt eure Mutter, verklagt sie!
Denn sie ist nicht meine Frau,
und ich bin nicht ihr Mann.
Sie soll von ihrem Gesicht die Hurenzeichen entfernen
und von ihren Brüsten die Male des Ehebruchs (2, 4).

Schon am Anfang des Verfahrens wird klar: die Ehe zwischen Jahwe und Israel ist zerbrochen. Sie ist nicht mehr Jahwes Frau – er nicht mehr ihr Mann [36]. Wenn die Söhne als Zeugen gegen die Mutter aufgeboten werden, so scheint in dem Verfahren vorausgesetzt zu sein, daß es in Israel noch Kreise gibt, die die Schuld Israels als Ganzen noch wahrzunehmen fähig sind. Nach einer ultimativen Warnung steht aber fest:

Auch mit ihren Söhnen habe ich kein Erbarmen,
denn es sind Hurenkinder (2, 6).

Und von der Mutter gilt:

Ja, ihre Mutter hat gehurt,
die sie gebar, trieb Schändliches.

[35] Zur sprachlichen Gestaltung des Textes Hos 2, 4–17 vgl. *H. Krszyna*, Literarische Struktur von Os 2, 4–17: BZ N. F., 13 (1969) 41–59.

[36] In diesem Wort könnte so etwas vorliegen wie eine Scheidungsformel. So *H. W. Wolff*, Dodekapropheton 1, Hosea 40; *N. Lohfink*, Dt 26, 17–19 und die „Bundesformel" (s. o. Anm. 24) 519 und Anm. 7, hält dafür, daß aufgrund außerbiblischer Belege auf jeden Fall eine Heiratsformel im Hintergrund steht. Vgl. auch *M. Weinfeld*, Ancient Near Eastern Patterns in Prophetic Literature: VT 27 (1977) 187 f. – Im AT gibt es keinen weiteren Beleg, der in die exakte rechtliche Situation der Ehescheidung führt und diese Sätze als Scheidungsformel auswiese. So ist denn auch ihre Deutung als Scheidungsformel angefochten worden, vgl. *W. Rudolph*, Hosea (Gütersloh 1964) 65.

Die Hurerei Israels weg von Jahwe wird nun im Prozeß in zwei Anklagepunkten verdeutlicht: 1) Israel lief hinter seinen Liebhabern her (V. 7–9); 2) von diesen Liebhabern, die sich als die Baale entpuppen, glaubte es, daß sie die Spender der Kulturgüter sind (V. 7 b. 10). Beiden Anklagepunkten entsprechend ist die Strafandrohung: Israel wird nicht mehr in der Lage sein, den Weg zu seinen Liebhabern zu finden:

Darum versperre ich ihr den Weg mit Dornengestrüpp
und verbaue ihn mit einer Mauer,
so daß sie ihren Pfad nicht mehr findet.
Dann rennt sie ihren Liebhabern nach,
holt sie aber nicht ein.
Sie sucht nach ihnen, findet sie aber nicht (V. 8–9 a).

Daß Israel die Kulturgüter des Landes bei den Liebhabern, den Baalen suchte, wird damit bestraft, daß Jahwe die Kulturgüter in Form einer Naturkatastrophe vorenthalten wird, so daß klar wird: Er ist der Geber der Kulturgüter und nicht die Baale.

Darum hole ich mir mein Korn zurück,
wenn es Zeit dafür ist,
und auch meinen Wein, wenn es Zeit ist;
ich nehme ihr meine Wolle und mein Leinen,
die ihre Blöße verhüllen sollten (V. 11).

Diese Strafen will Jahwe, der betrogene Ehegatte der Gemahlin Israel antun, weil – wie das Stück lapidar schließt – Israel seinen Liebhabern gefolgt ist, Jahwe aber vergessen hat (V. 15). Die Strafmaßnahmen – das wird aus dem ganzen Stück deutlich – gründen in der Liebe dieses Mannes, der sich in seiner Liebe bitter getäuscht sieht. Man sollte meinen, zwischen den beiden ist alles aus. Aber unmittelbar an das letzte „mich hat sie vergessen", folgte ein erneutes „darum":

Darum will ich selbst sie betören:
Ich will sie in die Wüste führen
und ihr zu Herzen reden (2, 16).

Nur als Logik der Liebe zu verstehen folgt auf die Strafandrohung in plötzlichem Umschlag der Entschluß Jahwes, es mit dieser treulosen Frau noch einmal ganz neu zu versuchen. Jahwe verhält sich, indem er alles Vorherige vergißt, wie ein bis über die Ohren Verliebter. Er setzt einen neuen Anfang. Und Israel wird diesem neuen Werben folgen:

Sie wird mir dorthin bereitwillig folgen
wie in den Tagen ihrer Jugend,
wie damals, als sie aus Ägypten heraufzog (V. 17).

Einige spätere Aussprüche des Propheten, die ein Redaktor in diesen Zusammenhang eingerückt hat, führen das Bild weiter, und brin-

gen vor allem die Umkehrung der Sätze „sie – nicht meine Frau, ich – nicht ihr Mann". Israel wird sprechen dürfen:

An jenem Tag – Wort Jahwes –
wirst du zu mir sagen „mein Mann"
und nicht mehr „mein Baal" (V. 18).
Ich traue dich mir an auf ewig;
ich traue dich mir an
um den Brautpreis von Gerechtigkeit und Recht,
von Liebe und Erbarmen.
Ich traue dich mir an um den Brautpreis meiner Treue:
Dann wirst du den Herrn (Jahwe) erkennen (21 f.).

Israel wird aufs neue sagen dürfen zu Jahwe „mein Mann, mein Gemahl", weil Jahwe sich dieser Frau antraut, indem er sie ausstattet mit Gerechtigkeit und Recht, Liebe und Erbarmen. All das hat diese Frau Israel nicht selbst. Es wird von Jahwe in die Ehe eingebracht, damit ganz klar wird: wenn Israel trotz seiner Schuld nicht aufgegeben wird, so hat das ganz allein seinen Grund in der nicht faßbaren Liebe Gottes, Jahwes. Israel wird aufgenommen in eine Liebe, die es ihr gestattet „mein Mann" zu sagen und nicht mein Baal, das heißt „mein Eheherr". Zwischen diesem Gatten und dieser Gattin waltet nicht ein Herrschaftsverhältnis des Mannes über die Frau. Wenn Israel nicht mehr sagen wird „mein Baal", so ist damit aber auch gesagt, daß Israel Jahwe nicht mehr mit dem Gott Baal verwechseln wird, da sie Jahwe erkennt. In dem ganzen Prozeß, der ein so unerwartetes Urteil zeitigt, wird deutlich, daß Jahwe der Liebende, der über alle Schuld hinweg Liebende ist, so daß er dem schuldigen Israel die Anrede der Liebe ermöglicht „mein Mann".

III. Jahwe ist Gott – nicht Mann/Mensch

Kein anderes alttestamentliches Buch, auch keines der anderen prophetischen Bücher, bietet so viele Jahwegleichnisse wie der Text des Propheten Hosea. Hosea verwendet, um die Botschaft des zu Gericht und Heil kommenden Gottes auszurichten, Bilder und Vergleiche, deren Kühnheit provoziert. Es ist vor Hosea noch nie in dieser Weise von Gott gesprochen worden. Das Urteil der Zeitgenossen „Der Prophet ist ein Narr, der Geistesmann ist verrückt (mešuggāʿ : 9, 7)" mag sich nicht nur auf die Gerichtsankündigung Hoseas beziehen – in sich schon genug schockierend –, also auf den sachlichen Gehalt der Botschaft, sondern auch auf die Weise, wie sie vorgetragen wird: auf die Schocksprache, die in den Jahwegleichnissen ihren unüberbietbaren Höhepunkt hat.

Die von Hosea in so reichem Maße verwendeten Gleichnisse können mißverstanden werden. Einmal, weil sie sich in bedenkliche Nähe der gerade durch sie bekämpften Geisteshaltung begeben, zum andern

weil sie nahelegen, man könnte über Gott so sprechen, als sei er ein Element – Person oder Sache –, das in der Erfahrungswelt unmittelbar gegeben wäre. Die Möglichkeit des Mißverstehens ist gerade bei dem Vergleich des Verhaltens Jahwes mit dem eines Verliebten groß genug. So gilt es noch einen Text ins Auge zu fassen, den viele Ausleger für den theologisch tiefsten Text des Hosea ansehen. Sachlich bietet dieser Text die Aussage, daß Jahwe, weil er den Zorn in seinem Innern besiegt, der Liebende ist, im Klartext: Jahwe ist der Liebende. Er sagt: weil Jahwe Gott ist, ist er der Liebende. Doch dieses gottheitliche Wesen wird ausgesagt durch einen Anthropomorphismus, wie er seinesgleichen sucht.

Wie könnte ich dich preisgeben Efraim,
dich ausliefern, Israel.
Wie könnte ich dich preisgeben gleich Adma,
dich behandeln wie Zeboim.
Doch das Herz dreht sich mir um,
meine Reue/mein Mitleid (meine Tröstungen) ist erregt.
Ich will meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken
und Efraim nicht noch einmal vernichten.
Denn ich bin Gott ('el) und nicht ein Mann/Mensch,
in deiner Mitte ein Heiliger.
Und nicht komme ich in der Hitze des Zorns (11, 8–9).

Die Aussage des Textes ist deutlich: weil Jahwe Gott ist und nicht ein Mann, deswegen und allein deswegen ist er der Liebende, der nicht zur Zerstörung kommt; weil Jahwe Gott ist, weil er der Heilige ist, ist er der Liebende, der seinen Zorn besiegt. Jahwe ist nicht ein Mann/Mensch, der sich vom Zorn überwältigen läßt, sondern er beweist sein gottheitliches Wesen dadurch, daß er den Zorn durch Liebe überwindet. Von diesem Text ist es kein weiter Weg zur Aussage des 1. Johannesbriefes „Gott ist die Liebe" (1, Joh 4, 8.16). Doch neben der Aussage selbst ist darauf zu achten, wie sie gemacht wird. Der Text spricht von dem gottheitlichen Wesen Gottes, das dem menschlichen Wesen inkommensurabel ist: nicht Mann/Mensch. Der Text spricht von der Heiligkeit Jahwes. Heiligkeit ist keine moralische Qualität, sondern bedeutet im Alten Testament Gottes überweltliches, transzendentes Wesen. Doch von diesem Wesen Jahwes, das über alles, was ist oder auch nur gedacht werden kann, unendlich erhaben ist, spricht der Prophet, indem er einen Prozeß im Herzen Gottes beschreibt, wie er menschlicher nicht sein kann. Um es mit einem Paradox zu sagen: höchst Menschliches dient dazu, das ganz und gar Nicht-Menschliche, das Göttliche, auszusagen [37].

[37] Vgl. dazu *J. Jeremias*, Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung (Neukirchen-Vluyn 1975) bes. 52–59.

Es dürfte deutlich geworden sein, daß die Texte des Propheten Hosea für den professionellen Theologen, aber auch für jeden, der sich ernsthaft mit ihnen einläßt, eine denkerische Herausforderung darstellen. Einige dieser Herausforderungen lassen sich etwa so formulieren:

(1) In einer Zeit, in der das Reden von Gott selten geworden ist, wir von der Sprachphilosophie hören, daß Sätze über Gott nicht sinnvoll sind, muß das beständige Reden des Propheten Hosea, des Alten Testaments, der Heiligen Schrift von Gott schlechterdings provozierend wirken.

(2) Wie ist es zu begreifen, daß Menschen konkrete Ereignisse der Geschichte, von denen die Bibel selbst noch ahnen läßt, daß sie sich ursprünglich als pures profanes Geschehen darstellten, als von Gott, Jahwe, gewirkte Ereignisse verstehen und bekennen?

(3) Wir haben immer wieder von den Aussagen des Propheten Hosea über Gott gesprochen. Doch kann es nicht verborgen geblieben sein, daß sich die meisten Worte des Propheten eben nicht als Worte dieses Menschen Hosea geben, sondern als direkte Rede Gottes. Wie ist es zu verstehen, daß ein Mensch seine Rede als Rede Gottes auszugeben wagt? M. a. W.: Das Buch Hosea, und die Bibel überhaupt, redet von Gott in zweifachem Sinne. Es spricht über Gott, indem es von seinen Taten spricht, sein Eingreifen ankündigt oder erinnernd vergegenwärtigt; es gibt sich aber auch in dem Sinne als Rede von Gott, daß Gott selbst von sich selbst spricht.

(4) Gerade die Gleichnisse für Jahwe, die Hosea verwendet, machen deutlich, daß das Sprechen über Gott in der Konfrontation mit der Lüge über Gott zu neuem richtigen Sprechen über Gott führt.

Mit diesen Sätzen sind Fragen angesprochen, deren Beantwortung die Kraft eines Einzelnen übersteigt. Wenn der Alttestamentler sich nicht nur darauf beschränken kann, die Glaubenswelt des alten Israel möglichst exakt in ihrem geschichtlichen Prozeß darzustellen, – wenn er sich nicht allein als Religionswissenschaftler begreifen will noch kann, wenn die Filigranarbeit der Exegese doch auch zu theologisch relevanten Aussagen führen soll, – dann ist er auf die Unterstützung durch Philosophen und Dogmatiker angewiesen. Vielleicht können die vorgetragenen Überlegungen als Ermutigung dienen, das interdisziplinäre Gespräch von Exegese und Dogmatik neu zu wagen.

Zum Arbeitsethos der Regula Magistri

Von K. Suso Frank

Carl Andresen
zum 70. Geburtstag

Dom A. Genestout OSB trat 1937 mit einer aufsehenerregenden These an die Öffentlichkeit: Die Regula Benedicti ist von der älteren Regula Magistri abhängig! Damit wurde eine traditionelle, fast kanonische Meinung in der abendländischen Mönchsgeschichte auf den Kopf gestellt. Intensive Forschung hat in den folgenden Jahrzehnten zur weithin angenommenen Überzeugung von der Priorität der Regula Magistri vor der Regula Benedicti und einer Abhängigkeit Benedikts vom Magister geführt. Die Magisterregel (ihr unbekannter Verfasser nennt sich „Magister") ist im frühen sechsten Jahrhundert geschrieben worden, höchstwahrscheinlich in Süditalien (die südgallische Mönchslandschaft wird teilweise in Konkurrenz gesetzt). Mit ihren 95 Kapiteln ist sie die umfangreichste lateinische Mönchsregel und eines der aussagereichsten Dokumente des frühen lateinischen Mönchtums [1].

1. Der Ausschluß der Feldarbeit

Daß der Mönch arbeitet, und zwar mit seinen Händen, ist dem Magister eine Selbstverständlichkeit: Ergo debet esse et post officia Dei et opera corporalia, hoc est manuum ... (50, 7). Dabei sind seine Festlegungen keineswegs reformerisch; er steht in gutem Einklang mit bewährter Mönchstradition. Das Kap. 86 seiner Regel bringt allerdings eine überraschende Einschränkung, nämlich die Beschränkung der Mönchsarbeit auf Werkstatt und Garten: „Unde ad laborem in monasterio ars sola cum horto sufficiat" (86, 27). Das Regelkapitel bestimmt kurz und bündig die Vergabe des klösterlichen Landbesitzes an weltliche Pächter: Casas monasterii oportet esse locatas (86, 1). Die Formulierung führt zu einer Übergabe in der Form der „locatio conductio" [2]. Die Verwaltung und Bewirtschaftung des Landes wird

[1] Eine zuverlässige Edition besorgte *Adalbert de Vogüé* OSB, derzeit der beste Kenner der Regel und ihrer mönchsgeschichtlichen Einordnung, in den Sources chrétiennes 105–107 (Paris 1964–1965), die auch hier zugrunde gelegt wird. – Die Forschungsgeschichte wurde zusammenfassend dargestellt von *Bernd Jaspert*, Die Regula Benedicti-Regula Magistri-Kontroverse (Hildesheim 1975) = Regula Benedicti Studia, Suppl. 3. – Eine deutsche Ausgabe der Regula Magistri mit Einführung und Kommentar wird z. Z. vom Verf. vorbereitet.

[2] *Th. Mayer-Maly*, Locatio conductio (München 1956).

einem conductor saecularis übertragen (86, 2). Die Art der Übertragung wird nicht beschrieben. Sicher handelt es sich um eine rechtlich abgesicherte Verpachtung. Unbesorgt will das Kloster die jährlichen Pachtbeträge einziehen (86, 24). Der conductor muß danach durch Vertrag zu dieser Leistung verpflichtet sein. Zwar redet der Magister hier nicht vom „colonus" oder „servus"; aber der Pächter mag diesem nahegekommen sein als einer, der im Dienst des Klosters steht[3].

Mit dieser klaren Bestimmung steht der Magister unter den frühen Mönchsregeln zunächst allein. Wie die anderen Regelschreiber weiß er zwar, daß das Kloster des Besitzes bedarf, und die Radikalforderung der Nachfolge Jesu, alles zu verlassen, was man besitzt (Lk 14, 38 zitiert in 86, 17), durchaus damit in Einklang zu bringen ist. Die Notwendigkeit der „substantia monasteria" in der Art der „possessiones saeculi" (86, 21–22) begründet er ganz nach der monastischen Tradition: Erhaltung des leiblichen Lebens der Klostergemeinde, Bewirtung auswärtiger Besucher und Unterstützung Hilfsbedürftiger (86, 18–20). Diesen alltäglichen Bedürfnissen soll eben aus dem von fremder Hand bearbeiteten Land und dessen Ertrag abgeholfen werden. Die Fremdbearbeitung ergibt sich für den Magister aus mehreren Gründen: Erstens ist die Landarbeit schwere Arbeit; der Landarbeiter kann nicht zum Fasten verpflichtet werden, also wäre es bei eigener Feldbestellung um das Fasten im Kloster geschehen (86, 25–26). Zweitens ist es unruhige, mit Streit und Geschäftigkeit verbundene Arbeit, die den Menschen ganz in Beschlag nimmt. Als solche ist sie ganz und gar weltliche Arbeit. Mit der Feldarbeit läßt man sich notwendigerweise in „weltliche Geschäfte" ein, die für die „conversi spiritales" im Kloster jedoch tabu sind, da diese nur noch dem gefallen wollen, dem sie sich geweiht haben (2 Tim 2, 4; 86, 8). So ist es eigentlich der Gegensatz von saecularis-spiritalis, der den Magister zur Ablehnung der Eigenbewirtschaftung des Klosterbesitzes drängt. Die homines saeculares sind ohnehin nicht allein auf ihre Seele und ihr ewiges Heil bedacht, sie hängen an den gegenwärtigen Gütern, haben ihre Freude an Augenblicksgewinnen, obwohl die „liebenswerten Fesseln dieser Welt sie jeden Tag unglücklicher machen" (86, 2–7)[4]. Aus ihnen soll einer die Güter des Klosters bewirtschaften.

Die Begründung ist einsichtig, entbehrt aber nicht der Peinlichkeit. Ein für das Kloster notwendiges, lebenswichtiges Unternehmen kann von den Bewohnern des Klosters nicht in Eigenregie genommen werden. Es würde ihr ewiges Heil gefährden. Weltliche Menschen, die

[3] Regula Magistri 62, 14 erwähnt den colonus, wohl identisch mit dem conductor saecularis.

[4] Zu „Impedimenta mundi fecerunt eos miseros" vgl. *B. Fischer:* VC 5 (1951) 84–87 und *Vogüé*, zur Stelle = SC 106, 351.

doch „nur ihre Sünden mit aus dieser Welt nehmen können" (86, 7), mögen sich dagegen auch noch mit diesem Unternehmen belasten. Die „homines spiritales" kommen für solch gefährdende Arbeit nicht in Frage. Sie sind nicht mehr um die Dinge dieser Welt besorgt, sondern kümmern sich allein um die bleibenden Güter und setzen all ihre Hoffnung auf die Zukunft (86, 9–13). Sie sind es, denen der Priester zuruft: „Empor das Herz"; ihm versprechen sie: „Wir haben es beim Herrn" (15). Der Magister vergißt dabei, daß diese Aufforderung auch an die „homines saeculares" geht und diese mit dem gleichen Versprechen Antwort geben. Denn sicher ist auch sein Pächter christlichen Glaubens.

Die klare Arbeitsteilung ist nur von der eigenwilligen Sicht des Gegensatzes saecularia-spiritalia, den der Magister mit Welt-Kloster gleichsetzen kann, zu verstehen. Beide Welten sind voneinander scharf getrennt. Der Mönch hat die Welt verlassen, hat mit ihren Angelegenheiten nichts mehr zu schaffen. Die Sorge des Magisters zielt in jeder Zeile seiner Regel auf das Heil seiner Mönche. Der bloße Auszug aus der Welt, und der Eintritt in das Kloster sichern dieses Heil ja nicht automatisch. Keineswegs versteht der Magister die Mönchswerdung im Sinne eines „opus operatum". Die Sorge um das Heil bleibt des Mönchs ständige und unerläßliche Aufgabe. Und nur darum kümmert sich der Magister. Das Heil der Welt ist nicht sein Thema, nicht seine Sorge. Wo er von der Welt spricht, kann er es nur von seiner Sicht des Klosters und der seiner Mönche aus tun. Deshalb sind die Welt und ihre Angelegenheiten in der Magisterregel kein Adiaphoron. Sie sind – wenigstens für die Mönche – feindliches Land. Wer in das Kloster zur Prüfung seines Berufes gekommen ist, steht deshalb vor der Alternative: Ob er sich Gott verpflichten oder leichtfertig zum Teufel zurückkehren will (88, 6). Und von dem, der das Kloster in der Prüfungszeit wieder verläßt, meint der Magister: Der Teufel möge nun seinen Bürger wieder zurückerhalten (ebd. 14) [5]. Diese scharfe Trennung und die strikte Ablehnung der Welt jenseits der Klostermauern bedingt primär den Ausschluß der Feldarbeit von der Beschäftigung des Mönchs. Die konkrete Fastenverpflichtung kommt sekundär hinzu. Die Theorie des Magisters kann mit einem Satz aus Kap. 85 umschrieben werden: „ut agnoscatur in hac parte spiritales a saecularibus actorum distantia separari" (85, 3). Der Magister begründet mit diesen Worten seine Forderung, die Erzeugnisse aus den Klosterwerkstätten unter dem Preis der Weltleute zu verkaufen [6]. Für das Verbot der Feldarbeit waren die gleiche „distantia et

[5] Vgl. Regula Magistri 87, 73; 90, 85; 90, 91.

[6] *K. S. Frank*, Immer ein wenig billiger verkaufen = Erbe und Auftrag 53 (1977) 251–257.

separatio spiritalium a saecularibus" maßgebend. Weil der Magister die Feldarbeit von der Beschäftigung seiner Mönche ausschließt, bleiben als mögliches Betätigungsfeld im abgeschlossenen Klosterbereich nach seinen eigenen Worten nur die Werkstätten und der Garten. Denn von der Handarbeit konnte und wollte auch der Magister seine homines spiritales nicht dispensieren.

Die Entscheidung des Kap. 86 scheint klar zu sein. Zweimal setzt der Magister das unbedingte „oportet esse locatas" (casas monasterii) (Vers 1; 14). Im Vers 24 spricht er vorsichtiger: „melius est ergo eas (= casas) sub alieno inpendio possidere" und die Schlußkonklusion bleibt beim hortativen „sufficiat" (27). Diese beiden letzten Aussagen sind nicht in letzter Eindeutigkeit formuliert. Aus ihnen kann die Feldarbeit als mögliche Ausnahme gelesen werden. Tatsächlich spricht der Magister mehrfach von „labor terrenus" (50, 47; 50, 74), „opus terrenum" (50, 72) oder einfach von Arbeiten „in agro" (17, 6; 55, 13; 56, 18; 78, 4), und das weist mehr auf Feldarbeit als nur auf die Arbeit im Garten oder schließt erstere wenigstens nicht aus [7]. So wird des Magisters Aussage wohl dahingehend zu interpretieren sein: Die Verwaltung und Bearbeitung des Landbesitzes liegt in den Händen eines Pächters; bei dringlichem Arbeitsanfall können auch Mönche auf das Feld geschickt werden. Die Arbeit ist dann eines der „opera designata".

2. Die verbleibende Mönchsarbeit

Grundsätzliche Ausführungen über die Mönchsarbeit bringt Kap. 50 der Magisterregel. Eine ausgiebige und eigenständige Begründung kann sich der Magister getrost schenken. Daß der Mönch arbeitet, ist für ihn unbestrittene Überlieferung. Er schreibt seine Regel ja nicht für Sarabaiten und Gyrovagen, sondern für Zönobiten, die wohlgeordnet unter Gottes Willen und der Führung des Abtes kämpfen wollen (1, 75). Sie wissen, daß Müßiggang den Tod bewirkt und nur zu unerlaubten Wünschen führt (50, 2 mit Spr 21, 25; 2 Kor 7, 10) und daß, wer nicht arbeiten will, auch nicht essen soll (2 Thess 3, 10) [8]. Die damit geforderte Arbeit versteht der Magister als körperliche Arbeit, Handarbeit, die neben dem officium Dei und der lectio den Tag des Mönches ausfüllen muß.

a) *Die Zeit für die opera corporalia:* Der Magister gibt seinen Mönchen einen detaillierten Tagesplan. Die Orientierung ist dabei das officium Dei, das zur bestimmten Zeit von den Mönchen gemeinsam

[7] Vielleicht weist Kap. 55 ebenfalls in diese Richtung, wo von Arbeiten in weiterer Entfernung vom Kloster gesprochen wird.

[8] Ein locus classicus unter den Argumenten für die Mönchsarbeit, besonders ausgedeutet von Augustinus, de opere monachorum.

verrichtet werden muß. Die verbleibende Zeit wird für die Arbeit bestimmt. Der Tagesplan des Magisters ist für den Winter und den Sommer verschieden.
Der Winterplan (24. September bis Ostern):
Prim – Terz: Opera spiritalia [9]
Terz – Sext: Opera corporalia
Sext – Non: Opera corporalia
Non – Luzernarium (vor Sonnenuntergang): Opera corporalia (50, 9–38).
Der Sommerplan (Ostern bis 24. September):
Prim – Terz: Opera corporalia [10]
Terz – Sext: Opera corporalia
Sext – Non: Modica requies, danach wieder Handarbeit
Non – Luzernarium: Opera spiritalia (50, 39–71) [11].

In beiden Jahreszeiten werden die Mönche täglich dreimal zu zusammenhängender Arbeitszeit gerufen. Der Magister spricht zwar jeweils von drei Stunden Handarbeit. Das ist irreführend. Von jeder Arbeitszeit ist die Zeit des Gottesdienstes abzuziehen; nach der Sext bzw. nach der Non liegt die Zeit des gemeinsamen Essens [12]. Man kann daher nicht von einer täglichen Arbeitszeit von neun Stunden ausgehen. Die wirkliche Zeit der Handarbeit liegt unter dieser Zeitspanne. Der Magister will den Mönch nicht als Sklaven, der in die Fron eines Arbeitshauses oder einer Produktionsstätte gezwungen ist. Der unerläßliche labor des Mönchslebens hängt nicht an der Handarbeit, sondern an der ganzen Beanspruchung und Verantwortung dieses Lebens, von der die körperliche Arbeit nur ein Teil ist. Wird die tägliche, dreimalige Arbeitszeit vom Magister klar ausgewiesen, so ist das für die Art der Arbeit nicht so eindeutig. Er spricht von den „diversa actuum exercitia" (50, 8), von laboris opus (50, 3; 22), labor manuum (50, 52–53), opus designatum (50, 18–19). Geht man von der entscheidenden Aussage „ars sola cum horto sufficiat" aus, so muß diese verschiedene Tätigkeit im Bereich der Werkstatt und des Gartens gesucht werden. Nun bringt Kap. 50 diese einschränkende Bestimmung nicht; hier unterscheidet der Magister „labor terrenus aut cuiusvis ars (50, 47). Labor terrenus kann sich auf die Feldarbeit beziehen, schließt aber die Gartenarbeit mit ein. Diese Arbeit wird

[9] Der monastische „Normalplan" sieht mehrheitlich für die Morgenstunden opera corporalia vor. Der Magister begründet seine Aufstellung: „quia frigus est et mane fratres non possunt aliquid operari" (50, 9). – Die Morgenstunden sind auch die Zeit des Lesen- und Schreibenlernens (50, 12–15).
[10] Die Umstellung wird erklärt: „ut recentem et suavem vel gravem brevium noctium somnum carescant" (50, 40).
[11] Der Samstagnachmittag und der Sonntag bleiben frei von diesen Verpflichtungen: „ut laetentur sibi ad requiem diem dominicum constitutum" (75, 7).
[12] Nach der Non wird im Sommer ein Trunk dazu gereicht (27, 30).

den Brüdern übertragen, die kein Handwerk ausüben, weil sie es nicht gelernt haben oder gar nicht lernen können (50, 72). Damit wird eine Teilung der Klostergemeinschaft sichtbar: Mönche, die ein Handwerk erlernt haben und solche, die ohne diese Kenntnis sind. Die erste Gruppe hat ihren Arbeitsbereich in den verschiedenen Werkstätten, die zweite im Garten des Klosters. Dort dringend anfallende Arbeit kann allerdings auch die erste Gruppe in den Garten (und gar auf das Feld) weisen und sie dort mitarbeiten heißen (50, 74). Der Garten, der Gemüse und Obst für den Tisch der Mönche liefert, dürfte von größerem Ausmaß gewesen sein [13]. Die geringe Zahl von Mönchen, die der Magister für sein Kloster vorsieht – im Normalfall denkt er an den Abt und 25 Mönche – macht es verständlich, daß auch im Garten dringende Arbeit mehr Kräfte erfordert, als dort gewöhnlich beschäftigt sind.

Die diversae artes im Kloster bleiben unbestimmt. Es handelt sich dabei sicher um die für den Lebensunterhalt der Klostergemeinschaft notwendigen Betriebe: „Omnia necessaria" soll innerhalb des Klosterbereiches liegen. Dazu gehören die Mühlen (?) und die Backstube, die der Magister nennt (95, 17) [14]. In diesen Betrieben sind doch wohl angelernte Kräfte anzunehmen. Offen bleibt die Frage der klostereigenen Schneiderei und Schuhmacherwerkstatt. Der Magister zählt die einzelnen Kleidungsstücke zwar auf (Kap. 81); der Mönch erhält nach der Probezeit „vestes sanctae vel habitum sanctum" (90, 85). Aber er sagt nicht, ob diese Kleidung im Kloster hergestellt oder von außerhalb gekauft wird. Die Ausführungen über das Amt des Cellerars, der für den wirtschaftlichen Bereich des Klosters zuständig ist, geben keine eindeutige Erklärung dazu (Kap. 16). Die eindeutigen Berufsbezeichnungen sartor und sutor kommen in der Magisterregel nicht vor; freilich können deren Tätigkeiten einfach unter den „artes diversae" mitgemeint sein; die auf Selbstversorgung bedachte Klostergemeinschaft legt diese Annahme nahe. Für den notwendigen Küchendienst sieht der Magister kein festes Personal vor. Er überträgt die Arbeit den Brüdern abwechselnd. Jeweils eine der beiden Dekanien besorgt wochenweise die Küche (Kap. 18–19; 81, 21–24). Zu den wechselweise von allen Brüdern zu leistenden Diensten zählt auch die Reinigung des Hauses und seiner einzelnen Räume (19, 20–26). Der klösterliche Großputz am Karfreitag wird die ganze Klostergemeinschaft in der verfügbaren Arbeitszeit beschäftigt haben (53, 59–65).

---

[13] Regula Magistri 50: Über die mögliche Lage der Arbeitsplätze und deren Entfernung vom Oratorium.

[14] Regula Magistri 95, 17: macinae kann Mühle heißen, möglicherweise aber auch einfach „Gebäude" (so Vogüé, zur Stelle); die englische Übersetzung (The Rule of the Master, Cistercian Publication 1977) gibt es mit „machines" wieder.

Diese Regelangaben zeigen, daß der Alltag im Kloster einen großen Teil der Arbeitszeit und der Arbeitskräfte beansprucht. Für jene „diversae artes" bleibt darüber hinaus gar nicht so viel Zeit noch ein erhebliches Maß an Arbeitskraft. Dieses Maß verringert sich nochmals, wenn man die artes als freie Arbeiten versteht, die über den notwendigen Bedarf des Klosters hinausgehen, also Werkstätten annimmt, die Erzeugnisse produzieren, die nicht im Kloster selbst gebraucht werden. Daß dieses im Kloster geschieht, beweist das Kap. 85, das vom Verkauf solcher Produkte spricht. Im Kloster arbeiten danach eine Reihe von Brüdern in bestimmten Handwerken, auf die sie sich verstehen, schaffen handwerkliche Produkte, die jenseits der Klostermauern verkauft werden. Die Arbeitsstätten für diese artifices sind die officinae des Klosters. Da der Arbeitsplatz in einigen Fällen beweglich ist, kommen dafür Handwerke mit geringem technischem Instrumentarium in Frage; in anderen Fällen mußte die Arbeit immer am gleichen Ort verrichtet werden [15]. Hier ist an Arbeiten zu denken, die nur mit größeren, unbeweglichen Arbeitsgeräten auszuführen waren. Da die artes vom Magister nicht einzeln genannt werden, bleibt nur die Skala der Handwerke, die das Altertum kannte und davon vor allem diejenigen, die die lange Mönchstradition als für das Kloster passend und ausführbar erwiesen hat [16]. Übrigens kann aus dem Regelkapitel über den Verkauf der handwerklichen Erzeugnisse eine weitere Tätigkeit des Klosters erschlossen werden: Der Handel mit Eulogien (oblagia). Der Magister spricht dort von oblagia mittenda (85, 1) [17]. Es sind Devotionalien, die nicht im Kloster hergestellt, ihm vielmehr als freundliche Gabe zugekommen sind. Die in Kap. 76 ausgewiesene Herkunft vom Bischof oder seinem Klerus läßt an beliebte Andachtsgegenstände der Zeit denken, die sicher bei den Mönchen begehrt waren, dann aber über den Eigenbedarf des Klosters hinausgegangen sind und zum Verkauf angeboten wurden. Der klösterliche „Devotionalienladen" ist damit greifbar. Es bedurfte der Arbeitskräfte, die Handwerksprodukte und Devotionalien am Ort oder in weiterer Entfernung vom Kloster verkauften. Solche „missiones" im Dienste des Klosters (50, 72 und die Kap. betr. Reisen der Brüder) sollen Brüdern aufgetragen werden, die nicht in den Handwerksbetrieben arbeiten können.

Neben den handwerklichen Tätigkeiten, die aufgrund der besonderen Befähigung von den Einzelnen ausgeübt werden, den turnus-

[15] Regula Magistri 50, 31–33.

[16] Für das ägyptische Eremitentum zusammengestellt bei *H. Dörries*, Mönchtum und Arbeit = Wort und Stunde 1 (Göttingen 1966) 277–301; Basilius, regulae fusius tractatae 38 (PG 31, 1018 B) zählt auf: Weber, Schuhmacher, Schreiner, Schmiede und Landarbeit.

[17] *B. Kötting*, Art. Devotionalien = RAC 862–871; *A. Stuiber*, Art. Eulogia = ebda. 6, 900–928.

mäßigen Hausarbeiten[18], braucht der Klosterbetrieb Arbeitskräfte auf bestimmten Positionen. Dazu gehört in erster Linie der Cellerarius (Kap. 16). Ein treuer, zuverlässiger Bruder soll für diese umfassende Aufgabe der Wirtschaftsverwaltung des Klosters bestellt werden. Er wacht über den Vorratskeller des Klosters (16, 27, 30), beaufsichtigt den Küchendienst (16, 39–40), teilt die notwendigen Dinge des täglichen Lebens aus (16, 19), ist für die Verteilung der Almosen zuständig (16, 32–35), für die Gästebetreuung (72, 2) und führt genau Buch über alle im Kloster vorhandenen Gebrauchsgegenstände (16, 57). In diesem Bereich erscheint er als die rechte Hand des Abtes; seine Arbeitszeit dürfte weithin mit diesen Kontrollfunktionen ausgefüllt sein. Er ist keiner Dekanie zugeordnet[19], fällt also für die turnusmäßigen Arbeiten aus. Trotzdem verfügt der Magister, daß in etwa freier Zeit auch der Cellerar körperlich arbeiten soll: Sollte sich zwischen seinen Verpflichtungen freie Zeit ergeben, dann darf er nicht müßig sein, sondern muß eine Handarbeit aufnehmen (16, 45). Das mag eine der handwerklichen Tätigkeiten sein, wenn er aus der Gruppe der Handwerker genommen war; im anderen Fall wohl jede gerade im Kloster notwendige Arbeitshilfe. Dem Magister geht es bei dieser Bestimmung nicht um die Art der Arbeit oder der Hilfe, sondern um die Vermeidung des Müßigganges. Dem Cellerar in seiner Funktion verwandt ist der Bruder, der die Werkzeuge und die zum Verkauf angefertigten Produkte überwacht (Kap. 17). Der Magister nennt ihn „custos ferramentorum" (17, 7). Allerdings ist damit nicht seine ganze Aufgabe umschrieben. Unter seiner Kontrolle stehen die Truhen, in denen Kleider, Vorhänge und Zierat des Klosters aufbewahrt werden (17, 11–14; 20); ebenso wieder Dinge des täglichen Lebens (17, 10). Da er auch für die Bezahlung der Rechnungen zuständig ist, möchte man in ihm den „Prokurator" des Klosters sehen (17, 21). Daß diese Aufgaben alle Zeiten des Tages ausfüllen, ist kaum anzunehmen, obwohl der Magister ihm für mögliche freie Zeit kein „opus aliquod laboris" zuweist. Aber die Parallelität mit der Stellung des Cellerars legt diese Vermutung nahe, zumal sie auch bei den nächsten Offizialen ausdrücklich genannt wird. Die ernste Aufgabe des Pfortendienstes überträgt der Magister zwei Brüdern (Kap. 95). Ihr erster Dienst ist die Überwachung der Pforte des Klosters. Dazu versorgen sie die Tiere, die im Kloster gehalten werden (95, 10–11), halten die Pfortenräume sauber und sorgen für die notwendige Beleuchtung dort zu nächtlicher Stunde (95, 12–13). Trotz ihrer Bindung an den Pfortenbereich schreibt ihnen der Magister wei-

[18] Dazu gehörte z. B. die Betreuung der Gäste, die wechselweise zwei Brüdern übertragen wurde (79, 5–8).
[19] Regula Magistri 16, 54.

tere Arbeitsleistung zu: Handwerk (wohl eines, das sich mit der Pfortenbedienung verbinden läßt) oder wenn sie solches nicht können, dann die Mithilfe bei den turnusmäßigen Hausarbeiten (95, 6–8) [20]. Von der gemeinsamen Arbeitsleistung sind damit vier Brüder ausgenommen. Ihr opus laboris ist primär der je zugeteilte Dienst. Diesen üben sie stellvertretend für die ganze Gemeinschaft aus und sind so mit Recht von der vollen Arbeitsverpflichtung der anderen ausgenommen.

Anders verhält es sich mit den vier praepositi, den Vorstehern der beiden Dekanien (Kap. 11). Sie leisten die anfallenden Arbeiten wie die übrigen Brüder. Auch in den abwechselnden Küchendienst sind sie miteinbezogen (31, 3). Da sie zu einer umfassenden Kontrollfunktion ihrer Dekanien bestellt werden, können sie von der Arbeit gar nicht dispensiert werden. Sie müssen mit den Brüdern arbeiten (11, 27–30). Aber die Überwachungsfunktion macht doch eine Einschränkung der Arbeitsverpflichtung notwendig. An ihre Arbeitsleistung werden geringere Anforderungen gestellt – eben deshalb, weil sie die Brüder in jeder Situation aufmerksam zu betreuen haben. Der mögliche Mangel an opus corporale wird durch das in der Überwachung geleistete opus spiritale aufgewogen (11, 94–95). Kommt man von anderen Mönchsregeln her, so erwartet man weitere feste Aufgabenbereiche mit eigener Arbeitsleistung: den Bruder, der Sorge für die Kranken trägt, den Lehrer der Knaben [21], den Novizenmeister. Der Magister nennt diese Aufgaben nicht. Aber er kennt das „opus designatum". Beim morgendlichen Arbeitsbeginn gilt die grundsätzliche Regelung, daß der Abt die Arbeit zuweist. Mit dieser Zuweisung kann ja immer wieder anfallende und auch die gerade notwendige Arbeit abgedeckt werden. Sicher gehört nach all dem körperliche Arbeit zum Mönchsleben, wie es der Magister ordnet. Ihr Raum ist der Garten (hortus/ager) und die Werkstatt. Hinzugenommen werden müssen die einzeln übertragenen Aufgabenbereiche im Haus und die wechselweise übernommenen Leistungen im Dienst der Gemeinschaft. Die letztgenannten Arbeiten sind für die Lebensfähigkeit der Gemeinschaft unerläßlich. Die ersten kommen zum eigentlichen labor des Mönchslebens hinzu und können unterschiedlich sein. Sie sind nie Selbstzweck, ordnen sich vielmehr dem Ziel des Mönchslebens unter. Auf sie wird deshalb weder von der Arbeitskraft noch von der Tageszeit her das meiste verwendet. Wird zu den fünf Gebetszeiten während des Tages das stilisierte Zeremoniell des übrigen

[20] Vielleicht könnte von hier aus auch die umstrittene Bestimmung der Regula Benedicti über den Pförtner erhellt werden: „cuius maturitas eum non sinat vacari" (66, 1).

[21] Regula Magistri 50, 12 überträgt den Schreib- und Leseunterricht einem „litteratus".

Mönchsalltags hinzugerechnet, so bleibt als reale Arbeitszeit „in horto et arte" erheblich weniger übrig, als oben angesetzt worden war.
b) *Die Art des Arbeitens:* Der Magister stellt die Arbeit unter höhere Ziele. Da ist einmal ihre soziale Ausrichtung: Sie sichert den Lebensunterhalt der Brüder und ermöglicht die Unterstützung Hilfsbedürftiger. Daneben steht die asketische Motivation: Durch sie entgeht der Mönch dem drohenden Müßiggang. Deshalb die strenge Verpflichtung zur Arbeit für alle Brüder. Rücksichtnahme auf die Arbeitsfähigkeit leitet zwar das Reglement: Kranke, Kinder und Alte sind nicht mit der Arbeitslast der Gesunden zu beladen (50, 75–78), aber ein Freund von weitgehenden Ausnahmeregelungen ist der Magister nicht, was er besonders in der Behandlung des Krankheitsfalles zeigt (Kap. 69). Die Arbeitsverpflichtung trifft auch die im Kloster wohnenden Priester. Als geistlich Gesinnte werden sie die Arbeit selbst als Notwendigkeit erkennen und freiwillig leisten; der Abt könnte auch mit freundlicher Ermunterung zu dieser Einsicht verhelfen. Verweigern sie die Mithilfe bei der Arbeit, sollen sie schließlich zum Verlassen des Klosters aufgefordert werden (Kap. 83). Die gleiche Regelung gilt für die Gäste. Nach gutem antiken Brauch dürfen sie zwei Tage die Gastfreundschaft des Klosters unentgeltlich beanspruchen; vom dritten Tag an müssen sie sich aber in die Reihe der arbeitenden Brüder fügen oder eben das Kloster verlassen. Schmarotzer und Faulenzer will auch der Magister nicht unterstützen (Kap. 78). Im Kloster – wer immer darin wohnen will, muß es wissen – wird gearbeitet! So sehr dem Magister die Tatsache fleißiger Arbeit am Herzen liegt, in gleichem Maß ist er um die rechte Art des Arbeitens besorgt.

Die Arbeit steht unter dem Gehorsam. Jede der notwendigen und möglichen Tätigkeiten im Kloster wird nur auf Geheiß des Oberen ausgeführt (50, 18–19). Er weiß um die laufenden Arbeiten, kennt die gerade dringend anfallenden Einsätze und weiß auch, welche Arbeit dem einzelnen Mönch zuzumuten ist (50, 75–78). Die Handwerker, die ihre qualifizierte Arbeit wieder nur unter Befehl und Aufsicht des Abtes ausführen, erleben ihre Abhängigkeit eindrucksvoll: Sie erhalten zum Arbeitsbeginn das notwendige Arbeitsgerät und geben es bei Arbeitsende wieder ab (17, 3–5; 19). Auch für die abwechslungsweise übernommenen Dienste gilt diese Regelung (16, 39–40; Kap. 19). Was die Handwerker erarbeitet haben, geben sie abends dem „Prokurator" ab; das gilt auch für halbfertige Produkte, die sie am anderen Tag zur weiteren Bearbeitung wieder erhalten (17, 16–18). Daß der Verkauf nicht dem einzelnen Bearbeiter zusteht, ist selbstverständlich. Diese Regelungen unterstreichen die absolute Abhängigkeit des Mönchs auch da, wo er in den Arbeitsprozeß

des Klosters eingespannt ist. „Res monasterii omnium est et nullius est" (2, 48; 16, 61). Dieser Grundsatz soll ebenso die Arbeit des Mönchs bestimmen und im körperlich arbeitenden Mönch jene Haltung fördern, die sich mit „engagierter Gelassenheit" umschreiben läßt. Sie fordert den ganzen Einsatz in der Arbeit, ermöglicht aber ebenso das Aufgeben der Arbeit, wenn eine andere Pflicht ruft oder den Verzicht auf eine gewohnte und geliebte Tätigkeit, wenn andere Arbeiten dringender sind.

Die Arbeit ist Gottesdienst. Wohl unterscheidet der Magister die körperliche Arbeit von opus Divinum und von jeder Art geistiger Tätigkeit. Aber der Unterschied wird wieder verwischt, weil die Tätigkeiten nicht beziehungslos nebeneinander stehen, sondern durch das eine „propositum sanctum" des Mönchslebens zusammengebunden sind. Der Cellerar ist im Kloster des Magisters nichts anderes als „der Verwalter göttlicher Dinge" (16, 11). Im Raum des Klosters gibt es das Profane nicht mehr, alles ist hineingezogen in die „dispensatio rerum divinarum". Wenn am Karfreitag das Kloster gereinigt wird, ist das Ziel der Aktion, daß das ganze Kloster „sauber und geschmückt ist wie eine Kirche" (53, 64). Auch die Handarbeiten, selbst die „gurda opera" (50, 76) bleiben davon nicht ausgespart. Die Arbeit wird mit Aufmerksamkeit und gesammelt verrichtet (50, 3–5). Nur das Notwendige wird gesprochen. Die geforderte Schweigsamkeit verlangt keine Totenstille. Sie will nur „lockeres und weltliches Gerede" ausschließen. Geistliches und frommes Reden gestattet sie den Arbeitenden durchaus (50, 24–26; 42). Wenn auch die Arbeit Aufmerksamkeit fordert, so läßt sie doch Raum für dieses geistliche Tun. Deshalb kann der Magister verfügen, daß während der Arbeit den Brüdern vorgelesen wird. Wo mehrere Brüder gemeinsam arbeiten – etwa in einer der Werkstätten – soll ein Bruder den Arbeitenden aus irgendeinem Buch vorlesen. Es geht um eine Beanspruchung des Geistes, der so von bösen Gedanken frei bleiben soll. Denn selbstverständlich bringt die Lektüre den Brüdern „Gutes nahe". Wie die Tischlesung soll diese Praxis die Mönche als „geistliche Menschen" ausweisen; achten sie dort nicht einfach auf den Magen und auf ihr Fleisch, sondern immer mehr auf den Geist und die Seele (Kap. 24) [22], so sollen sie bei der Arbeit nicht nur auf das Werk ihrer Hände bedacht sein. Als Vorleser wird ein Bruder bestimmt, der selbst nicht für die bestimmte Arbeit in Frage kommt (50, 28–33). Die Begleitung der Arbeit durch geistliches Gespräch und erbauliche Lektüre mag vom alten Brauch der Arbeitslieder hergekommen sein [23]. Wenn die

[22] Die Regellesung bei Tisch begründet der Magister mit der Notwendigkeit ihrer genauen Kenntnis (24, 31–33).

[23] Z. B. Vergil, Georgica I 293: „interea longum cantu solata laborem ..."

Brüder noch Psalmworte aufsagen oder Schriftworte für sich wiederholen dürfen (50, 26), dann läßt sich die Herkunft am einsichtigsten aufweisen. Freilich mag das antike Arbeitslied mehr zur Arbeit angespornt haben und sicher war es ganz anderen Inhalts [24]. Aber die monastische Praxis zeigt hier die leicht mögliche Umformung des antiken Brauchs und nimmt ihn in ihren Dienst. Auch die Handarbeit soll zum Werk des geistlichen Menschen werden, daher die Forderung, daß jede Arbeit mit einem Gebet begonnen und beschlossen wird (50, 24–26; 42). Gott selbst wird als Helfer zur Arbeit und Beschützer vor der Sünde angerufen (50, 44). Das Arbeitsethos wird schließlich noch klarer beschrieben, wenn die Brüder nach ihrer Arbeit Gott dafür danken sollen, daß sie ohne Sünden arbeiten durften (50, 23; 35; 50; 55). Die Art des Arbeitens steht beim Magister unter den gleichen Gedanken wie die verschiedenen Arten der Tätigkeit: Die Brüder sollen durch die Handarbeit im Dienste Gottes gefördert, nicht aber zugrundegerichtet werden (50, 73).

3. Die monastische Tradition

In einer Untersuchung zur Mönchsarbeit im ägyptischen Eremitentum markierte H. Dörries mit dem Aufkommen des Zönobitentums und dessen streng geordneter Lebensweise einen Wendepunkt: „Die Arbeit ist zu einem Stück der Regel geworden." [25] Für diese Formulierung steht auch der Magister ein. Die Arbeit, ihr Was und ihr Wie, ist von der Regel gefordert und festgelegt. Sie gehört, um es mit der Regula Benedicti zu sagen, zum unerläßlichen „labor oboedientiae" (prol. 2). Die Begründung der Arbeit aus sozialen und asketischen Motiven, schon vom Eremitentum zusammengetragen, bleibt im zönobitischen Mönchtum erhalten; als „regula apostolica" ist sie geheiligtes Überlieferungsgut [26]. Die Notwendigkeit, für den Lebensunterhalt der Gemeinschaft mit Sorge zu tragen und die Verpflichtung auf das christliche Liebesgebot halten manche Regeln für so einsichtig und offenkundig, daß sie das soziale Argument gar nicht anführen, um so mehr aber auf dem asketischen bestehen. Für die Regel Benedikts genügt z. B. die lapidare Erinnerung: „Otiositas est inimica animae" (48, 1).

Die Aufteilung des Mönchsalltags in Arbeits-, Gebets- und Lesezeit ist wiederum den Klosterordnungen gemeinsam. Weil für Benedikt die „Müßigkeit eine Feindin der Seele ist", verfügt er, daß be-

[24] Die Umwandlung zur christlichen Praxis zeigt Augustinus, de opere monachorum XVII 20 (*K. S. Frank*, Frühes Mönchtum im Abendland 1 [Zürich 1975] 77 mit weiteren Belegen).

[25] Anm. 16, S. 291.

[26] Die „apostolische Regel" wird hauptsächlich mit 1 Kor 9; 2 Thess 3 belegt.

stimmte Stunden des Tages dem „labor manuum", andere der „lectio divina" einzuräumen seien (ebd.). Es geht im Grunde auch hier um die Fortführung eremitorischer Praxis. Antonius sah in düsterer Stunde einen Engel. „Der saß da und arbeitete, dann stand er von der Arbeit auf und betete, setzte sich wieder und flocht an einem Seil, erhob sich dann abermals zum Beten." Und Antonius begriff diesen Wechsel als den ihm und seiner Lebensweise gemäßen Weg zum Heil [27]. Das Zönobitentum konnte den frei gewählten Rhythmus in feste Ordnung übersetzen. Daß die Aufteilung des Tages und die Zuteilung der Tätigkeiten an bestimmte Stunden in den einzelnen Ordnungen unterschiedlich ausgefallen ist, spielt dabei eine geringe Rolle [28]. Die wechselweise Tätigkeit bleibt den Mönchsregeln gemeinsam, die dabei ein feines Gespür für psychologische Notwendigkeiten verraten.

In guter Tradition steht der Magister ebenso mit seiner Verbindung des „opus corporale" mit einem „opus spiritale". „Mund und Herz sind gleicherweise in geistlicher Betrachtung beschäftigt", so hat Johannes Kassian die Praxis der Alten als normierende Weisheit weitergegeben und erzählt dazu, wie in Ägypten die Mönche bei der aufgetragenen Arbeit verweilen und dazu einen Psalm oder ein Schriftwort vor sich hin sprechen [29]. Es ist genau die Praxis, die auch der Magister seinen Mönchen vorschreibt. Seine Erweiterung des Brauches, daß den Arbeitenden vorgelesen wird, ist damit freilich nicht belegt. Man kann in dieser Bestimmung die Umkehrung eines sonst belegten Mönchsbrauchs sehen: Zur Zeit der morgendlichen Lesung wurde den Mönchen empfohlen, leichte Handarbeit zu verrichten. Die Beschäftigung sollte den Schlaf verscheuchen [30]. Hier kam zur Lesung die Handarbeit hinzu. Der Magister fügt zur Handarbeit die Lesung. Die nächstliegende Erklärung dürfte des Magisters Überzeugung und feste Absicht gewesen sein, immer und überall, wenn nur irgendwie möglich, körperliche Arbeit mit geistiger Beschäftigung zu verbinden. In seiner konkreten Anweisung des Vorlesens bei der Handarbeit darf deshalb eine Anwendung des allgemeinen monastischen Grundsatzes gesehen werden: „Cum manibus operantur, meditatio sancta de corde non cesset." [31] Aus der gleichen Sorge ist die Bestimmung des Magisters über das Gebet vor und nach der Arbeit zu verstehen. Wenn sie in anderen Regeln so nicht gefunden wird, darf das nicht mißverstanden werden. Sicher war auch den anderen Mönchen solches

---

[27] Apophthegmata Patrum, Antonios 1 (PG 65, 76 A/B).
[28] *A. de Vogüé*, La Règle de S. Benoît 5 = SC 185, 588–604.
[29] Johannes Kassian, de inst. coenob. II 15, 1 (SC 109, 84 Guy).
[30] Ebd. II 14 (82–84); Caesar von Arles, regula sanctarum virginum 15 (8, 8–9 Morin); Aurelian, regula ad monachos 29 (PL 68, 391).
[31] Aurelian, regula 24 (391) mit 1 Kol 3, 16; Regula Tarnatensis 10, 2 (RBen 84, 1974, 29 Villegas).

Beten geboten. Die genaue Anweisung des Magisters geht auf das Konto seiner Liebe zum Detail und zum genauen Reglement. Auch die in der Benennung des Cellerars als „dispensator rerum divinarum" deutlich gewordene Heiligung aller Tätigkeit im Kloster teilt der Magister mit anderen Regelschreibern [32]; klassisch ist die Überzeugung schließlich in der Regel Benedikts formuliert: „Alles Gerät und die ganze Habe des Klosters soll der Cellerar als heiliges Altargerät ansehen" (32, 10). Unter all diesen Gesichtspunkten fügt sich das Arbeitsethos des Magisters fugenlos in die monastische Tradition ein. Die Art des Arbeitens – abhängig vom Entscheid des Oberen, aufmerksam hingegeben und doch distanziert, gesammelt und von frommem geistlichem Tun begleitet – ließ keinen weiteren Spielraum für betonte und auffallende Eigenständigkeit.

Anders verhält es sich mit der Art der Tätigkeiten, obwohl auch hier das Kloster als Lebensraum wieder feste und überall zu beachtende Grenzen setzte. Die anfallende Hausarbeit ist in jedem Kloster zu leisten. Für die Küche hält sich der Magister an den turnusmäßigen Wechsel. Johannes Kassian hat diese Lösung als die Art der Klöster „in Mesopotamien, Palästina, Kappadokien und im ganzen Orient" ausgewiesen [33]. Diesem Brauch folgt der Magister, auch für Benedikt bleibt er verbindlich [34]. Dazu weiß Kassian von der anderen Art der ägyptischen Klöster: Dort würde die Küchenarbeit einem „bewährten Bruder" übertragen, und zwar deshalb, damit die Handarbeit der anderen ungestört geleistet werden könne [35]. Die Verbindung von wechselweiser Dienstleistung und verantwortlicher Aufsichtsperson, die der Magister, Benedikt und andere lateinische Regeln bezeugen [36], ist Ergebnis des geschichtlichen Prozesses der Weiterentwicklung und festeren Ordnung des Zönobiums. Die bleibende asketische Begründung bietet Benedikt: Sub caritate invicem servire (35, 6). Auch die übrigen, vom Magister genannten, wechselweisen Dienste fügen sie in die Tradition ein. Wenn seine „vigigalli" terminologisches Unikum bleiben, dann liegt sachlich doch Übereinstimmung vor [37]. Die Notwendigkeit, einen genau geordneten Tagesplan einzuhalten, führt von selber zu diesem Dienst [38]. Daß der Magister ausdrücklich zwei Brüder mit der wichtigen Funktion beauftragt, entspricht wieder ganz seiner Art der sorgfältigen Vorsicht, die mögliche

[32] Aurelian, regula 21 (390).
[33] De inst. coenob. IV 19, 1 (SC 109, 146).
[34] Regula Benedicti 35, 1: „Fratres sibi invicem serviant ..."
[35] A. a. O. IV 22 (150–152).
[36] Z. B. Caesar von Arles, regula sanctarum virginum 14 (8, 5–7 Morin); Regula Ferioli 38 (PL 68, 973–974); Regula Tarnatensis 10, 1–3 (29 Villegas, mit anderen Vergleichstexten).
[37] Regula Magistri 31, 12; 50, 60; 52, 3.
[38] Johannes Kassian, de inst. coenob. II 17 (88).

Unordnung in jedem Fall vermeiden möchte (31, 10–11) [39]. Auf technische Hilfe, wie sie Cassiodor für sein Kloster Vivarium bezeugt, konnte er offensichtlich nicht zurückgreifen [40]. Daß er in der weiteren Bestellung fester Funktionsträger sparsamer bleibt, und sich ein ausführliches Regelkapitel „quid ad quem pertineat", schenkt [41], ist zwar bei seiner Liebe zu kleinlicher Ordnung auffallend, mag aber wieder in der kleinen, überschaubaren Mönchsgemeinschaft begründet sein. Dazu bleibt ja die grundsätzliche Bereitschaft, für jede Arbeit verfügbar zu sein.

In der Aufzählung der Mönchsarbeiten und in der Beschreibung des Arbeitsethos bleibt der Magister im Rahmen der monastischen Tradition. Beachtung verdient der völlige Ausfall von Schreibarbeit im Kloster. Wohl führen der Cellerar und der Custos ferramentorum Bestandslisten; letzterer ist auch für die „Buchführung" des Klosters zuständig. Hier fallen also Schreibarbeiten in den Bereich der übertragenen Funktion. Dazu verlangt der Magister von allen Mönchen Schreib- und Lesekenntnisse (50, 64–69). Aber er weiß auch von Mönchen, denen die geistige oder die willentliche Kraft dazu mangelt (50, 76). Einen Konvent von Schreibkundigen hat die Magisterregel bestimmt nicht im Auge. Hier folgt ihr die Benediktusregel ganz treu. Allerdings gehört das „opus scriptoris" sonst zur Mönchsarbeit, freilich ohne zur vorherrschenden Tätigkeit zu werden. Geduldete Ausübung und Reserviertheit solchem Tun gegenüber stehen nebeneinander. Im Martinskloster bei Tours übertrug man diese Arbeit nur den jüngeren Mönchen [42]. Daß Hieronymus das Schreiben als sinnvolle Arbeit des Mönchs ansah, versteht sich von selbst [43]. Aber auch der allgegenwärtige Kassian erzählte dem lateinischen Mönchtum von der Schreibarbeit der monastischen Vorfahren. Seine Geschichte, daß der gehorsame Mönch mitten in Buchstaben von seiner Arbeit lassen kann, war sicher in aller Mund [44]. Die lateinischen Regeln geben sich trotzdem zurückhaltend. Die Regula Ferioli überträgt die Schreibarbeit (paginam pingere digito) den Mönchen, die keine schwere Arbeit verrichten können [45]. Allzu schnell wird man deshalb Schreibarbeit nicht als normale Arbeit der Mönche annehmen dürfen. Selbst Cassiodor,

[39] Das gleiche Anliegen führte ihn zur Bestellung von zwei Pförtnern.

[40] Inst. I 30, 5 (77–78 Mynors).

[41] Z. B. Isidor von Sevilla, regula Monachorum 21 (BAC, Santos Padres Españoles 2, 120–122); Regula Tarnatensis 10–12 (29–31).

[42] Vita Martini 10, 6 (SC 133, 274 Fontaine).

[43] Ep. 125, 11 (CSEL 55, 129–131): nach Ep. 5, 2 hat Hieronymus in der Wüste „alumnos qui antiquariae arti serviant" (CSEL 54, 22).

[44] De inst. coenob. IV 12 (134–136); aufgenommen in die „Regula Eugippii" 36 (CSEL 87, 77–78 Villegas-de Vogüé).

[45] Regula 28 (PL 68, 969): „ut paginam pingat digito, qui terram non praescribit avatro."

[46] Inst. I 28 (69–72 Mynors).

unter diesem Gesichtspunkt sicher ein „Außenseiter" im frühen lateinischen Mönchtum, sieht nicht für alle Mönche in Vivarium das Schreiben vor [46]. Allerdings bleibt die Tatsache zu beachten, daß im Kloster Bücher sein mußten, gerade auch in dem des Magisters. Der Gottesdienst und die private Lesung konnten nur mit Hilfe der vorhandenen Bücher geschehen. Wurden sie nicht selbst im Kloster geschrieben, mußten sie gekauft werden. Aber davon sprechen der Magister und vergleichbare Regeln nicht.

Mehr Beachtung verdient die Beschränkung der Mönchsarbeit auf „Handwerk und Garten" des Magisters, also seine Ablehnung der Landwirtschaft. In seiner Entschiedenheit nimmt der Magister eine Sonderstellung ein, auch wenn man sein Zugeständnis für den Notfall in Rechnung setzt. Wohl kannte das eremitorische Mönchtum eine klare Ablehnung der Feldarbeit [47]. Johannes Kassian hat sich davon noch beeinflussen lassen und zeigt sich ihr gegenüber reserviert [48]. Aber der Eremit, auf sich allein gestellt, brauchte in der Arbeitsgestaltung nicht unbedingt verbindliches Modell zu bleiben. Pachomius und ebenso Basilius teilten für ihre Klöster die Bedenken der Eremiten nicht [49]. Und auch das lateinische Mönchtum kennt keine generelle Ablehnung der Feldarbeit. Feriolus schickt seine Mönche auf das Feld zur Arbeit [50]. Die Äbte Romanus und Lupizinus im Jura leisteten schwere Arbeit auf dem Felde, ja gingen geradezu mit erfinderischem Geist ans Werk, um dem kargen Boden Ertrag abzuringen [51]. Andere Mönchsväter standen ihnen darin nicht nach [52]. Aber der Befund sollte nicht verallgemeinert werden. Der Magister steht mit seiner Regel gegen sie. Genau besehen Benedikt ebenso: „Si autem necessitas loci aut paupertas exegerit, ut ad fruges recollendas per se occupentur, non contristentur (monachi)" (48, 7). Das heißt doch, daß die schwere Landarbeit auch für Benedikt nicht der Normalfall, sondern eben die Ausnahme ist. Von der Regula Magistri her, erscheint die Aufmunterung Benedikts in neuem Licht. Es ist vielleicht nicht abwegig, auch bei Benedikt an die „casa locata" zu denken. Die Landwirtschaft, lebensnotwendig für das Kloster, ist nicht der gewöhnliche Arbeitsplatz der Mönche. Andere Texte kommen dieser Annahme entgegen. Der vorher erwähnte Feriolus zieht zwar die Feldarbeit in den

---

[47] *H. Dörries*, a. a. O.

[48] Conl. Patrum 24, 3–5 (SC 64, 174–176 Pichery).

[49] Basilius, regulae fusius tract. 38 (PG 31, 10). Seine Entscheidung zugunsten der Feldarbeit ist bedeutsam, da er über die angemessene Arbeit für die Mönche reflektiert und einige Prinzipien dafür aufstellt.

[50] Regula 26 (968–969).

[51] Vita Patrum Jurensium 23–24 (SC 142, 262–264 Martine). – Die Vita steht hier in deutlicher Distanz zur Regula Magistri.

[52] *K. Weber*, Kulturgeschichtliche Probleme der Merowingerzeit im Spiegel frühmittelalterlicher Heiligenleben = SM 48 (1930) 347–403.

Bereich der Mönchsarbeit ein. Aber sein Kloster verfügt über Unfreie [53]. Da der Einsatz der Mönche in der Landwirtschaft ausdrücklich nur zur Erntezeit genannt wird – fructuum colligendorum tempore ab abbata fuerit imperatum – mögen bei ihm die eigentlichen Feldarbeiter eben jene Unfreien gewesen sein. Dieser Deutung kommt die Entscheidung des Konzils von Epaon entgegen, die die Freilassung von Klostersklaven mit der Begründung ablehnt: Es wäre ungerecht, wenn die Mönche täglich Feldarbeit verrichten würden, während die Sklaven sich müßiger Freiheit (otio libertatis) erfreuen könnten [54]. Aus der Regula Pauli et Stephani kann gleiches gelesen werden. Hier werden die Mönche gewarnt, sich gegen die „rabies rusticorum et pravos excessus" zu verteidigen [55]. Die Ermahnung ist am besten zu verstehen, wenn diese rustici als Arbeiter des Klosters verstanden werden. Cassiodor spricht gleicherweise von den „rustici, qui ad vestrum monasterium pertinent" und ermahnt seine Mönche zu Geduld diesen Ungebildeten gegenüber [56]. Isidor von Sevilla schreibt seine Regel zwar erst im 7. Jahrhundert. Aber da ist die Arbeitsteilung in voller Klarheit und Schärfe durchgeführt: Maurerarbeiten und Feldarbeit gehören zum „opus servorum" [57]. Mönchsarbeit geschieht im Haus, Garten und den Werkstätten. Die Teilung entspricht genau der des Magisters, auch wenn Isidor die Begründung der Magisterregel nicht weiterträgt und nur auf der unbedingt zu leistenden Handarbeit des Mönchs besteht. Dafür bemüht er das bekannte und gerade auch in der Mönchsunterweisung bewährte Axiom des „veteres sequi": „Die Patriarchen haben die Herde geweidet, die heidnischen Philosophen waren Schuster und Schneider, der gerechte Joseph, dem Maria anverlobt war, arbeitete als Zimmermann . . .". [58] Die Pflicht aus der Nachfolge wird aber voll und ganz mit der maßvollen körperlichen Arbeit in den genannten Bereichen erfüllt. Sie fordert im Verständnis des frühen Mönchtums keineswegs die harte und anstrengende Feldarbeit. Nach all dem steht der Magister mit seiner klaren Arbeitsteilung und der Beschränkung der Mönchsarbeit auf „ars und hortus" gar nicht mehr so vereinzelt da. So liegt es nahe, seine eindeutige Aussage zum Schlüssel für andere, weniger klaren Aussagen zu nehmen und von ihr her den Umfang der Mönchsarbeit in der lateinischen Spätantike zu bestimmen. Seine einsichtige Begründung wird zwar von anderen Regeln nicht nachgeschrieben. Aber die von ihm vorgetragenen Gedanken dürften im lateinischen Mönch-

[53] Regula 36 (973).
[54] Can. 8 (CC 148 A, 26; aus dem Jahr 517).
[55] Regula 40 (124 Vilanova).
[56] Inst. I 32, 2 (79–80 Mynors).
[57] Regula 5 (100); nach 21 (121) auch die Arbeit in der Mühle.
[58] Ebd. (97–98); Augustinus, de opere monachorum XIII 14.

tum, das im Schatten Johannes Kassians stand, so fremd nicht gewesen sein [59]. Der Theorie kam übrigens die Praxis zu Hilfe: Der genau geordnete Mönchsalltag mit seinem Wechsel von Gebet, Lesung und Handarbeit, dazu das stilisierte Zeremoniell des gemeinsamen Lebens ließen sich mit der Dauerbelastung eines landwirtschaftlichen Betriebes nicht leicht in Einklang bringen. Die Übertragung dieses Bereiches an fremde, dem Kloster verantwortliche Arbeiter bot die einfachste Lösung. Wenn unter den beispielhaften Alten auch die heidnischen Philosophen, die neben ihrer geistigen Arbeit „als Schuster und Schneider" arbeiteten, angeführt werden, weist das auf eine weitere Tradition, die des spätantiken römischen Landlebens. Man suchte dort nicht einfach das otium, sondern verband es mit dem labor, der ja „ein Grundzug römischen Daseins" war [60]. Wohl erstreckt sich im Kloster labor auf das ganze Mönchsleben; all seine Vollzüge stehen unter dem operam dare, studere, curare usw. Und diese Mühe muß sich auch zeigen in der Handarbeit. Daß Land- und Feldarbeit, die Sorge um die „iustissima tellus", beliebte Tätigkeit im vornehmen römischen Landleben war, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden. Aber sie schließt doch nicht die ermüdende und wirklich schwere Feldarbeit ein, folgt dazu dem rhythmischen Wechsel von geistiger und körperlicher Arbeit; K. Büchner sieht im 1. Buch der Georgica „das christliche ora et labora" vorgestaltet [61]. Für die schwere Arbeit sind andere Kräfte vorhanden, an deren Arbeit der Hausherr Anteil nimmt, auch hilfsbereit und freundlich zugreift, sie aber doch nicht zu seiner eigenen Sache macht. Der christliche Hausherr, die monastische Gemeinschaft, geht auf dem gleichen Weg. Sie sucht nicht das otium, sondern den labor: „Auch wir leben vom Ertrag unserer Felder und ziehen unsere Hände nicht von der Landarbeit zurück." [62] Wenn Cassiodor die ungebildeten Brüder in Vivarium zur Handarbeit einlädt, bemüht er Vergil – „Laß mein Entzücken das Land sein und die Flüsse in den Tälern" – und schreibt: „Es ist für Mönche nicht unschicklich, die Gärten zu pflegen, das Feld zu bestellen und sich über die fruchtbaren Obstbäume zu freuen. Auch in Ps 127 liest man: ‚Von den Früchten deiner Hände sollst du essen; selig bist du und es soll dir gut ergehen' (Ps 128, 2)." [63]

[59] Die scharfe Trennung von „Welt und Kloster" wurde vor allem von Johannes Kassian vorgetragen; vgl. *A. de Vogüé,* Monachisme et Église dans la pensée de Cassien = Theologie de la vie monastique (Paris 1961) 213–240.

[60] *K. Büchner,* Humanitas Romana (Heidelberg 1957) 303–305.

[61] Ebd. 306.

[62] Prudentius, contra Symmachum 1005–1006 (2, 86 Thomson).

[63] Inst. I 28, 5 (71 Mynors); Vergil, Georgica II 484–485. – Zur hier angestrebten Synthese von georgisch-bukolischem Idyll und christlicher Askese vgl. *J. Fontaine,* Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IVe siècle occidental = Epéktasis. Mélanges J. Daniélon (Paris 1972) 571–594.

Aber die Handarbeit, gleich welcher Art, ist doch nicht der Sinn dieses Lebens. Vielmehr darf hier nichts dem umfassenden „opus Dei" vorgezogen werden [64]. Ihm bleibt alles unter- und zugeordnet, auch die Handarbeit, deren Maß und Zeit von daher begrenzt wird. Genau das aber drängte den Magister zu seiner einschränkenden Bestimmung: „Unde ad laborem in monasterio ars sola cum horto sufficiat."

[64] Regula Benedicti 43, 3.

Lessing und die Aufklärung

Notizen zur Forschung

Von Arno Schilson

Im 250. Geburtsjahr Lessings hat die Erforschung und Interpretation seines reichen Schrifttums wieder in ruhigere Bahnen zurückgefunden. War die allerjüngste Lessingrenaissance noch maßgeblich bestimmt von einer aktualisierenden und oft vordergründig gesellschaftspolitisch und dementsprechend ideologisch gefärbten Vereinnahmung Lessings und seines Werkes, so zeigen viele Beiträge der letzten Jahre, daß dieses Interesse zwar (legitimerweise!) nicht ohne Auswirkungen auf Fragestellung und Methodik geblieben ist, die maßgeblichen Linien der Forschung jedoch wieder um eher geistesgeschichtliche, philosophische und theologische Aspekte ergänzt und bereichert wurden [1]. Daß dazu manche eher theologische Forschungsarbeit der letzten Jahre beigetragen hat, läßt sich kaum bestreiten [2]. Gerade diese Studien aber haben offenbar nicht nur Unmut, sondern mancherorts sogar die Befürchtung geweckt, es handle sich um „Versuche einer christlichen Rückeroberung Lessings" [3], denen entschieden zu widersprechen sei. Um so wichtiger scheint es, angesichts solch kämpferischer Sprache und Absicht den derzeitigen Stand der Forschung kritisch zu sichten und daraus einige weiterführende Aufgaben zu entwickeln.

1. Neuere Lessing-Studien

An erster Stelle zu nennen ist die umfangreiche Monographie von *Martin Bollacher* zum Thema „Lessing: Vernunft und Geschichte, Untersuchungen zum Problem religiöser Aufklärung in den Spätschriften". [4] Immerhin hat sich diese Arbeit das Ziel gesetzt, Lessings originalen Beitrag zur Aufklärung gerade im Rahmen der Theologiekritik der Spätschriften zu untersuchen – und dies in bewußter Entgegensetzung zu „den jüngeren und jüngsten theologischen Beiträgen ... [und deren] Annahme, Lessings Spätschriften dienten einem genuinen theologischen Interesse, verteidigten die Sache der ‚wahren Religion' gegen platte Aufklärung, ste-

---

[1] Als Beispiele solch ausgewogener Präsentation und Diskussion verschiedener Aspekte vgl. vor allem: *W. Barner – G. Grimm – H. Kiesel – M. Kramer:* Lessing. Epoche – Werk – Wirkung, (München [3]1977 [[1]1975]); Lessing in heutiger Sicht. Beiträge zur Internationalen Lessing-Konferenz Cincinnati (Ohio 1976, Bremen und Wolfenbüttel 1977), dazu die Rez. des Vf. in: ThPh 53 (1978), 447 f. Als abgeklärte Darstellung der gesellschafts-„politischen" Implikationen in Lessings Werk verdient besondere Beachtung: *M. Durzak*, Gesellschaftsreflexion und Gesellschaftsdarstellung bei Lessing, in: ZDP 93 (1974), 546–560.

[2] Vgl. dazu die beiden Forschungsüberblicke vom Vf.: Gotthold Ephraim Lessing und die Theologie. Zum Stand der Forschung, in: ThPh 47 (1972), 409–428 (zit.: Schilson 1972); Geschichte im Horizont der Vorsehung. G. E. Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte: Tüb. Theol. Studien, Bd. 3 (Tübingen 1974) 21–35 (zit.: Schilson 1974).

[3] *E. Heftrich*, a. a. O. (s. u. Anm. 22) 64.

[4] = Studien zur Deutschen Literatur, 56 (Niemeyer, Tübingen 1978) X u. 361 S.

rilen Rationalismus, orthodoxe Erstarrung" (IX) [5]. Mit Recht nimmt B. für sich als Nicht-Theologe in Anspruch, Lessings religionsphilosophische Schriften kompetent deuten zu können; daß sich deren Durchführung und Ergebnis freilich an entsprechenden neueren Lessing-Studien von theologischer Seite (was nicht unbedingt mit *theologischem Interesse* gleichzusetzen ist!) messen lassen muß, versteht sich von selbst.

B. geht aus von der gesicherten „Annahme einer aufklärerischen Problemkonstanz in Lessings theologisch-philosophischen Schriften" (VIII), die er zunächst in einer wesentlich autonom bestimmten „Moral der Selbstverantwortung des sich aufklärenden Menschen" (3, 129, ähnlich 83, 86 f. u. ö.) ortet. Eine kurze Skizze zur „‚Apologie' von H. S. Reimarus" (5–39) gibt den Einsatz, um das Unterscheidende und Auszeichnende von Lessings „Aufklärung" herauszuarbeiten. Anders als Lessing versteht Reimarus „nicht die Operationalisierung der Vernunft" (29) als Ziel; zudem bleibt sein „Postulat des Selbstdenkens auch prinzipiell auf ein Erstes, Absolutes bezogen" (33). Die Unterschiede zu Lessing in dessen „Streit um die Fragmente" (41–202) sind nach B. unübersehbar: Bei diesem zeigt sich eine „emanzipierte Vernunft" (67) am Werk, so daß Vernunft „als die auf Entdeckung und Sicherung der Wahrheit dringende, auf ein menschliches Maß reduzierte Erkenntniskraft gefaßt wird" (126), also wesentlich funktional bestimmt bleibt. Der vielbeschworene „garstige breite Graben" zwischen notwendiger Vernunftwahrheit und zufälliger Geschichtswahrheit „besteht [daher] in der Unmöglichkeit, die Selbstverantwortung des sich aufklärenden Menschen gerade angesichts des historisch veränderten Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung abstrakt zu negieren" (129).

Doch setzt Lessing die christliche Religion durch andersartige Äußerungen nicht wieder ins Recht? Um hier eindeutig abzugrenzen, versucht B. das „Prinzip der ‚inneren Wahrheit' als Signum eines humanen Religionsbegriffs" (130 ff.) zu bestimmen. Was das Vorwort noch recht unscharf als Versuch „einer diesseitig-heilsökonomischen Synthesis von Herkunft und Verheißung" (X) andeutet, wird nun exakter in Richtung einer totalen Ablehnung der „Sache" (132) der christlichen Religion bei Lessing interpretiert: „Über die Sicherung der ‚inneren Wahrheit' und die Anerkennung der Wahrheit der Religionsgeschichte gelangt Lessing dann zur Konzeption eines Geschichtsprozesses, der als Umwandlung geoffenbarter in vernünftige Wahrheiten die Verheißung des ‚Eritis sicut Deus' ins Diesseits hinein auflöst und dieses offensichtlich ‚subversivste Wort in allen anthropozentrisch hell gemachten Mythen' [E. Bloch] für die in den biblischen Elementarbüchern ersehnte Zukunft des neuen ewigen Evangeliums wirksam macht" (131 f.). Dieser eher beiläufig hingeschriebene Satz faßt die eigentliche Grundthese von B. s Lessinginterpretation ebenso knapp wie treffend zusammen. Dem ordnen sich die folgenden Passagen konsequent zu: Die innere Wahrheit erscheint wesentlich als „individuelle Erkenntnisnorm" (137) [6], findet so Anwendung als „methodologisches Instrument" (155) und wird – womit wiederum subkutan eines der von nun an leitenden Interpretationsmotive eingeführt ist, nämlich Lessings „Spinozismus" – in spinozistischem Geist (138 ff.) betont a-theistisch „gegenüber einem theonomen Wirklichkeitsverständnis" (140) verwendet. Die bislang vermißte Positivität von Lessings Religionsbegriff wird schließlich im „Testament Johannis" als exklusiver öffentlicher Stellungnahme Lessings zu dieser Frage lokalisiert: „Historisch wie religionsphilosophisch ist die christliche Liebe – das ‚Praktische' im Gegensatz zu den ‚Glaubenslehren' – für Lessing das Primäre und Suffiziente" (148), wobei wieder-

[5] Ziffern im Text bezeichnen grundsätzlich Seiten der zuvor genannten Lessing-Studie.

[6] Darin scheint B. abhängig zu sein von K. Bohnen (s. u. Anm. 33 bzw. S. 392 f.), den er in diesem Zusammenhang mehrfach zustimmend zitiert (136, 140, 154; kritischer hingegen 101, 121).

um die Nähe zu Spinoza entscheidend ist (149 ff.). Das Fazit ist dementsprechend eindeutig: „Wahrheit ... erscheint nur in der Praxis des Subjekts: im Wollen, in der Gesinnung, im Tun" (157).

Was aber bringt darüber hinaus noch die Religionsgeschichte? (157 ff.). Dieser Frage spürt B. bei Lessing vor allem im Hinblick auf die Kategorie der Perfektibilität nach, die aber ebenso „säkularisiert" (nämlich als „eine von der Heils- und der Schöpfungsgeschichte kontinuierlich sich ablösende profangeschichtliche Gesamtkonzeption", 168) wie ethisiert (als „Appell an das Individuum", 169) erscheint, letzteres wiederum mit deutlichem Rekurs auf Spinoza (158, 168 f.). Bleibt die Religionsgeschichte so letztlich „Umdeutung einer kritisch befragten, dem Verbindlichkeitsanspruch menschlicher Selbsterfahrung unterworfenen und rational durchleuchteten Offenbarungstheologie in die Selbstexplikation des Logos" (172), so entfällt konsequent die Notwendigkeit, den göttlichen Logos als eigentliches Subjekt der Geschichte zu denken – dieser wird vielmehr „zum Moment eines maieutisch-pädagogischen Vermittlungssystems umgewertet" (199) und damit jede Theologie der Geschichte von vornherein verunmöglicht. Die alles „ermöglichende Bedingung einer universalhistorischen Sinndeutung [bleibt nun] die Erkennbarkeit religiöser Wahrheit" (198). Die „Heimholung" Spinozas zur Deutung von Lessings Werk scheint damit endgültig und unabweisbar, denn: „Die ‚Eroberung der geschichtlichen Welt' vollzieht sich bei Lessing parallel zur Aneignung Spinozas. Im Spätwerk stehen die Gespräche mit Jacobi neben der ‚Erziehung des Menschengeschlechts'" (201 f.).

Diese These gibt dem letzten Teil der Untersuchung seine Richtung, der thematisch über „Vernunft und Geschichte in der ‚Erziehung des Menschengeschlechts'" (203–339) nachdenkt. Von einer inhaltlichen Betrachtung dieser Schrift dispensiert sich B. dabei mit raschem Entschluß – weil nämlich deren Geschichtsschau „in Hinsicht auf den geschichtsphilosophischen Kontext des achtzehnten Jahrhunderts ... kaum neue Dimensionen" (223) eröffnet; zudem ist die hier von Lessing bezogene inhaltliche Position ohnehin als „Spinozismus" zu betrachten (ebd.) – eine These, die B. in einer früheren kürzeren Interpretation bereits vorgetragen hat[7]. Dementsprechend ist „Geschichte als autonome Leistung des Menschen" (244) zu bestimmen; Vorsehung hingegen bleibt bloße Chiffre für „das Mündigwerden der Vernunft" (251), so daß ein deutlicher Bruch zwischen dem traditionellen und Lessings Gebrauch des Vorsehungsbegriffs unübersehbar ist. Gegen alle Theonomie wird nun als Charakteristikum der Spätschriften die „Einsicht in die Notwendigkeit menschlicher Leistungen [und] deren Autonomie" (257) betont, so daß auch die in der Ringparabel des „Nathan" geforderte „Ergebenheit in Gott" aufgrund solcher, wesentlich spinozistisch geprägter, Prämissen einfachhin „durch menschenfreundliches Tun, durch tätige Menschenliebe zu ersetzen" (260) ist. Als konsequente Folge ergibt sich „die dezidierte Diesseitigkeit des in den Spätschriften vertretenen Geschichtsbegriffs" (265) in ausdrücklichem Widerspruch zu verschiedenen, nicht zuletzt theologischen Deutungen; dabei scheint B. allerdings bzgl. G. Rohrmoser (264, Anm. 67) die mögliche Unterscheidung zwischen Offenbarungsreligion und Vorsehungsglaube ebenso entgangen zu sein wie die differenzierende Rede von „Transzendenz" in der 265, Anm. 72 genannten Literatur.

Die unter Inanspruchnahme einer reichlich kurzschlüssigen Interpretation der §§ 84 und 90 (285 ff.) der „Erziehung des Menschengeschlechts" behauptete „Identität von Natur, Gott und Vorsehung" (287) liegt auch den abschließenden Ausführungen zugrunde und läßt diese – in immer engerer Anlehnung an Spinoza – zur Apologie einer a-theistischen und ausgesprochen ethisch-moralistischen Les-

[7] *M. Bollacher*, Der junge Goethe und Spinoza. Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturms und Drangs (Tübingen 1969) 194–234.

sing-Interpretation werden, die alle andersartigen Elemente der Erziehungsschrift diesem Duktus mehr oder weniger gewaltsam einzufügen versucht. Paradigmatisch dafür erscheint die nicht gerade überzeugende Abweisung eines „Urmonotheismus" in § 6 (295 ff.) sowie aller in der Forschung herausgestellten Tiefen und Untiefen von Lessings Vernunft-Begriff (303 ff.) und die Bemühung, auch den „Mythos" der Seelenwanderung [8] noch in ein so verstandenes aufklärerisches Gesamtkonzept einzubeziehen (318 ff.).

Ein fehlendes Schlußwort macht es nicht gerade leichter, diese eher locker zusammengefügten Studien auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen und im Rückblick die eingangs behauptete „Problemkonstanz" (VIII) in allen feinen Verästelungen wiederzufinden. Soviel zumindest scheint eindeutig: B. bemüht sich in bewußter Frontstellung zu Ergebnissen der neueren theologischen Lessing-Interpretation um eine Neuauflage der Spinozismus-These. Lessing erscheint dementsprechend als „Vollstrecker" spinozistischen Erbes, indem er einerseits im Bruch mit dem „christlichen Glaubenssystem" (322) einem emanzipativen Subjektbegriff folgt, andererseits in betonter Abweisung einer rein theoretischen Fassung des Glaubensgehaltes dessen Zurückführung auf „Frömmigkeit und Gehorsam gegenüber dem humanen Liebesgebot" (158) hervorhebt.

B.s Arbeit verdient Respekt. Angesichts eines nahezu erdrückenden Gewichtes andersartiger Interpretationen versucht er, seiner früheren These neue Geltung zu verschaffen, diese auf ein breiteres Fundament zu stellen und arbeitet zudem eine Fülle wertvoller Forschungsergebnisse zu Lessing und seiner Zeit ein. In der Tat dürfte noch lange nicht das letzte Wort über Lessings „Spinozismus" gesprochen sein, so daß diese Studie sich durchaus als weiterführender Diskussionsbeitrag würdigen ließe. Wenn dies dennoch kaum geschehen kann, so hat sie dies nicht zuletzt ihrem hohen Anspruch zuzuschreiben. Dem Vergleich mit ähnlichen Lessingarbeiten vermag sie jedenfalls kaum standzuhalten. Dafür seien nur die wichtigsten Gründe genannt:

Eine hermeneutische Besinnung auf Auswahl, Gewichtung und Interpretation der verschiedenen und eben verschiedenartigen (!) Werke Lessings fehlt. Nur so läßt sich offenbar erklären, daß B. ohne erkennbaren Vorbehalt Lessings Jacobi-Gespräch zu einem Angelpunkt seiner spinozistisch geprägten Deutung macht (bes. 223 ff.). Wie vorsichtig dieses Gespräch jedoch einzuschätzen ist, hat die reiche, von B. nicht einmal zur Kenntnis genommene Literatur [9] zur Genüge und recht eindrucksvoll gelehrt. Die Beachtung dieser Studien hätte vermutlich zu einer differenzierteren Sicht von Lessings „Spinozismus" geführt, zumal sie Lessings Berufung auf Spinoza in ihrer Vieldeutigkeit offenbart. Dabei wären wohl auch die – neuerlich vor allem von H. Timm hervorragend dargestellten [10] – vielfältigen spekulativ-metaphysischen

[8] Vgl. dazu neuestens die mit großer philologischer Akribie gearbeitete Studie von *A. Altmann*, Lessings Glaube an die Seelenwanderung, in: Lessing-Yearbook 8 (1976), 7–41.

[9] In chronologischer Reihenfolge vgl. bes. die (freilich unterschiedlich zu bewertenden) Beiträge von *H. Scholz*, *Th. C. van Stockum*, *R. Schwarz*, *F. Regner* (ausführlich bei Schilson 1972, 419; Schilson 1974, 215, Anm. 1, und 215–219) sowie die neueste Arbeit von *H. Althaus*, Vom „Toten Hunde" Spinoza und Lessings „Atheismus", in: Studia Germanica Gandensia 14 (1973), 161–168, der 168 abschließend betont: „Jacobi irrte gewaltig, wenn er bei der Niederschrift annehmen zu dürfen glaubte, mit diesen Gedanken die letztgültigen Maximen Lessings zu veröffentlichen."

[10] Vgl. unten S. 387 ff. die knappe Skizze von dessen ebenso subtiler wie anregender Interpretation, von der sich B. bezeichnenderweise dort entschieden absetzt, wo die (durchaus Spinozagemäßen!) spekulativen „Untiefen" Lessings erkennbar werden (B. 288, 303). Sowohl Timm als auch Bohnen, a. a. O. (s. u. Anm. 33) 201.220, halten es für zweifelsfrei, „daß Lessing kein Parteigänger Spinozas war" (Timm, 19 u. ö.).

Implikationen des spezifisch Lessingschen „Spinozismus" in den Blick gekommen. Ähnliche hermeneutische Umsicht hätte B. denn auch vor dem peinlichen Widerspruch bewahrt, seinerseits Lessings Schrift „Das Testament Johannis" zur einzig positiven Aussage über die Bedeutung der Religion hochzustilisieren (143 ff.), zugleich aber H. Thielicke vorzuwerfen, daß dieser „die Erziehungsschrift als erratischen Block isoliert" (295).

Bei der Berufung auf Gewährsleute für seine spinozistisch bestimmte Lessinginterpretation wie für andere Thesen sind B. zudem gravierende Fehler unterlaufen. Nur so läßt sich erklären, daß er einerseits H. Timm in seiner gleich noch genauer vorzustellenden Lessinginterpretation zunächst weitgehend zu vereinnahmen sucht (z. B. 150, Anm. 79; 170 Anm. 42; 223, Anm. 46 u. 48), dann aber angesichts dessen anderslautender und nur in analogem Sinn „spinozistisch" zu nennender Lessinginterpretation sich weitgehend von ihm distanziert (288, 291, 304, 319, vor allem aber 303, Anm. 1, wo Timms Studie auf B. nun sogar „komisch wirkt"). Ähnliches ist für die undifferenzierte Inanspruchnahme der Arbeit von Altmann für Lessings „Spinozismus" zu sagen (223, Anm. 48) [11]; auch hier macht sich erschwerend bemerkbar, daß B. die verschiedenen Schattierungen dieses Begriffes in seiner Applikation auf Lessing ungenügend reflektiert und dessen schillernde Verwendung in der einschlägigen Sekundärliteratur zu wenig beachtet. Eine kurze zusammenhängende Skizze und ausführlichere Auseinandersetzung mit Spinozas Grundpositionen wäre gerade angesichts der stets wiederkehrenden Bezugnahme auf dessen Werk ebenso hilfreich wie wünschenswert gewesen, zumal dadurch Lessings Eigenständigkeit und Unverwechselbarkeit auch gegenüber Spinoza nur deutlicher hätte werden können [12]. Vollends falsch aber ist die Berufung auf Timms Urteil, die Erziehungsschrift sei eine Montage von Topoi der theologischen *Tradition* (!), zur Stützung der Behauptung, für den geschichtsphilosophischen *Kontext des achtzehnten Jahrhunderts* (!) eröffne Lessings Geschichtsschau „kaum neue Dimensionen" (223) [13]. Wer sich mit solch rascher und überdies im Blick auf die Geschichte der Geschichtsphilosophie unzutreffender These [14] von einer gründlichen Auseinandersetzung mit den inhaltlichen Aussagen von Lessings religionsphilosophisch bedeutsamster Schrift dispensiert, muß sich wohl selbst den (anderen zuge-

---

[11] Vgl. *A. Altmann*, Lessing und Jacobi: Das Gespräch über den Spinozismus, in: Lessing-Yearbook 3 (1971), 25–70. Dieser philologisch vorzüglich gearbeitete Beitrag meint immerhin, „daß Jacobis Bericht alles andere als ein klares, geschlossenes Bild von Lessings Spinoza-Auffassung vermittelt. Es scheint, daß Lessing in diesen höchst anregenden Gesprächen mehr Gefallen daran fand, Geistesblitze zu verschießen, als seine wahre Meinung darzulegen" (50) und betont „die panentheistische Deutung, die Lessing dem System Spinozas gab" (57).

[12] Um (außer Timm) nur eine neuere Studie zu Spinoza zu nennen, die dessen Nähe wie Ferne zu Lessing bezeichnen könnte: *M. Walther*, Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik (Hamburg 1971).

[13] So Timm, a. a. O. (s. u. Anm. 25) 80, doch schließt sich dort unmittelbar die in ganz andere Richtung weisende und von B. bezeichnenderweise nicht mehr zitierte Feststellung an: „Ihre Originalität resultiert vielmehr aus einer erstmaligen Zuordnung heterogenster Überlieferungselemente, motiviert vom Willen, alles zu vereinen."

[14] Vgl. statt anderer die Studie von *W. Pelters*, Lessings Standort. Sinndeutung der Geschichte als Kern seines Denkens (Heidelberg 1972), bes. 5: „Lessing fand seinen geschichtsphilosophischen Standort am Beginn einer Entwicklung, die bis zu Marx hin seiner Utopie folgte." – Timms Urteil ist insofern legitim, als Lessing tatsächlich lange vergessene bzw. verdrängte Topoi einer reichen Tradition übernimmt (Erziehungsvorstellung aus der Patristik, die Lehre vom dritten Zeitalter aus dem Chiliasmus und von Joachim von Fiore u. ä.).

dachten) Vorwurf gefallen lassen, bei ihm könne „von einem unverstellten Blick ... nicht mehr die Rede sein" (316).

Gegen B.s Lessing-Interpretation selbst ist gleich an mehreren Stellen entschiedener Widerspruch anzumelden. Die allzu rasche und glatte Einführung des „Testament Johannis" als eigentlicher Kundgabe von Lessings Religionsbegriff macht es sich zu einfach, gibt es doch in dessen Werk selbst anderslautende Aussagen [15] und nicht zuletzt andersartige Akzentuierungen. Offenbar hat die vermutete und erwünschte Nähe zu Spinoza hier B. die kritische Begegnung mit dem „ganzen Lessing" verstellt (z. B. 158, Anm. 2). Das setzt sich fort in der Gleichsetzung der „Ergebenheit in Gott" mit den Taten der Liebe, wobei jeder Transzendenzbezug von vornherein ausgeschaltet bleibt (260). Auch hier wird dem dramatischen Kontext der Ringparabel wie dem Lessingschen Konzept von Vorsehung und dessen eigenartiger Umprägung in Richtung einer ebenso theo-logischen wie anthropo-logischen Dimension [16] kaum genügende Aufmerksamkeit geschenkt, was sich schon in der mangelhaften Bemühung um eine exaktere Klärung der Vorgaben von Lessings Vorsehungsbegriff vorbereitet (253 ff.) [17]. Daß die einschlägige Sekundärliteratur in diesem konkreten Fall nur in zwei knappen Anmerkungen (264, Anm. 67; 265, Anm. 72) ohne intensive Auseinandersetzung zur Kenntnis genommen wird, bleibt leider paradigmatisch für den Umgang B.s mit anderslautenden Interpretationen. Mehr als ärgerlich ist zudem B. s Unfähigkeit, zwischen dem „System der Orthodoxie" (das Lessing ablehnt) und dem „christlichen Glaubenssystem" (322) und dessen „innerer Wahrheit" (die Lessing bejaht) gebührend zu unterscheiden [18]; wird jedoch dieser wesentliche Unterschied übersehen, gerät jede positive Aussage Lessings über die „christliche Religion" ins Abseits. Daß damit freilich ganze Texteinheiten kaum mehr unvoreingenommen zur Kenntnis kommen bzw. in ihrer tat-

---

[15] Vgl. die Auflistung bei Schilson 1974, 249, Anm. 26.

[16] Daß selbst eine Spinoza-Rezeption Lessings mit einem christlich geprägten Vorsehungs-Glauben zusammengehen kann, zeigt recht eindrucksvoll *G. Pons*, Vorsehungs- und Fortschrittsglaube, in: Lessing in heutiger Sicht (s. o. Anm. 1), 197 ff. Zudem ist die Interpretation des „Nathan" noch keineswegs ein-deutig, wie neuestens zwei eher gegenläufige Beiträge zeigen. *B. Bennett* (Reason, Error and the Shape of History: Lessing's Nathan and Lessing's God, in: Lessing-Yearbook 9 [1977], 60–80) sieht in der Gestalt des Nathan selbst gleichsam ein Abbild Gottes und deutet daher in einem durchaus theistischen Horizont, während *K. Heydemann* (Gesinnung und Tat. Zu Lessings „Nathan der Weise", in: Lessing-Yearbook 7 [1975], 69–104) die aus Szene III, 7 sich ergebende Begrenzung in der metaphysischen Ausrichtung des Menschen und die dieser entsprechende Tatorientierung betont. *H. Turk* (Dialektischer Dialog. Literaturwissenschaftliche Untersuchung zum Problem der Verständigung, [Göttingen 1975] bes. 181–257: Die Gesprächsform des Dramas. Interpretation der Szenen II, 5 und III, 7 in Lessings „Nathan der Weise") meint, „daß für Lessing die Theodizee zu einer Theodizee in praktischer Absicht, daß sie moralisch oder didaktisch wird" (232). Dementsprechend lautet sein Fazit, Nathans Rolle sei – wie auch die „Erziehung des Menschengeschlechts" – „praktizierte Theodizee vom Standpunkt einer bereits in die Selbsterziehung übergegangenen, moralisch sich frei bestimmenden Menschheit aus" (257).

[17] B. entnimmt „die Exempel für den historischen Stellenwert von ‚Vorsehung' ... zweckmäßigerweise der unter dem Einfluß der natürlichen Theologie stehenden Literatur" (252 f.).

[18] Allein dieser bedauerliche Mangel an Differenzierungsvermögen erlaubt B. eine sehr rasche Abfertigung anderslautender Interpretationen; wenn er sich dabei auf die von Goeze über Aner und Barth bis Thielicke „unbestrittene Radikalität der Lessingschen Position in den sechziger Jahren" (155 f., Anm. 3) beruft, so übersieht er offenbar, daß die abgewiesenen Deutungen aus sachlichen Gründen genau dieses Pauschalurteil zurückweisen und differenzierter argumentieren; vgl. dazu jetzt auch die Studie von Wessell (s. u. Anm. 35).

sächlichen Textaussage verkannt werden, ist eine der Konsequenzen, die sich aus solch ungenügendem Differenzierungsvermögen ergeben. – Ebenso rasch wie unvorbereitet erscheint schließlich die Zuspitzung der Interpretation des in §§ 84 und 90 der Erziehungsschrift zu findenden Natur-Begriffs auf eine rein spinozistische Sinngebung (285 f.), die schließlich zu der nie exakt ausgewiesenen These hinführt, bei Lessing gebe es eine „Identität von Natur, Gott und Vorsehung" (287) [19]. Die – im Vorwort leider nicht angesprochene und so erst allmählich in den Blick gelangende, um nicht zu sagen untergeschobene – Allgegenwärtigkeit Spinozas in B.s Arbeit scheint auch hier den bedächtig-argumentativen Fortgang zu stören und Vor-Urteile zu bereits gültigen Feststellungen hochzustilisieren. Endlich und schließlich hätte einer Arbeit, die dezidiert das Verhältnis von „Vernunft und Geschichte" am Beispiel Lessings studiert, eine intensivere Bemühung um Besonderheit und Eigentümlichkeit des Lessingschen Vernunftbegriffs besser angestanden als die recht voreilige und kaum sachlich ausgewiesene Abqualifizierung andersartiger Positionen [20]. Die relativ rasch abgetane Licht-Metaphorik, die die in diesem Zusammenhang bezeichnenderweise von B. nicht behandelte Palast-Parabel Lessings durchgängig beherrscht, und die bei Lessing keineswegs so eindeutige (wie 315, Anm. 36 insinuiert) Erleuchtungs-Begrifflichkeit [21] hätten B. jedenfalls wesentlich vorsichtiger in seinem Urteil werden lassen müssen.

Alles in allem bleibt der Ertrag von B.s Arbeit enttäuschend. Die Undurchsichtigkeit seiner Grundthesen (die sich im Text eher verbergen als herausheben), die (zuweilen gewollt wirkende) Geschraubtheit der Diktion, die mangelhafte hermeneutische Reflexion, das fehlende Methodenbewußtsein und nicht zuletzt die weitgehend vernachlässigte Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur machen es schwer, B.s Lessinginterpretation als echte Alternative zu vorhandenen Studien und weiterführenden Diskussionsbeitrag zu betrachten.

Besondere Aufmerksamkeit sichert sich eine Studie von *Eckhard Heftrich* durch ihren anspruchsvollen Titel: „Lessings Aufklärung" [22]. H. will damit „die unverwechselbare Art" hervorheben, „in der dieser unabhängige Kopf sich zu eigen machte, was die Zeit ihm bot" (7). Dabei ist über eine Kenntnis der theologischen Situation des 18. Jahrhunderts hinaus das „Klima" (10) der damaligen Disputationen und die dazugehörige „Ketzer-Riecherei" zu vergegenwärtigen, besonders im Blick auf Lessings Auseinandersetzung mit Goeze (14 ff.). Daß bei aller Wertschätzung des Reimarus (24 ff.) Lessing weit über diesen hinausgreift, indem sich ihm „von der Vernunft her die Geschichte als Problem aufzwingt" (31), bleibt einsichtig. Dennoch wird eine Ausdeutung der „Erziehung des Menschengeschlechts" als „Theodizee der Geschichte" weit abgewiesen (32), handelt es sich doch bei der dort im „Vorbericht" eingeführten Größe „Gott" „weder um den Gott der Deisten ... noch um den theistischen Gott der Christen" (33), sondern Gott darf nurmehr gelten als „der exoterische Begriff für das ..., was das Menschengeschlecht von seinen Anfängen leitet bis hin zu den höchsten Stufen der Aufklärung und Reinigkeit ... [also] die Vernunft selbst" (33 f.). Dennoch wehrt Lessing jede „Hypostasierung der Vernunft" ab (35) und versteht diese Schrift eher als „Hypothese" (32, 37, 39 u. ö.), was der § 4 als „der Kern der ‚Erziehung'" (39) deutlich macht; „es wird also mit der Wahrheit gespielt" (45), wie vor allem das „Motto" nach

[19] Für diese Behauptung wäre wohl noch eine genauere Diskussion von Lessings „Natur"-Begriff notwendig, für die sich einige wichtige Hinweise bei K. Bohnen (s. u. Anm. 33) finden.

[20] So z. B. 303, Anm. 1 zu H. Timm, 315 f., Anm. 36 ff. zu W. Philipp und A. Schilson; die jeweils aus dem Zusammenhang gerissenen Zitate stehen bei Sch. 1974 in erheblich anderem bzw. bedeutend vorsichtiger urteilendem Zusammenhang.

[21] Vgl. die ausführlichen Hinweise bei Schilson 1974, 122 ff.

[22] Zu den theologisch-philosophischen Spätschriften (Klostermann, Ffm. 1978) 81 S.

Augustinus zeigt (42 ff.). Jede Berufung auf „Gott" ist damit als „exoterisch" (bes. 47 f., ebf. 32 f., 59) zu betrachten, wogegen „der esoterische Sinn dieser tradierten Begriffe ... dort deutlicher [wird], wo die Vernunft mit ihrem anderen, Lessings eigenster Gegenwart entnommenen Namen – Natur – erscheint" (47); dies scheint mit den §§ 84 und 90 nun eher auf einen „Spinozismus" Lessings hinauszulaufen (ebd.; ähnlich, wenngleich versteckt 63). So sehr demnach gilt: „Zur Weisheit der Besten gehört, die Notwendigkeit des Bedingten anzuerkennen, obwohl das Unbedingte erkannt worden ist. Aufklärung ohne Weisheit ist für Lessing Schwärmerei" (69), so wenig bleibt doch von der christlichen Religion bei Lessing übrig – sie wird mit aller Gründlichkeit verabschiedet (53 ff.) zugunsten einer „sokratischen Dialektik" (65 u. ff.). – In ihrer prägnanten und zugleich bedauerlichen Kürze ist H.s Studie ein Musterbeispiel für eine ebenso unzureichende wie voreingenommene Interpretation Lessings. Schon die Ausscheidung des Gottesbegriffes (deren zwingender Überzeugungskraft H. offenbar selbst nicht recht traut, wenn er z. B. die Beschwörung der ewigen Vorsehung im § 91 „kaum noch [!] als eigentliche Benennung ... verstehen" [48] will) ist ein Musterstück argumentativer Schein-Logik: Vorausgesetzt wird die (für die Möglichkeiten der Gottesvorstellung zu Lessings Zeit völlig unzureichende) Alternative „entweder deistischer oder christlicher (und d. h. streng christo-logisch geprägter; vgl. H. 33, 56) Gottesbegriff". Da weder die eine noch die andere Gottesvorstellung sich bei Lessing finden läßt, betrachtet H. *jegliche* Rede von Gott von vornherein als „exoterisch". Auf diese Weise wird von ihm (wohl eher als von anderen) „nur geerntet, was nicht von Lessing gesät worden ist" (76, Anm. 39), nämlich dessen A-Theismus! Erschlichen ist diese Zurückweisung neuerer „Versuche einer christlichen Rückeroberung Lessings" (64) zudem durch einen ebenso peinlichen wie bezeichnenden Selbstwiderspruch. Mit K. Bohnen weist H. „den immer wieder unternommenen Versuch zurück, ‚die Kategorien Exoterik und Esoterik der Ermittlung einer eindeutigen theologischen Aussage Lessings' [K. Bohnen] dienstbar zu machen" (78, Anm. 57), doch benutzt er selbst ohne weitere Begründung oder Reflexion exakt dieses (für die Lessinginterpretation tatsächlich mehr verunklärende als klärende Begriffspaar[23]) zur Herausarbeitung von Lessings „eigentlicher", also esoterischer und zwar a-theistischer Position (32 f., 47 f., 59). Daß hier mehr ideologische und positionelle Voreingenommenheit als interpretatorisch ausgewiesen vorherrscht, zeigt schließlich die empörte Abweisung einer „naive[n] und wortwörtliche[n] Interpretation des § 86" (79, Anm. 63), der H. offenbar eine Interpretation der von ihm eher vermuteten als stringent aufgewiesenen Sinn-Richtung des entspr. Textes entgegensetzen möchte. Der geringe Umfang dieser Studie mag manches verzeihlich erscheinen lassen[24] – dennoch: Die genannten und für den Duktus der Ausführungen entscheidenden interpretatorischen Unzulänglichkeiten und Widersprüche disqualifizieren H.s Beitrag und machen eine an der Sache selbst orientierte Auseinandersetzung nahezu unmöglich.

---

[23] Diese Feststellung darf mittlerweile als Konsens der neueren Forschung (gg. F. Loofs und H. Thielicke) gelten; vgl. den Überblick bei Schilson 1972, 420 f.; Schilson 1974, 24 ff., 200 ff.; ebf. K. Bohnen, a. a. O. (s. u. Anm. 33) 6 ff.; H. Timm, a. a. O. (s. u. Anm. 25) 81, u. a.

[24] Das gilt allerdings nicht für die in der Kürze ebenso unvollständig wie unsachlich geratene Auseinandersetzung mit Schilson 1974; daß die christologisch bedeutsamen Zitate bei H. 79, Anm. 63 aus verschiedenen Zusammenhängen zusammengestückt sind (und nur so scheinbar gegeneinander zu stehen kommen!), ist H. offenbar entgangen. Zudem bedarf es wohl einer höheren Logik, um in ein und derselben Anmerkung Schilsons Deutung von Lessings „Spinozismus" zurückzuweisen, den von diesem maßgeblich verwendeten Beitrag von R. Schwarz (s. u. Anm. 38) hingegen positiv zu würdigen.

In Schärfe der Problemstellung und Brillanz der Durchführung überragt die ebenso knappe wie eindringliche Lessinginterpretation von *Hermann Timm* [25] die beiden zuvor genannten Studien bei weitem. Obwohl er Lessing in die Wirkungsgeschichte Spinozas einordnet und ihn bewußt von dort her zu begreifen versucht, warnt er ausdrücklich vor der Behauptung unmittelbarer Abhängigkeit (19, 38 u. ö.). Grund dafür dürfte die überaus reflektierte und umsichtige Bestimmung des eigentlichen Anliegens Spinozas und dessen Fortentwicklung in der Geschichte sein: Gott wird von diesem „statt nach Analogie der menschlichen Persönlichkeit als das Metaprinzip der Einheit von Einheit und Allheit [so] zu denken" (8) versucht, daß „das Absolute ... den Grund der libertas humana" (9) darstellt. Von solch spekulativer Programmatik bei Spinoza her läßt sich nun in der Tat Lessings Bemühen in seiner Gleich-Sinnigkeit noch besser verstehen: nämlich als Sorge um den Menschen (dieser ist „Thema" der „Erziehung des Menschengeschlechts", so daß Lessing geradezu als „ein moderner Subjektivitätsdenker" erscheint, 40) und dessen sittliche Emanzipation, also seine „Selbstbefreiung" (so die Überschrift!). Der Gottesgedanke erscheint dabei weniger als „Vehikel" denn als ermöglichender Grund solch emanzipativen Bestrebens in Richtung vollendeter Sittlichkeit, woraus sich Lessings Bemühung um eine gereinigte Aufnahme christlichen Gedankengutes erklärt: „Der christliche Glaube soll wieder als intellektuelle – wenngleich vermittlungsbedürftige – Anschauung Gottes zur Geltung gebracht werden" (112). Demnach mündet solche Bemühung nicht (wie T. gegen eine Linie der 17–21 gekonnt zusammengefaßten Lessingforschung betont) in eine „Abkehr ins praktische Engagement ... In Wahrheit exponiert Nathan die religiöse Grundfrage in einer Form, die zu neuartigen theoretischen Aktivitäten motivieren will" (20).

Lessings Absicht in der „Erziehung des Menschengeschlechts", aber auch schon in früheren Schriften bleibt daher eine „theologische Überhöhung des Freiheitsbegriffs" (89) und dessen Begründung in einem trinitarischen Gottesbegriff (90, 92 ff., 116 ff. u. ö.), wobei ihn die Einsicht bestimmt, „daß reine Sittlichkeit eine Revision des theistischen Gottesbegriffs zur unerläßlichen Voraussetzung habe" (92). Exakt in diesem Bemühen trifft er sich mit Spinoza; schließlich war dieser der erste, der „in der neuzeitlichen Philosophie ... [sich der] Idee der Sittlichkeit philosophisch angenommen hat, um sie theoretisch in der höchst möglichen Gewißheit, dem Gottesgedanken, zu fundieren und als Basis für die universale Solidarität aller Freien auszuweisen" (134, ebf. 5). Darum sorgt sich die Erziehungsschrift nicht zunächst um sittliche, sondern um „intellektuelle Ertüchtigung" (111) – und dies auf dem Wege der *„Erleuchtung:* [nämlich] eine[r] Einsicht, die höher ist als alle Vernunft" (ebd., ähnlich 88 u. ö.). Nicht also ein ganz anderes, differenzloses, traditionell-monotheistisch vorgestelltes Jenseits, sondern allein der trinitarisch sich differenzierende Gott, in dem der Dualismus Gott/Welt bereits überwunden und die von Spinoza hervorgehobene „Inversion von Substanz und Kausalität, [also das:] Deus est operari" (122 u. ff.) schon gegeben ist, kann den Weg zur Selbstwerdung des Menschen ermöglichen. Lessings „hen ego kai panta" im Jacobi-Gespräch meint daher anderes als die bloße Übernahme der spinozistischen All-Eins-Lehre (120 ff.). In gedrängtester Kürze lautet T.s Interpretation von Lessings „Bildungstheologie" (45), sein „Programm des bildungsgeschichtlichen Pantheismus": „Die Welt ist aus Gott geschaffen, der Sohn aus dem Vater gezeugt, sind als solche aber ohne genetische Einsicht in den Grund ihres faktischen Daseins, reine Produkte ohne die paritätische Spontaneität, die, der Trini-

[25] Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. Bd. 1: Die Spinozarenaissance = Studien zur Philos. und Lit. des 19. Jh.s, 22 (Klostermann, Frankfurt 1974), VIII und 485 S., hier 15–134; *G. E. Lessing:* Selbstbefreiung. Das Programm des bildungsgeschichtlichen Pantheismus.

tätslehre zufolge, den Prozeß des Geistes auslöst. Um seiner Realisierung willen muß die kausale Ungleichartigkeit im Doppelursprung aus Vater und Sohn behoben werden, was geschieht, indem der eine Sohn als die selbstschöpferische Freiheit der Kinder Gottes begriffen wird. Diese Mündigkeit steht der ‚sich selbst überlassenen Vernunft' des Menschengeschlechts noch bevor. Darin liegt weiterhin ein pädagogischer Vorsprung der Offenbarung. Ihn ausschöpfen hieße Einsicht in die Einheit von Einheit und Mannigfaltigkeit, Transzendenz und Immanenz, religiösem Gottesbewußtsein und Kontingenz des empirischen Daseins gewinnen. Was Lessing am Trinitätsdogma faszinierte, war der Glaube, das individuelle Ichbewußtsein in die impersonale Allgemeinheit des göttlichen Seins hineinnehmen zu können" (128).

Nähe und Ferne zu Spinoza sind damit (vor allem am Beispiel der §§ 73–75 der „Erziehung des Menschengeschlechts", deren „moralphilosophische Motivierung" T. unterstreicht, 109 ff.) exemplifiziert. Dabei wird klar, daß Lessings denkerischer Ansatz sich aus verschiedenen weit verzweigten Quellen speist, z. B. dem Platonismus und Neuplatonismus (17, 85, 126), dem Chiliasmus und der johanneisch-joachitischen Eschatologie (16, 97 ff., 129), aus Augustinus und der Mystik (16, 123), der Theosophie und der religiösen Naturspekulation (16, 111). Dementsprechend versucht T. immer wieder, die originale wie originelle „Zuordnung heterogenster Überlieferungselemente" (80) bei Lessing aufzuzeigen und in möglichst exakter interpretatorischer Durchdringung die darin sich andeutende Aussageabsicht herauszuarbeiten. – T.s Versuch überzeugt nicht zuletzt dadurch, daß sich sein Ergebnis, Lessing bediene sich des Gottesgedankens zur theoretischen Begründung der sittlichen Selbstbefreiung des Menschen und ordne so Theo-Logie und Anthropo-Logie bzw. Theo-Nomie und Auto-Nomie widerspruchsfrei einander zu, im wesentlichen mit einigen sehr anders ausgerichteten und interessierten neueren Studien deckt [26]. Zudem bekräftigt er im Zuge seiner Interpretation gleichsam nebenbei eine Fülle gesicherter Ergebnisse neuerer Forschung und erweist sich so als exzellenter Kenner der einschlägigen Literatur: so z. B. die Nähe von Lessings Bildungstheologie „zur gottebenbildlichen Schöpferkraft des Künstlers" (45), die unbestreitbare christologische Reduktion in Lessings Theorie des Christentums (67), die Abweisung von Kierkegaards und Thielickes eher existenztheologischer Präzisierung der sog. Lessingfrage (70 ff.) und die Weigerung, Widersprüche in Lessings Aussagen mit Hilfe der „dogmatische[n] Disjunktion von esoterisch und exoterisch" (81) zu lösen. Die Originalität seines Beitrages liegt vor allem darin, daß er Lessing von seiner Wirkungsgeschichte her betrachtet und von dort dessen „Spinozismus" überhaupt erst dem sachlichen Gehalt nach entwickelt, freilich unter enger Bezugnahme auf die entsprechenden Texte wie auf Spinoza selbst. So rückt Lessings „Programm des bildungsgeschichtlichen Pantheismus'" auch Spinozas eigentliches Bemühen in ein neues Licht, was als ebenso positives wie überraschendes, wenngleich eher beiläufiges Ergebnis zu verbuchen ist. Daß sich von hier aus nochmals kritische Rückfragen an Bollachers Lessingstudie stellen (die dort leider trotz offensichtlicher Kenntnis von T.s Studie nicht diskutiert werden!), ergibt sich von selbst.

In der präzisen Verfolgung und bewundernswert selbständigen Darstellung einer Grundthese liegt freilich nicht nur die Stärke, sondern ebenso eine unverkennbare

---

[26] Vgl. nur so verschieden ansetzende Studien wie die von *W. Pelters* (s. o. Anm. 14), *M. Durzak* (Vernunft und Offenbarung im Denken Lessings, in: ders., Poesie und Ratio. Vier Lessing-Studien [Bad Homburg v. d. H. 1970] 105–139), *H. Schultze* (Lessings Toleranzbegriff. Eine theologische Studie [Göttingen 1969]), Schilson 1974.

Schwäche von T.s Studie [27]. Er beschränkt sich bewußt auf die religionsphilosophisch bedeutsamen Schriften und kommt dabei sehr rasch und fast ausschließlich auf die „Erziehung des Menschengeschlechts" zu sprechen. Dazu liefert er zwar eine sehr eindringliche und weiterführende Interpretation, doch werden die übrigen herangezogenen (z. T. auch zu wenig oder gar nicht ausdrücklich berücksichtigten) Schriften zu schnell und einlinig den hier zu findenden Aussagen zugeordnet. Auf diese Weise muß freilich ein sehr homogenes Bild von Lessings Denken entstehen, das dessen ganzes denkerisches Bemühen auf die theoretische Fundierung der Sittlichkeit im trinitarischen Gottesgedanken zusammendrängt. Trotzdem bleibt diese Engführung produktiv: Sie fordert ebenso heraus zum Widerspruch wie sie einlädt, durch prüfende und klärende Einzeluntersuchungen ihren Grundduktus zu bestätigen oder zu widerlegen. So könnte T.s anspruchsvolle Arbeit die Sachdiskussion um Lessings „Spinozismus" neu beleben und diese vor allem in ihre wahren philosophischen wie theologischen Dimensionen zurückholen.

Dem inneren Zusammenhang zwischen den religionsphilosophischen bzw. theologischen und dramatischen bzw. literarästhetischen Schriften Lessings gehen drei jüngere Dissertationen nach. Dabei bemüht sich *Joachim Desch* [28] vor allem um den Nachweis, daß „Religion und Dramatik ... [als] verschiedene Manifestationen des einen Weltbildes, Religionsphilosophie und Dramaturgie mithin [als] die gedanklichen Grundlagen zu verschiedenen Ausdrucksformen derselben Überzeugung" (6, 127, 165 u. ö.) Lessings zu betrachten sind. In einem klar durchschaubaren Aufbau widmet er sich zunächst der Theorie und Praxis der „Tragödie" (8–102), wobei er zugleich die Frage nach Lessings Rationalismus und Irrationalismus neu zu stellen versucht (24) [29]. Das Sein in der Zeit erscheint in diesem Zusammenhang geradezu als „Lessings Definition des Unvollkommenen" (41) und als Bedingung der Möglichkeit des Tragischen. Wichtiger aber bleibt, daß – unbeschadet der rationalistischen Konzeption der Tragödie – darin der Mensch sich „in seiner Persönlichkeit selbst autonom und unbedingt [konstituiert]" (100). Doch diese Emanzipation und Subjekt-Werdung des Menschen bringt ihn allererst in die Spannung zwischen Rationalität und Irrationalität: „Sein eigenes Denken setzt ihn in den Mittelpunkt der Welt, er selbst erfährt sich als vernünftiges Wesen und erkennt damit seine Grenzen, die er dann insofern transzendiert, als er sich einer jenseits aller Vernunftkritik liegenden intuitiv erfahrenen Wahrheit anheimstellt, welche für sein Leben dann unmittelbare Wirkung hat. Sein aufgeklärter Individualismus gründet sich darin ebenso wie seine Verantwortlichkeit" (100). In diesem (irrationalen) Überschreiten seiner Grenzen aber liegt die letzte Tragik des Menschen, der an der rational-kausal strukturierten Wirklichkeit zerbricht (136). Der *„Emanzipierung der Vernunft"* von *äußeren* irrationalen Mächten entspricht demnach *„die subjektive Freiheit zum Irrationalen ...*, durch die der Rationalismus transzendiert wird" (126), wie D. als Gleichsinnigkeit von religionsphilosophischer und dramaturgischer Aussage Lessings festhält.

Dem ebenso geschickten wie plausiblen Durchgang zu den Grundtendenzen der religionsphilosophischen Schriften Lessings (103–147) unter den Stichworten

---

[27] Systematisch durchgeführt wird diese These in Timms Habilitationsschrift: Geist der Liebe. Die Ursprungsgeschichte der religiösen Anthropotheologie (Johannismus) (Gütersloh 1978), die von ebensolcher Fähigkeit zeugt, mit sachkundiger Hand vordergründig bekannte Zusammenhänge in ein neues Licht zu rücken.

[28] Lessings Dramaturgie und Religionsphilosophie in ihrem Zusammenhang (Diss. phil. [Marburg 1971]), 174 S.

[29] Vgl. zu dieser Problemstellung, wenn auch in etwas anderer Akzentuierung: *R. R. Heitner*, Rationalism and Irrationalism, in: Lessing-Yearbook 5 (1973), 82–106 und dessen zusammenfassende Feststellung: „Lessing was a rationalist, but a patient and realistic one with much gratitude for the services of the heart" (103).

„Skeptismus – Pragmatismus – Kritizismus – Dynamismus" schließt sich ein vergleichender Rückblick (148–166) an, der das Ergebnis in knappen Sätzen formuliert: „Für die Religion wie für die Tragödie ist die Einsicht in die Grenzen der Vernunft entscheidendes Kriterium. Dort befähigt sie den Menschen zum Glauben, hier zum Bekenntnis zu einer subjektiven, irrationalen Wahrheit. In beiden geht es um Transzendieren des Rationalen und subjektive Sinngebung" (161). Sosehr also Lessings „Weltbild das der Aufklärung" (6) ist, sowenig läßt er sich auf einen reinen Rationalismus festlegen. In subjektiv-irrationalem Vorgriff über die bestehende Welt hinaus und dementsprechender Sinngebung überwindet die endliche Vernunft gleichsam sich selbst und greift voraus auf das absolute Wissen. Darin aber „ist [dann] die Tragödie Lessings überholt. Sie existiert – ebenso wie die Religion – nur als Ausdruck der Limitation unserer Vernunft" (161). – D. s Versuch, hinter den verschiedenen Gattungen Lessingscher Schriften eine einheitliche Grundüberzeugung auszumachen, ist uneingeschränkt zu begrüßen. Wenn die Durchführung dennoch wenig überzeugt und zufriedenstellt, so vor allem deshalb, weil Problemstellung und Deutemuster (Irrationalismus/Rationalismus, Subjektivität/Transzendenz, Autonomie/Heteronomie) unzulänglich bleiben und vor allem eine bei Lessing gerade im dramatischen und dramaturgischen Werk ausgeprägte geschichtsphilosophische Wendung unberücksichtigt lassen. Aufmerksamkeit verdient hingegen die (freilich unzulänglich eingeordnete) Erweiterung des Vernunftbereichs, der gerade nicht einsinnig in Richtung reiner Rationalität, sondern als Freiheit und Möglichkeit zum Irrationalen und damit als Vorgriff auf Absolutheit hin begriffen wird [30].

Einer ähnlichen Problemstellung geht *Volker Nölle* [31] in einer Untersuchung nach, die noch deutlicher Lessings „Aufklärung über die Aufklärung" erkennen läßt. Charakteristisch für Lessing erscheint ihm die Verschränkung von „Subjektivität und Wirklichkeit", wobei „Subjektivität" für ein allein vom Ich bestimmtes (und damit stets auch gestörtes) Wirklichkeitsverständnis steht, „Wirklichkeit" hingegen „fast ausschließlich die dialogische, mitmenschliche Beziehung" (10) meint, die als geglückte Kommunikation das Ich zugleich in ein neues Selbstverhältnis bringt. Herausragende Gestalten einer solch befangenen und vom Wirklichkeitsverlust gezeichneten Subjektivität stellt N. besonders in den frühen Dramen Lessings vor, doch zeugt z. B. auch die Gestalt Tellheims in „Minna von Barnhelm" von solcher Selbstverschließung (12–72). Daß Lessing jedoch nicht nur diese Befangenheit der Subjektivität vorstellt, sondern zugleich Wege zur „Wirklichkeit" weist, zeigt der 2. Teil (73–145): Innerhalb dieser Dramen wird im Spiel die Kommunikations-

---

[30] Besondere Beachtung verdient in diesem Zusammenhang der Beitrag von *H. Steinmetz*, Aufklärung und Tragödie. Lessings Tragödien vor dem Hintergrund des Trauerspielmodells der Aufklärung, in: Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik 1 (1972), 3–41. Sein Ergebnis trifft sich in manchen Punkten mit D., doch wird die Spannung von (aufklärerisch-optimistischer) Theorie und (im späten Werk zunehmend pessimistischerer) Praxis der Tragödie bei Lessing besser ausgeleuchtet und im Blick auf diese gegenläufige Bewegung bzgl. der Theodizee dann festgestellt: „Es könnte sein, daß die Aufklärer, ohne es je deutlich eingestanden zu haben, heimlich doch nicht so heilig von der Richtigkeit und Geltung von Vernunft und vernünftiger Weltordnung überzeugt waren, wie sie es überall verkündet haben" (36). Demgegenüber betont *H. Angehrn* (Der Bösewicht in Lessings Theorie und dichterischer Praxis. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Dramas im 18. Jahrhundert, Diss. phil. [Zürich 1968]) die Ortlosigkeit des Bösewichts in Lessings Dramaturgie und Dramatik, weil seine Dramen vorzüglich im Dienst der Aufklärung stehen und als „Vorbild" wirksam werden sollen (152).

[31] Subjektivität und Wirklichkeit in Lessings dramatischem und theologischem Werk = Philolog. Studien und Quellen, H. 87 (Schmidt, Berlin 1977) 311 S.

störung zwischen den Subjekten überwunden und ein neuer Wirklichkeitsbezug eröffnet; dies geschieht durch die eigentümliche Wirkungskraft des Spieles, das in gerafft:er Zeit nachhaltige Erfahrungen vermitteln kann und so „eine der wichtigsten Überwindungsmöglichkeiten der Verschlossenheit und Verblendung der Subjektivität darstellt" (73). Aus anderer Perspektive entwickelt der 3. Teil (146–213) die Spannung von Subjektivität und Wirklichkeit, indem er „Phänomene der persuasiven Strategie" (213) am Beispiel der Odoardo-Monologe und der im Dialog Prinz-Marinelli sich enthüllenden Dialektik von Herr und Knecht in „Emilia Galotti" vorstellt. Das 4. Kapitel (214–270) präzisiert am Beispiel der Schriften Lessings zum Fragmentenstreit „von einem bisher nicht berücksichtigten Ansatz" diese „persuasive Strategie, womit der gezielte Einsatz von Metaphern bezeichnet sei, mit denen der Leser auf anschaulich eindringliche Weise zu einer bestimmten Erkenntnis oder Einsicht ‚überredet' werden soll" (214). Letzte Absicht Lessings in all diesen Schriften bleibt es, die Unabhängigkeit der Religion von der Offenbarung und ihrer Geschichte aufzuweisen zugunsten einer reinen Rationalität. Die Analyse der von Lessing eingesetzten Metaphern und Parabeln zeigt deren Analogie zur Rolle des Spiels in den Dramen; auch hier ist „anschauende Erkenntnis" (259) der Weg, um die Subjektivität aus den Fesseln ihrer vorgefaßten Meinungen, Vorurteile und Verblendungen zu befreien und zu einer unverstellten Sicht der Wirklichkeit hinzuführen.

Im zusammenfassenden Rückblick zeigt sich damit „das Prinzip der Subjektivität" (271–285) als ein zentrales Problem im dramatischen und theologischen Werk Lessings. Während jedoch der Machtbereich der neuzeitlichen Subjektivität, die im Rückgriff auf Leibniz' Prinzip des zureichenden Grundes „sich allem zugrunde legt" (273), nahezu unendlich erscheint und alles zum verfügbaren Objekt depotenziert, geht es Lessing um eine Überwindung dieser subjektiv-emanzipatorischen Einstellung; daher legt er besonderen Wert „auf die Gegenkräfte der Subjektivität" (276). Im theologischen Werk scheint dieses Spannungsverhältnis nur bedingt zur Geltung zu kommen, da hier offenbar die Alleinherrschaft der vorwiegend rational bestimmten Subjektivität Vorrang hat (276). Dennoch gilt: „Lessing hat das alles begründende Denken und Vorstellen als Gefahr der Subjektivität eindringlich beschworen und in seinen Dramen gezeigt, wie die daraus entstehenden Kommunikationsstörungen nur dank der menschlichen Hellsicht und der maieutischen Einstellung, mit der Lessing seine Figuren begabt, überwunden werden können – zu einer Zeit, in der das Prinzip reddendae rationis die theoretischen Voraussetzungen für das wissenschaftliche Weltbild und für das technische Zeitalter geschaffen hat" (284).

N. kann mit dieser geistesgeschichtlichen Einordnung Lessing als überraschend aktuellen Denker vorstellen, der die heraufziehenden Probleme einer autonom-subjektiv begründeten Weltanschauung deutlich wahrnimmt und damit über die unmittelbare Aufklärung hinausweist. Angesichts der umfassenden und sorgfältigen Textanalysen und der umsichtigen Herausarbeitung einer in vielschichtigen Zusammenhängen sich durchhaltenden Struktur von Lessings Denken vermag N.s Untersuchung wertvolle und weiterführende Einsichten zu vermitteln. Die in der wechselseitigen Zuordnung von Subjektivität und Wirklichkeit geortete „Denkform" Lessings hat (trotz der von N. diesbezüglich geübten Abstinenz, 214, 176 u. ö.) ihre Gültigkeit auch für das theologische Schrifttum, hier freilich in der Erweiterung des Vernunftbegriffs über die reine „Subjektivität" hinaus auf die „größere Wirklichkeit" einer von der Vorsehung gestalteten und bestimmten Geschichtswelt. N.s nicht religionsphilosophisch, sondern rein strukturell verstandene „Frage, in welchem Horizont sich sein [Lessings] Verhältnis zur Offenbarung bewegt" (214) bedarf daher einer spekulativen Vertiefung, die zugleich über die (in der Begrenzung richtig geortete!) rein *rationale* Orientierung von Lessings Offenbarungs-

kritik hinausführt [32]. Dabei ließe sich zugleich die falsche und das eigentliche Problem eher verstellende Gleichsetzung von „Offenbarungswahrheiten" und „zufälligen Geschichtswahrheiten" korrigieren (215 f., 221, 227, 273 u. ö.).

Auch *Klaus Bohnens* umfangreiche Studie über „Geist und Buchstabe" [33] geht von der Überzeugung aus: „[Lessings] Ästhetik und Theologie stehen in einem untrennbaren Begründungszusammenhang" (160). Allerdings nimmt er schon eingangs deutlich Stellung gegen eine wenig hilfreiche „Einordnung Lessings in die Schemata ‚Rationalismus' und ‚Irrationalismus'" (3 ff.), ebenfalls gegen die Suche nach einer bestimmten „Weltanschauung" Lessings (4 ff.). Stattdessen geht es ihm eher um die Lessing eigentümliche „Denkform" (58, 129, 220 u. ö.), die er so umschreibt: „Der Impuls des Lessingschen Denkens ist die Kritik, sein Prinzip die Spannung zwischen ‚Geist' und ‚Buchstabe'" (130). Dabei sind freilich mehrere Ebenen einer solchen, mehr funktional verstandenen Lessingschen Begrifflichkeit zu unterscheiden: zunächst die Erörterung der Methodik selbst – das geschieht im grundlegenden 1. Teil durch die genauere Bestimmung von „Geist" und „Buchstabe" als organisierenden Prinzipien von Lessings Kritik (11–29); sodann die Darstellung von deren erster Erprobung innerhalb des theologischen und literarästhetischen Bezugsrahmens (31–69); schließlich im 3. (71–102) und 4. (103–215) Teil die wechselseitige Zuordnung von Naturbegriff und Formprinzip in den späten Schriften, wo „mit der Destruktion der theologisch legitimierten Metaphysik der Aufbau eines dieser Bewußtseinssituation entsprechenden Formbegriffs korreliert" (8 f.). – Die genauere Untersuchung der beiden thematisch gemachten Begriffe zeigt: „‚Geist' und ‚Buchstabe' sind für Lessing die methodischen Prinzipien, welche die Wahrheitsfrage an die Bedingung des kritischen Forschens nach Wahrheit zurückbinden" (18). Der funktional bestimmte Wahrheitsbegriff (Wahrheit erscheint als Ergebnis eines kritischen Prozesses, 15 ff.) wird so genauer umrissen, was die exaktere Fassung von Lessings Begriff der „inneren Wahrheit" noch weiter verdeutlicht; so sehr diese als wesentlich individuell bestimmte Erkenntnisnorm erscheint (20 ff., 174 ff.), so bleibt doch deren Bezug auf die der Natur innewohnende Gesetzlichkeit konstitutiv: „Das die Wahrheitsermittlung leitende Natürlichkeitsprinzip bedingt, daß sich die Vernunft von der Natur als einem immanenten Erfahrungsraum her deutet, ebenso wie diese Natur aus den Prinzipien der Vernunft. Dies Denken aus der Natur der Vernunft und der Vernunft der Natur ist für Lessing das Denken aus dem Sinnprinzip des ‚Geistes'" (28 f.). Die frühe Theologiekritik unter dem Gegensatzpaar von „Kopf" und „Herz" gibt denn auch eine neue Sinndeutung von Humanität, die wesentlich der „Stimme der Natur" zu entsprechen versucht und diese „in allen Traditions- und Denkschemata ... aufzudecken" (52) sucht. „Damit bestimmt Lessing die Vernunft als autonome Interpretationsinstanz der Natur, ohne damit zugleich ein neues metaphysisches System zu entwerfen" (71). Dies wird umrißhaft ansichtig in der Symbolform der „Hamburgischen Dramaturgie" (104 ff.), der „Emilia Galotti" (130 ff.) und endgültig in den theologischen Spätschriften (160 ff.). In Fortsetzung der Dramaturgie „wird für Lessing die christliche Religion [hier] zu jener Wirklichkeit, an der sich die Vernunft ihrer selbst bewußt wird und sich in den Gesamtzusammenhang der Natur einordnet" (160). Das geschieht selbstverständlich unter einer grundsätzlichen Problematisierung der theonomen Bindung im metaphysischen Auslegungshorizont (162) wie durch eine „Erweiterung des Vernunftbegriffs" (167) in Richtung von Autonomie und Subjektivität (168, 170). Freilich dokumentiert sich in dieser kritischen indi-

[32] Vgl. dazu Schilson 1974, bes. 89–147.

[33] Geist und Buchstabe. Zum Prinzip des kritischen Verfahrens in Lessings literaturästhetischen und theologischen Schriften = Kölner Germanistische Studien, 10 (Böhlau, Köln-Wien 1974) 239 S.

viduellen Vernunft gerade die „Vernunft des Ganzen" (174); allein deshalb kann die „kritische Vernunft ... Maßstab jeder Wahrheit" (192) sein. Darum ist bei der Interpretation der „Erziehung des Menschengeschlechts" zu beachten: „Erst in der Spannung von Erziehungs- und Entwicklungsmodell, innerhalb deren sich Vernunft und Offenbarung als Repräsentanten von Einzelmensch und Naturganzem einander zuordnen, läßt sich Lessings Denken zwischen ‚Geist' und ‚Buchstabe' erhellen" (192). Dennoch bleibt Lessings Absicht unübersehbar, gerade in dieser Schrift „Humanität als kritische Selbstbestimmung zu definieren" (184) und so die kritische Schärfe der Vernunft am theologischen Herrschaftswissen zu erproben (vgl. 196).

Mit der konsequent durchgehaltenen Betrachtung der Kritikerposition Lessings[34] „innerhalb des Spannungsfeldes zwischen der Formelhaftigkeit normierter Begriffskonstruktionen und der Freiheit eines an die individuelle Erfahrung zurückgewiesenen ‚forschenden Geistes'" (15) hat B. einen bemerkenswerten Beitrag zur Lessinginterpretation geliefert. Die Geschlossenheit der Konzeption und deren breite Fundierung in Lessings Schriften verdienen ebensolche Anerkennung wie die umsichtige Durchführung, die sich vor jeder voreiligen Festlegung Lessings auf vorgegebene Systeme (Wolff, Spinoza, 220 u. ö.) hütet. Die Bemühung um die Herausarbeitung der „Denkform" Lessings im Rückgriff hinter systematische Aussagen erscheint weiterführend, nicht minder die nüchterne Erkenntnis eines noch weiter zu bestimmenden Vernunftbegriffs bei Lessing. Freilich hat sich B. dabei offenbar den Blick auf manche weiterreichende Frage verstellt. So richtig die Zuordnung von Natürlichkeitsprinzip und Wirklichkeitsauslegung bzw. Vernunftprinzip zunächst scheinen mag – sie übersieht doch die kaum zu unterdrückende Frage nach dem eigentlichen Grund dieser stimmigen Konvergenz von (objektiver) Natur (als „Vernunft des Ganzen") und (subjektiver) Vernunft, die die kritische Vernunft erst in ihr eigentliches Recht setzt. Noch weniger aber löst B. das Problem, wie die dynamische Konzeption der Erziehungsschrift sich rein immanent zufriedenstellend begründen und verstehen läßt. Seine These radikaler Immanenz („Lessing setzt – in den inhaltlichen Implikationen seines Denkverfahrens – an die Stelle des Funktionszusammenhangs von Welt und Gott den Kausalzusammenhang von menschlichem Geist und Naturgesetz", 214) muß daher selbst nochmals unter dem Vorbehalt der Unterscheidung von „Geist" und „Buchstabe" stehen und könnte so einen vielleicht differenzierender zwischen Immanenz und Transzendenz vermittelnden Lessing offenbaren.

Der bleibend schwierigen Frage nach Lessings theologischer Grundeinstellung ist eine eindringliche Studie von *Leonard P. Wessel*[35] gewidmet. Angesichts der unverkennbaren Gegensätzlichkeit der bisherigen Interpretationen (16 ff.) und der offenbar widersprüchlichen Natur von Lessings Denken in theologischen Problemen (15 f., 37, 43 u. ö.) lehnt W. jede Suche nach einem allseits zufriedenstellenden „System" bei Lessing ab; stattdessen versucht er, den Widerspruch selbst zum Deutungsprinzip zu machen und in seiner inneren Notwendigkeit und Aussagekraft zu erhellen. Lessing gilt ihm daher ebensogut als „systematischer Problematiker" wie

---

[34] Zu Lessing als Kritiker vgl. jetzt auch *H. Steinmetz*, Der Kritiker Lessing. Zu Form und Methode der „Hamburgischen Dramaturgie", in: Neophilologus 52 (1968), 30–48; *K. Röttgers*, Kritik zwischen System und Produktion: Lessing, in: KantSt 64 (1973), 200–212. Beide betonen das Un-Systematische in Lessings Kritikerhaltung. Hinter diesen beiden weiterführenden Studien bleibt erheblich zurück die Dissertation von *Marion Gräfin Hoensbroech*, Die List der Kritik. Lessings Kritische Schriften, München 1976.

[35] G. E. Lessing's Theology. A Reinterpretation: A Study in the Problematic Nature of the Enlightenment, Mouton & Co (The Hague–Paris 1977) 283 S.

als „problematischer Systematiker" (37). Die Theologie bzw. Lessings theologisches Denken erscheint ihm für eine so geartete Untersuchung als besonders geeignetes Objekt, da Lessings Suche nach Wahrheit in der Bemühung um ein Wissen von Gott und der Beziehung des Menschen zu Gott gipfelt (16). – Wegweisend wird für W. dabei die Feststellung einer bedeutsamen Krise in der erkenntnistheoretischen Grundeinstellung der Lessingzeit. Daher dienen die ersten beiden Kapitel einer ausführlichen Erörterung der miteinander konkurrierenden philosophischen Strömungen des Rationalismus (47–78) und des Empirismus (79–97). Während die letztlich auf Descartes zurückgehende rationalistisch-mathematische Weltanschauung („the rationalistic paradigma") die Reziprozität von Wirklichkeit und Vernünftigkeit behauptet, die geradezu göttliche Fähigkeit der Vernunft und deren dementsprechende Autonomie im Widerspruch zur wesentlich pessimistischeren christlich-lutherischen Einschätzung der menschlichen Vernunft festhält und diese zugleich unabhängig von den Zufälligkeiten und Wechselfällen der Geschichte denkt, treten im eher empiristischen Deutungsmuster der Wirklichkeit („the empiristic paradigma") sehr andere Aspekte in den Vordergrund: das Problem der konkreten menschlichen Existenz, deren Zeit- und Sinnengebundenheit, ihre dynamische und praktisch orientierte Grundstruktur und die faktische Schwäche und Begrenztheit der menschlichen Vernunft. Der Versuch, diese beiden konträren, ja kontradiktorischen Weisen bzw. Modelle der Wirklichkeitserfassung auf theoretischem Wege miteinander zu vermitteln, bestimmt die deutsche Aufklärung zur Zeit Lessings, ohne doch dabei sichtbare Erfolge zu zeitigen. Mithin läßt sich Lessings Wahrheitssuche und sein gesamtes systematisches Bemühen, gerade in theologischen Fragestellungen, am angemessensten begreifen als Versuch, den Forderungen beider „Weltanschauungen" weitgehend zu entsprechen, sie miteinander auszugleichen und so der offenkundigen Krise im Erkenntnisbemühen der Aufklärung zu begegnen. – Mit großer Umsicht skizziert daher W. in einem weiteren Schritt die konkreten Erscheinungsformen dieser Grundlagenkrise in Lessings Denken (99 bis 148). Dessen eigentliche Einheit lokalisiert er dabei weniger in ausdrücklichen Stellungnahmen zu bestimmten Problemkonstellationen als in der besonderen Art kontinuierlicher Wahrheitssuche (104). Ein erster unverkennbarer Grundzug dieser „dialektischen Denkungsart" Lessings, seiner „ars cogitandi" (106 u. ö.) zeigt sich in einer vorwiegend rationalistisch geprägten Kritik des Christentums: Die historische Begründung religiöser Wahrheit wird in ihrer Gültigkeit für die Vernunft bestritten und stattdessen die christliche Religion unter Ablösung von der Geschichte aus sich selbst begründet („innere Wahrheit") – nur so kann sie als *Vernunft*wahrheit Bestand haben. Demgegenüber argumentiert Lessing gleichzeitig auch auf eher empiristisch bestimmte Weise; dann aber gewinnt die aktuelle „Erfahrung" wirklich geschehender Wunder zwingenden Charakter für die Wahrheit des Christentums, erscheint der Mensch zum Tun, nicht aber zum Vernünfteln geschaffen und zeigt sich seine Vernunft unfähig, einen angemessenen Gottes-Begriff zu entwickeln bzw. diesen als mitgeteilten in seiner ursprünglichen Reinheit zu erhalten. Diese Unausgeglichenheit, ja Widersprüchlichkeit ergibt sich für W. aus dem in der Aufklärung wie bei Lessing erkennbaren Widerspruch zwischen einer rationalistisch-idealistischen und einer empirisch-realistischen Sicht des Menschen: Der tatsächliche Mensch vermag den Ansprüchen des recht optimistischen rationalistischen Deutungsmusters nicht zu entsprechen; seine Vernunft erweist sich im Gegenteil als schwach, unvollkommen und demnach auf Perfektibilität angelegt. Trotz dieser fatalen Situation versucht Lessing der rationalistischen Grundeinstellung ihr Recht zu bewahren, jedoch unter Einbeziehung und tatsächlicher Integration einer eher empirisch-geschichtlichen Sehweise.

Konkreter gesprochen geht es dabei um den Versuch einer Synthese von „Vernunft und Geschichte", für die gerade das Christentum Lösungsmöglichkeiten an-

bietet, so daß dieses die offenkundige Krise im Widerspruch beider Deutungsmuster überwinden hilft (154; insgesamt 149–233). Allein wenn das Zeitliche sich für die Realisierung des Ewigen als „notwendig" erweist, kann auch der Geschichte, dem Bereich des Empirischen, metaphysische Dignität zukommen. Daher entwickelt Lessing nicht eine Geschichts*philosophie*, sondern eine Geschichts*theologie* in bezug auf das Christentum (150), in der das ontologisch Zufällige, vor allem die geschichtliche Offenbarung, zugleich als notwendige Phase auf dem Weg allmählicher Vervollkommnung der Vernunft verstanden werden kann. Offenbarungswahrheit kommt so nicht (wie bei Reimarus, gegen den sich Lessing aus Überzeugung und in echter Sorge um das Christentum wendet; 153 ff.) gegen Vernunftwahrheit zu stehen, sondern dient der Vervollkommnung des Menschen und seiner faktisch noch schwachen und geschwächten Vernunft (wobei in diesem realistischen Menschenbild für Lessing das besondere Recht der Orthodoxie zu liegen scheint; 158 ff.): „Revelation is simply the manifestation of truth – of the inner rationality of reality – to a being that is de facto cognitively weak" (207). Dabei bewegt sich Lessing nach W. durchaus in traditionell christlichen Bahnen (190, ähnlich 105, 154 u. ö.) und geht (zumindest hypothetisch) von der Wirklichkeit eines streng transzendenten Ursprungs der Offenbarung aus; er läßt sich also weder auf Leibniz noch Spinoza festlegen und ebensowenig von Hegel her begreifen (179 ff.). Dennoch bleibt ein Unterschied: Der Inhalt der Offenbarung ist weniger im Sinne der Orthodoxie als „Gabe" denn als „Aufgabe" verstanden – als Ermöglichung und Appell zu selbständiger Weiterbewegung des Menschen auf dem Weg moralischer Vollkommenheit (198 f.); ähnlich erscheint auch im „Nathan" die historische Offenbarungsreligion mehr als „Stimulus" für eine eigenverantwortliche praktische Vervollkommnung des Menschen, während die „Erziehung des Menschengeschlechts" eher von einer gottgewirkten Erziehung des Menschen ausgeht (202 f.).

Lessings Denkungsart ist demnach zunächst und vor allem dem rationalistischen Deutungsmuster verpflichtet: Wahrheit erscheint ihm als Selbsterkenntnis, der Primat des Selbst und die diesem entsprechende moralische Vollkommenheit sind vorherrschend – als „kleiner Gott der Wirklichkeit" genügt der Mensch sich selbst und bleibt die natürliche Religion, die Vernunftreligion allein gültig. Mit diesem rationalistischen Ansatz jedoch kollidiert die Einsicht in die faktische Unvollkommenheit des Menschen, in seine Begrenztheit: Zwischen dem Geist des konkreten Menschen, seiner Subjektivität, und dem Vernünftigen steht das Empirische, das Konkrete und Geschichtliche, nicht zuletzt aber die Offenbarungsreligion, die allesamt im „Fühlen" von „Seligkeit" dunkel und unvollkommen ihre vernunftkonforme Wahrheit erweisen (216 ff., ähnlich 197 f.). Dabei bleibt es Aufgabe des Menschen, aus dem (historisch-zufälligen) „Buchstaben" der Offenbarung deren (rational-notwendigen) „Geist" herauszulösen, wobei deren wechselseitige Verbundenheit und Angewiesenheit Lessings Versuch einer Versöhnung des rationalistischen und empiristischen Deutungsmusters anzeigen – freilich auf dem Hintergrund einer in Gott begründeten letzten Vernünftigkeit der Wirklichkeit und der ebenfalls durch Gott garantierten Erreichung der letzten Stufe moralischer Vollkommenheit des Menschen (217 ff.). Ein kurzer Exkurs zu Lessings Gottesbegriff (220–233) zeigt (in starker Anlehnung an das „Christentum der Vernunft"), daß Gott zugleich immanent und transzendent vorgestellt wird, die Betonung von Individualität und Trinität jedoch trotz unverkennbar monistischer Tendenzen eher an einen Pan*en*theismus denken läßt. Alles in allem bleibt Lessings Denken fragmentarisch, tastend und widerspruchsvoll (236) – Ausdruck eines immer neuen und stets unabgeschlossenen Versuchs, die Erkenntniskrise zwischen rationalistischem und empiristischem Wirklichkeitsverständnis zu überwinden.

W.s Studie hat ihr besonderes Verdienst darin, daß sie die vielfältigen Widersprüche in Lessings Denken weder leugnet noch vordergründig aufhebt; vielmehr

macht sie diese zum Angelpunkt ihrer Deutung und versteht sie produktiv als systematische Ausgestaltung einer tiefreichenden Krise in den damaligen Möglichkeiten der Wirklichkeitserfassung. Indem sie so auf neue Weise und unter brillanter Erhellung und Einbeziehung des geistesgeschichtlichen Hintergrundes Lessing als „problematischen" und darin zugleich „systematischen" Denker begreifen lehrt, überwindet sie die vielgestaltigen Einseitigkeiten der ebenso breit wie kritisch zur Kenntnis genommenen Sekundärliteratur. Mit einiger Überraschung bleibt zu vermerken, daß auch W. von seinem sehr eigenständigen Deutungsansatz her auf die für Lessing zentrale Problemkonstellation „Vernunft und Geschichte" aufmerksam wird [36]; dies geschieht immerhin im Kontext einer religions-philosophischen Fragestellung, die ihrerseits die Vermittlung von rationalistischen und empiristischen Verstehensmustern anzielt. Wie sehr Lessing hier den von der Aufklärung gestellten Problemen verpflichtet bleibt und wie sehr er zugleich um deren Lösung bemüht ist, zeigt W. sehr eindringlich. Freilich hat ihm diese einseitig auf die erkenntnistheoretische Grundproblematik fixierte Problemstellung zugleich manche Zusammenhänge verstellt: Daß Lessing keineswegs nur „Aporetiker" bleibt, sondern gerade in bezug auf seine „ars cogitandi" klare Position bezieht, hätte sich bei einer weiterführenden Betrachtung seiner geschichtsbezogenen Grundeinstellung bis in den Kontext des dramaturgischen und dramatischen Werkes leicht erkennen lassen; so hätte W. das nur kurz angedeutete Konzept der „Vorsehung" (220) als original Lessingsche Denkungsart entdecken können. Von hier aus wäre wohl auch – überzeugender als in der Engführung auf das ohnehin Fragment gebliebene „Christentum der Vernunft" – Lessings Gottesbegriff in seiner transzendent-immanenten Struktur einleuchtend geworden. Zudem hätte Lessings, von W. zu Recht oftmals betontes aufrichtiges Interesse am Christentum und die (ebenso zutreffende) Abweisung jedweder rein rationalistischen und emanzipativen Lessingdeutung klareres Profil gewonnen. Daß W.s Arbeit solch produktives Weiter-Denken möglich macht, ist freilich nochmals lobend hervorzuheben: Kaum eine andere neuere Studie zu Lessings Theologie hat sich mit solcher Sorgfalt und mit solch offenkundigem Erfolg um die Herausarbeitung einer grundlegenden, in allen Widersprüchen sich erst konstituierenden und zugleich offenlegenden Denkfiguration Lessings bemüht.

Demselben Autor verdanken wir auch noch eine kleine weiterführende Studie zu Lessings Eschatologie, die dessen Auffassung von der endgültigen Vollendung des Menschen in eine Linie mit Nietzsches „Gott-ist-tot-Theologie" rückt [37]. Daß Lessing selbst sich gegen diese innere und unausweichliche Konsequenz seines Denkens stemmt bzw. verwahren würde, gesteht W. zu (61, 77 u. ö.). Dennoch hält er dessen Transformation der Ideen von Joachim von Fiore (64 ff.) und die damit sich verbindende Abweisung des metaphysischen „Grabens" zwischen dem christlichen Gott und seiner Schöpfung, ja mit seiner Wiedervergöttlichung der Welt auf Kosten der göttlichen Wirklichkeit (64, 66 ff.) für fatal und folgenschwer. Dem korrespondiert nämlich eine grundlegende Neufassung des Wahrheitsbegriffs; sie erscheint als „man's subjectivity manifested to itself" (70). Weil so das Selbst des Menschen letztlich der einzige Inhalt der Vollendung des Eschaton der menschlichen Existenz bleibt (75), ergibt sich die metaphysische Irrelevanz des Gottesgedankens: Gott wird überflüssig. Wenn Lessing dennoch nicht nur über erstaunlich viel „Wissen" von Gott zu verfügen scheint und somit in logischen Widerspruch gerät

[36] Darin trifft er sich u. a. mit *W. Oelmüller*, Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel (Frankfurt 1969), 13 ff.; *W. Pelters* (s. o. Anm. 14); Schilson 1974 sowie M. Bollacher (s. o. Anm. 4).

[37] *L. P. Wessell Jr.*, Lessing's Eschatology and the Death of God, in: Lessing-Yearbook 6 (1974), 59–82.

(75 ff.), dann erklärt sich das allein aus seiner aufklärerischen Grundhaltung: „Lessing's need for an ontological and objective security was so great that ... he *will* not lose faith in divine providence" (77). – Mit dieser letzten Feststellung scheint W. s Untersuchung sich freilich selbst zu widerlegen. Einerseits behaftet sie Lessing streng auf eine Linie seiner Gedankenführung, die gewöhnlich als „spinozistisch" betrachtet wird und Gott und Welt auf neue Weise zusammenzudenken versucht, was keineswegs mit zwingender Notwendigkeit zu einer Ausschaltung des Gottesgedankens führen muß, wie z. B. die Studien von R. Schwarz und H. Timm zeigen [38]; andererseits über-interpretiert sie gerade in der Fixierung auf eine diesseitig und humanistisch geprägte Eschatologie das scheinbar a-theistische und rein horizontal-humanistische Moment, um dann voller Überraschung Lessings nachhaltiges Insistieren auf einem Gott der Vorsehung als Garant eines sinnvollen Geschichtsverlaufes als logisch inkonsequent zu bezeichnen. Aussage und offenkundige Aussage-Absicht Lessings werden auf diese Weise zu sehr voneinander geschieden, so daß (bei allem Respekt vor Intelligenz und Schärfe des Gedankens) Lessing gegen Lessing zu stehen kommt.

Einem recht entlegenen und bislang kaum hinlänglich beachteten Aspekt von Lessings dramatischem Werk, nämlich seiner poetischen Namengebung, geht *Hendrik Birus* [39] in einer sorgfältig gearbeiteten Studie nach. Weil er dabei, vor allem im Blick auf „Nathan der Weise", nachzuweisen versucht, daß Lessings kritische Grundeinstellung gegenüber aller geheimnislos-vernünftigen Aufklärung sich auch in seiner Praxis der Namendeutung bzw. -gebung erkennen läßt, verdient seine Arbeit besondere Beachtung. Nach einer knappen und allgemein gehaltenen Skizze „Über die Bedeutung von Eigennamen" (13–53), die eine allgemeine Abnahme der objektiven Bedeutung des Namens gegen Ende des 18. Jahrhunderts konstatiert und nur noch in der Dichtung ein Fortleben der Namen als Sinnträger aufweist, untersucht B. „Das Problem der Namen bei Lessing" (54–89). Dessen ambivalente Haltung, die sich einerseits in einer Geringschätzung für „ein paar Buchstaben, so oder so geordnet", und in z. T. eindringlichen etymologischen Studien andererseits manifestiert, führt zu einer breiter ausgreifenden Betrachtung von Lessings Einschätzung der Namengebung in Dramen, die dieser vor allem in der Auseinandersetzung mit Aristoteles entwickelt. Dabei vermag die Komödie „redende Namen" zu verwenden, die aufs Allgemeine zielen, während die Tragödie an vorhandene historische Namen und Charaktere gebunden bleibt. Daß in der Praxis bei Lessing jedoch eine fließende Grenze zwischen rein historischen und redenden Namen herrscht, zeigt sich bereits sehr früh im dramatischen Werk und läßt sich am besten am „Nathan" beobachten.

„Über die Namengebung im ‚Nathan'" (90–193) handelt denn auch der größte Teil dieser Studien. Den Angelpunkt dieser Überlegungen bildet die Einsicht, daß Lessing gerade im „Nathan" über historisch vorgefundene Namen hinaus bewußt allegorisiert bzw. synonymisiert. So verbirgt sich z. B. in „Nathan" der theophore Dankname „Nathanael" (= Gott hat gegeben), was der Gottergebenheit Nathans entspricht. Als „Weiser" (und eben nicht als der „Prophet" Nathan) ist er zudem auf Vernunft und Lebenserfahrung (im Sinne der alttestamentlichen Weisheit) beschränkt und steht so in einer „säkularen Position ... jenseits der Alternative von Orthodoxie und Häresie" (163). Darüber hinaus zeigt sich im Laufe des „Nathan" eine merkwürdige Akzentverschiebung: Zunächst markieren die Namen (vor allem

---

[38] Vgl. *R. Schwarz*, Lessings „Spinozismus", in: ZThK 65 (1968) 271–290; *H. Timm*, a. a. O. (s. o. Anm. 25).

[39] Poetische Namengebung. Zur Bedeutung der Namen in Lessings „Nathan der Weise" (= Palaestra, Bd. 270), Vandenhoeck & Ruprecht (Göttingen 1978) 268 S.

„Christ", „Jude", „Mensch") einen Abstand zwischen den Figuren aufgrund ihrer verschiedenen Religionszugehörigkeit; doch im „dunklen Empfinden" (vgl. Leibniz) scheinen Recha, der Tempelherr und Saladin bereits ihre persönliche Verwandtschaftsbeziehung vorauszuahnen, die sich gegen Ende des Dramas an ihren Namen in erstaunlicher Weise aufklärt. Denn diese Namen (dies zeigt B. nach einer ausführlichen Besinnung auf die Praxis der Namengebung orientalischer Figuren) sind in den verschiedenen Sprachen z. T. deckungsgleich: *Recha* (= zart, sanft) ist die hebräische Entsprechung zu *Blanda*, dem christlichen Taufnamen Rechas; *Leu* von Filneck als Name des Tempelherrn ist identisch mit dem väterlichen Namen *Assad* (= Löwe); *Curd* von Stauffen wiederum entspricht dem christlichen Namen seines Vaters *Wolf* von Filneck. Wenngleich diese zuletzt angedeutete „prästabilierte Harmonie in der Konstellation der Namen" (176) im Drama selbst nicht zur Sprache kommt – sie hat ihre verdeckte Funktion und Aussage. In dieser Identität der Namen ist gleichsam im voraus schon eine symbolische Versöhnung der entfremdeten Familienglieder gegeben, die die Tiefenstruktur des dramatischen Geschehens ausmacht. Die Personennamen sind daher „durchaus als Chiffren der Vorsehung auslegbar" (188), die den Horizont des Lessingschen Denkens und vor allem seiner Dramaturgie bildet. Wenn es dennoch zu keiner abschließenden Aufklärung über die Äquivalenz der verschiedenen Namen Rechas, des Tempelherrn und seines Vaters auf der Bühne kommt, so hat dies nach B. seinen tieferen Sinn darin, daß die „Unmerklichkeit des Schreitens der Vorsehung im Medium dieses dramatischen Gedichts" (192) vorgestellt werden soll und darum eine „Balance zwischen Vorsehung und Zufall" (189) gewahrt bleiben muß. Der wahre Zusammenhang des dramatischen Geschehens ist demnach im „Nathan" keineswegs völlig transparent und damit ohne geheimen Hintersinn; die Namen sind vielmehr den in der „Erziehung des Menschengeschlechts" genannten „Anspielungen und Fingerzeigen" gleich, „deren Aneignung durch die Vernunft noch der Zukunft vorbehalten bleiben muß" (193). Damit aber weist das dramatische Geschehen im „Nathan" über sich hinaus und läßt im *durchgeführten*, vordergründig rationalen Funktionalismus zugleich dessen *Verdecktheit* erkennen und als verborgen-offenbares Wirken der Vorsehung begreifen.

B. hat mit seiner umsichtigen Untersuchung nicht nur einen philologisch bedeutsamen Beitrag zur Bedeutung der Namen in Lessings „Nathan" gegeben; in der darauf basierenden Erhellung der eigentümlichen „Verdecktheit der Namenkonstruktion" (192) zeigt er zugleich, wie die rationale Grundstruktur dieses dramatischen Gedichts mit dessen geschichtsphilosophischem bzw. -theologischem Gehalt zusammenzubringen ist. Im Verhältnis zu den breiten vorausgehenden Analysen und Darlegungen sind B.s Ausführungen zu dieser hochinteressanten Problematik allerdings merkwürdig knapp und thetisch geraten und lassen manche naheliegende Frage offen. Ungeklärt bleibt z. B. der nähere Bezug dieser Namenäquivalenz auf die Aussagen der Ringparabel und die genauere Interpretation der gut beobachteten Akzentverschiebung der Namen in der ersten und zweiten Hälfte des „Nathan" (vom religiös begründeten Abstand zwischen den Figuren zur Nähe einer persönlichen Verwandtschaftsbeziehung hin). Über die geschichtsphilosophische Aussage hinaus wäre damit zugleich die religionsphilosophische Frage noch deutlicher in den Blick gekommen. Überraschend bleibt trotz solcher z. T. weiterführender Desiderate, daß selbst von entlegenen Aspekten in Lessings Werk her seine kritische Grundeinstellung gegenüber einem platt-aufklärerischen Rationalismus ansichtig wird: Seine scheinbar periphere und bedeutungslose Namengebung im „Nathan" erweist sich bei genauerem Zusehen als erneute „Verdichtung" jenes unmerklich-stetigen Wirkens der Vorsehung, auf die Lessing wie Nathan in „eine[r] bemerkenswerte[n] Affinität zum Weltverständnis der alttestamentlichen Weisheit" (192) sein Vertrauen setzt.

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt eine brillante Arbeit von *Dominik von König* [40], die ebenfalls geschichtsphilosophische Dimensionen von Lessings „Nathan" untersucht. Dabei geht es K. vor allem um das Zusammenspiel von Vorsehung und menschlichem Handeln, wie es an der Gestalt Nathans anschaubar wird. Seine Gottergebenheit ist gerade nicht passiver Natur, sondern zeigt sich kooperativ zur Vorsehung (48), die durch die Schaffung vollendeter Tatsachen (die drei guten Taten Nathans, des Sultans Saladin und des Tempelherrn; 27 ff.) überhaupt erst eine menschliche Handlungs*möglichkeit* eröffnet (138 ff.). Gemäß Lessings „Ankündigung des Nathan" ist daher die Spannung einer *natürlichen* Welt der Vorsehung (wie sie auf der Bühne zur Darstellung gelangt) und einer *wirklichen* Welt (der in ihren Rollen befangenen Menschen) als Grundproblem dieses dramatischen Gedichts zu betrachten (9 ff.). Nathans Bemühung, seine „höchst aktive und selbstbehauptende Sprachhandlung" (138), die K. in den verschiedenen Dialog-Konstellationen (gegenüber Recha, Al Hafi, dem Tempelherrn und Saladin; 38 ff.) untersucht, geht denn auch dahin, sein jeweiliges Gegenüber aus der vorgegebenen „Rolle" und der damit verbundenen Sprache der Wirklichkeit zu befreien und zum alle verbindenden Menschsein und damit zur Sprache der Natürlichkeit hinzuführen. In solcher „Aufklärung" erst wird der Mensch fähig, „auf mögliche Interdependenzen (in der angemessenen Weise) zu reagieren" (46) – und genau das meint menschliches Handeln in einer Welt der Vorsehung. Indem Lessing auf der Bühne die Utopie einer solchen natürlichen Welt (die „nichts enthält, was nicht – der Natur des Menschen zufolge – so sein *könnte*"; 178) entstehen läßt, ermöglicht er dem Zuschauer zugleich eine Aufklärung über den Sinn der Geschichte und seinen eigenen geschichtlichen Auftrag: „für ihn gilt es herauszufinden, *was* die Ineinssetzung von Bühnenwirklichkeit und ‚wirklicher' Wirklichkeit verhindert" (178). Positive wie negative Hinweise dazu gibt das Spiel zur Genüge: Während vor allem der Tempelherr und Saladin sich durch Nathan von ihrer (wirklichen) „Rolle" (einem besonderen Menschsein) ablösen und auf ihr (natürliches, allen gemeinsames Menschsein hin) führen lassen und so aktiv „Vorsehung und menschliches Handeln in Einklang zu bringen" (28 f.) versuchen, zeigt z. B. die Figur des Patriarchen (127 ff.) den bleibenden Widerstand der *wirklichen* Welt, in der „Machtspruch" und „soziale Rolle" dominieren und so die natürliche Welt verderben. Dennoch gilt: „Lessings Glaube an den Sinn der Geschichte, die Vorsehung, ist ungebrochen. Aber im Rahmen der Vorsehung kommt nun der Träger der Geschichte, der Mensch, in den Blickpunkt. Der Mensch als Träger der Geschichte kann sich sinn-konform, das ist: ‚natürlich', verhalten, er kann sich aber auch gegen den Sinn von Geschichte stellen: diese Erfahrung macht der Zuschauer in der Wirklichkeit. Daß auch dies zum Plane der Vorsehung gehören mag, wird angedeutet. Vorsehung als Geschichtsplan und Menschen als Geschichtsträger stehen somit in einer prekären Balance, die auch ein Erbe des Idealismus werden wird" (177). – Mit seltener Gründlichkeit und Konsequenz hat K. damit die Doppelpoligkeit von Lessings Geschichtsbegriff am Beispiel des „Nathan" aufgezeigt. Daß er dabei die anthropologisch-ethischen wie sozialen Implikationen stärker hervorhebt, erscheint legitim – markieren diese doch die im theonom geprägten Geschichtskonzept Lessings beschlossenen zukunftsweisenden Perspektiven. Ebenso wichtig bleibt die Einsicht, daß Lessings Drama damit ganz im Dienst der Aufklärung über Geschichte und Gesellschaft steht. Wenig hilfreich erscheint allerdings, daß K. diese eher geschichtsphilosophische Problemstellung des „Nathan" maßgeblich biographisch, nämlich in Lessings Verdruß über das ihm auferlegte Druckver-

[40] Natürlichkeit und Wirklichkeit. Studien zu Lessings „Nathan der Weise" (= Gesamthochschule Wuppertal. Schriftenreihe Literaturwissenschaft, hg. v. Th. Koebner u. a., Bd. 1), Bouvier (Bonn 1976) 197 S.

bot begründet und von dort aus exemplifiziert. Damit droht aus dem Blick zu geraten, daß die Frage nach dem Sinn der Geschichte und dem damit verbundenen Engagement des Menschen auch sonst Lessings Schriften bestimmt und so den Kern seines Denkens ausmacht.

2. Tendenzen und Aufgaben der Forschung

Bei aller Verschiedenheit in Anlage, Problemstellung, Durchführung und Ergebnis zeigen die vorgestellten Arbeiten dennoch gewisse Gemeinsamkeiten, die auf konvergierende Tendenzen der gegenwärtigen Lessingforschung hinweisen. Um möglichst exakt die künftigen Aufgaben der Forschung zu umreißen (b), sind diese Gemeinsamkeiten zunächst genauer zu beschreiben.

a) *Tendenzen:*

1. Erkennbar wird zunächst das Bemühen um die Eruierung einer (wie auch immer gearteten) „Denkform" Lessings. Dahinter tritt die frühere, offenbar überholte Frage nach einer möglichst exakt formulierbaren „Weltanschauung", einem „Denksystem" Lessings deutlich in den Hintergrund; sie bestimmt praktisch nur noch die Studie von Desch. Am eindeutigsten formuliert wird diese bewußte Begrenzung und systematische Fragestellungen übergreifende Suche nach einer „Denkform" Lessings in der Arbeit von Bohnen, der seine These von den organisierenden Prinzipien „Geist und Buchstabe" an möglichst zahlreichen Lessingschen Schriften erprobt und von hier aus Lessings Grundhaltung genauer zu bestimmen versucht, freilich in mehr formaler Hinsicht. Ähnliches ist von Nölles Dissertation zu sagen, die die Kontrastierung von „Subjektivität und Wirklichkeit" als durchgängige Problemkonstellation und denkerische Eigenart Lessings beschreibt. Auch Wessell zielt mit seiner Untersuchung von Lessings „ars cogitandi" auf ein allen inhaltlichen Aussagen zugrundeliegendes Formprinzip, das in der Vermittlung von rationalistischer und empiristischer Einstellung besteht. Zumindest der Intention nach scheint diese Frage nach einer konsistenten „Denkform" Lessings auch die Studie von Bollacher zu charakterisieren, wenn dort z. B. von einer „angenommenen Problemeinheit des Lessingschen Kritik-Programms" (X u. ö.) in Richtung einer „Moral der Selbstverantwortung" (3) die Rede ist, doch wird dieser Ansatz nicht konsequent genug durchgehalten; zu rasch jedenfalls wird auf eher systematische Weise der Inhalt von Lessings Denken, seine „Position" als „Spinozismus" bestimmt (233 u. ö.), wobei freilich „primär der Aspekt der Methode" (vor allem in bezug auf die „Erziehung des Menschengeschlechts" wie das Jacobigespräch; ebd.) interessiert. Selbst die hochspekulative Arbeit von Timm fragt letztlich nach einem organisierenden *Meta-Prinzip* allen systematischen denkerischen Mühens Lessings in dem ausdrücklichen Bewußtsein: „Auch Lessings Denken entspringt aus einer existentiellen Grunderfahrung, die zunächst in ihrer Einmaligkeit erfaßt sein will" (39) und sich daher nicht in irgendein „System" pressen läßt, sondern in immer neuen Anläufen in eine triadisch-trinitarische Denkstruktur mündet. Sogar Heftrichs Schrift darf für diesen sich andeutenden Konsens der neueren Forschung insoweit in Anspruch genommen werden, als auch er sich ausdrücklich dagegen verwahrt, Lessing „als Sprachrohr für Weltanschauungen, gleich welcher Provenienz" (64) zu vereinnahmen. Auch die zahlreichen Versuche, Lessings Kritikhaltung genauer zu umreißen, dürften auf diese Einsicht hinweisen [41]. – In solcher Bemühung trifft

[41] S. o. Anm. 34, dazu noch *H. Arntzen*, Dichtung als Aufklärung. Versuch über Gotthold Ephraim Lessing, in: Neue Deutsche Hefte 9 (1962), Heft 86, 28–48; er betont den „kritische[n] Ansatz Lessings . . ., der ja darin besteht, jeder Absolutierung sich entgegenzustellen" (48). Von anderer Warte aus vgl. auch *H. C. Seeba*,

sich die neuere nicht-theologische Lessingforschung mit Erkenntnissen und Ergebnissen von jüngeren philosophisch-theologisch ausgerichteten Studien, die allesamt einer „hinter" Lessings inhaltlichen Aussagen liegenden, alles organisierenden denkerischen Grundhaltung, kurzum einer „Denkform" Lessings (welcher Begriff durchweg, vor allem bei Bohnen, einer intensiveren Klärung bedürfte!) nachspüren [42]. Ein solcher Ansatz erlaubt auf neue Weise Integration und Konfrontation mit dem gesamten und sehr verschiedenartigen Werk Lessings im Zuge der zielstrebigen Entwicklung einer relativ einheitlichen, nie aber konsequent systematisch entfalteten denkerischen Grundhaltung. Daß die Diskussion um die genaueren Umrisse einer solchen Lessingschen „Denkform" erst an ihren Anfängen steht, zeigt die Disparatheit und Widersprüchlichkeit der Forschungsergebnisse. Prinzipiell dürfte jene Beschreibung der Wahrheit am nächsten kommen, die die vielfältigen Phänomene von Lessings Werk und Biographie am konsequentesten in einem einheitlichen Horizont zu vereinigen vermag [43].

2. Angenehm fällt in den behandelten Studien die sehr differenzierte Einordnung Lessings in die Epoche der Aufklärung auf. Deren Eigenbedeutung wird nicht auf übliche Weise unbefragt vorausgesetzt, sondern Lessings Eigentümlichkeit in seinem aufklärerischen Bemühen von den Quellen her entwickelt. Was „Aufklärung" sein mag, bleibt demnach stets noch von Lessing her zu bestimmen – darin treffen sich praktisch alle oben genannten Autoren. Sie tragen damit zugleich einem sich andeutenden Konsens der neueren Aufklärungsforschung Rechnung, die diese Epoche viel umsichtiger und vielschichtiger betrachtet als vergangene Zeiten. Vor allem die Prädominanz von Kants Aufklärungsdefinition scheint endgültig gebrochen zu sein; dazu bemerkt die äußerst reflektierte Arbeit von Timm mit Bezug

---

Die Liebe zur Sache. Öffentliches und privates Interesse in Lessings Dramen (Tübingen 1973), der die recht formale und damit einer „Denkform" nahekommende „Liebe zur Sache" als Konstruktionsprinzip von Lessings Dramen aufzuweisen versucht.

[42] So vor allem die Arbeiten von *H. Schultze* (s. o. Anm. 26; dieser betont den spiritualistischen Grundzug in Lessings [Toleranz-]Denken), *W. Pelters* (s. o. Anm. 14; hier wird eine „Sinndeutung der Geschichte als Kern" allen denkerischen Bemühens Lessings aufgewiesen) und Schilson 1974 (als umgreifender und prägender Horizont aller Einzelmomente von Lessings Werk und Biographie erscheint hier ein theistisch bestimmter Vorsehungsglaube). In dieser neuen Fragestellung, die vor allem Schultze erstmals präzisiert hat (a. a. O. 30 ff., wo er die Lessing eignende „Diskussionshaltung" zum hermeneutischen und methodischen Prinzip seiner Untersuchung macht), liegt der entscheidende Fortschritt über die vor allem von F. Loofs diskutierte und dann maßgeblich von H. Thielicke applizierte sachliche Differenzierung von rein „exoterischen" gegenüber gültigen, „esoterischen" Aussagen Lessings. Dazu bemerkt H. Timm mit Recht: „Lessing hatte etwas Erstmaliges zu sagen, und das fällt durch die dogmatische Disjunktion von esoterisch und exoterisch widerstandslos hindurch" (a. a. O. [s. o. Anm. 25] 81).

[43] Daß dabei auch scheinbar abwegige Ansätze mitten ins Zentrum führen können, hat jüngst *K. S. Guthke* gezeigt (Der Glücksspieler als Autor. Überlegungen zur „Gestalt" Lessings im Sinne der inneren Biographie, in: Euphorion 71 (1977), 353–382). Seine Frage nach der „Philosophie oder Weltanschauung des Spielers Lessing" (364) deckt eine offenkundige Spannungseinheit auf zwischen der Vorstellung einer vom Spiel des Zufalls bestimmten und einer vom ordnenden Wirken der Vorsehung geleiteten Welt, wobei letztere Lessings Theorie des Dramas, erstere seine Dramen selbst prägt. Damit aber gerät Lessing in eine eigentümliche und für ihn charakteristische „Zwischenstellung ... zwischen theologischem und säkularisiertem Weltentwurf" (380), was biographisch-psychologisch zur Konsequenz hat: „Nur *indem* Lessing sich verliert (an die Zufallswelt des Glückspiels) findet er sich (auf der terra firma der Providenz) – und der psychologischen Wahrheit dieses Paradoxons muß er sich ständig aufs neue vergewissern" (382).

auf Lessing: „Mut und Entschließungskraft allein machen noch nicht frei. Sich der Anleitung des andern entschlagen, kann auch ein Zeichen verweigerter Mündigkeit sein" (77) [44]. Ähnliches läßt sich in neueren, eindringlichen Darstellungen der (deutschen) Aufklärung finden [45]. Dahin scheint auch die Selbstverständlichkeit, mit der die Aufklärung von vornherein als ein „Prozeß gegen das Christentum" betrachtet werden muß [46]. – Besonderes Augenmerk haben in diesem Zusammenhang gleich mehrere Studien wieder auf die schon den Wort-Sinn von „Aufklärung" beherrschende Lichtmetaphorik gerichtet, die in der Tat größere Beachtung verdient, wenngleich sie – wie Stuke u. a. mit Recht betonen [47] – freilich nicht den ganzen Bedeutungsgehalt von „Aufklärung" abdeckt, geschweige denn diese als geistesgeschichtliche und politische Bewegung zu charakterisieren vermag [48]. Neuere Arbeiten gehen zwar mit großer Sorgfalt und stupender Gelehrsamkeit den reichlich verschlungenen Wegen dieser Metapher vor allem im französischen Sprachraum nach [49], doch lassen sie dabei weitgehend die Frage unberücksichtigt, wie diese maßgeblich von religiösen und theologischen Motiven bestimmte Lichtbildlich-

---

[44] Was hier vor allem in bezug auf die „Erziehung des Menschengeschlechts" gesagt ist, hat *P. H. Neumann* in einer hochinteressanten Studie (Der Preis der Mündigkeit. Über Lessings Dramen. Anhang: Über Fanny Hill [Stuttgart 1977]) an Lessings dramatischen Vatergestalten untersucht; auch hier geht es um die problematische „vernünftige" Zuordnung von Autorität und Mündigkeit, wobei die *wahre* Vaterschaft erscheint als „die unverlierbare Würde dessen, der uns in die Mündigkeit führt. Im Zeichen solcher Mündigkeit – des ganzen Menschengeschlechts – steht das Gottesverständnis der Aufklärung. Vernunft, Güte und die dem Menschen als Auftrag gegebene Freiheit zum Mündigwerden sind Attribute des väterlichen Gottes. Es ist das *Ideal* des wahren Vaters". (74).

[45] Ohne Anspruch auf Vollständigkeit sind hier vor allem zu nennen: *H. Stuke*, Art. Aufklärung, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. v. Otto Brunner – Werner Conze – Reinhart Koselleck, Bd. 1 (Stuttgart 1972) 243–342, wo bes. 265–273 die Mehrdeutigkeit von Kants Aufklärungsbegriff an den Quellen nachgewiesen und 290–293 „Lessings Beitrag zum Thema Aufklärung in begriffsgeschichtlicher Hinsicht [als] erstaunlich schwach" bezeichnet wird; ebf. *W. Schneiders*, Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung (Freiburg–München 1974) bes. 11.52 ff., der die „Relativität" und Problematik von Kants Wesensbestimmung der Aufklärung ebenso betont wie *N. Hinske* (Hg.), Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift (Darmstadt ²1977) XVI ff., 539 ff., und *P. Pütz*, Die deutsche Aufklärung = Erträge der Forschung, Bd. 81 (Darmstadt 1978) bes. 5 f. (dazu die Rez. d. Vf. in: ThPh 54 (1979), 130 f.). Die Notwendigkeit, zu einer Bestimmung des Aufklärungsbegriffs von den Quellen her zu gelangen, zeigen auch die beiden Textsammlungen: Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland: Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen, hg. v. *E. Bahr* (Stuttgart 1974); A. Bergk, J. L. Ewald, J. G. Fichte u. a.: Aufklärung und Gedankenfreiheit. Fünfzehn Anregungen, aus der Geschichte zu lernen, hg. u. eingel. v. *Zwi Batscha* (Frankfurt 1977).

[46] Vgl. *M. Greschat*, Die Aufklärung – ein Prozeß gegen das Christentum?, in: KuD 22 (1976), 299–316, der 315 meint, die Aufklärung sei „nicht einfach als Negation und als pure Destruktion *des wahren* Christentums zu begreifen".

[47] Vgl. *H. Stuke*, a. a. O. (s. o. Anm. 45) 247–250, der 249 besonders vor einer einseitigen Rückführung auf Descartes' Erkenntnistheorie oder die religiöse Lichtmetaphorik warnt; ähnlich *P. Pütz*, a. a. O. (s. o. Anm. 45) 15 ff.

[48] Diese These wird dem Vf. von M. Bollacher, a. a. O. (s. o. Anm. 4) 315 f. fälschlich unterschoben bzgl. des Exkurses „Aufklärung und Erleuchtung" in Schilson 1974, 125–132.

[49] Als frühe Darstellung vgl. *F. Schalk*, Zur Semantik von „Aufklärung" in Frankreich, erstmals 1968, jetzt mit einem Nachtrag in: ders., Studien zur französischen Aufklärung (Frankfurt ²1977) 323–339; *M. Jacques Roger*, La lumière et

keit konstitutiver Bestandteil eines epochalen Selbstverständnisses werden konnte. Wenn es „bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts nicht ungewöhnlich [ist], statt von aufgeklärt auch von erleuchtet zu sprechen, und zwar nicht nur von erleuchteten Personen, sondern auch von erleuchteten Zeiten“ [50], so dürfte damit das Problem eher gestellt als gelöst sein. Gerade die säkularisierende Verselbständigung von „Aufklärung“ und die Behauptung einer nicht nur selbst hell und leuchtend gewordenen, sondern auch aus sich selbst Gott („Offenbarung“) und Welt hinreichend erhellenden und erleuchtenden Vernunft bedarf noch einer weiteren Erklärung. Freilich haben die Aufklärer selbst offenbar dem Grund dieser allgemein vorausgesetzten Vernunftmächtigkeit kaum oder nur unzureichend nachgedacht [51]. Das entbindet freilich die gegenwärtige, gerade früheren Feststellungen kritisch gegenübertretende Erforschung dieser Epoche und ihrer geistesgeschichtlichen Quellen nicht von der Pflicht, solch verschlungenen (und mehr unbewußten als bewußt artikulierten) Beziehungen aufklärerischer Vernunft-Emanzipation nachzuspüren. Dabei dürfte die noch völlig unzulänglich behandelte Frage nach einem möglichen Einfluß des Humanismus auf die Aufklärung ebenso wichtig sein wie die mittlerweile sogar als „Charakteristikum“ der „deutschen“ Aufklärung erkannte Prägung durch den Pietismus [52].

b) *Forschungsaufgaben:*

Damit sind wir unversehens über die Feststellung gemeinsamer Grundrichtungen der neueren Lessingforschung hinaus zu weiterführenden Forschungsaufgaben vorgestoßen. In strenger Begrenzung auf Lessings Werk sollen hier einige Anregungen für weitere Studien gegeben werden.

1. Diese betreffen zunächst die genauere Erforschung und Charakterisierung des Lessing eigenen Vernunft-Begriffs. Bereits die oben vorgestellten Studien haben eine offenkundige „Erweiterung“ in Lessings Verständnis und Gebrauch von „Vernunft“ ausgesprochen, sei es in eher funktional-operationaler Hinsicht (so Bollacher, Heftrich, Desch, Bohnen), in Ausweitung auf komplementäre Strukturen von „Natur“ (so vor allem Bohnen) bzw. im Wirklichkeitsbezug überhaupt (so bes. Nölle, Wessell), aber auch in Richtung einer „Erleuchtung ..., eine[r] Einsicht, die höher ist als alle Vernunft ... Anschauung Gottes“ (Timm, 111 f.; ähnlich schon 88). Dabei werden allerdings die Hintergründe des viel umfassender gewordenen Vernunft-Begriffs meist nur unzureichend ausgeleuchtet. Timm hat jedoch auf platonische, neuplatonische, ja mystische Einflüsse und Quellen von Lessings Denken ver-

---

les lumières, in: Cahiers de l'association internationale des études françaises 20 (1968), 167–177; *R. Mortier*, „Lumière“ et „Lumières“, histoire d'une image et d'une idée, in: ders., Clarté et ombres du siècle des lumières. Etudes sur le XVIII[e] siècle littéraire (Genève 1969) 13–59. Eine interessante geistesgeschichtliche Weiterführung versucht *K. Hedwig*, German Idealism in the Context of Light Metaphysics, in: Idealistic Studies 2 (1972), 16–38.

[50] So *W. Schneiders*, Leibniz – Thomasius – Wolff. Die Anfänge der Aufklärung in Deutschland, in: Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongresses Hannover, 17–22. Juli 1972, Bd. I (Wiesbaden 1973) 105–121, hier 115; vgl. dazu auch 120, Anm. 18, wo auf die Doppeldeutigkeit des Wortes „erleuchten“ (parallel zu „illuminare“) im religiösen wie im profanen Sinn verwiesen wird.

[51] Vgl. die markante Feststellung von *K. Goldammer*, Lichtsymbolik in philosophischer Weltanschauung, Mystik und Theosophie vom 15. bis zum 17. Jahrhundert, in: StGen 13 (1960), 670–682, 681: „Hätte man die mythologisch-metaphorischen Ursprünge und die Väter dieses ‚Lichtes‘ der Aufklärung näher gekannt, so wäre man dem neuen Symbol gegenüber vielleicht mißtrauischer gewesen.“

[52] So vor allem *P. Pütz*, a. a. O. (s. o. Anm. 45) 67 ff. (Lit.); frühere Lit. auch bei Schilson 1974, 116 ff.

wiesen, ebenfalls auf den (vorwiegend religiös gefärbten) Genie-Gedanken [53]. Die Problematisierung von Lessings Anwendung und Eigentümlichkeit der „Vernunft" in nahezu allen Studien folgt ohne Zweifel einer richtigen Spur, die freilich weiterer Untersuchung bedarf, nicht zuletzt hinsichtlich der bei Lessing unübersehbaren und offenbar bewußt verwendeten Lichtmetaphorik zur Umschreibung von Fassungskraft und letzter Funktion der Vernunft [54]. Eine solch intensive, sich auf die Quellen beziehende Neubesinnung auf Lessings Vernunftbegriff [55] müßte zugleich der religionsphilosophischen Frage nach dem Verhältnis von „Vernunft und Offenbarung" im Denken Lessings neue Dimensionen eröffnen und dürfte darum auch theologisch von höchster Dringlichkeit und Bedeutung sein.

2. Noch immer unerledigt bleibt die Frage nach Lessings „Spiozismus", wie die beiden gegenläufigen Arbeiten von Bollacher und Timm sehr anschaulich bezeugen. Während Bollacher Spinoza gleichsam nur „ad hoc" zur Kenntnis nimmt und bringt, bleibt die Studie von Timm zu eng auf einen schmalen Sektor von Lessings Werk begrenzt. Soll hier ein erheblicher Fortschritt, ja eine rundum zufriedenstellende Klärung erzielt werden, so müßte offenbar ein ausgezeichneter Kenner und Interpret von Spinozas *und* Lessings Werk die tatsächlichen ausdrücklichen wie auch eher intentionalen Beziehungen und Annäherungen beider, zugleich aber offenkundige Unterschiede und gegenläufige Tendenzen herausarbeiten. Daß dabei trotz der Einordnung in eine unbestreitbar als „spinozistisch" zu charakterisierende Wirkungsgeschichte die Frage nach Lessings „Spinozismus" im strengen Sinn möglicherweise negativ zu bescheiden wäre (was die Tendenz von Timms Arbeit bestätigen würde), müßte für eine solche Untersuchung zumindest eine offene Frage und ein denkbares Ergebnis bleiben.

3. Neu aufzunehmen wäre schließlich der Streit um die wahre Bedeutung des Vorsehungs- und Gottes-Begriffs bei Lessing. Weiterführend, zugleich aber ergänzungsbedürftig bleiben die Studien von Wessell, während sowohl Bollacher als auch Heftrich in dieser Frage reichlich kurzschlüssig und ein-sinnig argumentieren. Gerade dies verbietet sich jedoch angesichts der Forschungslage für das 18. Jahrhundert; eine umfassende Studie zum vielschichtigen Charakter des Vorsehungs-„Glaubens" in Lessings Zeit fehlt noch immer, so daß weder deistische Vernunftgläubigkeit (so Bollacher) noch streng christlich ausgeprägter Gottesglaube als alleinige Bezugspunkte Lessings namhaft zu machen sind [56]. Hier bedarf es offenbar noch mancher Einzelstudie, die nicht zuletzt die religions- und wissenssoziologische Seite in Lessings (und seiner Zeit) Vorsehungs- und Gottesglauben genauer beleuchten müßte; ein umfassendes Forschungsprojekt erscheint mehr als lohnens- und wünschenswert [57].

---

[53] Vgl. oben S. 388.

[54] Vgl. die Ansätze und Hinweise bei Schilson 1974, bes. 121 ff.; zwar hält der Vf. die hier zusammengefaßten Ergebnisse seiner Forschungen nach wie vor für nicht widerlegt, doch laden sie zu weiterer Beschäftigung und Vertiefung (nicht zuletzt in religionsphilosophischer Hinsicht) ein.

[55] Diesen Aspekt erstmals intensiv bedacht zu haben, bleibt das unübersehbare Verdienst von *H. Thielicke* in seiner bahnbrechenden Arbeit: Offenbarung, Vernunft und Existenz. Studien zur Religionsphilosophie Lessings (Gütersloh [5]1967 [[1]1936]). Weiterentwicklungen finden sich vor allem bei *H. Schultze* (s. o. Anm. 26), *B. Bothe* (Glauben und Erkennen. Studie zur Religionsphilosophie Lessings [Meisenheim 1972]), dazu die Rez. d. Vf. in: ThPh 48 [1973], 567–570) und Schilson 1974, bes. 116 ff.

[56] Vgl. die knappen und zugleich breiter ausgreifenden Hinweise bei Schilson 1974, 212 f.

[57] Darauf wurde bereits hingewiesen von Schilson 1974, 43, Anm. 24; mit Spannung darf man darum dem Artikel „Vorsehung" im HWP, hg. v. J. Ritter, 1971 ff., entgegensehen.

4. Zu untersuchen wäre mit großer Akribie auch die Frage des A-Christlichen in Lessings denkerischer Grundhaltung. Während Wessell mehrfach Lessings aufrichtiges Bemühen um die Sache des Christentums betont, haben sowohl Timm als auch Heftrich – wenngleich in verschiedener Weise – die Relativierung bzw. Elimination des spezifischen Bezuges auf die Gestalt Jesu bei Lessing hervorgehoben [58]. Freilich sind mit einer solchen Feststellung keineswegs alle Fragen gelöst, betont doch gerade Timm bei allem Ausfall einer „Jesulogie" die philosophisch-spekulative Einholung wesentlich christologischer Wahrheiten im Rahmen der Trinitätslehre, die nach ihm den Kern von Lessings Denken ausmacht. Offenbar läßt sich diese Frage nur durch intensive Bemühung um eine möglichst exakte Deutung der §§ 73 bis 75 der „Erziehung des Menschengeschlechts" beantworten, in denen spezifisch christliche Glaubenswahrheiten in ihrem „vernünftigen Gehalt" entwickelt werden [59]. Von hier aus ließe sich dann nochmals Lessings tatsächliche Stellung zu Gehalt und Bedeutung des Christentums erfragen und darstellen.

5. Nicht einmal ansatzweise entwickelt ist eine Wirkungsgeschichte bzw. Rezeptions-Geschichte der verschiedenen Impulse von Lessings Denken innerhalb der Theologie, vor allem im katholischen Bereich. Daß nicht nur unterschwellig, sondern ausdrücklich und nachweisbar Lessings geschichtsphilosophische Ansätze und seine religionsphilosophische Fragestellung nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, ja sogar seine eigentümliche Höherbewertung der Tradition („regula fidei" u. a.) gegenüber der eher protestantischen Alleingeltung der Bibel Eingang in das Denken katholischer Aufklärungstheologen und nicht zuletzt in die ersten Anfänge der Tübinger Schule (bes. J. S. Drey) gefunden haben, verdient größere Beachtung [60]. Die kritische, zuweilen auch polemische Abweisung Lessings im Zuge der restaurativen Tendenzen innerhalb der katholischen Theologie ab der Mitte des 19. Jahrhunderts darf dabei den Blick nicht verstellen; zugleich wären die Hintergründe für die katholische Wiederentdeckung Lessings in der Gegenwart zu bedenken und zu beschreiben.

Alles in allem bleibt festzuhalten: Zum einen hat die neuere Lessingforschung (auch aus theologischer Perspektive betrachtet) beachtliche Fortschritte und Differenzierungen gebracht, die freilich durch ergänzende Studien noch zu erweitern bzw. abzusichern sind. Zum anderen bleibt selbst jetzt noch ein breiter Raum für weitere, z. T. auf gänzliches Neuland vorstoßende Forschungen, die auch von theologischer Seite bereitwillig in Angriff genommen werden sollten.

---

[58] So vor allem *H. Timm*, a. a. O. (s. o. Anm. 25) 67; *E. Heftrich*, a. a. O. (s. o. Anm. 22) 33, 56; vgl. ebf. den ausführlichen Exkurs bei Schilson 1974, 270–276 sowie 277 ff. die diesbez. kritischen Rückfragen.

[59] Sowohl *M. Bollacher*, a. a. O. (s. o. Anm. 4) 302 ff., 314 u. ö. als auch *E. Heftrich*, a. a. O. (s. o. Anm. 22) 56 ff., weisen eine ernsthafte Interpretation dieser §§ mehr oder weniger ausdrücklich zurück.

[60] Vgl. dazu erste Hinweise in einem ausgearbeiteten Referat des Vf.: Zur Wirkungsgeschichte Lessings in der katholischen Theologie, in: H. G. Göpfert (Hg.), Lessings Bild in der Geschichte (Heidelberg 1979).

Handlung, Sprache und Vernunft

Zum gleichnamigen Buch Rüdiger Bubners *

Von Geo Siegwart

0. Einleitende Überlegungen

0.1. Man merkt nur Wohlbekanntes an, wenn man auf die durch die Verselbständigung immer neuer Einzelwissenschaften heraufgeführte thematische Beschränkung des philosophischen Diskurses hinweist. Nicht wenige Mitglieder der philosophischen Forschungsgemeinschaft vermögen diesem Prozeß kaum mehr die positive Deutung einer sukzessiven und immer noch in Gang befindlichen Identitätsgenese abzugewinnen. Man wähnt sich vielmehr auf einem nicht mehr sistierbaren Rückzugsgefecht mit der Endstation der „Inkompetenzkompensationskompetenz" (Marquard). Die Diagnose dürfte nicht völlig fehlgehen, daß die gegenwärtig allerorten feststellbare Konzentration auf praktische Philosophie als jene Fluchtbewegung anzusetzen ist, zu der (manche) Philosophie sich angesichts der jüngsten Rückdrängung durch Logik und Wissenschaftstheorie genötigt sieht. – Diese Taxierung der herrschenden Tendenz gegenwärtiger philosophischer Bestrebungen in der Bundesrepublik erfährt keinerlei Entkräftung durch den vorgeblich traditionsbewußten Hinweis, man kontinuiere und reartikuliere den Problembestand der großen Vergangenheit praktischer Philosophie. Hält man nämlich den gegenwärtigen Anstrengungen nachsichtslos den Spiegel der Tradition vor, dann lassen sich unschwer zwei signifikante Abweichungen verzeichnen. *Zum ersten* fand sich – sowohl in der philosophia perennis wie auch in den Konzeptionen transzendentaler und/oder idealistischer Provenienz – das praktische Lehrstück stets eingelassen in einen umgreifenden philosophischen Rahmen. *Zum zweiten* war es ehedem durchaus der Regelfall, den (Gesamt) Stoff des Praktischen in umfassenderen Werken einer systematischen Ordnung zuzuführen. Heute begibt man sich der Vorzüge der Einbettung der praktischen Philosophie in ein Gesamtkonzept durch die Beschränkung auf das nur Praktische. Ferner hat die – nicht selten aus der Kontingenz des gerade aktuellen öffentlichen Diskussionsfocus entspringende – Einzeluntersuchung und bestenfalls der programmatische Entwurf das architektonisch durchdachte und auch im Detail ausgeführte Werk abgelöst.

0.2. Es kann und soll an dieser Stelle nicht diskutiert werden, ob man auf diese Weise die anvisierte „Rehabilitation der praktischen Philosophie" wahrhaft befördert. Auch mag diese flüchtige Situationsskizze – die sich hinsichtlich manchen Einzelfalles sicher Ungerechtigkeit zuschulden kommen läßt – den geschilderten Zustand gar nicht einschränkungslos ins Negative rücken, darf es doch nicht als ausgemacht unterstellt werden, daß es bei den gegenwärtigen Möglichkeiten angemessen oder gar angewiesen ist, über die Behandlung von Teilaspekten und die Formulierung des Programmatischen hinauszugehen. – Akzeptiert man gleichwohl – im Groben und vielleicht nicht ohne Vorbehalt – das Ausgeführte, so er-

* *Bubner, Rüdiger,* Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie. 8° (295 S.) Frankfurt 1976, Suhrkamp. – Alle im Text durch arabische Ziffern in runden Klammern ausgewiesenen Zitate beziehen sich auf dieses Werk.

gibt sich ein bemerkenswerter kontrastierender Effekt, wenn man *Bubners* Werk vor diesem Hintergrund betrachtet. Die Arbeit, mit der ihr Autor erstmals die Darstellungsebene des Essays überschritten hat, widmet sich der Aufklärung des Praxis- bzw. Handlungsbegriffs und entwickelt unter Zugrundelegung der dabei erzielten Resultate die Möglichkeit praktischer Vernunft. Noch vor aller Einzelwürdigung und -kritik muß die Feststellung getroffen werden, daß diesem Werk durch die Breite des thematischen Ansatzes und die durchgearbeitete Ausführung und Verfolgung eines Grundgedankens im vielgeschäftigen Publikationsbetrieb der praktischen Philosophie eine *Sonderstellung* zuzusprechen ist. – Den nachstehenden Darlegungen soll es zunächst darum zu tun sein, den Duktus von Bubners (= B.) Überlegungen nachzuzeichnen (1.). Sodann werden Probleme der Handlungsbestimmung und einige Aspekte der Möglichkeit praktischer Vernunft näher betrachtet (2.).

1. Skizzierung des Explikationsverlaufs

Der Titel des Werkes legt die Erwartung nahe, daß die drei genannten Themenkomplexe mit gleicher Ausführlichkeit behandelt werden. Bereits ein flüchtiger Blick ins Inhaltsverzeichnis belehrt jedoch darüber, daß B. daran gelegen ist, „auf der Grundlage einer Handlungstheorie von praktischer Vernunft zu sprechen" (290). Die drei ersten der insgesamt vier Kapitel widmen sich der Bestimmung des Handlungsbegriffes, während sich das vierte und letzte den Möglichkeiten praktischer Vernunft zuwendet. Die Sprachthematik wird lediglich im dritten Kapitel, verknüpft mit der Handlungsproblematik, erörtert. – Diese Sachlage läßt es als geeignet erscheinen, die vorzunehmende Skizze in der Weise zu untergliedern, daß in einem ersten Schritt der Gang der Handlungsbestimmung nachgezeichnet wird (1.1.), um in einem zweiten Punkt die daraus entwickelten Redemöglichkeiten betreffs praktischer Vernunft darzustellen (1.2.).

1.1 Nur Aristoteles ausnehmend, formuliert B. gleich einleitend ein weitreichendes Verdikt: „Der Handlungsbegriff ist in der philosophischen Tradition nicht wirklich ernstgenommen worden" (11). Die ethische Fragestellung verhinderte, das naturalistische Präjudiz verstellte den unvoreingenommenen Blick auf Handlung schlechthin. – Im Besitze dieser negativen Einsichten und im Wissen um die unvertagbare Dringlichkeit einer haltbaren Bestimmung von Handlung, orientiert B. seine eigenen Anstrengungen an drei Thematisierungsansätzen: der soziologischen Handlungslehre (I), der Tradition praktischer Philosophie (II) und der sprachphilosophischen Deutung menschlichen Verhaltens (III).

(I) Die Soziologie als „Wissenschaft von der sozialen Wirklichkeit" (13) unterliegt nicht jenen behindernden Vorurteilen, die der Philosophie angelastet werden. Diesem Ledigsein von Explikationshindernissen gesellt sich die Thematisierungspflicht hinsichtlich des Handelns hinzu, denn: „Wenn irgend etwas Gesellschaft konstituiert, so ist es Praxis. ... Handlung gehört als Hauptbegriff in die soziologische Kategorienlehre" (13). Es lassen sich nun *drei* Explikationsphasen des Handlungsbegriffs in der Soziologie voneinander abheben: die Bestimmung der Handlung im Hinblick auf den subjektiv gemeinten Sinn (M. Weber, A. Schütz), die Situierung der Handlung im (funktionalen) System (T. Parsons, N. Luhmann) und schließlich die Auseinandersetzung um Handlung im Kontext der Habermas-Luhmann Kontroverse.

(a) Soziologie im Sinne von *M. Weber* ist „Wissenschaft vom sozialen Handeln" (16). Als *sozial* wird ein Handeln dann qualifiziert, wenn es am Verhalten anderer orientiert ist. ‚Handeln' heißt jenes Verhalten, mit dem der oder die einzelnen einen – und hier verläßt Weber die für ihn ansonsten bestimmende Rahmenkonzeption der Philosophie *Rickerts* – *subjektiven* Sinn verknüpfen. Soziologischer Erkenntnis obliegt es, den subjektiven Sinn objektiv zu erfassen, indem sie ihn im

Verstehen idealtypisch nachkonstruiert, um ihn sodann einer Kausalerklärung zuzuführen. Offenkundig kommt die Hauptanstrengung der Erkenntnis dem jeweils unterstellten Sinn bzw., global gesehen, dem Sinnbegriff zugute. „Daher überlagert der Sinnbegriff den Handlungsbegriff so weit, daß die Analyse dessen, was Handeln in Wirklichkeit *ist*, überhaupt entfällt" (23). – *A. Schütz*, ebenso wie Weber an der Grundlegung einer verstehenden Soziologie interessiert, entnimmt nun den Sinn der Sphäre des nur Subjektiven, um „ihn in der überindividuellen Dimension eines sinnhaften Aufbaus der sozialen Welt" (24) zu verorten, einer Dimension, die wesentlich von Intersubjektivität konstituiert ist. Der hier schon merkliche Einschlag der Phänomenologie *Husserls* wird vollends deutlich, wenn Sinn bestimmt wird als eine Gegebenheit, die „sich erst der reflexiven und ausdrücklichen Zuwendung zum eignen Erleben erschließt" (25). Konsequenterweise ergibt sich auch der Sinn von Handeln erst aus der Rückwendung des Ich auf seinen Erlebnisstrom. „Handeln erscheint in dieser Perspektive als eine Form des Erlebens" (27). Was indes für Bewußtseinsinhalte recht sein mag, braucht nicht für das Handeln, ein Geschehen in der Welt, gleichermaßen billig zu sein.

(b) Auch für *T. Parsons* bildet der Webersche Ansatz einen bleibenden Bezugspunkt, der aber nicht phänomenologisch, sondern *funktionalistisch* gewendet wird. Ausschlaggebend für die Gewinnung des Feldes empirischer Sozialforschung ist die in einer Realdefinition einzufangende Struktur von Handlung. Handlung nun gilt Parsons als ein *System*, aufgebaut aus dem Handelnden, dem Handlungsziel, der Handlungssituation (= Ausgangsbedingungen und Mittel) und der – in die Aufgaben des Weberschen Sinnbegriffs eintretenden – normativen Orientierung. „Unter funktionalistischen Vorzeichen wandelt sich der subjektiv gemeinte Sinn des Handelns à la Weber zur Normausrichtung als dem entscheidenden Moment der voluntaristisch verstandenen Handlungseinheit im Systemverbund" (37). Der in dieser Weise transformierte Sinnbegriff bleibt allerdings in einer Unbestimmtheit, die zu Zweifeln hinsichtlich der „Angemessenheit des analytischen Apparats an die Wirklichkeit des Handelns" (37) führt. Trotz einer fast institutionalisierten Skepsis hinsichtlich des funktionalistischen Ansatzes gelang es *N. Luhmann*, diese Konzeption unter zahlreichen Modifikationen zu repristinieren. Fundamental ist der Systembegriff. „System nennt Luhmann ganz allgemein jene Gebilde, die in bezug auf eine stets komplexere Umwelt Bestand haben, indem sie deren Komplexität reduzieren" (45). Insofern nun dem Handeln – ebenso wie dem Erleben – der Komplexitätsabbau eignet, gilt es als ein Systemfall. Der schon „vertraute Begriff des Sinns" steht bei Luhmann für die „Selektion unter gleichzeitiger Beibehaltung von Alternativen" (45).

(c) Handeln und Erleben mögen nun als Komplexitätsreduktoren über einen Leisten geschlagen werden können. Handeln hebt sich aber vom Erleben insofern ab, als es aus einem Spektrum von Möglichkeiten einen Zweck ergreift und setzt und diesen Zweck in einem zeitlich erstreckten Vollzug realisiert. – Ebenfalls im Gegenzug zu systemtheoretischen Nivellierungen, gleichzeitig aber auch zur Behebung der Ambiguität des zwischen Naturbearbeitung und Gesellschaftsveränderung schwankenden Marxschen Praxisbegriffes, führte *J. Habermas* die zentrale Distinktion von kommunikativem Handeln bzw. symbolisch vermittelter Interaktion und instrumentalem Handeln bzw. technisch angeleiteter Arbeit ein. Auch hier steht eine Variante des Sinnbegriffs im Hintergrund, und zwar „der a priori soziale Sinn einer idealen zwischenmenschlichen Gesprächssituation" (51). „Damit ist der Handlungsbegriff, den es zu definieren gilt, wiederum durch eine gewisse Variante des Sinnbegriffs überlagert" (54).

B. faßt das Resultat seiner Durchsicht soziologischer Ansätze so zusammen: „Der Handlungsbegriff wird durchweg durch einen anderen Begriff definiert, dem das eigentliche Interesse gilt. ... Der dem Handlungsbegriff substituierte Terminus

heißt immer wieder ‚Sinn', obwohl damit von Fall zu Fall etwas ganz Verschiedenes gemeint ist" (59).

(II) Die Ablenkung der analytischen Interessen vom Handlungs- auf den Sinnbegriff kann nun der Soziologie *qua Soziologie* nicht zum Vorwurf gemacht werden, erwächst eine solche Verschiebung doch „aus den fachspezifischen Theorieinteressen ..., die eine Handlungsdefinition traditionsbildend in den Apparat der einschlägigen Kategorien für ein empirisches Forschungsprogramm verbannen" (63). Philosophische Bestimmung indes darf sich solchen fachspezifischen Verkürzungen nicht aussetzen, sondern hat gerade im kritischen Aufweis derselben erste Maßstäbe für das eigene Tun zu gewinnen. – Was aber hat die philosophische Tradition an Handlungscharakterisierungen erarbeitet?

(a) B. bietet in einem ersten Schritt eine historische Vorerinnerung an, in der der Beitrag von Aristoteles und Platon zur Bestimmung von Handlung bzw. Praxis herausgearbeitet wird (66–73). Der Streit zwischen Sokrates-Platon und den sophistischen Rhetoriklehrern gibt dabei den Ausgangspunkt ab. Letzteren ging die Klarheit darüber ab, daß die von ihnen feilgebotenen rhetorischen *Mittel* in keiner Weise auch die Vernünftigkeit der durch ihre Veranschlagung zu erreichenden Ziele verbürgten. Zur reflex-terminologischen Auszeichnung dieser von Sokrates-Platon gegen die Sophisten eingeklagten Differenz führte Aristoteles die Termini ‚Poiesis' und ‚Praxis' ein. Zwar gilt, daß „alles sinnvolle Tun ... zielgerichtet" ist, doch es ergibt sich „bei der allgemeinen Zielgerichtetheit ... eine entscheidende Differenzierung zwischen den Zielen. Im einen Fall sind die Ziele Werke (ἔργον) oder Produkte jenseits des Tuns, im andern Fall realisiert sich das Ziel im Tun selber (ἐνέργεια). Im Lichte dieser grundsätzlichen Differenz der Ziele als Worumwillen des jeweiligen Tuns unterscheiden sich Poiesis oder produktives Herstellen und Praxis oder Handeln voneinander" (70).

Diese bei Aristoteles erstmals in wünschenswerter Klarheit durchgeführte Aufgliederung menschlichen Tuns bildet das im folgenden weiter auszuarbeitende Grunddatum (74–90). Die Poiesis – ‚Herstellen', ‚Machen', ‚Produktion', ‚Arbeit' gelten allesamt als synonyme Ausdrücke – hat Produkte zum außer ihr selbst liegenden Ziel, die Praxis oder das Handeln realisieren ipso actu ihr Ziel. Diese erste kontrastive Charakterisierung von Handlung, die sich im übrigen noch nicht auf soziale oder intersubjektive Momente zu beziehen braucht (vgl. 88 f.), wird durch die Nennung dreier Abhebungskriterien fortentwickelt: die Produktion ist *technischer Anleitung fähig*, sie ist *lehrbar* und schließlich damit auch *prüfbar*. „Von Praxis gilt all das nicht" (80). – Ein weiterer Bestimmungszuwachs ergibt sich, wenn das spielerische Tun als Abhebungsinstanz in Betracht gezogen wird. Das Spiel verfolgt keinen vorgegebenen Zweck, so daß „die Struktur des Worumwillen hier im Prinzip aussetzt" (86). Aus diesem Grundzug ergeben sich die *potentielle Unendlichkeit* und die *Regelbedürftigkeit* des Spiels, beides Merkmale, die dem Handeln abgehen.

(b) Nachdem B. den der sprachanalytisch orientierten Handlungstheorie entnommenen Begriff der Basishandlung einer kritischen Transformation unterzogen hat (91–100), wendet er die Aufmerksamkeit auf jene Tendenzen, die Praxis aus dem Gegensatz zur Theorie begreifen (101–111). So wird in *junghegelianischer* Perspektive „die Wirklichkeit von vornherein als Antipode der Theorie gedeutet" (102). Der praktischen Verwirklichung der Theorie obliegt es, die defizitäre Wirklichkeit radikaler Kritik zu unterziehen. – Es war *K. Marx*, der diesen „blutleeren Begriff von Praxis" (103) bloßstellte und verwarf, um „die reale Tätigkeit der arbeitenden Vielen" (103) an dessen Stelle zu setzen. Wie bereits erwähnt, gab das Schillern des Marxschen Praxisbegriffs den Erben der *Kritischen Theorie* zur Dichotomie von instrumentalem und kommunikativem Handeln Anlaß. – Die

positive Bestimmung von Handlung wird abgeschlossen, indem noch einmal das Problem der Sophistik zur Sprache kommt (112–121). ‚Problem der Sophistik' ist dabei kein philosophiehistorischer Titel mehr, sondern steht ganz allgemein für jenes Mißverständnis, das auf der problemlosen „Vorausgesetztheit von Zwecken und damit ineins auf der Reduktion von Handeln zu Machen" beruht (114).

(III) „Handlung", so das bislang erreichte Resultat, „ist der Vollzug, in dem ein gesetzter Zweck tätig realisiert wird" (125). Dieses Resultat einer „elementaren Strukturanalyse" (126) stellt eine Auffassung nicht zufrieden, „die den Handlungsbegriff durch eine auf Sprachformen gegründete Erklärung ersetzt oder erweitert" (126/127).

(a) Es sind vor allem drei Spielarten einer derartigen Konzeption zu unterscheiden. (i) Gemäß der *teleologischen* Auffassung (128–134) liegen Handlungen nur dort vor, „wo sich Aussagen über eine Relation von Zwecken und Mitteln treffen lassen" (128). Aus einer solchen Perspektive wird – um nur eine von B.s Objektionen anzuführen – die Handlung selbst zum Mittel. Diese Sachlage führt ihrerseits auf die Frage nach dem Ort der Vermittelbarkeit von Ziel und Mittel. „Wo findet der *Zusammenschluß* von Ziel und Mittel eigentlich noch statt, wenn die Handlung bereits an die Stelle des Mittels tritt" (133). Die Unbeantwortbarkeit der aufgeworfenen Frage bewegt erneut zu der Einsicht, daß „Handlung als der Ort der Vermittlung von Mittel und Zweck gedacht werden muß" (133). – (ii) Das *kausale* Handlungsmodell (135–145) – Handlung wird „wesentlich als durch innere Ursache effiziierte Bewegung" (135) genommen – hat eine besonders komplizierte, historisch aber sehr wirksame Ausbildung bei *Kant* gefunden. Der homo noumenon und der homo phaenomenon wirken hier in der Weise zusammen, daß Handlung als äußere empirische Wirkung mit intelligibler Verursachung gefaßt wird. Als prinzipielle Kritik an allen Ansätzen, die Handlung gemäß den Bestimmungen von Ursache und Wirkung aufschlüsseln, hält B. fest: „Das Kausalmodell vernachlässigt die genuine Handlungsstruktur, weil es dazu dient, Handlung als Teil der Naturabläufe einzustufen und damit einer umfassenderen Erklärungsform des gesetzlichen Typs unterzuordnen" (145). – (iii) Die *intentionale* Handlungsanalyse (146–156), entsprungen aus den Unzulänglichkeiten der kausalen, „konzentriert sich auf die Antwort auf eine *Warum-Frage*" (148). Handlung darf dann als begriffen gelten, wenn die Intention, das Handlungsmotiv, der Handlungsgrund namhaft gemacht worden ist. Im Handlungsgrund seinerseits kommt die *Verantwortung* des Handelnden für sein Tun zum Ausdruck. Diese Sachlage veranlaßt zu der Vermutung, daß „das Interesse an der Warum-Frage der typischen Situation offener Legitimierung abgelesen ist" (151). Gegen eine solche *juristische*, das Handeln nur unter Legitimationspflichten konzipierende, Sicht kann ein Doppeltes ins Feld geführt werden: zum einen wird die Problematik des *strittigen* Aktes einfachhin universalisiert; zum anderen bleibt die unterstellte Kongruenz zwischen faktischem Handlungsmotiv und artikuliertem Ex-post-Motiv stets fraglich. Mit diesen beiden Bedenken sind die Schwierigkeiten hinsichtlich der *Äußerung* von Intentionen noch gar nicht berührt.

(b) Die Nennung der Äußerungsthematik leitet über zum Zusammenhang von Sprechen und Handeln (157–174). Im Rahmen der *sprachanalytischen* Philosophie (157–167) geht man wie selbstverständlich von der Gleichsetzung von Sprache und Handlung aus, hat allerdings zwei Varianten einer solchen Gleichsetzung ausgebildet. „Man hat Sprache ganz auf Handlung hin gedeutet und man hat Handlung wesentlich aus Sprachstrukturen zu erläutern versucht" (161). Der erste Ansatz, initiiert von *J. Austin*, ausgeführt von *J. Searle*, faßt Sprachtheorie als Teil der Handlungstheorie, weil „Sprechen wesentlich als Handeln begriffen werden muß" (164). Den umgekehrten Weg schlägt *P. Winch* ein, der das Handeln vom

Sprechen her angeht, indem er „die intakte Regelbefolgung bei richtigem Sprachgebrauch, . . ., auf die Eigenart allen zwischenmenschlichen Verhaltens" überträgt (164). – Im Gegenzug zu beiden Parallelisierungsstrategien unternimmt B. es (168–174), „die Struktur von Praxis *gegen* den Gebrauch von Sprache abzusetzen und einige elementare Distinktionen einzuführen" (167). Sprache ist ausgezeichnet durch ihre Offenheit für alle Inhalte und die Möglichkeit ihrer Ingebrauchnahme durch alle Sprechfähigen. Beide Eigenschaften beruhen auf einheitlicher Regelbefolgung. Im Gegensatz zum Handeln ist Sprache insofern nicht zielgebunden, als sie einem (bestimmten) Ziel enthoben ist, wenn man vom unspezifizierten „Generalzweck" der Kommunikation absieht. Wenn nun *vermittelst* der Sprache bestimmte praktische Ziele realisiert werden können, so ist dies „paradoxerweise der Zweckfreiheit und Allgemeinheit des sprachlichen Mediums zu danken" (173).

(c) Im Voranstehenden muß die wichtige Rolle des *Regelbegriffs* auffallen, den es sich daher zu klären empfiehlt (175–184). Nur einige der von B. getroffenen Distinktionen seien erwähnt. Regeln als bestimmte Verhaltensanweisungen führen stets ein Anwendungsfeld bzw. einen *Zuständigkeitsbereich* bei sich. Zur Regelanwendung ist es unumgänglich, unter einer Mannigfaltigkeit gegebener Umstände jene zu identifizieren, die als Fall der Regel und damit als Element des Zuständigkeitsbereichs gelten können. Diese Fallerkennung obliegt der *Urteilskraft*. Letztere hat immer mit Grenzfällen zu rechnen. Es ist daher sinnvoll, sich den Gürtel einer *Toleranzmarge* um den Zuständigkeitsbereich gelegt zu denken. Im Gegensatz zu Gesetzen, die Gleichförmigkeit *unterstellen*, leiten Regeln zur *Herstellung* von Gleichförmigkeiten an und ermöglichen so das konkrete Weiterhandeln. – Jenen Typ von Regeln, die das Subjekt aus freien Stücken, maßnehmend nur an seinen Interessen und Zwecksetzungen, seinem Handeln auferlegt, kann man mit Kant *Maxime* nennen (vgl. 185–200). In den Maximen dokumentiert sich die einfache „unreine" praktische Vernunft. Maximen sind „des Handelns eigne Regeln" (188). Obwohl nun dem Maximenbegriff im Rahmen der Kantischen Moralphilosophie eine besondere Funktion zukommt, deckt er keineswegs nur den Bereich ethischen Handelns. *„Der Bereich möglicher Maximen und der Bereich dessen, was Handlung heißt, sind deckungsgleich"* (195).

1.2. Die Handlungsbestimmung bereitete das Terrain, um von praktischer Vernunft zu sprechen. Ob der Diskurs über praktische Vernunft ineinsfällt mit moralphilosophischer Rede, ob – auf der Ebene der Thematisanda – moralisches Handeln sich deckt mit vernunftbeherrschtem Handeln, diese Frage bleibt für B. – trotz ihrer weitgehenden Bejahung in der Tradition – offen und überprüfungsbedürftig. Gleichwohl läßt sich die Richtung einer Beantwortung daran ablesen, daß B. die weiteren Ausführungen nicht als Beitrag zur philosophischen Ethik verstanden wissen will. – Im einzelnen werden zunächst verschiedene „Formen eines praktischen Vernunfteinflusses" (206) einer kritischen Sichtung unterzogen (I); auf der Basis der in der Kritik gewonnenen Einsichten wird sodann der formulierten Frage in eher systematischer Weise nachgegangen (II).

(I) Beim gegenwärtigen Diskussionsstand bieten sich *vier* Wege, der Vernunft Einwirkungsmöglichkeit auf Praxis zu geben: Kants Verallgemeinerung der Maximen, das Prinzip der Utilität, die dialogische Rationalität transzendentalpragmatischer und konstruktivistischer Provenienz und der praktische Syllogismus aristotelischer Abkunft.

(a) Wie schon dargetan, gelten für *Kant* die Maximen als des Handelns eigne Regeln, insofern in ihnen die einfache praktische Vernunft sich immer schon etabliert hat. Bekanntlich ist es Kant aber im Bereich des Praktischen – in Umkehrung der Absichten im Theoretischen – darum zu tun, der *reinen* praktischen Vernunft gegen die empirische praktische Vernunft zu ihren Rechten zu verhelfen.

Reine praktische Vernunft hat ihr Einwirkungsinstrument im als Faktum hinzunehmenden kategorischen Imperativ. Dieser bezieht sich interessanterweise gerade auf die *Maximen*, sollen letztere doch als Prinzip allgemeiner Gesetzgebung auftreten können. Reine praktische Vernunft wirkt mithin nur auf eine sehr vermittelte Weise auf Handeln ein, indem sie aus der ihr vorgegebenen Maximenmenge die universalisierbaren auswählt. „Pointiert gesagt, sitzt der kategorische Imperativ parasitär auf der Struktur der Maximen als Handlungsregel auf" (253). Trotz aller Beteuerung der Favorisierung der reinen praktischen Vernunft, läßt sich nicht in Abrede stellen, daß der kategorische Imperativ lediglich ein formales Prüfungsverfahren darstellt, während die Maximenschicht, mithin die „unreine" praktische Vernunft, die „Basis der moralphilosophischen Konstruktion" (213) abgibt.

(b) Die *utilitaristische* Form, Vernunft mit Praxis zu verknüpfen, macht die faktischen Leistungen und Ergebnisse von Handlungen zum Gegenstand der Vernunft. In einer gewissen Nähe zum sokratischen Vorschlag des Lustkalküls „gilt das Aussein jeder Handlung auf ein als gut eingeschätztes und daher erstrebtes Ziel, ebenso wie die Gesamtorientierung allen Handelns am Glück als selbstverständliche Voraussetzung" (221). Eine erste – gleichermaßen ethisch wie juristisch ausgerichtete – Formulierung des Utilitätsprinzips legte *J. Bentham* vor. Auffallend ist dabei die *Formalität* der Bestimmung von Nützlichkeit. Die Formalität ergibt sich wiederum aus der Relationalität. „Nützlich oder zuträglich ist stets etwas in bezug auf etwas anderes und in Rücksicht auf den je Betroffenen" (223). Verleiht man nun dem Utilitätsprinzip eine inhaltliche Füllung, so ergibt sich ante und post actum ein empirisch brauchbarer Gesichtspunkt zur Lustprognose und Lustbilanz.

(c) Während im Umfeld des Utilitarismus unterstellt ist, daß dem Handelnden das ihm Zukömmliche und Abträgliche als Maßstab zur Einrichtung seines Handelns bereits vor Augen liegt, kann auf einer grundsätzlicheren Ebene die Kongruenz von faktisch verfolgten und „wahren" Interessen fraglich werden. Zur Behebung dieser Schwierigkeit empfiehlt sich der *Eintritt in Dialoge*. Dieser – philosophiehistorisch nicht unbekannte – Ratschlag wird neuerdings in bedeutend modifizierter Weise vorgetragen. „Der Dialog fungiert ... nicht bloß als Medium des Beratschlagens und als intersubjektive Vermittlungsinstanz besserer Einsicht. Der Dialog rückt selber zum Garanten richtiger Praxis auf, er ist in eins *Ort und Maßstab* der Prüfung praktischer Vernunft" (227). Der globale und grundsätzliche Einwand, den B. sowohl gegen die *kommunikative* wie gegen die *konstruktivistische* Variante der Dialogrationalität formuliert, lautet auf Übertragung der dem Dialog eigenen Gesetzlichkeiten auf die reale Praxis (vgl. 236).

(d) *Aristoteles* installierte die praktische Vernunft, die Klugheit (φρόνησις), als jenen Vernunfttyp, der einzig „auf die Konkretionsbreite des Handelns Anwendung findet" (238). Die Klugheit lanciert zwei Vorschläge, die beide als „Skandalon der aristotelischen Ethik" (239) gelten: *zum einen* ist der Maßstab des Handelns am Vorbild des schon gut Handelnden zu gewinnen; *zum anderen* betrifft aus diesem Grunde die eigentliche Vernunftleistung nur noch die Mittelwahl. Die mit diesen Behauptungen entstehenden Schwierigkeiten versucht Aristoteles zu beheben unter anderem durch das Konzept des *praktischen Syllogismus*. B. hebt in seiner Deutung dieses Lehrstücks auf drei Gesichtspunkte ab. (i) Die Conclusio des praktischen Syllogismus ist *„kein Satz*, sondern *ein Tun*" (241). (ii) In den Prämissen „kommt ... die Grundbedingung des Handelns als eines solchen, die jeweilig inhaltliche Zweckbestimmung, zum Ausdruck" (246). (iii) Das Allgemeine des Obersatzes und das Einzelne des Untersatzes sind nicht im Sinne einer Subsumtion zu deuten (vgl. 248/249).

(II) Im Anschluß an diese gesonderte Vorführung und Kritik von vier Formen der Vernunfteinwirkung auf Praxis legt B. einen Vergleich vor, der die eindeutige

Favorisierung des aristotelischen Modells zum Ergebnis hat. „Im Vergleich mit den anderen Vorstellungen von praktischer Vernunft ... darf der aristotelische Versuch für sich in Anspruch nehmen, die der Praxis eigne Vernünftigkeit auf den Begriff zu bringen" (263). – Freilich ist B. die durch die explizite Orientierung an Aristoteles mitgegebene Folgelast nicht entgangen, die aus der „Treue zum Schicklichen" und der „Anmessung an die gesellschaftlichen Leitbilder" entsteht. Einen Teil dieser Bedenken mag B. ausgeräumt haben durch die Entkräftung der Unterstellung eines lückenlosen Verblendungszusammenhangs und die Negation der Fixierung praktischer Vernunft auf *bestimmte* gesellschaftliche Ordnungen. Schließlich fragt B. nach jenem Richtpunkt, der die Handlungsorientierung im ganzen, d. h. für alle praktischen Vollzüge, darstellen kann. „Der einzige Richtpunkt, der sich auf der gegebenen Basis finden läßt, ..., ist jener der Einheit. Die *Einheit* einer Pluralität praktischer Vollzüge, ..., macht aus der unübersehbaren Summe von Akten erst das Ganze eines gelebten Lebens" (273). Unter der conditio humana der Endlichkeit kann eine endgültige Beurteilung der Einheit eines Lebens allerdings erst dann stattfinden, wenn dieses Leben Einheit gehabt *hat*. – Die Maximen regelten das Handeln einzelner Subjekte, Normen hingegen „können begriffen werden als die erstrebte und nicht bloß zufällige *Übereinstimmung* zwischen den subjektiven Maximen mehrerer Handelnder" (277). Die Übereinstimmung muß eigens in einem Willensakt affirmiert werden, einem Akt, der „ein letztlich unbegründbares Faktum" (280) darstellt. Die Normen ihrerseits sind auf zu normierende Inhalte angewiesen. In diesen Inhalten dokumentiert sich eine für die Anstrengung der Vernunft nicht restlos durchdringbare „Bedingtheit *historischer* Art" (276). Die historischen Abhängigkeiten zeigen sich gerade dort am deutlichsten, wo die praktische Vernunft sich von ihnen unabhängig wähnt [1].

2. Überlegungen zur Handlungsbestimmung und zur Dialogrationalität

Die vorstehende Inhaltswiedergabe übte hinsichtlich Kritik und Würdigung Enthaltsamkeit, um allein B.s Anliegen und Leistung – soweit möglich – plastisch hervortreten zu lassen. Es mag dadurch mindestens ein erster Eindruck von der thematischen Breite und historischen Reichhaltigkeit aufgekommen sein. Vergegenwärtigt man sich die oft originellen und unorthodoxen Interpretationen klassischer Autoren, berücksichtigt man zudem den (gekonnt) polemischen Stil der Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Ansätzen, so nimmt es nicht wunder, daß sich an fast jeder Stelle der Arbeit der Kritik mannigfache Einsatzmöglichkeiten eröffnen – was den Wert des Werkes keineswegs mindert. Um die Auseinandersetzung nicht in Details versanden zu lassen, wird im folgenden lediglich auf die Handlungsbestimmung (2.1.) und die kommunikative Variante der dialogischen Rationalität (2.2.) ausgedehntere Rücksicht genommen [2]. – Die Härte und polemische

---

[1] Vgl. zum zuletzt angeschnittenen Themenkomplex jetzt auch *R. Bubner*, Norm und Geschichte, in: 16. Weltkongreß für Philosophie (Düsseldorf 1978) (Fotokopierte Fassung der Sektionsvorträge), 123–126.

[2] Lediglich zu einem – in B.s Ansatz allerdings mit Schlüsselfunktion ausgestatteten – Detailproblem, nämlich dem praktischen Syllogismus, sei hier zweierlei angemerkt. (i) Es bleibt rätselhaft, was es heißen soll, daß die Conclusio eines praktischen Schlusses ein Tun und kein Satz ist (vgl. 241, 250, 260). Dazu ein von B. angeführtes Beispiel des Aristoteles: „‚Alles Süße muß man kosten, dies ist süß, also greife ich zu'" (245). Nun kann leicht eingesehen werden, daß der Also-Satz eine zu vollziehende Tat *artikuliert*, nicht aber diese *ist*. Ferner tut der (in einem Satz) zur Darstellung gebrachte Sachverhalt, hier: die zu vollziehende Tat, dem Satz-

Zugespitztheit der im folgenden verwendeten Sprache sollte nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich die eingangs erwähnte Sonderstellung von B.s Werk bei näherer Ansehung seiner Inhalte bestätigt hat. Ein sträfliches Versäumnis bestünde schließlich darin, das rhetorische Niveau unerwähnt zu lassen, das die Mühe der Lektüre durchgehend in ein Vergnügen verwandelt [3].

2.1. Wenn dem Blick auf die gegenwärtige philosophische Literatur zur Handlungsthematik die Übersicht nicht leicht gelingt, dann muß man abstreiten, daß Philosophie „noch keineswegs Handlung als eines ihrer unerledigten Themen erkannt" (7) hat. Allerdings ergibt sich dem näheren Zusehen, daß Einsicht in Defizite noch nicht mit deren Behebung zusammenfällt. Einige der – hiermit unterstellten – Defizite seien im folgenden zur Sprache gebracht.

(I) Es ist B. zuzustimmen, wenn er gegen „das professionelle Interesse an Distinktionen oder Sprachhygiene" (74) zu Felde zieht. Er dürfte auch Recht behalten mit dem Hinweis, daß es vergeblich ist, sich geradewegs gegen den etablierten Sprachgebrauch zu stellen (vgl. 28). – Diesen korrekten terminologietheoretischen Einsichten läßt B. am zentralsten Punkte die diametral entgegengesetzte Tat folgen, indem er den Ausdruck ‚Praxis' bereits im ersten Satz seiner Arbeit (vgl. 7) mit ‚Handeln', dem entscheidenden Basisterm, synonym verwendet. *Zum ersten* wird hier nämlich eine Synonymsetzung vorgenommen, „die sich verzweifelt gegen den Sog der Umgangssprache stemmt" (28). Letztere verwendet – wie die Geläufigkeit von Ausdrücken wie ‚Spielhandlung', ‚Herstellungshandlung', ‚praktische Handlung' usf. zeigt – das Wort ‚Handlung' in einem sehr viel weiteren Sinne. *Zum zweiten* ist die in Kritik stehende Synonymsetzung überflüssig, insofern die sachliche Differenz bereits durch ‚Praxis' bzw. ‚praktisches Handeln' abgedeckt wird.

(II) Unter Beibehaltung des monierten B.schen Sprachgebrauchs sei nun die Distinktion zwischen Innen- und Außenbestimmung in bezug auf Handlung eingeführt und erläutert. Eine *Außenbestimmung* von Handlung wird dann vorgenommen, wenn der Bestimmungsgegenstand durch Bezugnahme auf andere Aktivitätstypen charakterisiert wird. Eine *Innenbestimmung* ist gegeben, wenn Handlung nach ihren Komponenten aufgeschlüsselt wird. B. macht von beiden Thematisierungsweisen Gebrauch.

(a) Die Außenbestimmung erarbeitet die Eigenheiten von Handlung durch Abhebung von Erleben, Produktion und Spiel. Hierbei tritt allerdings die *Totalität des menschlichen Aktivitätskreises*, dessen innere Aufgliederung nach Aktivitätstypen und deren Verflochten- und Verwiesenheit zu wenig ins Gesichtsfeld. Die Außenbestimmung gelangt daher – trotz einer Fülle von einleuchtenden Einzelschritten – kaum über die Ad-hoc-Ebene hinaus. – Setzt man diese Frage vom Niveau der zu behandelnden Gegenstände um auf die Metaebene der darstellenden Theo-

---

charakter doch keinerlei Abbruch. – (ii) Das Folgen der Tat wird von B. so begründet: „Da der praktische Syllogismus nicht subsumiert, folgt statt des Schlußsatzes die Tat" (250). Unterstellt einmal, hier läge tatsächlich ein Begründungsverhältnis vor, so kann es noch nicht als gezeigt angenommen werden, daß der praktische Syllogismus nicht subsumiert. Das angeführte Beispiel unterscheidet sich nämlich seiner prädikatenlogischen Struktur nach nicht vom DN-Modell der Erklärung. Die von B. vorgetragenen Differenzpunkte zur puren Subsumtion, etwa daß „Allgemeines und Einzelnes, Obersatz und Untersatz des Schlusses" (249) aufeinander bezogen werden müssen, vermögen kaum einen Unterschied vor Augen zu führen.

[3] Der interessierte Leser sei auch verwiesen auf die sorgfältige Besprechung von B.s Werk durch *W. Vossenkuhl* (Neue Zürcher Zeitung, 3/4 September 1977 Nr. 206, S. 69/70). Von besonderer Wichtigkeit sind die Überlegungen, die V. im Ausgang von *D. Davidson* an B.s Ausführungen heranträgt (vgl. 69, Spalte II, 70, Spalte I).

rien, dann läßt sie sich so formulieren: wie verhält sich Handlungstheorie – was immer hier unter ‚Theorie' verstanden werden mag – zu den übrigen Aktivitätstheorien? Die Stoßrichtung dieser Frage noch verallgemeinert: wo ist Handlungstheorie im System philosophischer Theorien und Disziplinen zu verorten? Der Vorwurf, diese Frage nicht zu stellen, geschweige denn zu beantworten, trifft nicht nur B.

(b) In seiner Innenbestimmung zielt B. vor allem auf die *Struktur von Handlung*. Wird aber so gesprochen, dann ist zugestanden, daß Handlung eine Struktur *hat*, nicht aber ineinsfällt mit ihrer Struktur. Handlung muß demnach als Konkretum aus Struktur und strukturiertem Material konzipiert werden. Der von B. in Anschlag gebrachte Strukturtyp, eine bestimmte Form der Einheit von Mittel und Zweck, wird an vielen Stellen erläutert und umschrieben. Die Auskünfte hinsichtlich des zu Strukturierenden verlassen nur selten ein globales Niveau: „Handeln wird vollzogen, und dies ist ein objektives Geschehen in der Zeit" (49/50); „beim Handeln *geschieht* etwas in der Welt" (30). Inwiefern das hier angemeldete materiale Desiderat sich aus dem völligen Absehen von allen subjektiven, sozialen, biologischen, ... Infrainstanzen des Handelns ergibt, wäre gesondert zu überprüfen.

(III) Die abschließende Notiz in Sachen Handlungsbestimmung steht unter dem Titel *‚integrale* Handlungstheorie'. Bei B.s Durchmusterung der soziologischen und philosophischen Konzeptionen fällt auf, daß die Auseinandersetzungen – sieht man von der expliziten Orientierung an Aristoteles und der Transformation der Basishandlung ab – weitgehend negativ ausfallen. Abweichende Ansätze werden kritisch distanziert, nicht aber in ihrem Wahrheitsgehalt integriert.

(a) Den weiteren Überlegungen sei die These zugrundegelegt, daß *alle* vorgeführten Handlungstheorien bestimmte Aspekte am vorgegebenen Datum artikulieren. B. legt nun seine ganze Explikationskraft auf die *handlungsimmanente* Struktur und bringt damit einen unbestrittenermaßen zentralen Gesichtspunkt ans Licht. Gleichwohl wirkt es sich aber für die Inblicknahme des Gesamtdatums der Handlung schädlich aus, den (wieder)gewonnenen Gesichtspunkt der Handlung als Ort der Vermittlung von Zweck und Mittel zu anderen Aspekten nur ins Verhältnis des Kontrapunktischen zu setzen. Auch jene Theorien, die Handeln funktional sichten, die die Handlung und die ihr nachfolgenden Zustände mit der Mittel-Zweck-Bestimmung verknüpfen oder die der Handlung vorangehende Ereignisse mit dieser gemäß Ursache und Wirkung verbinden, belehren über *Handlung*! – Aufgabe einer integralen Handlungstheorie wäre es, die einschlägigen Informationen der verschiedenen Teiltheorien in eine Supertheorie einzubringen. – Bei der Bewältigung dieser Aufgabe hat die praktische Philosophie auf jene Kriterien und Standards zurückzugreifen, die in einer Theorie des Wissens und der Wissenschaft zu entwickeln sind.

(b) Sämtliche Handlungstheorien gebrauchen eine *strukturale Apparatur*. Dazu zählen die Strukturtypen Ursache-Wirkung, Grund-Folge, Funktion, die verschiedenen teleologischen Bestimmungen usf. Will man die diversen Ansätze unter *strukturalen* Gesichtspunkten integrieren, so müssen die strukturalen Apparaturen herausdestilliert und hierarchisiert werden. Dies impliziert und erfordert eine ausgearbeitete Strukturtheorie, die die einzelnen Strukturtypen je nach Dichtegrad anordnet. – Die Entfaltung einer solchen Strukturtheorie, die im übrigen auch die Bedeutungen der gemeinhin nur verwendeten Strukturtypen expliziert, steht noch aus. Indes liegt auf der Hand, wie wenig eine integrale Handlungstheorie eines derartigen Lehrstückes der *theoretischen* Philosophie entraten kann.

2.2. B.s Zurückweisung der von *J. Habermas* und *K.-O. Apel* in die Diskussion um die Begründung ethischer Normen eingebrachten Konzeption erweckt Zweifel, ob B. der in dieser Auffassung implizierten transzendentalen ‚Pointe' gerecht wird.

Obgleich nun der angesprochene Ansatz in formaler wie auch inhaltlicher Hinsicht den Status des Programmatischen nicht überschritten hat, sei sein Kerngedanke gegen B.s Ausführungen herausgestellt [4].

B. führt die Konzeption von Apel und Habermas ein im Ausgang von der Problematik der Unterscheidung zwischen echten und unechten Interessen (vgl. 227 ff.). Die Dialoge, im Sinne der faktisch geführten Dialoge, treten, so B.s Darstellung, als Garant der Findung der wahren Interessen auf. Unter der Voraussetzung, daß die faktisch geführten Dialoge die „*dem Handeln eigene* Rationalität" (229) stets und immer befördern, hat B. leichtes Spiel, eine Reihe von Einwänden vorzutragen. So macht er beispielsweise geltend, daß nicht alle Diskurse überhaupt auf die Findung wahrer Interessen abzielen, daß im Dialog selbst noch einmal Täuschungsmöglichkeiten drohen usf. (vgl. 230–232). Nachdem er eine ganze Reihe von Mißständen tatsächlich statthabender Dialoge beschrieben hat, konstatiert B.: „Gegen die ... sich meldende Skepsis hat die Kommunikationstheorie nur eine Versicherung bereit: der Dialog solle kontrafaktisch als ein idealer unterstellt werden" (232).

B.s Einwände treffen zweifellos die von ihm entworfene Position kommunikativer Ethik, sie verfangen aber mitnichten hinsichtlich der Position von Apel und

---

[4] B. bezieht sich auf folgende Arbeiten: *J. Habermas*, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus (Frankfurt 1973); *K.-O. Apel*, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik, in: Transformation der Philosophie II (Frankfurt 1973). – Weitere Klärungen des Ansatzes finden sich in zwei späteren Werken: *K.-O. Apel* (Hg.), Sprachpragmatik und Philosophie (Frankfurt 1976), darin: *K.-O. Apel*, Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen, S. 10–173; *J. Habermas*, Was heißt Universalpragmatik?, S. 174–272; ferner sind die Beiträge von Apel und Habermas in *W. Oelmüller* (Hg.), Transzendentalphilosophische Normenbegründungen (Paderborn 1978), zu berücksichtigen. Es ist zu beachten, daß B. sich nur auf die beiden erstgenannten Arbeiten beziehen konnte. – Daß der in Rede stehende Ansatz in *inhaltlicher* Hinsicht nur programmatischen Charakter trägt, ergibt sich daraus, daß die Fülle der real- und gesamtsystematischen Implikationen und Folgen noch kaum herausgearbeitet wurde. Im *Formalen* zeigt sich das Programmatische in mehrfacher Hinsicht. (i) Zunächst ist die Ausbildung einer Terminologie noch im vollen Fluß und bei Apel und Habermas nicht einheitlich. (ii) Sodann besteht zwischen Apel und Habermas ein Dissens hinsichtlich des Status der *Transzendentalität* der Konzeption (vgl. etwa die Äußerungen von Habermas in Oelmüller, S. 123). Die nachstehend im Haupttext vorgenommene Skizze betont die Transzendentalität des Ansatzes und steht insofern Apel näher. (iii) Zuletzt kann der *Begründungsbegriff* noch keineswegs als geklärt angesehen werden. Einen ersten Schritt in dieser Richtung unternimmt *W. Kuhlmann*, Zur logischen Struktur transzendentalpragmatischer Normenbegründung, in: Oelmüller, S. 15–26. Apels Äußerungen zur Klärung des Begründungsbegriffes sind in einem solchen Maß von der immer erneuten Distanzierung vom axiomatisch-deduktiven Begründungsbegriff bestimmt, daß er zeitweise zu übersehen scheint, daß auch der selbstreflexive Aufweis einer transzendentalpragmatischen Dimension sich in nichts anderem als in einem „objektivierbaren Systemzusammenhang von Sätzen" (Apel in: Oelmüller, S. 154) artikuliert. Der Aufweis ethisch-normativer Implikationen von Diskursen schlägt sich nieder in einem *Satzsystem*, so zwar, daß von Ausgangssätzen, die die Sachlage des Diskursführens zur Darstellung bringen, übergegangen wird zu Folgesätzen, die die Bedingungen der Möglichkeit des Führens von Diskursen artikulieren. Die Ausarbeitung eines Folgerungsbegriffs, der dem immer nur intuitiv vollzogenen transzendentalen Übergang auf der Satzebene eine exakte Gestalt gibt, dürfte freilich noch in weiter Ferne liegen. Gleichwohl ist darauf zu beharren, daß Begründung stets im Rahmen von Satzsystemen statthat. Man entgeht dem axiomatisch-deduktiven Begründungsbegriff und dem Gespenst des Münchhausentrilemmas nicht, wenn man die Satz- und damit die Begründungsebene verläßt. Vielmehr sind *alternative* Weisen des Zusammenhangs von Sätzen und damit alternative Begründungsbegriffe auszuarbeiten.

Habermas [5]. Der transzendentalpragmatischen Normenbegründung – damit ist Apels Ausdruck aufgegriffen – geht es primär *nicht* um die Resultate faktisch geführter Diskurse, sondern um die nichthintergehbaren Bedingungen ethisch-normativer Natur, die jeder in den Diskurs eintretende Interlokutor *übernimmt* (nicht: übernehmen *soll*). B. kapriziert sich auf den mannigfach korrumpierten Verlauf und die dementsprechenden Resultate der geführten Diskurse, während Apel und Habermas von jenen Verpflichtungen sprechen, die mit Diskurseintritt von allen Interlokutoren übernommen werden. Inhaltlich gesprochen, vollzieht jedermann, der – wo und wann auch immer – in einen Diskurs eintritt, eine Selbstpositionierung in der Diskurskommunität, und zwar so, daß er prinzipiell alle Interlokutoren als gleichberechtigte Sprecher anerkennt. – Die hiermit angedeutete Position soll nicht weiter auseinandergesetzt werden. Die Ausarbeitung der Einsicht, daß der Handelnde sich in seinem Handeln nur jener – als Möglichkeitsbedingung des Diskurses hervortretenden – sittlichen Verfaßtheit zu unterstellen hat, der er *immer schon* untersteht, bildet zweifellos eine faszinierende Aufgabe. Ihre Ausführung kann dokumentieren, daß *auch* praktische Philosophie nur das, was *immer schon* ist, begreift.

[5] Es kann hier nicht überprüft werden, ob B.s Objektionen gegen die *konstruktivistische* Ethik etwas auszurichten vermögen. Mit Nachdruck sei jedoch darauf hingewiesen, daß Apel sich häufig von dieser Position distanziert, und zwar in der Weise, daß er sie als *Beratungstechnik*, nicht aber als Begründungsansatz auffaßt (vgl. Apel in: Oelmüller, S. 167 f., sowie Apel in: Apel, S. 172, Anm. 93).

Außerhalb der Kirche kein Heil?

Die Stellungnahme des Hl. Offiziums zur Feeney-Affäre vor 30 Jahren

Von Friedrich Hartl

Das Zweite Vatikanische Konzil hat eine größere Weltoffenheit der katholischen Kirche gebracht, die mit großer Erleichterung und zum Teil sogar mit Begeisterung aufgenommen wurde. Inzwischen hat jedoch der Dialog mit den verschiedenen Konfessionen, Religionen und Weltanschauungen zu einer Verunsicherung geführt, die in der Frage gipfelt: Hat es überhaupt noch einen Sinn, als Christ zu leben und sich zur Kirche zu bekennen? In dieser kritischen Situation ist eine doppelte Reaktion zu beobachten: die einen bestreiten den Absolutheitsanspruch der Kirche und begnügen sich mit einem nach eigenem Gutdünken zurechtgestutzten „Auswahlchristentum" (P. Zulehner), andere hingegen fordern einen entschlossenen Rückzug auf die angeblich sicheren Bastionen vorkonziliarer Theologie (wie etwa Erzbischof Lefebvre). Unter diesen Umständen kann eine Betrachtung der Feeney-Affäre und der Stellungnahme des Hl. Offiziums dazu in einem Brief an den Erzbischof von Boston, die nun 30 Jahre zurückliegen, für uns hilfreich und erhellend sein. Denn auch damals war ein zum Teil erbittertes Ringen zwischen Indifferentismus und Rigorismus im Gange.

I. Der historische Hintergrund

Nach dem Erscheinen der Enzyklika „Mystici Corporis" Pius XII. vom 29. Juni 1943 kam es zu einer lebhaften Diskussion über die Kirchengliedschaft, da der Papst trotz einer mystisch-pneumatischen Betrachtungsweise erneut den altbekannten Kirchenbegriff der Gegenreformation zugrunde legte, wie er vor allem von Robert Bellarmin formuliert worden war. Danach ist unter Kirche nur die sichtbare, hierarchisch verfaßte römisch-katholische Kirche zu verstehen. Für Bellarmin ist die Kirche „die Vereinigung der Menschen, die durch das Band des Bekenntnisses desselben Glaubens und die Teilnahme an denselben Sakramenten unter der Leitung der rechtmäßigen Hirten und besonders des einen Statthalters Christi auf Erden, des römischen Papstes, verbunden sind." [1] In Anlehnung an diesen Text definiert Pius XII. in der Enzyklika „Mystici Corporis" die Kirchengliedschaft folgendermaßen: „In Ecclesiae autem membris *reapse* ii soli adnumerandi sunt qui regenerationis lavacrum receperunt veramque fidem profitentur neque a Corporis compage semet ipsos misere separaverunt vel, ob gravissima admissa, a legitima auctoritate seiuncti sunt." [2] Die entscheidenden Merkmale der Kirchengliedschaft sind demnach

[1] *R. Bellarmin,* Disputationes de controversiis Christianae fidei adversus huius temporis haereticos. De Conciliis et Ecclesia militante, lib. III cap. II. Editio Politani, Lyon 1610, t. II, 148; *C. Lialine,* Une étape en ecclesiologie, in: Irenikon 19 (1946) 129–152, 283–317, 20 (1947) 34–54; *K. Rahner,* Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius XII. „Mystici Corporis Christi", in: ZKTh 69 (1947) 129–188; *J. Beumer,* Die kirchliche Gliedschaft in der Lehre des hl. Robert Bellarmin, in: ThGl 37/38 (1947/48) 243–257; *U. Valeske,* Votum Ecclesiae (München 1962) 67–70.

[2] Acta Apostolicae Sedis 35 (1943) 202.

1) der Empfang der Taufe, 2) das Bekenntnis des wahren Glaubens und 3) die Unterordnung unter die legitime kirchliche Autorität.

Durch diese einengende Definition der Kirchengliedschaft fühlten sich viele Nichtkatholiken vor den Kopf gestoßen. Manche übereifrige Katholiken jedoch zogen daraus den Schluß, daß die katholische Kirche ihren Absolutheitsanspruch wieder entschiedener vertreten müsse. So griffen einige Dozenten des Jesuitenkollegs in Boston den alten Grundsatz „extra Ecclesiam nulla salus" wieder auf und erklärten, daß die römisch-katholische Kirche der einzige und ausschließliche Weg zum ewigen Heil sei [3]. Sie lehnten jede abschwächende Auslegung dieses Satzes kategorisch ab. In Eingaben an die Ordensoberen und an den Papst bezichtigten sie ihre Gegner der Häresie und forderten eine ex-cathedra-Entscheidung in dieser Streitfrage. Einer von ihnen, *P. Leonard Feeney SJ*, wurde vom Boston College an das St. Benedict Center in Cambridge versetzt, das sich vor allem die Betreuung der Studenten an der berühmten Harvard University zum Ziel gesetzt hatte. Er war ein glänzender Redner und übte auch auf Nichtkatholiken eine große Anziehungskraft aus. Konversionen, Klostereintritte (vor allem bei den Jesuiten) und katholische Trauungen nahmen erheblich zu. Der Grund für diese an sich erfreuliche Entwicklung war jedoch nicht nur in der persönlichen Ausstrahlung Feeneys zu suchen, sondern vor allem in der von ihm vertretenen rigoristischen Auslegung des Satzes „extra Ecclesiam nulla salus". Er polemisierte gegen Juden, Protestanten und Freimaurer, denen er jede Heilsmöglichkeit absprach. Nur bei den Katechumenen machte er eine Ausnahme, da sie ja den ausdrücklichen Wunsch haben, sich der katholischen Kirche anzuschließen. Die Thesen Feeneys erregten in den USA großes Aufsehen, da sie eine Gefahr für das friedliche Zusammenleben der verschiedenen Kirchen, Konfessionen und weltanschaulichen Gruppen darstellten. Schließlich kam es zum offenen Konflikt zwischen Feeney und Erzbischof Cushing von Boston. Dieser wandte sich am 18. April 1949 über Presse und Rundfunk an die Öffentlichkeit und verurteilte die sogenannte „Boston heresy". Er enthob P. Feeney seines Amtes und entzog dem St. Benedict Center die kirchliche Approbation. Feeney und seine Anhänger fügten sich jedoch nicht. Sie machten ihrerseits dem Erzbischof den Vorwurf der Häresie und behaupteten, sie hätten die Unterstützung des Papstes und der römischen Kurie. Rom dagegen stellte sich eindeutig auf die Seite Cushings, wie der Brief des Hl. Offiziums vom 8. August 1949 zeigt, und verurteilte das Verhalten Feeneys, der sich als „Verteidiger des Glaubens" bezeichnete. 1953 wurde er schließlich exkommuniziert.

Obwohl der Brief des Hl. Offiziums zunächst nur regionale Bedeutung hatte, fand er in Theologenkreisen große Beachtung. Mit einigen Kürzungen (vor allem am Anfang und am Schluß) wurde er auch in das Enchiridion Symbolorum aufgenommen [4]. Gerade bei der Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils gingen von diesem Brief, der in dogmatischer Hinsicht einen weiterführenden Kommentar zur Enzyklika „Mystici Corporis" darstellt, manche Impulse aus. Auch im ökumenischen Gespräch spielte er eine gewisse Rolle. So schreibt der evangelische Theologe Peter Meinhold zum Thema „Was erwarten evangelische Christen

---

[3] Vgl. *G. Montesi*, Skandal in Boston, in: WuW 6 (1951) 233–236; *E. Brock*, The Boston Heresy Case, in: Theol. Zeitschrift 8 (1952) 49–59; *Th. T. McAvoy*, A History of the Catholic Church in the United States (Notre Dame–London ²1970) 444–445; *R. Leckie*, American and Catholic (New York 1970) 347–350.

[4] Denzinger–Schönmetzer (= DS) 3866–3873. Erstmals wurde der Brief in der Zschr. AEcR 127 (1952) 307–311 veröffentlicht (lateinischer Text); dazu die offizielle englische Übersetzung (311–315). Vgl. *J. C. Fenton*, The Holy Office Letter on the Necessity of the Catholic Church, ebd. 450–461; *A. Hoffmann*, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach einer authentischen Erklärung des Heiligen Offiziums, in: NOrd 7 (1953) 90–99.

vom angekündigten Ökumenischen Konzil?" in der Zeitschrift „Una Sancta" (Jg. 1960): „In dieser Erklärung des hl. Offiziums zu einem der grundlegenden Sätze des Kirchenvaters Cyprian wird etwas für die Auseinandersetzung der römischen Kirche mit dem Protestantismus höchst Bedeutsames ausgesprochen. Wird hier nicht statuiert, daß es bei aller faktischen Trennung vom sichtbaren Haupt der römischen Kirche eine virtuelle Zugehörigkeit zum Leib Christi gibt, sofern das votum ecclesiae, das Verlangen nach der Einheit der Kirche, im Sinne jenes Sehnens nach Erfüllung der Verheißung des Herrn von der einen Kirche, wie er sie gewollt hat, vorhanden ist?" (38 f.). Bevor wir nach Berührungspunkten zwischen dem Brief des Hl. Offiziums und dem II. Vaticanum suchen, werfen wir einen Blick auf die Lehrtradition der Kirche, soweit sie den Satz „extra Ecclesiam nulla salus" betrifft.

II. Die Lehrtradition der Kirche

Die Verfasser des Briefes bekräftigen die Kontinuität der kirchlichen Verkündigung; sie wollen keine neue Lehre einführen, sondern – wie es Aufgabe einer kirchlichen Glaubensbehörde ist – das depositum fidei vor Fehldeutungen und Verfälschungen bewahren: „Inter ea autem, quae semper Ecclesia praedicavit et praedicare numquam desinet, illud quoque infallibile effatum continetur, quo edocemur extra Ecclesiam nullam esse salutem." [5] In der Tat handelt es sich bei diesem Satz um eine Glaubensaussage, die – trotz mancher Schwankungen in der Auslegung – mit erstaunlicher Beharrlichkeit durch die verschiedenen Epochen der Kirchengeschichte festgehalten wurde. Gewisse Anknüpfungspunkte sind bereits im Neuen Testament vorhanden (z. B. Mk 16, 16 oder Apg 4, 12). Viele Kirchenväter betonen die Heilsnotwendigkeit des Glaubens und der Kirche. Die endgültige Formulierung des Satzes „extra Ecclesiam nulla salus" geht auf *Origenes* und *Cyprian* zurück [6]. Entscheidend war die Übernahme dieses Satzes durch *Augustinus*, der die mittelalterliche Theologie weitgehend geprägt hat. In seinem „Sermo ad Caesareensis ecclesiae plebem", den er in Anwesenheit des im Schisma lebenden donatistischen Bischofs Emeritus hielt, sagt er: „Außerhalb der katholischen Kirche kann jemand alles haben, nur nicht das Heil: er kann Ehre haben, er kann Sakramente haben, er kann Alleluja singen, er kann Amen antworten, er kann das Evangelium festhalten, er kann im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes den Glauben haben und predigen, aber nirgends außer in der katholischen Kirche kann er das Heil finden." [7] Kurz gesagt: alles, was der Mensch außerhalb der Kirche tut,

---

[5] DS 3866.

[6] In der Homilie des Origenes III, 5 „In librum Jesu nave", die uns nur in der lateinischen Übersetzung durch Rufinus vorliegt, heißt es: „Nemo ergo sibi persuadeat, nemo semetipsum decipiat: extra hanc domum, id est *extra Ecclesiam nemo salvatur*". (GCS 30, 307, 8–9) In einem Brief Cyprians (73, 21) an den Bischof Jubaianus über die Ketzertaufe lesen wir: „Quod si haeretico nec Baptisma publicae confessionis et sanguinis proficere ad salutem potest, quia *salus extra Ecclesiam non est*, quanto magis ei nihil proderit, si in latebra et in latronum spelunca adulterae aquae contagione tinctus, non tantum peccata antiqua non exposuerit, sed adhuc potius nova et majora cumulaverit?" (CSEL 3, 795, 2–7) Vgl. *J. Beumer*, Extra Ecclesiam nulla salus, in: LThK III, 1320–1321; *J. Ratzinger*, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie (Düsseldorf ²1977) 155–159.

[7] PL 43, 695. Vgl. *A. Seitz*, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur bis zur Zeit des hl. Augustinus (Freiburg 1903) 350–376; *E. Altendorf*, Einheit und Heiligkeit der Kirche. Untersuchungen zur Entwicklung des altchristlichen Kirchenbegriffes im Abendland von Tertullian bis zu den antidonatistischen Schriften Augustins (Berlin-Leipzig 1932) 92–101; *F. Hofmann*, Der Kir-

ist für sein ewiges Heil belanglos; erst durch die Zugehörigkeit zur Kirche, und zwar zur katholischen Kirche, erhalten die verschiedenen menschlichen Aktivitäten ihre Heilsbedeutung. Diese strenge Auslegung des Satzes „extra Ecclesiam nulla salus" durch Augustinus bildet den Grundtenor aller lehramtlichen Äußerungen zu diesem Thema bis in die Neuzeit herein. So bekennt das IV. Laterankonzil (1215) in der Definitio contra Albigenses et Catharos: „Es gibt nur eine einzige universale Kirche der Gläubigen, außerhalb der niemand gerettet werden kann." [8] Papst Bonifaz VIII. bekräftigt in der Bulle „Unam sanctam" vom 18. November 1302, daß außerhalb der Kirche weder Heil noch Vergebung der Sünden zu finden sei [9]. Unter Kirche versteht er dabei nur die katholische Kirche, soweit sie sich dem Papst unterordnet. Daher betont er weiter, „daß es für jede menschliche Kreatur heilsnotwendig sei, sich dem römischen Papst unterzuordnen." [10] Noch schärfer formuliert das Konzil von Florenz im Decretum pro Jacobitis vom 4. Februar 1442 im Anschluß an den Augustinus-Schüler Fulgentius von Ruspe, „daß niemand, der außerhalb der katholischen Kirche lebt, nicht nur Heiden, sondern auch Juden, Häretiker und Schismatiker, des ewigen Lebens teilhaftig werden kann; sie werden in das ewige Feuer kommen, ‚das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist' (Mt 25, 41), wenn sie sich nicht eben dieser Kirche vor dem Ende ihres Lebens noch eingliedern lassen". [11]

Diese wenigen Beispiele zeigen, daß in den Lehrdokumenten des Mittelalters, die sich weithin auf Aussagen der Kirchenväter stützen, der Satz „extra Ecclesiam nulla salus" sehr streng ausgelegt wurde. Allerdings handelte es sich dabei nicht in erster Linie um Sachaussagen über die Heilsmöglichkeit von Nichtkatholiken, sondern um Ermahnungen für einen bestimmten Personenkreis, seien es Heiden, Juden oder Häretiker und Schismatiker. Um diese Ermahnungen besonders eindringlich zu gestalten, wurden scharfe Formulierungen bevorzugt, die für Spekulationen über die Rettung der Menschen im allgemeinen schlecht geeignet sind. Außerdem darf nicht übersehen werden, daß das beschränkte Weltbild der Antike und des Mittelalters die Überzeugung aufkommen ließ, daß jeder, der den Willen dazu habe, das Evangelium kennenlernen und sich der Kirche anschließen könne. Die Einsicht, daß viele Menschen ohne persönliche Schuld außerhalb der Kirche leben, setzte sich erst in der Neuzeit allmählich durch. *Papst Pius IX.* hat den Begriff der „ignorantia invincibilis" in die lehramtliche Auslegung des Satzes „extra Ecclesiam nulla salus" eingeführt, vor allem in der Allocutio „Singulari quadam" vom 9. Dezember 1854 [12] und in der Enzyklika „Quanto conficiamur moerore" an die Bischöfe Italiens vom 10. August 1863 [13]. Auf diese beiden Lehrdokumente wird auch im Brief des Hl. Offiziums verwiesen [14].

---

chenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung (München 1933 [Neudruck: Münster i. W. 1978]) 212–232; *J. Ratzinger*, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (München 1954), 188–218.

[8] DS 802.

[9] DS 870.

[10] DS 875.

[11] DS 1351. Vgl. *J. Beumer*, Ekklesiologische Probleme der Frühscholastik, in: Schol. 26 (1951) 364–389, 27 (1952) 183–209; *M. Schmaus*, Katholische Dogmatik III/1 (München 1958) 820–839; *Y. Congar*, Außer der Kirche kein Heil. Wahrheit und Dimensionen des Heils (Essen 1961); *W. Dietzfelbinger*, Die Grenzen der Kirche nach römisch-katholischer Lehre (Göttingen 1962); *H. Küng*, Die Kirche (Freiburg ^{3}1969) 371–378.

[12] Denzinger 1642–1648.

[13] DS 2865–2867.

[14] DS 3872.

III. Die These vom votum Ecclesiae

Nachdem der Satz „extra Ecclesiam nulla salus" von einem Personal- zu einem Sachprinzip geworden war, verlangte die Spannung zwischen der Heilsnotwendigkeit der räumlich und zeitlich beschränkten Kirche einerseits und dem allgemeinen Heilswillen Gottes andererseits nach einer theologischen Lösung. In der Enzyklika „Mystici Corporis" Pius XII. ist dafür ein Anknüpfungspunkt gegeben, nämlich die These vom votum Ecclesiae, die bereits bei Robert Bellarmin zu finden ist. Diese These besagt, daß nicht nur jene, die in Wirklichkeit (re oder reapse) zur sichtbaren Kirche gehören, des Heiles teilhaftig werden können, sondern auch jene, die durch ein nicht näher definiertes Verlangen (voto) mit der Kirche verbunden sind. Dieser von Pius XII. angebotene Lösungsversuch wird im Brief des Hl. Offiziums näher ausgeführt, um die von Feeney und seinen Anhängern vertretene rigoristische Deutung als willkürlich und mit dem kirchlichen Lehramt unvereinbar zurückzuweisen. Den Ausgangspunkt bildet dabei die Lehre vom *votum sacramenti*, nach der unter besonderen Umständen das Verlangen nach dem Empfang eines Sakramentes (vor allem des Sakramentes der Taufe) den wirklichen Empfang ersetzen kann. Diese Überzeugung ist in Ansätzen schon bei Ambrosius zu finden, und zwar in seiner Grabrede auf den ohne Taufe verstorbenen Kaiser Valentinian II. Unter Berufung auf Augustinus und Ambrosius hat auch Papst Innozenz II. (1130–1143) die Gültigkeit der Begierdetaufe anerkannt. Das Konzil von Trient hat hinsichtlich der Taufe und des Bußsakramentes dem votum sacramenti dieselbe Wirkung zuerkannt wie dem wirklichen Empfang des Sakramentes [15].

Im Brief des Hl. Offiziums wird aus dieser Tatsache die Schlußfolgerung gezogen, daß auch hinsichtlich der Zugehörigkeit zur Kirche derselbe Grundsatz angewandt werden dürfe. Zusammenfassend wird gesagt: „Damit jemand das ewige Heil erlangt, ist es nicht immer erforderlich, daß er in Wirklichkeit (reapse) der Kirche als Glied einverleibt wird, sondern es wird zumindest verlangt, daß er die Verbindung mit ihr wünscht und herbeisehnt" (eidem voto et desiderio adhaereat) [16]. Damit das votum Ecclesiae nicht auf die Katechumenen beschränkt bleibt, wird neben dem *votum explicitum* auch ein *votum implicitum* anerkannt, und zwar dann, wenn sich ein Mensch in unüberwindlicher Unwissenheit befindet (ubi homo invincibili ignorantia laborat). Dieses einschlußweise Verlangen nach der Kirche ist nach Meinung der Verfasser des Briefes „in jener guten Verfassung der Seele" (in ea bona animae dispositione) enthalten, „in der der Mensch seinen Willen dem Willen Gottes gleichförmig machen will". Um diese – gemessen an der Tradition – sehr weitreichende These zu stützen, wird auf einen Satz in der Enzyklika „Mystici Corporis" verwiesen, in dem sich der Papst an jene wendet, „die aus einem unbewußten Sehnen und Wünschen heraus schon in einer Beziehung zum mystischen Leib des Erlösers stehen" (qui inscio quodam *desiderio* ac *voto* ad Mysticum Redemptoris Corpus ordinentur) [17]. Um Mißverständnisse zu vermeiden, wird die

---

[15] DS 741, 1525, 1542. Vgl. *C. Romeis*, Das Heil des Christen außerhalb der wahren Kirche nach der Lehre des hl. Augustin (FChLDG 8. Bd., 4. Heft) (Paderborn 1908); *O. Semmelroth*, Die Kirche als Ursakrament (Frankfurt 1953); *J. Korbacher*, Außerhalb der Kirche kein Heil? Eine dogmengeschichtliche Untersuchung über Kirche und Kirchenzugehörigkeit bei Johannes Chrysostomus (München 1963).

[16] DS 3870. Vgl. *W. Beinert*, Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Theologie der Gegenwart Bd. II (Essen 1964) 544–554; *B. A. Willems*, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche, in: Concilium 1 (1965) 52–59.

[17] Der Begriff einer Zugehörigkeit zur Kirche re oder voto begegnet bereits bei der Vorbereitung des I. Vaticanum, wurde jedoch nicht in die Konzilsakten aufgenommen. Vgl. *F. van der Horst*, Das Schema über die Kirche auf dem I. Vati-

These von der Heilsmöglichkeit für alle Menschen guten Willens näher erläutert. Zunächst wird in Übereinstimmung mit Pius IX. die falsche Behauptung zurückgewiesen, „daß die Menschen in jeder Religion gleicherweise gerettet werden können" (homines in omni religione aequaliter salvari posse). Damit werden nicht die geschichtlich gewachsenen Religionen verurteilt, sondern der religiöse Indifferentismus, für den letztlich alle Religionen gleich-gültig sind und ebensogut durch irgendwelche Ideologien ersetzt werden können. Darüberhinaus wird eingeschärft, daß nicht jedes votum Ecclesiae genügt, um gerettet zu werden; vielmehr wird verlangt, daß das votum Ecclesiae von vollkommener *Liebe* und übernatürlichem *Glauben* getragen sein müsse. Vor allem wird die unverzichtbare Bedeutung des Glaubens für die Rechtfertigung durch einen Hinweis auf Hebr 11, 6 und ein Zitat aus dem Rechtfertigungsdekret des Konzils von Trient hervorgehoben. Da vollkommene Liebe und übernatürlicher Glaube nicht ohne Gnade möglich sind, wird offensichtlich eine Wirksamkeit der göttlichen Gnade außerhalb der sichtbaren Kirche vorausgesetzt. Dieser Gedanke ist nicht neu, da bereits Papst Clemens XI. (1700–1721) den Satz des Jansenisten Quesnel „Extra Ecclesiam nulla conceditur gratia" [18] verworfen hat. Wer vom Geist wahrer Liebe erfüllt ist und sich in einem echten Glaubensakt Gott anvertraut, befindet sich auf dem Weg zum ewigen Heil und steht somit der Kirche, dem auserwählten Volk Gottes des Neuen Bundes, innerlich nahe, auch wenn er ihr äußerlich nicht angehört. Die These vom votum implicitum Ecclesiae hat den Vorteil, daß sie einerseits dem allgemeinen Heilswillen Gottes gerecht wird und ein Wirken der göttlichen Gnade außerhalb der sichtbaren Kirche zuläßt, daß sie aber andererseits die Heilsnotwendigkeit der rechtlich verfaßten Kirche nicht zugunsten einer kirchenfreien Christlichkeit oder gar einer allgemeinen menschlichen Religiosität aufgibt. – Trotzdem darf nicht verschwiegen werden, daß die These vom votum implicitum Ecclesiae in mancher Hinsicht anfechtbar ist und geradezu Kritik herausfordert. Vor allem ist sie zu schematisch und wird der komplexen Wirklichkeit der Kirche nicht gerecht. *Alois Grillmeier* schreibt zu diesem Thema: „In den Diskussionen um dieses votum wurden auf dem II. Vaticanum die Unklarheit und auch das Ungenügen der bisherigen Formeln bewußt: 1. Ist ein ‚unbewußtes Sehnen' (inscium quodam desiderium) nicht zugleich so ‚unsichtbar', daß es eine mittelhaft heilsnotwendige Zugehörigkeit zur Kirche nicht ersetzen kann? ... 2. wird in der bisherigen Fassung dieser Idee das votum der ungetauften Nichtkatholiken nicht von dem votum der getauften Christen unterschieden. – 3. Es kann ein ausgesprochenes oder unausgesprochenes votum guten Glaubens ‚gegen' die Zugehörigkeit zur konkreten katholischen Kirche geben, das aber die Möglichkeit eines echten Gewissensgehorsams gegen Gott und seine Führungen offen läßt. Wie viele sehnen sich doch nach der ‚wahren', aber für verborgen gehaltenen Kirche! – 4. In der bisherigen Fassung des votum wird nur von der Beziehung der einzelnen Nichtkatholiken zur Kirche gesprochen. Ihre Kirchen oder Gemeinschaften werden nicht als Faktor der Heilsführung Gottes gewertet." [19]

---

kanischen Konzil (Paderborn 1963) 209–256; *J. Beumer*, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach den Akten des Vatikanischen Konzils, in: ThGl 37/38 (1947/48) 76–86. B. vertritt in diesem Aufsatz die Ansicht, daß unter Umständen ein votum virtualiter implicitum zum Heil genügt. Er hat damit die entscheidende theologische Aussage, die dem Brief des Hl. Offiziums zugrundeliegt, bereits vorweggenommen.

[18] DS 2429.

[19] LThK: Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare, Teil I, hrsg. von H. Vorgrimler u. a. (Freiburg 1966) 196.

IV. Ausblick auf das II. Vaticanum

Diese Mängel und Unzulänglichkeiten machen es verständlich, daß das II. Vaticanum in der Endfassung der Dogmatischen Konstitution über die Kirche die These vom votum implicitum Ecclesiae nicht übernommen hat (in den ersten Entwürfen war sie noch enthalten). Das votum Ecclesiae wurde vielmehr auf das votum explicitum der Katechumenen beschränkt. Um die Spannung zwischen der Heilsnotwendigkeit der Kirche und dem allgemeinen Heilswillen Gottes zu lösen, entwickelte das II. Vaticanum die Konzeption einer *gestuften Zugehörigkeit zur Kirche,* die ich kurz folgendermaßen skizzieren möchte [20]: Im Zentrum steht die römisch-katholische Kirche als die wahre und eigentliche Kirche, da nur sie im Vollbesitz der göttlichen Wahrheit und der von Christus eingesetzten Heilsmittel ist. Um sie gruppieren sich die anderen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die mit der katholischen Kirche den Glauben an Christus, die Hl. Schrift, die Taufe und viele andere kirchliche Elemente gemeinsam haben. Dann folgen die nichtchristlichen Religionen, vor allem das Judentum, aus dem das Christentum hervorgegangen ist, und der Islam als monotheistische Religion. Auch jene, die noch nicht zum Glauben an Gott gefunden haben, werden nicht von vornherein ausgeschlossen. Aber alle Heilsmöglichkeiten und kirchlichen Elemente, die es außerhalb der katholischen Kirche gibt, bleiben auf diese hingeordnet und erhalten nur durch sie ihre Wirksamkeit: „Denn nur durch die katholische Kirche Christi, die das allgemeine Hilfsmittel des Heiles ist, kann man Zutritt zu der ganzen Fülle der Heilsmittel haben." [21] Johannes Feiner bemerkt dazu in seinem Kommentar zum Ökumenismusdekret: „Der Ausdruck ‚generale auxilium salutis' ist dem Brief des Heiligen Offiziums an Erzbischof Cushing von Boston (1949) über die Heilsnotwendigkeit der Kirchengliedschaft entnommen (DS 3869–71), wo er sowohl die Kirche als Gesamtinstitution im Unterschied zu den kirchlichen Sakramenten als Einzelinstitutionen bezeichnet (‚generale' im Sinn von ‚gesamt' im Unterschied zu ‚particulare') als auch die Kirche als für alle Menschen bestimmte und alle Menschen verpflichtende Heilsinstitution (‚generale' im Sinne von ‚allgemein', wie es in den Übersetzungen des genannten Briefes und dieses Dekretes wiedergegeben wird). Diese Sicht entspricht der Anwendung des Begriffes ‚Sakrament' auf die Kirche als ganze in der Kirchenkonstitution." [22] Damit wird deutlich, daß der Brief des Hl. Offiziums, obwohl er zunächst nur einen Kommentar zur Enzyklika „Mystici Corporis" darstellt, Keime zu einem neuen Kirchenverständnis enthält, die in den Lehraussagen des II. Vaticanum fruchtbar geworden sind. Auch der für das II. Vaticanum wichtige Gedanke der Zuordnung zur Kirche ist bereits hier im Zusammenhang mit der These vom votum Ecclesiae anzutreffen: „Requiritur enim ut votum *quo quis ad Ecclesiam ordinetur,* perfecta caritate informetur . . ." [23] Die Bezeichnung der Kirche als *„medium salutis"* [24], die zunächst noch der traditionellen Unterscheidung von necessitas praecepti und necessitas medii verhaftet bleibt, weist in dieselbe Richtung: Die Kirche ist nicht nur ein Heilsmittel

[20] Vgl. *J. Beumer,* Ein neuer, mehrschichtiger Kirchenbegriff, in: Trierer Theol. Zeitschrift 65 (1956) 93–102; *G. Baraúna* (Hrsg.), De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche" des Zweiten Vatikanischen Konzils (Frankfurt 1966); *A. Kardinal Bea,* Die Kirche und die Menschheit (Freiburg 1967); *M. Kaiser,* Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirchengliedschaft, in: Ecclesia et Ius (Festg. f. Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag) (Paderborn 1968) 121–135; *Y. Congar,* Veränderung des Begriffs „Zugehörigkeit zur Kirche", in: Internationale kath. Zeitschrift 5 (1976) 207–217.

[21] Dekret über den Ökumenismus, Art. 3.

[22] LThK: Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare, Teil II, hrsg. von H. Vorgrimler u. a. (Freiburg 1966) 56.

[23] DS 3872. [24] DS 3868.

im scholastischen Sinn, das unbedingt angewandt werden muß, wenn jemand das Heilsziel erreichen will, sondern sie ist *Medium des Heiles im Sinn universaler Heilsvermittlung*. Mit anderen Worten: Zur Erlangung des Heiles ist nicht unbedingt die Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche erforderlich; es gibt auch außerordentliche Heilswege, die jedoch nicht an der Kirche vorbeiführen, sondern durch sie vermittelt werden. Damit kommt der Brief des Hl. Offiziums schon nahe an das Kirchenverständnis des II. Vaticanum heran, nach dem die Kirche insgesamt als Sakrament zu betrachten ist, während diese Bezeichnung bisher nur auf die Einzelsakramente angewandt wurde [25]. Es wird daran erinnert, daß unter gewissen Umständen (certis in adiunctis) die zum Heil notwendigen Wirkungen schon durch das Verlangen nach dem Heil und den von Gott dafür vorgesehenen Hilfen erlangt werden können. In der Konzilskonstitution über die Kirche lesen wir zu diesem Thema: „Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen." [26] In einer Anmerkung zu diesem Satz (Nr. 33) wird ausdrücklich auf den Brief des Hl. Offiziums an den Erzbischof von Boston verwiesen.

Durch das Aufzeigen von Verbindungslinien zwischen dem Brief des Hl. Offiziums vom 8. August 1949 und den Lehraussagen des II. Vaticanum sollen nicht die Verdienste der Konzilstheologen und Konzilsväter geschmälert werden; auch soll dieser Brief, der zunächst nur als Beitrag der römischen Kurie zur Schlichtung einer kirchlichen Kontroverse in der Diözese Boston gedacht war, nicht mit den Konzilsdokumenten auf eine Stufe gestellt werden. Wissenschaftliche Redlichkeit und Gerechtigkeit gebieten es jedoch, nachweisbare Ansätze für das Kirchenverständnis des Konzils in diesem Brief zur Kenntnis zu nehmen und die Kontinuität der kirchlichen Lehrentwicklung zu respektieren. Jeder Versuch, das Konzil als einen radikalen Bruch mit der Vergangenheit hinzustellen, muß als willkürliche Umdeutung der Wirklichkeit zurückgewiesen werden. Auch der Satz „extra Ecclesiam nulla salus" wird in seinem wesentlichen Gehalt übernommen, wenn das Konzil lehrt, daß Christus mit der Notwendigkeit des Glaubens und der Taufe zugleich die Notwendigkeit der Kirche bekräftigt habe. „Darum könnten jene Menschen nicht gerettet werden, die um die katholische Kirche und ihre von Gott durch Christus gestiftete Heilsnotwendigkeit wissen, in sie aber nicht eintreten oder in ihr nicht ausharren wollten." [27] Es ist daher mit den Grundsätzen des Konzils unvereinbar, wenn der Satz „extra Ecclesiam nulla salus" umfunktioniert und umformuliert wird etwa in „extra Christum nulla salus" oder „extra Deum non est salus" [28]. Auch wenn hinter solchen Bestrebungen die lobenswerte Absicht steht, Hindernisse für den Dialog der Kirche mit der Welt von heute aus dem Weg zu räumen, so führen sie letztlich doch zu einer Verkürzung und Aushöhlung der christlichen Botschaft. Ganz allgemein muß gesagt werden: Der Satz „extra Ecclesiam nulla salus" ist gemäß seiner ursprünglichen Intention kein Gegenstand theologischer Spekulationen über die Heilsmöglichkeiten derer, die nicht zur Kirche gehören, sondern eine eindringliche Mahnung an die Christen, ihrer Berufung treu zu bleiben und den Sendungsauftrag Jesu ernst zu nehmen. In diesem Sinn hat der oft als anstößig empfundene und heftig kritisierte Satz auch heute noch seine Bedeutung.

---

[25] Vgl. *F. Ricken*, „Ecclesia ... universale salutis sacramentum". Theologische Erwägungen zur Lehre der Dogmatischen Konstitution „De Ecclesia" über die Kirchenzugehörigkeit, in: Schol. 40 (1965) 352–388.

[26] Dogm. Konst. über die Kirche, Art. 16.

[27] Dogm. Konst. über die Kirche, Art. 14.

[28] Vgl. *A. Ganoczy*, Außer Gott kein Heil? in: LebZeug 32 (1977) 55 f.

Alpers-Gölz, Roswitha *Der Begriff ΣΚΟΠΟΣ in der Stoa und seine Vorgeschichte* (Spudasmata, 8). 8° (272 S.) Hildesheim 1976, Olms.

Zu den wichtigen Fragen der Ethik gehört die nach dem Verhältnis zwischen dem sittlich Guten und den außersittlichen Zielen des Menschen. Auf der einen Seite kann der Begriff des sittlich Guten nicht ohne Rückgriff auf außersittliche Ziele bestimmt werden (das gilt auch für die sog. formale Ethik Kants: der kategorische Imperativ ist ein Gesetz für Maximen); auf der anderen Seite muß gesichert werden, daß das Erreichen des sittlichen Ziels vom Erreichen der nicht sittlichen Ziele unabhängig ist. Die Stoa versucht, dieses Problem vor allem mit Hilfe von zwei Unterscheidungen zu lösen. Seit Zenon vertritt sie die Auffassung, das einzig wahre Gut (agathón) sei die Tugend; daneben läßt sie aber relative Güter, die proegména, gelten. Diese Lehre wurde bereits von Zenons Schüler, dem Dissidenten Ariston von Chios, als widersprüchlich verworfen; später war sie vor allem den Angriffen des Akademikers Karneades (3. Jhdt. v. Chr.) ausgesetzt. Gegen Karneades versuchte Antipater von Tarsos die Lehre der Stoa durch die Unterscheidung von télos und skopós zu verteidigen; er hat diese Unterscheidung durch den Vergleich mit einem Bogenschützen erläutert (Cicero, De finibus 3, 22). Ein ähnliches Gleichnis, das jedoch eine andere Aussageabsicht hat, ist uns bei Stobaios II p. 63, 25 ff. W. von Panaitios überliefert. Die vergleichende Interpretation dieser beiden Texte bildet den Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit. Für sie war eine Untersuchung der Unterscheidung von télos und skopós in der Stoa erforderlich, die nach Ansicht der Vf. wiederum eine Darstellung der Vorgeschichte von skopós, für die keine Voruntersuchungen vorlagen, notwendig machte (1). Der Veröffentlichung war kein günstiges Geschick beschieden. Das Manuskript dieser unter der Leitung von Ernst Zinn entstandenen Tübinger philologischen Dissertation wurde im Sommer 1964 abgeschlossen. Technische und finanzielle Schwierigkeiten verzögerten den Druck; aufgrund äußerer Umstände war die Vf. selbst nicht in der Lage, die Arbeit auf den neuesten Stand zu bringen. Stattdessen hat Wolfgang Haase (Tübingen) einen Anhang mit Nachträgen und Berichtigungen verfaßt, der vor allem eine reiche Fundgrube von Literaturverweisen darstellt (205). Schon rein äußerlich konnte dieser Anhang jedoch nicht mehr in die Arbeit integriert werden: Das in ihm verarbeitete Material wurde im Literaturverzeichnis, im Stellen- und im Begriffsregister, die sämtlich vor dem Anhang stehen, nicht mehr berücksichtigt.

Die konkrete Bedeutung von skopós ist, wie Teil I (3–19) zeigt, „Zielmarke". Teil II (20–101) untersucht den bildlichen Gebrauch, und zwar zunächst bei Homer, Aischylos, Sophokles, Pindar und Xenophon. Da diese Ergebnisse für das Verständnis von skopós in der Stoa ohne Bedeutung und von der Vf. übersichtlich zusammengefaßt sind (102 f.), braucht auf sie hier nicht eingegangen zu werden. Bei Platon erhält das Wort eine ethische Bedeutung: „Orientierungspunkt, der dauernd für den ethisch handelnden Menschen aufgestellt ist und nach dem er sich richten soll" (103; 30–46). Aristoteles (46–62) verwendet das Wort in den Ethiken und der „Politik" gleichbedeutend mit télos. Die Vf. geht deshalb auf die Problematik des Verhältnisses zwischen Ziel und Mittel zum Ziel und zwischen ethischer Arete und Phronesis in der praktischen Philosophie des Aristoteles ein. Die stark an Dirlmeier orientierte Darstellung bringt nichts Neues; man darf fragen, ob sie in dieser Kürze der differenzierten Diskussion überhaupt gerecht werden kann. Dem Abschnitt über die Stoa (62–101) folgt eine klare Zusammenfassung (102–106), an die sich vier Appendices anschließen: I. „Ableitungen von der Wurzel skep-"; II. „Verben des Treffens und Verfehlens im Griechischen"; III. „stóchos und Ableitungen"; IV. „‚Ziel', ‚Zielen' und ‚Treffen' im Lateinischen" (107–135).

Wenden wir uns nun den wichtigsten Thesen des zentralen Abschnitts (62–101) zu. Die Unterscheidung von skopós und télos entspricht zunächst der stoischen Unterscheidung von hairetón und hairetéon. „Wie das hairetón das Objekt der Wahl ist, so ist skopós das Ziel-Objekt, das erreicht werden soll; und wie hairetéon der Besitz des Objekts und die damit verknüpfte Tätigkeit oder der damit verknüpfte Zustand ist, so ist télos das Erreichen des Ziels, die ‚Zielleistung', und der Zustand oder die Tätigkeit, die damit verknüpft ist" (64). Gegenüber anderen Auffassungen ist die Vf. der Ansicht, daß die Unterscheidung in dieser Bedeutung bereits auf Chrysipp zurückgeht (64–66). Auf nicht-ethischem Gebiet wird die Unterscheidung, „vielleicht ebenfalls ausgehend von der Stoa, aber auch in anderen Schulen heimisch" (104) bei bestimmten Künsten, den sog. téchnai stochastikaí, angewendet. Hier bezeichnet skopós ein erstrebtes Ziel, das lediglich unter bestimmten Umständen erreicht werden kann (so kann z. B. der Arzt nicht in jedem Fall den Kranken heilen); gelingt es der téchne, den skopós zu erreichen, so ist ihre Zielleistung (télos) erfüllt (66–68). In die Kontroverse zwischen Karneades und Antipater wird die Unterscheidung, so die These der Vf., von Karneades eingebracht. Er übernimmt sie, um mit ihrer Hilfe die stoische Lehre über das Verhältnis sittliches Telos – außersittliche Güter zu widerlegen. Unmittelbares Ziel seines Angriffs ist die erste Telosformel des Antipater, nach der das sittliche Telos in der beständigen vernünftigen Wahl der naturgemäßen Dinge besteht (SVF III Ant. 57). Mit ihr wollte Antipater die altstoische Unterscheidung zwischen dem agathón und den proegména verteidigen: Das sittliche Telos besteht in der richtigen Wahl, aber nicht im tatsächlichen Erreichen der außersittlichen Güter. Karneades, so interpretiert die Vf., glaubt, diese Formel mit Hilfe der Unterscheidung zwischen skopós und télos widerlegen zu können: Die naturgemäßen Dinge als Orientierungspunkt des Handelns sind offenbar skopós; da télos von den Stoikern aber definiert werde als Erreichen des skopós, „könnte es hier folgerichtig nur im wirklichen Besitz der naturgemäßen Dinge liegen" (72). Antipater antwortet mit einer zweiten Telosformel: „Alles tun, was in der eigenen Macht steht, um das naturgemäß Vorangehende zu erlangen" (SVF III Ant. 57; übersetzt von *M. Soreth*, Die zweite Telosformel des Antipater von Tarsos, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 50 [1968] 48–72; 49). Die Vf. sieht in dieser Formel ein äußeres Zugeständnis an den Gegner, das sachlich nicht befriedige. Die Formel mache die naturgemäßen Dinge, die nach stoischer Lehre nur Materie des Handelns seien, zum skopós des Handelns, „dessen Erreichen aber nicht das Endziel sein konnte" (72). „Die logische Überlegenheit des karneadischen Standpunkts ist unleugbar" (105). Dieser Kritik kann ich nicht voll zustimmen. Das sittliche Handeln muß notwendig die Verwirklichung der außersittlichen Ziele intendieren; ihren sittlichen Wert erhält diese Intention dadurch, daß die Ziele entsprechend der naturgegebenen Ordnung gewählt werden. Damit ist in keiner Weise behauptet, daß der sittliche Wert der Handlung, d. h. das Erreichen des sittlichen Telos, an das tatsächliche Erreichen der außersittlichen Ziele gebunden ist; sittlich gefordert ist nur, sich im Rahmen der eigenen Möglichkeiten für die Verwirklichung des richtig gewählten außersittlichen Ziels einzusetzen. Nach A.-G. ist die Unterscheidung télos-skopós von Karneades in die Diskussion eingeführt worden: „Ein Stoiker konnte nicht von sich aus auf den Gedanken kommen, die katà physin-Dinge als skopós anzusetzen; deshalb ist auch die Formel des Antipater bemüht, deren Wert möglichst wieder aufzuheben" (73). Für diese These spricht, daß in der zweiten Formel des Antipater die Unterscheidung nicht mehr die Bedeutung hat, die sie ursprünglich in der Stoa hatte; das Telos wird hier nicht mit dem Erreichen des Skopos gleichgesetzt. Andererseits entspricht jedoch die Unterscheidung zweier Ziele der von der stoischen Ethik herausgearbeiteten Tatsache, daß das sittliche Ziel nur im Intendieren des richtig gewählten außersittlichen Ziels erreicht werden kann.

Der Abschnitt über das Schützengleichnis bei Cicero (75–85) bemüht sich zunächst in sorgfältiger Auseinandersetzung mit vorliegenden Versuchen um eine Emendation des verdorbenen Textes. Die Vf. sieht in dem Gleichnis mit Recht „die beste Interpretation der zweiten télos-Formel des Antipater" (82). Die sich bei Plutarch, De communibus notitiis contra Stoicos, Kap. 26 findende Polemik gegen die Telosformeln des Diogenes von Babylon und des Antipater ist nur kurz behandelt (85–87); für sie ist jetzt die eingehende Untersuchung von *A. A. Long*,

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 Karneades, 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 Karneadas 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. Ricken, 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 héllénistique aux deuzième 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 vorausgegangenen 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 vulgäreren 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 Apokrypten 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 allgemeinerer Art das persönliche Werk des genialen Tertullian, der in polemischen Gelegenheitsschriften nichtsdestoweniger die ganze Front theologischer Fragen „systematisch", d. h. umfassend, abgeschritten 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 juridischen 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, unanimitas 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 judenchristlich bezeichneten Literatur genauer zu bestimmen sein. Handelt es sich hier tatsächlich auf seiten 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. judenchristliche 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 œuvre 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 eingesetzte 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 Intersubjektivität, 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.

einer Selbstbewußtseinstheorie die „Eigenschaften, die die Reflexionstheorie des Selbstbewußtseins plausibel machen, erhalten bleiben" sollen (4). Daher ist nicht von Selbstbewußtsein als einer Beziehung-auf-sich auszugehen, sondern vom Bewußtsein, das aber unmittelbare Vertrautheit mit sich besitzt, „so daß kein Fall von Bewußtsein möglich ist, in dem Zweifel hinsichtlich der Tatsache laut werden könnten, daß Bewußtsein besteht" (H., op. cit., 275). Bewußtsein ist ein ich-loser Sachverhalt, der allem Bezug-auf-sich vorausgeht. Bewußtsein ist gegenüber dem Ich oder Selbst primär, jedoch ist letzteres eine bezüglich des Bewußtseins ausgezeichnete Funktion; und Reflexion ist gegenüber dem *Ereignis* Bewußtsein, das „nicht innerhalb eines Relationssystems von gegebenen Fakten (geschieht), sondern ... schlechthin singulär und beziehungslos (ist)" (H., op. cit., 277), als *Leistung* zu explizieren.

Eine der zentralen Fragen ist nun, ob nicht Henrichs Position, da sie behauptet, Bewußtsein sei eine Dimension, in der „eine *Kenntnis ihrer selbst eingeschlossen ist*" (H., op. cit., 277), ihrer eigenen Kritik verfällt, ob sie also nicht unter dem Titel ‚Kenntnis ihrer selbst' die als zirkulär kritisierte Selbstbeziehung wiedereinsetzt. W. versucht daher, die ‚Kenntnis ihrer selbst' vom Selbstbewußtsein abzugrenzen: „Diese Kenntnis darf nun freilich nicht als Selbst-Identifizierung verstanden werden, sonst wäre Selbstbewußtsein schon wieder vorausgesetzt und nicht mehr erklärbar. Deshalb ist die Bekanntschaft nur implizit" (5). Die ‚Kenntnis ihrer selbst' schließt damit „natürlich" auch „kein Wissen über die notwendige Verbindung zwischen Bewußtsein und Kenntnis seiner" ein, „solches Wissen wäre ja begrifflich" (5; vgl. a. Henrich, op. cit., 278). Es wird weiter unten noch genauer zu untersuchen sein, ob es W. gelingt, diese These einsichtig zu machen. Zunächst ist jedoch soviel gesagt: Kenntnis ist nicht Wissen und Kenntnis seiner selbst ist nicht Selbstbewußtsein bzw. Selbst-Identifizierung. – Der Punkt der Henrich'schen Theorie, an dem nun W.s Arbeit weiterführend einsteigt, ist der Versuch des Nachweises, daß so etwas wie ein Bewußtsein ohne Selbstbewußtsein auch empirisch aufgefunden werden kann, um die Plausibilität der angeführten Theorie zu erhöhen. H. selbst hatte solches Bewußtsein in bestimmten Situationen des Erwachens und des Sichfindens im Traum realisiert gesehen; W. wendet dagegen ein, daß man sich in diesen Situationen dem ich-losen Bewußtsein vom schon selbstbewußten Subjekt her nähert, womit diese dem Vorwurf ausgesetzt sein könnten, sie wären „durch bloße Fiktion gewonnen" (6). W. will sich daher von der ‚anderen Seite' an das Bewußtsein ohne Selbstbewußtsein herantasten, nämlich von Kleinkindern und höheren Säugetieren (Affen, Hunde etc.) her.

Es ist nun sehr wichtig, im Blick zu behalten, daß W.s Selbstbewußtseinstheorie weniger ein logisch-struktureller oder spekulativer, als vielmehr ein genetisch-empirischer Theorietyp ist, da W. die Bestimmtheit des Selbstbewußtseins eher auf dem Weg einer Studie zunächst empirischer Befunde, für die er dann bestimmte Möglichkeitsbedingungen angibt, gewinnt. Er gibt nun folgende Stufen der Genesis von Selbstbewußtsein an:

1) Zuerst ist ein ursprüngliches, unmittelbares Bewußtsein vorhanden, das bloß gewahrend ist (vgl. 8), anzutreffen bei Menschenkindern bis etwa 10 Monaten und bei Menschenaffen bis ca. 2 Jahren. Auf dieser Stufe ist eine bloße Kenntnis des Organismus gegeben.

2) Darauf folgt eine Phase, in der sich Affen z. B. in einem Spiegel wiedererkennen können und vermittels des Spiegelbilds bestimmte Manipulationen an ihrem Körper an Stellen ausführen können, die nicht im direkten visuellen Feld liegen (z. B. am Kopf); auf dieser Ebene ist schon eine Kenntnis „*über* (den) Organismus" (8) vorhanden und der Organismus muß als gesteuerter bewußt sein, obwohl die Beziehung zwischen dem Steuerungszentrum – dem Bewußtsein – und dem Organismus noch nicht *als* Beziehung gewußt wird. W. meint nun, daß „mit der Beobachtung (der) organismischen Aktivitäten ein Substrat (gewonnen ist), das (dem Subjekt) eine erste Einsicht in seine eigenen Aktivitäten ermöglicht" (8). Zugleich ist ausgeschlossen, daß „das Bewußtsein immer schon eine Art ‚intellektuelle Anschauung' besitzt, kraft deren es seiner eigenen Aktivitäten inne wird" (9). Mit dem Bezug auf den eigenen Organismus ist aber keineswegs schon die Identität des Bewußtseins mit sich bewußt, denn „dasjenige nun, an dem das Bewußtsein seiner eigenen Identität inne werden kann, muß ein Identisches und als solches vermein-

bar sein; was das Bewußtsein zuvor an sich selber gewahrt, steht immer noch in unaufgelöster Verbindung mit gewahrtem Physischen und zerfällt deshalb in eine (zeitliche) Reihe von Verschiedenem, dessen Identisches, das Gewahren, als solches auf diesem Wege nicht erfaßbar ist" (10).

3) Die dritte Stufe der Entwicklung, die zum Wissen um sich als einem Ich führt, bildet der Spracherwerb (11 f., vgl. auch 26–27); denn dieser eröffnet die Möglichkeit einer Differenzierung und Abstrahierung bezüglich der eigenen Bewußtseinsakte. „Das aber hat zur Folge, daß nicht mehr der Organismus mit seinen sich häufig ändernden Befindlichkeiten als das letztlich Identische akzeptiert wird. ... Das Steuern des Organismus wird als unterschieden vom Organismus als Beziehung erfaßt, deren eines Relatum, das Bewußtsein, ein durchgehend identisches ist (...); die Abstraktionsleistung führt von den bewußten Akten zur Vermeinung des identischen Bewußtseins" (11). „Das Bewußtsein – seiner selbst ja immer schon vage inne – erfaßt sich als Subjekt der Steuerung und sagt zu sich ‚Ich'" (12). Das Erreichen der Selbstbeziehung ist „nicht etwa einem Kausalprozeß zu danken, sondern vorrangig einer spielerischen Aktivität ..., wobei der soziale Kontakt mit anderen zeichenbenutzenden Individuen eine überragende Rolle spielt" (22).

Im Anschluß daran (17–25) legt W. noch dar, daß mit dem Selbstbewußtsein auch das begriffliche Denken, die Geltungsdifferenz von Wahrheit und Falschheit, sowie Freiheit erreicht sind, wobei Freiheit und Denken einander wechselseitig bedingen. Darauf kann aber hier nicht näher eingegangen werden.

Im zweiten Abschnitt seiner Arbeit bezieht sich W. weniger auf die Selbstbewußtseinstheorien, die im Dt. Idealismus entstanden sind, als vielmehr auf das Verhältnis Selbstbewußtseinstheorie – Gesamtsystem (vgl. 31–2). Es sei gleich gesagt, daß dieser Teil in W.s Buch sehr unbefriedigend ist, da sich die Darstellung und Kritik von Kant, Fichte und Hegel auf magere 12 Seiten erstreckt, und z. B. zur Auseinandersetzung mit Hegel fast ausschließlich Sekundärliteratur zitiert wird. Es scheint außerdem, daß die Ergebnisse, zu denen der Verf. im Falle Fichtes und Hegels gelangt, bei einer genaueren Überprüfung der Texte dieser Autoren schwerlich Bestand haben dürften.

Im dritten Teil seines Buches entwickelt W. seine im 1. Tl. vorgestellte Selbstbewußtseinstheorie weiter, wobei zunächst die „kategorialen Implikationen der ... Selbstbewußtseins-Einsicht" (47) im Vordergrund stehen. Dabei ordnet er drei einander sich ergänzenden Aspekten des Ich – der Differenz zu Anderem, der Identität mit sich und der Einheit von Bewußtsein und Organismus – die Kantsche Kategorientafel zu. Diese Kategorien versteht W. als die noematischen Bedingungen des Gedankens „Ich"; es ist aber dabei zu beachten, daß sie nur „für das *Zustandekommen* des Gedankens ‚Ich' konstitutive Bedeutung haben", daß aber „das Moment des Sich-Erfassens *als* Ich, des Selbstidentifizierens" durch Bezug auf ein „Anschauungsartiges", nämlich auf die Kenntnis, die das Bewußtsein von sich immer schon hat, erfolgt (50); diese aber ist nach W. nicht kategorial-begrifflicher Art, sondern das Sich-Erfassen des Bewußtseins als Ich setzt voraus, „daß die kategoriale Bindung abgestreift wird" (51). W. versucht also der von Kant im Paralogismenkapitel der KdrV entfalteten Kritik dadurch gerecht zu werden, daß er der Kategorialität nur eine Beteiligung am *Zustandekommen* des Gedankens „Ich" über die Fixierung der Identität des Organismus zugesteht, nicht aber an diesem Gedanken selbst, der vielmehr eine Befreiung von der Kategorialität voraussetzen soll (vgl. 51; ob es allerdings dann terminologisch günstig ist, wenn W. vom *Gedanken* „Ich" redet, ist zu bezweifeln). – Die „noetischen Grundlagen der Einsicht ‚Ich'" (54) bestehen nach W. in der Einbildungskraft und bestimmten „logischen Elementarprinzipien" (58). Unter „Einbildungskraft" ist jenes differenziertere Bewußtsein zu verstehen, das über das unmittelbare Bewußtsein hinausgeht, mit gewissen Teilbeständen von Kategorialität ausgestattet ist (z. B. der Quantität), und auch schon höheren Tieren eignet, sowie Lernen, Erinnern etc. ermöglicht. Die ‚logischen Elementarprinzipien' sind die Identität, die Verschiedenheit, der Widerspruch und der Grund; wie das Verhältnis dieser Prinzipien zu den Kategorien genau zu begreifen ist, klärt W. ebensowenig wie die Beziehung von noetischen und noematischen Bedingungen; denn man kann sich ja berechtigt fragen, ob in dem Selbstverhältnis des Ich deren Differenz nicht wiederum ebenso negiert ist.

Im Anschluß an diese Darlegungen stellt W. die Relation zwischen dem Selbstbewußtsein und dem Begriffspaar Subjekt-Objekt dar (66–69), wobei er betont, daß das Bewußtsein, das Einheitsgrund von Setzen und Entgegensetzen ist, als Subjekt zu begreifen ist; das Ich dagegen ist „eine Art erster Objektsgedanke des Subjekts" (des Bewußtseins), da hier schon eine bestimmte „‚Vermeinungsrichtung'" – nämlich auf sich und nicht auf die ‚Außenwelt' – „festgelegt ist" (67). Diese vagen Äußerungen machen klar, daß es W. nicht gelungen ist, diesen Problemkomplex wirklich aufzuhellen; dies hängt, wie gleich darzulegen ist, damit zusammen, daß er die logische Verfaßtheit des Ich nicht wirklich zu entwickeln sucht. – In dem Abschnitt „Wissen und Wollen" (70–74) geht W. u. a. auf die beiden Arten von infinitem Regreß ein, die dann entstehen, wenn Wissen als gewußtes Wissen und Wollen als gewolltes Wollen konzipiert sind, da dann eben jeder Wissens- oder Willensakt seinerseits wieder gewußt bzw. gewollt sein muß. Nach W. ist dieser Regreß unsinnig, da das Ich als „Durchgriff" (70) auf die mit dem Bewußtsein gegebene ursprüngliche Kenntnis seiner selbst und quasi als Realisierung derselben zu verstehen ist; damit aber setzt Wissen bzw. Wollen nicht sich selbst voraus – was ja zum Regreß führt –, sondern nur die mit dem unmittelbaren Bewußtsein schon gegebene Kenntnis seiner selbst. – Auf den letzten Seiten seines Buches behandelt W. noch das Verhältnis des Selbstbewußtseins zu der personalen Identität durch die Zeit (71–72), zum kategorischen Imperativ (73–74), zur Ästhetik (75–77) und zur Sprache (78–79); darauf wird hier nicht eingegangen, zum einen, weil diese Bemerkungen praktisch nur programmatischen Charakter haben, zum andern, weil sie für die Grundkonzeption der Selbstbewußtseinstheorie, die W. vorstellt, nicht von unmittelbarer Bedeutung sind.

Um W.s Theorie abschließend kritisch zu würdigen, ist noch einmal an ihren Ausgangspunkt, die Zirkularität der Reflexionstheorie, zu erinnern, die darin besteht, daß das Ich deswegen nicht als durch Beziehung-auf-sich konstituiert gedacht werden kann, da es Bedingung der Möglichkeit dieser Beziehung-auf-sich ist, daß das Ich schon ‚bei sich' ist. Um nun diesen Zirkel zu vermeiden, will W. im Gefolge von Henrich das Selbstbewußtsein von einem Bewußtsein her entwickeln, das noch nicht Beziehung-auf-sich ist, gleichwohl aber eine Kenntnis seiner selbst besitzt. Jedoch stellt sich dann natürlich sofort die Frage, wie diese Kenntnis seiner selbst, bzw. die Vertrautheit mit sich bestimmt ist, d. h. es wird auch nach der logischen Verfaßtheit des unmittelbaren Bewußtseins gefragt. Dabei scheint es aber dann unumgänglich, die Vertrautheit-mit-sich als ein – wenn auch noch unentfaltetes – Verhältnis-zu-sich zu bestimmen, womit aber die Genese des Selbstbewußtseins als eine Abfolge von Stufen von Selbstbeziehung zu verstehen wäre, was natürlich W.s Intention direkt zuwiderläuft. Er würde dagegen wohl einwenden, hier würde das unmittelbare Bewußtsein vom schon erreichten Selbstbewußtsein *nachträglich* interpretiert (vgl. 13, 23–24, 70!) und erst unter der Ägide des Selbstbewußtseins würde die unbegriffliche Kenntnis seiner selbst begrifflich aufgefaßt; dann aber ist zu zeigen, daß es eben dasselbe Bewußtsein ist, das nun begrifflich interpretiert wird, was aber nichts anderes heißt, als die *Bestimmtheit* der Kenntnis seiner selbst anzugeben. Wie ist dies aber ohne die Struktur ‚Beziehung-auf-sich' möglich? – Eine analoge Problematik läßt sich auch für die schon angesprochene „Transkategorialität" (51) des Ich angeben: soll doch einerseits die Ich-Einsicht gerade in der Befreiung von Kategorien bestehen, andererseits ist aber z. B. auf S. 12 (vgl. 47) zu lesen: Das unmittelbare Bewußtsein „erlangt die Kenntnis der Identität seines Organismus. Sodann schreitet es fort zu der Einsicht in die Identität seiner selbst, des Bewußtseins und nennt sich ‚Ich'". Kann man hier wirklich sagen, daß die Ich-Einsicht jenseits von Kategorialität liegt, wenn doch gerade die Einsicht in die *Identität* seiner selbst „Ich" genannt wird? W.s Behauptung, Kategorien seien nur am Zustandekommen der Einsicht, nicht aber an der Einsicht selbst beteiligt (50—51), kann nur als Beteuerung, nicht aber als ausgewiesenes Theorem gelten. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß es W. nicht gelungen ist, die Beziehung-auf-sich des Selbstbewußtseins aus einem Bewußtsein, das nicht durch Bezug-auf-sich konstituiert ist, zu entfalten, und zwar aus dem einfachen Grund, weil nicht zu sehen ist, wie die mit dem Bewußtsein „notwendig" (5) verbundene Kenntnis seiner selbst anders als durch Beziehung-auf-sich zu explizieren ist. – W.s Schwierigkeiten scheinen im wesentlichen eine

Folge des von ihm angezogenen Theorietyps zu sein. Denn anstatt eine Untersuchung der Logik von Selbstbeziehung vorzunehmen, in deren Verlauf die Frage zu klären wäre, welche Rolle der konstatierte Zirkel im Ganzen einer Selbstbewußtseinstheorie spielt und ob er als prinzipiell vitiös anzusehen ist, hat sich W. von vornherein dafür entschieden, den Zirkel durch Zurückführung der Beziehung-auf-sich auf eine Dimension, die nicht Beziehung-auf-sich sein soll, aufzuheben. Dies versucht er dann durch einen genetisch-empirischen Theorietyp zu bewerkstelligen. Jedoch muß sich ein solcher Ansatz die Frage gefallen lassen, ob denn eine Interpretation des Verhaltens von Kleinkindern und höheren Tieren wirklich das Ziel erreicht, ‚hinter' das Selbstbewußtsein zurückzugelangen, und ob hier nicht bloß Momente des Selbstbewußtseins ‚projiziert' werden (die dem unmittelbaren Bewußtsein zugeschriebene Kenntnis seiner selbst läßt dies durchaus vermuten). Damit sind wir aber nur wieder auf unser schon erreichtes Selbstbewußtsein verwiesen; soll dies erneut mit Hilfe des von W. in Ansatz gebrachten Theorietyps aufgeklärt werden, sind wir in einem Zirkel gelandet. – Es soll nicht bestritten werden, daß es ein Problem der empirischen Genese von Selbstbewußtsein gibt; es wird aber in Frage gezogen, ob auf dem Weg einer genetisch-empirischen Theorie Selbstbewußtsein expliziert werden kann. Und diese Frage dürfte wohl negativ zu beantworten sein. W. Röhrl

Broch, Thomas, *Das Problem der Freiheit im Werk von Pierre Teilhard de Chardin* (Tübinger Theol. Studien 10). Gr. 8° (556 S.) Mainz 1977, Grünewald.

Im Vorwort stellt der Verf. fest, daß Teilhard noch vor zehn Jahren „in aller berufenem oder unberufenem Munde" war, heute aber aus der philosophischen und theologischen Diskussion so gut wie verschwunden ist (11). Er gibt sich Rechenschaft über die Gründe, die sowohl äußerliche (z. B. zu frühe Popularisierung und Verharmlosung seines Werkes, unbefriedigende Veröffentlichungssituation der teilhardschen Schriften, schlechte Übersetzungen und Textmanipulationen) wie vor allem innere Gründe sind (z. B. neue Entwicklungen philosophischer Tendenzen wie Strukturalismus, positive und analytische Philosophie im Gefolge von *L. Wittgenstein*, der kritische Rationalismus von *Popper* und *H. Albert*). Alle diese Richtungen – so heterogen sie auch unter sich sein mögen – treffen sich in der Ablehnung der Ganzheitsschau der Welt, „hinter der das metaphysisch und religiös fundierte Bekenntnis zu einer Einheit, einem umfassenden Sinnganzen und Sinnziel der universalen Wirklichkeit steht" (13). Andere wenden sich gegen das „mystische" Element bei Teilhard; das Mystische ist das Unaussprechliche, und „wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen" *(Wittgenstein)*. Wieder andere wenden sich gegen die „universalhistorische Konzeption" (M. Theunissen) oder gegen die „Sinnzusammenhänge als hinzunehmende Letztgegebenheiten" (H. Albert). Das leidenschaftliche Bekenntnis Teilhards zu einem Sinnganzen und Sinnziel aller Wirklichkeit war aber wohl einer der Hauptgründe für den kometenhaften Aufstieg. Der Verf. meint: „Dieses Werk wird in seinen Grundanliegen immer wieder zur Bedeutung gelangen, wenn das fundamentale menschliche Bedürfnis nach Sinnstrukturen in der Welt, im Leben, in der Geschichte verwirrt, gestört und unbefriedigt ist – unabhängig davon, ob die Durchführung dieses Anliegens in allen Beziehungen der sicherlich notwendigen Kritik standzuhalten vermag" (14–15). Die vorliegende Arbeit will dem Anliegen dienen, „daß die Diskussion um Teilhard de Chardin nicht unverdienterweise versiegt" (15). Der Autor setzt sich unter der Rücksicht der Freiheit mit dem Werk Teilhards auseinander. Tatsächlich ist dieses Problem für Teilhard wichtig und zugleich der häufigste Angriffspunkt. Trotzdem gibt es in der deutschsprachigen Literatur keine ausführlichen thematischen Auseinandersetzungen mit diesem Problemkreis. B.s umfangreiche und gründliche Untersuchung schließt deshalb eine empfindliche Lücke in der Teilhard-Literatur. Da für Teilhard das Freiheitsproblem ein zentrales Anliegen genannt werden muß, kann die Frage nur im Durchgang durch das ganze „System" und in der Auseinandersetzung mit dem gesamten Denken adäquat behandelt werden.

Nach einer Einführung (§ 1: die Schau der Einheit, Bemerkungen zur Methode) ist der erste Hauptteil dem referierenden Gang (§§ 2–3) durch Teilhards Kosmos

gewidmet, und zwar von der Kosmogenese über die Biosphäre zur Noosphäre, immer unter der Rücksicht des Aufstieges der Freiheit (206–206). Bemerkenswert scheint mir, daß der Verf. klar erkannt hat, daß trotz aller Neuheit Teilhard de Chardin eine Nähe zum aristotelischen Hylemorphismus behält (vgl. 28), was viele extreme Gegner Teilhards nicht wahrhaben wollen. Teilhard bemerkt selbst, der aristotelische Hylemorphismus stelle die Projektion des modernen Evolutionismus auf eine Welt ohne Dauer dar. „In ein durch die Dimension der Dauer erweitertes Universum übertragen, sei die Materie-Form-Lehre der aristotelisch-scholastischen Philosophie von den heutigen Spekulationen über die Entwicklung der Natur kaum unterscheidbar. Diese Bemerkung erlaubt den Hinweis, daß Teilhards Denken durch und durch von der (modifiziert übernommenen) antik-mittelalterlichen Philosophie geprägt und in vielen der ihm zugrunde liegenden Philosophemen von dieser her zu verstehen ist." Auch der Vorwurf mancher Gegner (z. B. *Hengstenberg*) wird wenigstens teilweise entkräftet, nämlich: Teilhard habe den Gedanken der Evolution unkritisch und unreflektiert und daher unwissenschaftlich gebraucht, und habe einen faktischen Zusammenhang konditionaler Art unbedacht umgedeutet in eine „Entfaltung keimhaft angelegter Potenzen in einem Prozeß kausaler Abhängigkeit" (34). Wenigstens in diesem Punkt rennen die Gegner offene Türen ein, denn Teilhard hat sich immer dagegen gewehrt, Transformismus mit kausal-ontologischem Abhängigkeitsverhältnis zu identifizieren. Der Verf. gibt genügend Belegtexte zu dieser Frage (34—35).

Nachdem im 1. Teil das Universum als „zielgerichteter Prozeß, der sich bestimmen läßt als die Geschichte der Selbstverwirklichung von Bewußtsein, Geist, Personalität und Freiheit" (62) beschrieben wurde (Zusammenfassung: 205 f.), erfolgt im 2. Teil („La grande option", 207–434) die Untersuchung der Problematik der menschlichen Freiheit in Teilhards Werk. Zwei große Themenkreise werden angeschnitten: der 1. Kreis gilt dem Problem des menschlichen Handelns (action, Probleme und Weiterführungen, 207–313); der 2. Kreis behandelt die Frage nach Wahrung und Gefährdung der Würde menschlicher Freiheit und Personalität (Personalität und Totalität, 314–530). Im folgenden sollen einige kritische Punkte aus dem umfangreichen und gründlichen Werk herausgegriffen werden. Zuerst ist zu betonen, daß das Freiheitsproblem bei Teilhard ein wichtiger, aber doch nur ein Teilaspekt seiner Weltschau darstellt. Es stimmt zwar, daß die Freiheit „au cœur de la pensée teilhardienne" (Chauchard) ist, weshalb der Verf. folgert: „Das Freiheitsproblem ist kein Teilaspekt Teilhardschen Denkens, sondern sein beherrschender Gesichtspunkt" (15). Das stimmt in dieser Zuspitzung nicht, denn Teilhard hat das Freiheitsproblem nicht eigentlich so thematisiert, daß man sagen müßte, er habe es wie sein Zentralproblem empfunden und gleichsam zentral von ihm her gedacht. Sein Zentralgedanke, seine zentrale Schau, war das „Univers Christifié" mit dem Menschen als Pfeil der Evolution und in diesem Zusammenhang mit dem Menschen als Person in Freiheit. Selbstverständlich ist die Freiheit beim Personproblem und der Frage der „Einheit von Personen" zentral. Aber Teilhards gesamte Weltschau ist – und das dürfte gerade für ihn kennzeichnend und wichtig sein – polyzentral. Man denke etwa an die Ellipse, ein von Teilhard oft gebrauchtes Bild, die ebenfalls zwei Zentren hat. Das gemeinte, polyzentrale Ganze ist das christifizierte Universum, in das sich die Personen mit ihrer Freiheit „als Elemente" dieses Universums einordnen sollen. Der Verf. zitiert mehr oder weniger zustimmend *Meurers*: „Teilhard ist sich vollständig im klaren über seine Voraussetzungen, und darüber, daß der Versuch, die Wirklichkeit als ganze zu erklären, von vornherein zum Scheitern verurteilt ist." Diese Aussage (58) ist absolut falsch und gründet in der geringen Textkenntnis von Meurers. Um so mehr verwundert es mich, daß der Verf. hier Meurers zitiert. Das Zitat läuft doch letztlich darauf hinaus, Teilhard de Chardin intellektuelle Unredlichkeit vorzuwerfen, was als grotesk empfunden werden muß.

Der Verf. fragt, ob Teilhard „nicht durch die Verabsolutierung eines bestimmten Standpunktes und Erkenntnisprinzips der in ihren Strukturen sehr präzise gefaßten Evolution, die Offenheit und Vieldeutigkeit menschlicher Zukunft – begründet in der freien Entscheidung des Menschen ebenso wie in der vielfältigen Bedingtheit seines Erkennens und Tuns und in der wechselseitigen Verflochtenheit beider Momente – nicht mißachtet und übersehen habe. Und ob nicht auf Grund

dieser Mißachtung die Weltschau Teilhards scheitern müsse an der konkreten Erfahrung dieser Unberechenbarkeit" (54). Schon in der Einleitung meldet B. ähnliche „kritische Fragen" an (51–61), die im wesentlichen auf die Problematik „einer universalen Welt- und Geschichtsschau" und in ihr einer vermeintlichen Beschränkung oder gar Ausschaltung der menschlichen Freiheit hinauslaufen: „Es stellt sich hier überall das Problem, das mit unserer Frage nach dem Ort der Freiheit im Denken Teilhards aufs engste zusammenhängt. Wie kann endlicher Geist denkerisch die Ganzheit des Wirklichen begreifen, deren Teil er ist, ohne den aussichtslosen Versuch zu unternehmen, aus dieser Ganzheit heraus und ihr gegenüber zu treten? Wie kann er über das Unbedingte, Unendliche, die Sinnfülle Aussagen machen, ohne das Absolute, den endgültigen Sinn, zu verendlichen? ... kann endliches Denken, das sich in der Frage auf die Ganzheit verwiesen sieht, positive Aussagen über das Totum treffen, ohne dieses totalitär zu verkürzen und sich damit selbst der Freiheit seines Fragens, Suchens und Handelns zu begeben? Und genau das scheint Teilhard doch zu wollen" (52). Die Fragen, die hier gestellt werden, sind Fragen, die man auch an eine Seins-Philosophie, an eine Naturphilosophie usw. stellen kann, denn diese befragen notwendigerweise (im Gegensatz zu den Einzelwissenschaften) das Ganze in irgendeiner Form. Die Möglichkeit nach dem Ganzen zu fragen und so „aus dieser Ganzheit heraus und ihr gegenüberzutreten" liegt doch in der Struktur der Reflexivität des menschlichen Geistes begründet, der (als Subjekt) die Welt und sich selbst (als Objekt) erkennen kann. Weiterhin: Kommt an dieser Stelle nicht auch in Frage, was Teilhard vom Menschen als „centre de perspective" und „centre de construction de l'univers" gesagt hat? Der Mensch ist eben im Universum an jenem ausgezeichneten Punkt, wo er infolge seines reflexen Geistes das evolutive Universum tatsächlich in seinen grundlegenden Phänomenen überschaut und reflektiert, wobei die Grundeinsicht jene ist, daß dieser evolutive Aufstieg (Anagenese von den Biologen genannt) ein „Aufstieg des Bewußtseins" und damit auch wesentlich „Aufstieg der Freiheit" ist; und diese bedingt es, daß jetzt die Evolution zur „Auto-Evolution" wird, weil sie gleichsam in die Hände des Menschen und seiner personalen Freiheit gelegt ist. Damit ist der menschlichen Freiheit die allergrößte Aufgabe gestellt, die man sich denken kann. Hier von Aufhebung der Freiheit zu sprechen, wie es der Verf. in seinen „kritischen Fragen" tatsächlich tut, ist ganz und gar unverständlich. Die menschliche Freiheit ist natürlich keine absolute Willkürfreiheit, sondern Freiheit zur Fortführung der gegebenen Schöpfung (und theologisch ihrer Erlösung). Selbstverständlich sind wir nicht darin frei, uns eine andere Welt als die evolutive Welt als die für die freie Entscheidung vorgegebene Wirklichkeit zu wählen. Wir finden das „christifizierte Universum" vor und seine so oder so gegebene Struktur, die Teilhard de Chardin mit äußerster denkerischer Anstrengung aufzudecken versucht. Diese vorgegebene Wirklichkeit ist die grundlegende Vorbedingung dafür, daß ich mich aus personaler Freiheit heraus für die Weiterführung dieses Schöpfungswerkes entschließe. Freiheit heißt natürlich auch, daß ich mich gegen die vorgegebene Wirklichkeit unseres Universums entschließen kann und nur meinem eigenen, monadischen, individualistischen „Universum" folge. Nach Teilhard wird mein Leben dann aber letztlich sinn-los und absurd. Teilhards Weltschau bedeutet aber nichts anderes als das Angebot einer sinnvollen Entscheidung für unsere Freiheit. Wie kann Teilhards Weltschau die personale Freiheit aufheben, wenn sie geradezu die Voraussetzungen für eine sinnvolle Entscheidung schafft?

In der Interpretation des Teilhardschen Freiheitsbegriffs und seiner Zukunftsschau geht man fehl (so z. B. auch *P. Schütz, Hengstenberg, Meurers*), wenn man meint, Teilhard habe Zukunft prognostiziert. Teilhard ist kein Prognostiker, sondern einer, der die aus dem evolutiven Aufstieg erkennbare Einheitstendenz („Die Einheit differenziert") im Universum und im Menschen („Die Einigung personalisiert") in die Zukunft verlängert. Die dem Menschen aufgegebene Einigung in die Zukunft ist eine „Totalisation" (Einigung zur einen Menschheit – und theologisch gesehen – zum einen „Leib Christi"), aber kein „Totalitarismus", wie Teilhard immer wieder betont. Schließlich sollte man Teilhards Zukunftsschau einen Hauch von „Real-Utopie" zugestehen, die als solche Freiheit nicht aufhebt, sondern geradezu aufruft (wie Alois Guggenberger einleuchtend gezeigt hat).

Mit diesen kritischen Bemerkungen soll keineswegs der Eindruck erweckt wer-

den, als habe der Verf. Teilhards Weltbild nicht exakt dargestellt. Er hat alle literarischen Quellen (auch die noch unveröffentlichten) eingesehen und studiert und in seinem umfassenden Werk reichlich davon dargeboten. Um so erstaunlicher ist es, daß er immer wieder auf seine alte Frage zurückkommt, ob in Teilhards Sicht die menschliche Freiheit „nicht letztlich doch der unverrechenbaren Fülle ihrer Möglichkeiten beraubt und in einem vorgeschriebenen Rahmen eingefangen sei" (220). Dahinter steht die m. E. nicht richtige Annahme, daß Teilhards „Auto-Evolution" ein biomorphes Geschichtsbild sei (215). Auf all dies kann man wieder nur antworten: Unsere Freiheit besteht nicht darin, die grundlegenden Rahmenbedingungen unserer Freiheit (die großen Gesetze der Evolution des Lebendigen und die allerweitesten Linien der Auto-Evolution des Menschen als Einigung, soziale Gliederung, Freisetzung und Durchdringung der Liebe usw.) selbst zu bestimmen. Das wäre eine Willkür-Freiheit, die Freiheit einer fensterlosen Monade ohne jegliche prästabilierte Harmonie und nicht die konkrete Willensfreiheit, die sich an den natürlichen Schöpfungsplan, wie an den übernatürlichen Heilsplan Gottes als Rahmenbedingungen unserer Freiheit gebunden weiß.

Auch an die S. 243 geäußerte Meinung, Teilhard könne mit der menschlichen Erfahrung des Scheiterns und der „Hoffnung gegen alle Hoffnung" nichts anfangen, darf man ein Fragezeichen setzen. Es ist zu einseitig, wenn der Verf. schreibt: „... die Hoffnung, die nicht an der Ausweglosigkeit der der Welt eigenen Möglichkeiten zerbricht, sondern die auch deren Scheitern noch einmal umgreift als ‚Hoffnung gegen alle Hoffnung', gegründet auf den Gott, der gerade am Gescheiterten seine Macht erweist, der den Gekreuzigten zum Herrn erhöht, der aus dem Tod Leben schafft. Diese Art christlicher Hoffnung aber gerade ist es und die ihr entsprechende Spiritualität, die Teilhard schon seit seinen frühen Schriften leidenschaftlich ablehnt, um ihr die Forderung eines ‚œuvre pour toujours' und der ‚irreversibilité' entgegenzuhalten" (243). Zuerst muß man wohl sagen, daß Teilhard das Problem des Scheiterns und der Katastrophen wohl gekannt und benannt, aber nicht wie die vom Verf. zitierten Autoren *Camus, Nietzsche, Spengler* eigentlich thematisiert hat. Daß er aber sehr wohl das Scheitern in den Tod Jesu hinein kannte, beweist u. a. sein eigenes, an den dauernden Ablehnungen durch die kirchlichen Vorgesetzten gescheitertes weltanschauliches Werk, auf das es ihm aber doch vor allem ankam. Man muß wohl immer auch festhalten, daß Teilhard sein Scheitern im Blick vor allem auf den auferstandenen Herrn meistern konnte. Der Gegensatz zu den Katastrophen-Denkern besteht eben gerade darin, daß diese in die Sinnlosigkeit und Gottlosigkeit hinein scheitern. Teilhards Scheitern aber ist immer unterfangen vom letzten Sinn des auferstandenen Christus.

Bezüglich der teilhardschen Christologie und der Kritik an ihr (z. B. 298–305 und an vielen anderen Stellen) sei eine vielleicht klärende und weiterführende Bemerkung erlaubt. B. schreibt: „Auf jeden Fall findet die Person Jesu von Nazaret in ihrer konkreten geschichtlichen Gestalt kaum Eingang in die kosmischen Dimensionen der teilhardschen Schau und des daraus sich ergebenden bzw. dieser Schau zugrunde liegenden Glaubensbekenntnisses, das immer schon beherrscht ist vom ‚sens christique', der Leidenschaft für den kosmischen Christus" (304). Diese Feststellung stimmt in dieser abgekürzten Endgültigkeit wohl nicht. Es gibt zahlreiche Texte (vgl. Teilhard de Chardin – Lex., Herderbücherei Bd. 407, 180–193), die von der zentralen Bedeutung des historischen Christus sprechen. Im „Der Göttliche Bereich" heißt es doch unmißverständlich: „Zwar sieht sein (des Christen) empfindlich gewordenes Auge den Schöpfer und so noch mehr den Erlöser so sehr in die Dinge eingetaucht und in ihnen ausgedehnt, daß – wie sich die heilige Angela von Foligno ausdrückt – ‚die Welt voll von Gott ist'. Aber diese Ausweitung hat in seinen Augen nur insofern Geltung, als das Licht, von dem ihm alles übergossen scheint, von einem historischen Feuer ausstrahlt und längs einer zuverlässig abgegrenzten überlieferten Achse übertragen wird. Der unermeßliche Zauber des Göttlichen Bereiches bezieht seine ganze konkrete Geltung schließlich von der gottmenschlichen Berührung, die sich in der Epiphanie Jesu offenbart hat. Nimmt man die historische Wirklichkeit Christi weg, dann wird die göttliche Gegenwart, die uns berauscht, allen anderen Träumen der Metaphysik ähnlich: ungewiß, verschwommen, herkömmlich – ohne daß eine Nachprüfung aus der Erfahrung sie uns entscheidend aufzwingen könnte – ohne moralische Richtlinien, nach denen

sich unser Leben angleichen könnte. Wie berückend von nun an das Anwachsen auch sein mag, das sich uns bald im auferstandenen Gott zeigen wird, so wird sein Zauber und sein Gehalt an Wirklichkeit doch immer von der faßbaren und überprüfbaren Wahrheit des evangelischen Geschehens abhängen" (132–133). Wie hängen nun historischer und kosmischer Christus zusammen? Teilhard sieht den historischen Christus als das „Zentrum" seiner Christusschau und alles andere als die „Ausweitungen" und „Verlängerungen" (beides sind teilhardsche Grundbegriffe) dieses historischen Christus. Teilhard denkt hierbei nach dem Schema des in Radien ausstrahlenden Mittelpunktes eines Kreises von kosmischer Größe. Der Kreisumfang, die Bereiche der Ausstrahlung, die radialen „Verlängerungen" gehören auch zur Einheit des Kreises, der hier kosmische Ausmaße besitzt. Die eigentliche Strahlung ist ans Zentrum gebunden und das Zentrum ist nicht vollidentisch mit der Strahlungssphäre, obwohl Zentrum und Umfang zum einen Kreis gehören. Wenn dieses Denkschema auf die teilhardsche Christologie angewandt wird, kann man vielleicht besser begreifen, was Teilhard mit dem kosmischen und universalen Christus meint: der historische Christus im Zentrum (als historischer Brennpunkt) und die kosmischen Verlängerungen seiner gottmenschlichen Ausstrahlung. Für Teilhard ist ja Christus als Gottmensch nach dem Johannesprolog: Schöpfer und Erlöser. Das Heilswerk hat tatsächlich kosmische Dimensionen. Da Teilhard dauernd in den Begriffen von „Zentrum" und „Ausstrahlung" (Ausweitung, Verlängerung) denkt, was schon die frühen „Drei Geschichten nach Benson" nahelegen, wäre die Christologie vielleicht einmal unter diesen Begriffen durchzudenken, um Teilhards Anliegen besser begreifen zu können.

Die Begrenzung einer Besprechung erlaubt es leider nicht, noch ausführlicher das Personproblem zu diskutieren (z. B. § 6 des Buches). B. meint mehrfach, daß es in Teilhards Schau der kohärenten Totalität keinen Platz für die „Unverrechenbarkeit und Freiheit" der menschlichen Person gibt. Ja, es wird von Teilhards Gedanken behauptet, daß sie „durch eine seltsame Anonymität gekennzeichnet sind, durch eine deutliche Distanz zu den wirklichen Nöten und Problemen der Menschheit, welche Teilhard oftmals auf eine befremdliche Weise bagatellisiert" (319). Man fragt sich wirklich: Was soll Teilhard überhaupt noch über den Menschen sagen können, wenn nach den Vorstellungen des Verf.s der Personbegriff so auf höchstaufgegipfelte Individualität reduziert werden soll, daß über dieses „Ineffabile" wirklich nichts mehr auszusagen ist?

An drei Problemkreisen wird die Tragfähigkeit des teilhardschen Personbegriffs untersucht und geprüft: am Problem des Fortschritts, dann am Problem von Wissenschaft, Forschung und Technik und zum Schluß am Problem der Sozialisation. Überall setzt hier der Verf. Fragezeichen, ohne auch nur einmal wirklich darzustellen, was er selber von Person und Freiheit denkt und diese Gedanken dann auch thematisch auszuführen, damit man ganz klar erkennen kann, mit welchem philosophischen Maß-Stab Teilhards Personbegriff gemessen werden soll. So begegnen wir überall nur Fragezeichen. Somit wird im Zusammenhang mit dem Fortschrittsproblem (329–341) Teilhard u. a. die direkte Übertragung des Entwicklungsmodells auf den Geschichtsprozeß angelastet; Fortschritt und Rückschritt „sind Begriffe von Eindeutigkeit, und Eindeutigkeit ist in der menschlichen Geschichte, die konstruiert wird von einem komplizierten Spiel von Interaktion und Interdependenz in der Situation von Endlichkeit und Freiheit zugleich, eine unangemessene Kategorie" (341). Auch in den Kapiteln über „Forschung, Wissenschaft und Technik" (342–375) und „Sozialisation und Person" (376–399) werden vielfache Zweifel und Fragezeichen an Teilhards Weltschau gesetzt. Die kritischen Stimmen von *R. Oppenheimer, R. Schneider, Th. Mann, K. Lorenz* u. a. werden ins Feld geführt.

Der erste Problemkreis ist dann nochmals Gegenstand des Schlußparagraphen (§ 7): „Die Einfaltung des Systems und die Aporie der Freiheit". Die zentralen Fragen sind: „Ist die in Teilhards Werk ausgefaltete Schau der Totalität als System zu betrachten? Und sind in einem solchen universalen System Negativität, Kontingenz, Freiheit als notwendige Momente aufgehoben in das in seiner Totalität begriffene und sich begreifende Ganze hinein? Hat menschliche Freiheit trotz aller verbalen Betonung einen realen Ort in Teilhards Denken?" (435). Als Einleitung zu dieser Problematik wird die „Schöpfungsmetaphysik des Einen und Vielen"

besprochen, die Teilhard in „Comment je vois" entworfen hat. Hier hält sich der Verf. hauptsächlich an die negativen Interpretationen von *P. Smulders* („metaphysische Mythologie"). Daß Teilhards Ansicht aber in Konflikt gerät mit der klassischen Lehre der creatio ex nihilo, ist sicher übertrieben. Teilhard sucht lediglich dieses Nichts weiterzudenken als das „Néant positiv", was das Nichts bedeutet, das bereits seit Ewigkeit vom liebenden Wollen des Schöpfers in Hinsicht auf die zu schaffenden Dinge gleichsam „umkreist" wird. Die vom Rez. vorgebrachten kritischen Bemerkungen sollen keineswegs verdecken, daß hier eine umfangreiche, auf großer Quellenkenntnis beruhende Monographie vorliegt, die unsere Beachtung verdient. Sicherlich wird die Arbeit des Verf.s die Teilhard-Forschung in besonderer Weise anregen und anstacheln. A. Haas, S. J.

Stich, Helmut, *Kernstrukturen menschlicher Begegnung.* Ethische Implikationen der Kommunikationspsychologie (Pullacher Philos. Forschungen, Bd. 12). Gr. 8° (314 S.) München 1977, Berchmans Verlag.

Die Zeit scheint vorbei zu sein, daß es – besonders von kirchlicher Seite – fast Mode war, die Psychotherapie und vor allem die Psychoanalyse des ethischen Relativismus zu verdächtigen. Es herrschte vielfach das Vorurteil, daß Therapeuten leicht bereit wären, ethische Überzeugungen der Patienten ins Wanken zu bringen, wenn das zu ihrer psychischen Gesundung beitragen würde. Inzwischen hat man sowohl auf seiten der Moraltheologie wie in den Reihen der Psychotherapeuten einen klareren Blick für das Engagement des jeweils andern gewonnen. Das Gespräch zwischen den Humanwissenschaften und der Philosophie bzw. Theologie, wie auch zwischen Seelsorgern und Psychotherapeuten hat auf beiden Seiten die Aufmerksamkeit für die Vielschichtigkeit und die Einheit der menschlichen Person gefördert. Nach dem Aufkommen der Kommunikationspsychologie und der Gruppentherapie bietet sich das gleiche Problem in andern Zusammenhängen noch mal an. Freilich nicht mehr in der polemischen Art, wie wir es nach Freud gewohnt waren. Eher besteht der Wunsch, die zwischenmenschlichen Erfahrungen mit den ethischen Grundwerten zu konfrontieren. Wenn Nächstenliebe zwischen konkreten Menschen geschieht, dann wird ihr alles relevant sein, was im zwischenmenschlichen „Spiel" vor sich geht. – Von dieser Relevanz geht die vorliegende Studie, welche 1975 als Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades in Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana verteidigt wurde, aus. Sie setzt sich vor allem mit der amerikanischen Psychologie auseinander, mit der der Verf. besonders vertraut ist. Einen besonderen Stellenwert haben dabei Robert Garkhuff und George M. Gazda.

In seiner Einleitung umreißt der Verf. das Problem der ethischen Implikationen in jeglicher menschlicher Beziehung. Er geht dabei aus von der Anschauung Bruno Schüllers: „Ein Tun oder Lassen ist dann sittlich richtig, wenn seine guten Folgen die üblen Folgen überwiegen" (17). In der Formulierung Carkhuffs: „Alle zwischenmenschliche Prozesse können konstruktive Folgen haben oder zum Verfall führen" (23). In der ganzen Arbeit werden Beispiele aus der Praxis der Psychotherapie gebracht. Oft werden Bibelperikopen als Anschauungsmaterial angeführt. Am Verhalten Jesu wird der schöpferische Reichtum seines Umgangs mit den Menschen gezeigt. Der Aufbau der Studie folgt einem Strukturmodell der zwischenmenschlichen Prozesse. Die Hauptunterscheidung ist die zwischen den Responsiv- und den Aktiv- oder Initiativdimensionen einer Beziehung. – Im 1. Kap. wird die erste Responsivdimension beleuchtet: das einfühlende Zuhören (eZ). In der Darstellung des eZ wird deutlich, daß es sich hier nicht um einen rein passiven Vorgang handelt. Hilfreiches Zuhören setzt Einfühlung voraus, wodurch der Gesprächspartner sich angeregt und ermutig fühlt, offen über sich selber zu reden. Sehr hilfreich für die Praxis sind die Meßskalen von Carkhuff und Gazda, worin die verschiedenen Stufen des eZ und deren Effizienz beschrieben werden (30 ff., 39 ff.). Diese Art Meßskalen kehren – jeweils auf das Thema bezogen – in den folgenden Kapiteln wieder. – Kap. 2: Das gefühlsmäßige offene Reden über das gegenwärtig als entscheidend Erfahrene. – Wenn Menschen sich zu sehr voreinander verbergen, stirbt zwischen ihnen die gegenseitige Annahme und die Liebe. Das Ziel des offenen Redens ist die Förderung des zwischenmenschlichen Kon-

takts, unter dessen Fehlen viele leiden. St. setzt sich zunächst mit einer eher rigiden Richtung auseinander, der Vertragspsychologie von Mowrer (73 ff.), der in einer einseitigen Weise das Sich-Verbergen des Menschen auf persönliche Schuld zurückführt. Mit Recht weist er diese Auffassung zurück unter Hinweis auf anderslautende Erfahrungen. Erst wenn der Patient aus sich herauskommt, kann er ein erfolgreiches Verhältnis zum Therapeuten entwickeln (111), was aber die Voraussetzung ist für jede Heilung. – Kap. 3 spricht vom „Respekt für den Mitmenschen in nicht vereinnahmender Wärme". – Wie in seinem ganzen Buch setzt der Verf. sich besonders hier kritisch mit Rogers auseinander. Ihm wirft er mit vielen andern Therapeuten eine Haltung dem Klienten gegenüber vor, die man bezeichnen könnte mit *laissez faire, laissez aller.* In Wirklichkeit ist das mangelnder Respekt für den Klienten. „Es könnte ja sein, daß man im Anderen eine Fähigkeit erkennt, die diesem wirklich nicht von selbst bewußt geworden wäre. Da diese Fähigkeiten oder Möglichkeiten im Anderen wirklich vorhanden sind, wird gerade mein Respekt für ihn mich dazu veranlassen, ihn zur Entscheidung zu führen, ob er sie in sich selbst verwirklichen will" (136). Hier beginnt es schon deutlich zu werden, daß eine Therapie auch Auseinandersetzung und Konfrontation mit sich bringen kann. – In den Kapiteln 4 und 5 werden zwei weitere Charakteristika der Responsivdimensionen dargestellt, die beide schon überleiten zu den Initiativdimensionen: Echtheit und Konkretheit. Echtheit ist die Übereinstimmung unserer Äußerungen mit dem, was wir wirklich denken und fühlen. Konkretheit bezieht sich auf die Beschreibung von Gefühlen, Ereignissen und Handlungen des Sprechenden. Sie vermeidet das Reden in Allgemeinheiten und Theorien, will den Gesprächspartner damit nicht mundtot machen. Echtheit und Konkretheit aktivieren und verlebendigen den Kontakt. – Kap. 6 bespricht in knapper Weise „Das tiefe Sich-Einlassen mit dem Anderen". Sich in das Leben des Anderen hineinbegeben und dem Anderen die Möglichkeit geben, dasselbe zu tun, auch über die Schranken der Konvention und der Höflichkeit hinweg (182).

Kap. 7 scheint mir eines der bedeutendsten zu sein. Es behandelt die Konfrontation und greift damit einen wesentlichen Aspekt fruchtbarer menschlicher Beziehungen heraus. Die Gesprächstherapie herkömmlicher Art hat hier viel nachzuholen. Es gelingt dem Verf. darzustellen, daß die Förderung des Anderen oft Konfrontation verlangt. Es gibt einen Zeitpunkt im Prozeß der Reifung, wo der Mensch ins Auge fassen muß, was er bislang übersehen hatte. Wenn der Therapeut ihn dazu anleitet, entsteht Konfrontation – zunächst mit der eigenen Wirklichkeit; gegebenenfalls auch mit dem Therapeuten, wenn die Sperre gegen die eigene Weiterentwicklung sehr stark ist. Der Therapeut muß darauf achten, daß er sich von wirklicher Sorge leiten läßt, nicht in Feindseligkeit verfällt, eher behutsam vorangeht. – Kap. 8 handelt von der Ich-Du-Unmittelbarkeit in der Gegenwart. St. stellt fest: „Höchst selten jedoch reden wir über die menschliche Beziehung, die wir mit unserem Gesprächspartner augenblicklich selbst haben" (221). Langeweile und Beziehungslosigkeit stellen sich ein (222) und viel menschliches Erleben, womit wir einander beschenken könnten, bleibt brach liegen (229). Erhellend ist, wie der Verf. in diesem Zusammenhang das Wort „Ich liebe Dich" deutet und wie er die familiaritas cum Deo versteht (232 ff.). – Kap. 9 behandelt eine letzte Initiativdimension: die Machtausübung und die Überredungskunst! Mancher Leser mag bei diesen Ausdrücken stutzen. Vorschnell verwechseln wir Macht mit Gewalt und Überredung mit Vergewaltigung. Vielleicht sollte man statt Überreden lieber Überzeugen sagen. Es geht um die aktive Förderung des Potentials des Gesprächspartners. Das ist nicht nur ethisch erlaubt, sondern gefordert. Irgendwann sind Entscheidungen für Werte fällig. Eine wertfreie Psychotherapie ist ein Betrug am Klienten (237 ff.) und wahrscheinlich de facto gar nicht möglich. Wenn der Therapeut selber „echt" ist, wird er früher oder später Einfluß nehmen auf die Einstellung des Klienten zu Welt und Verantwortung. Implizit wenigstens geht vom Sosein des Therapeuten ein Appell aus, mit der sich der Klient auseinandersetzen muß. – In Kap. 10 versucht St. eine theologische Reflexion über die menschliche Kommunikation. Er geht dabei aus vom transzendentaltheologischen Ansatz Karl Rahners. Der Verf. ist der Überzeugung, daß eine Wiederherstellung verlorengegangenen Urvertrauens in der Therapie eine implizite religiöse Grunderfahrung darstellt. Er versucht das in den o. g. Kategorien zu deuten und auszuwerten. –

Kap. 11 vermittelt einen Exkurs über das Zusammenspiel von Gefühl, Wille und Verstand, wie sich das in den vorausgegangenen Darstellungen und Überlegungen gezeigt hat. Obwohl diese Reflexionen nicht wertlos sind, leidet m. E. die Geschlossenheit des Buches unter diesem Anhang.

Hinzuweisen ist noch auf das ausführliche Verzeichnis (301 ff.) der einschlägigen deutschen und amerikanischen Literatur. Ein bedeutsames Buch, lebendig und sehr lesbar geschrieben. Es beleuchtet hervorragend die Möglichkeiten heutiger Psychotherapie und deren ethische Relevanz, und legt damit eine Verbindung zu den Fragen eines Zusammenlebens im Geiste Jesu, sei es in der Welt oder im Orden.

G. Platzbecker, S. J.

Jurina, Josef, *Das Dienst- und Arbeitsrecht im Bereich der Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland* (SKRA, Bd. 10). Gr. 8° (195 S.) Berlin 1979, Duncker & Humblot.

Die Rechtslage der Dienstnehmer kirchlicher Einrichtungen – in der Bundesrepublik bei den beiden „großen" Kirchen zusammen rund ½ Million – findet neuestens so lebhaftes Interesse, daß die beiden führenden arbeitsrechtlichen Zeitschriften, zuerst „Arbeit und Recht" (den Gewerkschaften nahestehend), kurz darauf auch „Recht der Arbeit" ihr zweites Heft 1979 ganz diesem Gegenstand gewidmet haben. Fast gleichzeitig erscheint auch das hier zu besprechende Werk, dessen Verfasser auch früher schon gewichtige Beiträge zu diesem Gegenstand geleistet hat, so u. a. in „Essener Gespräche zum Thema Kirche und Staat", Bd. 10 (s. diese Zs 52 [1977], 628/9). Seine Ausführungen sind teils rechtstheologischer, teils staatskirchenrechtlicher Natur; in beiden Fällen, vor allem im ersteren, kommt das unterschiedliche Selbstverständnis der katholischen Kirche und der evangelischen Kirchen, namentlich in bezug auf ihr Amtsverständnis zum Tragen.

In rechtstheologischer Hinsicht ist die Rechtsstellung der Kirchendiener, also auch von Laien im kirchlichen Dienst, völlig unabhängig vom Staatskirchenrecht einzelner Länder für die ganze kath. Weltkirche ein und dieselbe. J. entfaltet sie an Hand einer Aussage der Präambel, die der Gesamtverband der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland der von ihm erlassenen „Rahmenordnung für eine Mitarbeitervertretungsordnung (MAVO)" vorangestellt hat: „Jeder Dienst in der Kirche repräsentiert in seiner besonderen Aufgabe den Dienst Christi"; diese Aussage bezieht er nicht nur auf das kirchliche *Werk*, sondern ausdrücklich auch auf den von jedem einzelnen Mitarbeiter persönlich geleisteten Dienst; so dürfte die Präambel in der Tat gemeint sein. Auf den Widerspruch vieler Betroffener und auf die von mir erhobenen juridischen und theologischen Einwendungen hin haben jedoch die nordrhein-westfälischen Bischöfe und der Bischof von Limburg (ob auch andere, ist mir nicht bekannt) diese Präambel als unhaltbar *gestrichen* und ihre MAVO in ihren Amtsblättern *ohne* diese Präambel verkündet; andere Bistümer, darunter auch dasjenige, in dessen Dienst J. selbst steht, haben an dieser verunglückten Fassung festgehalten. Unter diesen Umständen kann man das in ihr zum Ausdruck kommende Verständnis kirchlichen Dienstes zwar als umstrittene Meinung vertreten, es aber nicht sozusagen lehrhaft als *die* Meinung des deutschen Episkopates vortragen. – Bei Dienstnehmern der Kirche, die selbst der Kirche angehören, ist eine solche Identifikation mit dem Auftrag der Kirche und dem Dienste Jesu Christi möglich, ja in hohem Grade wünschenswert, für einzelne besonders qualifizierte Aufgaben sogar unentbehrlich, für die Gesamtheit der Dienste aber nicht erforderlich; sie ist keinesfalls ohne weiteres oder von selbst gegeben und noch weniger (wie diese Meinung unterstellt) für das Dienstverhältnis *konstitutiv*. Beweis: nicht nur der mohamedanische Heizer im katholischen Krankenhaus, sondern auch die in ihrer großen Mehrzahl nichtchristlichen Professoren katholischer Universitäten in Missionsländern; als Ungetaufte sind sie überhaupt nicht fähig, den Dienst Christi zu repräsentieren. Insoweit ist J. also zu berichtigen.

Völlig unberührt davon bleibt J.s *staatskirchenrechtliche* Argumentation. In ihr liegt seine Stärke, womit nicht gesagt sein soll, daß ich ihm in allen Stücken folge. Hohe Anerkennung verdient, daß er ehrlich bemüht ist, dem weltanschaulich pluralistischen Staat gerecht zu werden, auch wenn das zu gewissen Härten für die Kirche führt, weil *dieser* Staat, ohne sich selbst untreu zu werden, manche an sich berechtigte und wohlbegründete Wünsche der Kirche schlechterdings nicht erfüllen kann.

Die staatskirchenrechtliche Rechtslage der im engsten Sinn des Wortes kirchlichen Amtsträger (Bischöfe und Priester bzw. Pfarrer) ist im wesentlichen klar und unumstritten; von ihr braucht J. nur um der Vollständigkeit willen zu handeln. Ähnliches gilt von der Rechtslage der von der ev. Kirche häufiger, von der kath. Kirche nur verhältnismäßig selten kraft ihrer aus Art. 137, Abs. 5 sich herleitenden Dienst*herrenschaft* im öffentlich-rechtlichen Dienstverhältnis eingestellten Kirchen*beamten*. Weitaus die meisten strittigen oder noch ungeklärten Fragen beziehen sich auf die unvergleichlich größere Zahl derer, die als Dienstnehmer im *privat*rechtlichen Dienstverhältnis zur Kirche oder zu kirchlichen Einrichtungen stehen und denen die Kirche bzw. kirchliche Einrichtung nicht als Dienst*herrin*, sondern schlicht als Dienstgeberin gegenübertritt.

In Sachen des *individuellen* Arbeitsrechts besehen keine nennenswerten Schwierigkeiten; was strittig ist, gehört dem Bereich des *kollektiven* Arbeitsrechts an. Die hier entscheidende Grundfrage spricht J. befremdlicherweise nur an einer einzigen Stelle ausdrücklich an (Fn 81 zu Seite 70). Vermag die Kirche aufgrund der in das GG übernommenen Vorschrift des Art. 137, Abs. 3 WRV für ihre Einrichtungen eine Regelung bspw. der Mitarbeitervertretung mit der *gleichen* rechtlichen Wirkung zu treffen, wie der Staat es im Betriebsverfassungsgesetz und in den Personalvertretungsgesetzen tut? Kann demzufolge ein kirchlicher Dienstnehmer die Rechte, die ihm aus einer solchen kirchlichen Regelung zustehen, notfalls vor dem staatlichen Arbeitsgericht einklagen? Beiläufig kommt J. auf diese Frage zurück (so 164, Fn 49 und 165, Fn 50), ohne sie jedoch zu vertiefen und unzweideutig zu beantworten; seine Meinung ist offenbar *bejahend*. Immerhin ist er sich klar darüber (179), daß das Arbeitsgericht nicht angegangen werden kann, um etwa gegen den Willen eines kirchlichen Dienstgebers die Einführung (Wahl) einer Mitarbeitervertretung zu erzwingen, wie es nach dem BVG angegangen werden kann, um für einen betriebsratspflichtigen Betrieb die Wahl eines Betriebsrats notfalls entgegen dem Willen des Arbeitgebers durchzusetzen. Im übrigen erscheint es J. offenbar selbstverständlich, daß die staatlichen Gerichte das kirchliche MAV-Recht ganz gleich wie das BVG oder das PVG zu behandeln, d. h. es anzuwenden und zu vollstrecken haben; ebenso unterstellt er offenbar die Gleichstellung einer kirchlichen Besoldungs- oder Entlohnungsordnung mit einem Tarifvertrag. – Gerade die Selbstverständlichkeit, mit der das geschieht, scheint mir verräterisch dafür zu sein, daß hier stillschweigend aus Art. 137, Abs. 5 („Körperschaft des öffentlichen Rechts") argumentiert wird, der aber für das, was hier aus ihm hergeleitet wird, nichts hergibt. Hier nur die Gegenfrage: würde J. den „kleinen" Kirchen, die sich nicht auf Abs. 5, sondern *nur* auf Abs. 3 berufen können, die gleiche Machtfülle zuerkennen, wie er sie hier *seiner* Kirche zuschreibt?

Genau richtig schreibt J., nach BVG § 118, Abs. 2 bzw. PVG § 112 „bleibe die selbständige Regelung ... den Religionsgemeinschaften ... ‚überlassen'" (156); er argumentiert aber so, als ob in dieser Überlassung oder Aussparung eines Rechtsraumes eine *Ermächtigung* liege. Alles, was J. und andere mit ihm aus diesen beiden §§ ableiten, trifft *insoweit* zu, als die Kirche oder eine kirchliche Einrichtung in ihrer Eigenschaft als *Arbeitgeber* die Arbeitsbedingungen ihrer *eigenen* Arbeitnehmer „selbständig ordnet und verwaltet" (Art. 137, Abs. 3 WRV). Daraus folgt jedoch noch keineswegs ohne weiteres, „die" Kirche in ihrer Eigenschaft als *Religionsgemeinschaft* vermöge durch von ihr zu erlassende Gesetze die Arbeits- oder Dienstverhältnisse der Arbeits- oder Dienstnehmer „ihrer" karitativen und erzieherischen Einrichtungen unmittelbar und für den staatlichen Rechtsbereich verbindlich zu gestalten; dazu bedürfte es einer eigenen Ermächtigung seitens des Staates, wie sie den als Körperschaften des öffentlichen Rechts anerkannten Kirchen für einzelne andere Rechtsbereiche erteilt ist. – Darum wäre deutlich zu unterscheiden zwischen Einrichtungen in eigener Trägerschaft der „verfaßten" Kirche, deren Arbeitgeberin *sie selbst* ist, und „ihren", d. h. ihr zugerechneten Einrichtungen in „freier" Trägerschaft, auf die BVG und PVG gleicherweise keine Anwendung finden, denen *die* Kirche zwar aus geistlicher Vollmacht Weisungen erteilen, deren Arbeitsverhältnisse und deren betriebliche Organisation sie aber nicht ohne weiteres durch Gesetz mit Wirkung für den weltlichen Rechtsbereich gestalten kann. Das gilt insbesondere auch für den Deutschen Caritasverband und von den Einrichtungen, die ihm als Mitglieder angehören (159). Seinen Mitgliedern gegenüber vermag der DCV mit Wirkung im weltlichen Rechtsbereich so viel und so wenig

wie jeder andere Verein kraft seiner Satzungsgewalt, der die Mitglieder durch ihren Beitritt sich unterworfen haben. Für seine Mitglieder verbindliche objektive Rechtsnormen zu setzen vermag der DCV weder im staatlichen noch im kirchlichen Rechtsbereich; für den kirchlichen Rechtsbereich könnte allenfalls der Hl. Stuhl ihm Vollmacht dazu erteilen; für den staatlichen Rechtsbereich könnte er sie nur vom Staat herleiten.

Wenn J. behauptet, daß „arbeitsrechtliche Verpflichtungen nie (sic!) ‚im Gewissen', sondern nur innerhalb der Rechtsordnung binden können" (63), so ist das den Worten nach nackter Positivismus, der dem Recht den sittlichen Charakter abspricht. Bestimmt will er das nicht sagen, aber leider sagt er es. Auch er wird gewiß nicht bezweifeln, daß es für den arbeitenden Menschen Gewissenspflicht ist, die im Arbeitsvertrag übernommenen Verpflichtungen vollständig und zuverlässig, nicht nach dem Buchstaben der Dienstvorschrift, sondern „gewissenhaft" zu erfüllen.

Unzutreffend ist die Angabe, die römische Bischofssynode 1971 habe „verfügt" (102); sie konnte gar nichts verfügen; der Papst hat ihre Beschlüsse bestätigt, soweit sie bereits geltendes Recht wiedergeben, im übrigen hat er sich alles vorbehalten.

Abschließend faßt J. seine Ergebnisse in 27 Thesen zusammen (180 f.). In der großen Mehrheit sind sie unbestritten; in einigen wichtigen Stücken mußte ich ihm widersprechen; im Ganzen bedeutet sein Werk eine wertvolle Bereicherung des einschlägigen wissenschaftlichen Schrifttums. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Umschau

1. Philosophiegeschichte: Antike und Mittelalter

Jantzen, Jörg, Parmenides zum Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit (Zetemata, 63). Gr. 8° (XI u. 135 S.) München 1976, Beck. – Die Interpretation des Doxa-Teiles des Parmenideischen Lehrgedichtes und die Frage, wie er sich zum ersten Teil des Gedichtes, der den Weg der Wahrheit darstellt, verhält, gehören zu den schwierigsten Problemen der Parmenides-Forschung. Die vorliegende, unter der Leitung von Helmut Kuhn entstandene, im Herbst 1971 abgeschlossene Dissertation (der Vf. hat verständlicherweise davon abgesehen, auf die danach erschienene Literatur einzugehen) geht davon aus, daß eine Antwort sich nur finden lasse, wenn die traditionelle Gliederung in zwei Teile aufgegeben und die Offenbarung der Göttin als Einheit aufgefaßt werde. Die zwei Teile umfassende Untersuchung („Erster Teil. Die parmenideische Analyse der menschlichen Doxai"; 21–90; „Zweiter Teil. Die parmenideische Analyse von Denken und Sagen"; 93–130) entfaltet nach einer ausführlichen Einleitung, die die Ergebnisse zusammenfaßt (1–17) zunächst anhand eines Überblicks über die Literatur die mit dem Doxa-Teil gegebene Problematik (21–34). J. lehnt die Deutungen ab, die das Gedicht in zwei einander völlig fremde Teile zerfallen lassen: Für Diels ist der zweite Teil lediglich eine Doxographie der Ansichten der vorparmenideischen Denker; Mourelatos sieht in ihm „a case-study in self-deception, indecisiveness, and confusion"; nach Tarán schildert der Doxa-Teil den Weg des Nichtseins; Parmenides erkläre die phänomenale Wirklichkeit zum bloßen Hirngespinst fehlgeleiteter Menschen, und zwar ohne zu zeigen, wie diese Fiktion zustande komme. Mit Recht kritisiert J., daß diese Deutung der ausdrücklichen Behauptung von Fr. 2, daß der Weg des Nichtseins gänzlich unerkennbar ist, widerspricht. Dieser Schwierigkeit versucht Wilamowitz dadurch zu entgehen, daß er die Doxa als „in sich geschlossene konsequente Hypothese" deutet; Hypothesen haben aber „in einer probehaltigen Weise Realität" (22 f.). Der Doxa kommt zwar verglichen mit der Aletheia keine Wahrheit zu; sie beinhaltet aber für sich genommen durchaus Erkenntnis. J. zeigt, daß die Hypothesentheorie zu einer bereits von Simplicius vorweggenommenen platonisierenden Interpretation führt, als deren Vertreter er Schwabl und Deichgräber behandelt: Die relative Wahrheit der Doxa kommt „Aussagen über die phänomenale Wirklichkeit der Welt zu und dieser selbst also Sein, wenngleich in eingeschränktem Sinn" (23). J.s zentraler Einwand gegen diese Interpretation lautet: Wird Parmenides anhand der platonischen Unterscheidung zwischen sichtbarer und intelligibler Welt gedeutet, so stellt sich die Frage nach der Vermittlung beider Seinsbereiche. Die Kosmologie kann dann „nicht einfach neben der Seinslehre stehen (zumal diese Offenbarung dasjenige, von dem die Kosmologie handelt, in Frage stellt)" (25). Gerade dies scheint aber der Fall zu sein; Parmenides vermittelt die Teile „keineswegs dadurch, daß er sagt, die sichtbare Wirklichkeit sei Abbild eines nur intelligiblen Urbildes, und er bestimmt das Sein auch nicht als Grund jener" (33).

Kap. 2 (35–39) klärt durch die Interpretation von Fr. 1, 28–30 die Aussageabsicht des Doxa-Teiles: Da Parmenides selbst ein Sterblicher ist, kann es nicht Absicht der Göttin sein, ihn mit den Meinungen der Sterblichen bekannt zu machen; außerdem kann die Göttin unmöglich Unwahres sagen. Gegenstand des Doxa-Teiles ist vielmehr die Thematisierung des Falschen als solchen. So verstanden wird der zweite Teil des Gedichtes zu einer notwendigen Ergänzung des ersten. Die Darlegung der Wahrheit ist nur dann unwiderlegbar, wenn sie erklären kann, wie es zu den falschen Meinungen kommt, denn diese zweifeln ihre Stringenz an. Kap. 3 (40–65) sichert zunächst in einer ausführlichen Auseinandersetzung mit anderen Versuchen die Übersetzung von Fr. 1, 31 f.: „Dennoch wirst du auch dies

lernen: wie die Dinge, wie sie angenommen werden, in der Weise des Geglaubtwerdens sein mußten, durchaus alles seiend" (52 f.). J. interpretiert: Das Sein der Gegenstände dieser Welt ist nur als so und so gedachtes und gesagtes. Es wird in der Rede gesetzt. Indem die Doxai über die Welt reden, konstituieren sie diese erst. Für die Doxai sind die Dinge so und so geartetes Seiendes. Das aber ist falsch, denn die Dinge sind so und so geartetes Seiendes nur insofern, als sie als so und so geartet angenommen werden. Parmenides leugnet nicht die Wirklichkeit. „Aber er leugnet die Wirklichkeit, so wie sie sich als im Reden und Denken angenommene präsentiert" (59). Die Doxai begreifen das Seiende, aber nicht in der richtigen Weise. Sie verstehen es als Vielheit bewegter, so und so gearteter Dinge. Ihr falsches Erfassen der Wirklichkeit ist universal, denn „außerhalb dessen, was gedacht und gesagt werden kann, kann es nichts geben, denn was nicht gedacht und gesagt wird, das ist auch nicht" (60). J. wendet sich gegen die Auffassung, die Gegenstände der Welt seien nach Parmenides bloße Fiktionen. Die Doxai intendieren und bezeichnen die Wirklichkeit, aber diese geht im Akt des Bezeichnens schon immer verloren. Sie nennen eine schon immer im Denken und Sagen veränderte Wirklichkeit, die dennoch ohne die wahre Wirklichkeit nicht sein kann. Die restlichen Kapitel des ersten Teiles interpretieren die Fragmente 8, 50–54 (Kap. 4), 9 und 8, 60 f. (Kap. 5) und 19 und 4 (Kap. 6) im Sinne dieser These.

Wie aber kommt Parmenides zu der Ansicht, daß die prädikative Aussage die Wirklichkeit falsch erfaßt? Darauf antwortet der zweite Teil der Arbeit durch eine Interpretation von Fr. 8, 34–41 (Kap. 1), Fr. 2 und 3 (Kap. 2) und Fr. 6 und 7 (Kap. 3). J. geht aus von der in Fr. 8, 34–36 ausgesprochenen notwendigen Beziehung des Denkens auf das Seiende. Das Denken kann sich unmöglich von demjenigen entfernen, „durch das es, dieses nennend, es selbst erst ist – indem es anderes, d. h. nicht das ἐόν nennt" (99). Das Denken muß daher mit dem Gedanken ἔστιν identisch sein; in jedem anderen Gedanken zerstört es sich selbst. Was aber bedeutet ἔστιν? Von welchem Seinsbegriff her kommt Parmenides zu der Folgerung, daß nur das ἔστιν Gegenstand des Denkens sein könne? Das ἔστιν in Fr. 2 bedeutet nach J. „es ist der Fall" oder „es ist wahr". J. erinnert an das veritative Sein bei Aristoteles, Met. 1017a31f. (115 f.). In Fr. 3 ergänzt er mit Heidel νοεῖν vor εἶναι und übersetzt: „Denn zu denken und εἶναι zu denken ist dasselbe" (120). Die Aussage von Fr. 2 und 3 ist demnach: Es ist unmöglich, Unwahres zu denken. Denken ist notwendig immer denken dessen, was der Fall ist. Unverständlich ist mir, weshalb J. diese Bedeutung von „ist" durch „(∃x)Fx" symbolisiert (114; 118). Das veritative „ist" macht eine Aussage über einen Sachverhalt (J. unterscheidet nicht zwischen Sachverhalten und Tatsachen), „(E x)Fx", die Symbolisierung des „ist" im Sinne von „existiert", macht dagegen eine Aussage über ein Prädikat.

J.s These, die Göttin wolle im zweiten Teil des Gedichtes die Struktur der Doxai aufzeigen, ist ein wichtiger Beitrag zum Verständnis dieses Teiles und seines Zusammenhanges mit dem Weg der Wahrheit. Daß der Schein auf der prädikativen Struktur der Sprache beruht, läßt die enge Verbindung des zweiten Teiles vor allem zu Fr. 8 deutlich werden: Jede Prädikation impliziert ein Nichtsein, denn wenn wir einem Etwas ein bestimmtes Prädikat zusprechen, so sagen wir damit zugleich, daß ihm bestimmte andere Prädikate nicht zukommen. Kann die Wirklichkeit aber nur im „ist" erfaßt werden, so konstituieren prädikative Aussagen eine Scheinwelt. Freilich: J.s These, die Gegenstände würden durch unsere Aussagen gesetzt, klingt zu sehr nach einer sprachanalytischen Version der Transzendentalphilosophie, als daß man sie für die Parmenidesinterpretation unbesehen übernehmen könnte; zumindest wäre zu fragen, welche Bedeutung bei Parmenides den Sinnen neben der Sprache für die Konstitution des Scheines zukommt. Die entscheidende Frage an jede Parmenidesinterpretation ist jedoch die nach dem Seinsbegriff; an ihr entscheidet sich auch, ob J.s Deutung des zweiten Teiles letztlich haltbar ist. Die These, „ist" in Fr. 2 sei veritativ zu verstehen, ist in jüngster Zeit auch von *Ch. H. Kahn,* The Thesis of Parmenides, Review of Metaphysics 22 (1969) 700–724, vertreten worden, mit dem J. sich nicht mehr auseinandersetzen konnte. Für Fr. 2 ist sie einleuchtend: Gegenstand des Denkens im Sinne des Erkennens kann immer nur das Wahre, niemals das Falsche sein. Daß ich etwas als

falsch erkenne, ist immer dadurch bedingt, daß ich etwas Wahres erkenne. Daß „Sokrates ist weiß" falsch ist, kann ich nur dadurch erkennen, daß ich die Wahrheit von „Sokrates ist nicht weiß" erkenne. Sie scheitert jedoch, wie *E. Tugendhat*, „Das Sein und das Nichts", in: Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag (Frankfurt a. M. 1970) 137 f., mit Recht gegen Kahn geltend gemacht hat, an Fr. 8, das einen Seinsbegriff voraussetzt, der negative Prädikationen ausschließt. Versteht man jedoch „ist" veritativ, so sind negative Prädikationen (und folglich Prädikationen überhaupt) möglich. Dann ist aber auch J.s Interpretation des zweiten Teiles, daß die prädikative Struktur der Sprache eine Welt der Doxa konstituiere, in Frage zu stellen. F. Ricken, S. J.

Uhde, Bernhard, Erste Philosophie und menschliche Unfreiheit. Studien zur Geschichte der Ersten Philosophie. Teil I: Von den Anfängen bis Aristoteles. Gr. 8° (X u. 122 S.) Wiesbaden 1976, Steiner. – Die Behauptung des Aristoteles, es gebe Menschen, die von Natur aus Sklaven sind (Pol. I 5), ist für den modernen Leser ein Stein des Anstoßes. Er ist allenfalls bereit, sie damit zu entschuldigen, daß auch ein großer Denker der Versuchung erliegen kann, die gesellschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit zur unveränderlichen Norm zu erheben. Die vorliegende Arbeit möchte prüfen, ob dieser Anstoß berechtigt ist, indem sie die Aussagen von Pol. I über die Sklaverei in den größeren Zusammenhang des Aristotelischen Denkens und darüberhinaus der gesamten griechischen Philosophie von den Milesiern bis zu Aristoteles einordnet. Leitmotiv der Untersuchung ist der Gedanke von Met. I 982 b 25–32, daß allein die Erste Philosophie, da sie um keines außerhalb ihrer liegenden Zieles willen betrieben werde, frei ist. Die anregende, perspektivenreiche, in einer dichten Sprache geschriebene Untersuchung ist eine gedrängte, zuweilen thetisch vorgetragene Interpretation der Geschichte der griechischen Philosophie bis zu Aristoteles unter dem Gesichtspunkt: metaphysische Erkenntnis und (besser: als) Freiheit. – In einem 1. Kapitel (4–26) interpretiert U. die Entwicklung des vorsokratischen Arché-Denkens bis zu Parmenides einschließlich als „Weg in die Freiheit des menschlichen Wissens". Die Erkenntnis des obersten Prinzips scheidet die Menschen in Freie und Unfreie. „Heraklit sieht, daß die Freiheit des Prinzips, an der er und seine Vorgänger gearbeitet haben, eine prinzipielle Gegensätzlichkeit unter die Menschen trägt" (20). Nach Parmenides sind die Menschen, die in den Meinungen befangen bleiben und nicht zur Erkenntnis vordringen, jedem ausgeliefert, der ihren Zustand durchschaut. Wie bei Heraklit bringt „die Einsicht in die Herrschaft des Prinzips des Denkens und seine entschiedene Wahrheit ... die Scheidung in Freie und Unfreie zu Tage" (24). Demokrit stellt den Anspruch einer Philosophie in Frage, die die Ursache von allem benennen will; mit ihm tritt, wie Kap. II „Die Freiheit der Menschen" (27–58) ausführt, das Interesse an der Haltung und Verfassung des Menschen in den Mittelpunkt. Diese Bewegung findet vor allem, wie U. in einem anregenden Abschnitt über das Freiheitsverständnis der Tragödie zeigt (36–48), in Euripides ihren Ausdruck. Er legt das Hauptgewicht auf das Handeln und stellt dem wissenden Mann der Philosophie den edlen gegenüber. Dennoch bestehen Gemeinsamkeiten zur Freiheitsauffassung der Vorsokratiker: Sowohl der Wissende als auch der Edle finden sich der Menge gegenüber; die Scheidung der Menschen in Freie und Unfreie wird durch deren Verhalten, nicht durch den äußeren Stand, hervorgebracht; Freiheit bedeutet in jedem Fall Übereinstimmung mit einem Höheren. Das ist bei Parmenides das metaphysische Prinzip; bei Euripides tritt an dessen Stelle das die freie Gleichheit aller Menschen gewährleistende Gesetz. Die Sophistik (48–58) hebt die Bindung an das absolute metaphysische Prinzip auf. Für sie kann das Wahre nur in den Auffassungen erscheinen; gefragt ist nicht mehr nach der Wahrheit, sondern der Stärke und Nützlichkeit einer Ansicht. Die Sophistik verschärft die Frage nach der Freiheit des Menschen, „indem sie innere und äußere Freiheit als einander bedingend" ansieht (57). Sie setzt sich deshalb für die richtige Ausbildung ein, die jedem seinen Platz im Staat und damit seine Freiheit sichern soll. – Sokrates (Kap. III „Die Herrschaft der Philosophie"; 59–78) zeigt das Widersprüchliche des Pragmatismus der Sophisten auf; er stellt damit erneut die Frage nach einem Prinzip, das „jenseits aller Auffassungen herrscht, in diesen aber zur Geltung kommt" (77). Dadurch,

daß Platon ein solches Prinzip als Voraussetzung jeden Wissens, auch des technischen, und Handelns aufweist, bindet er die Praxis wieder an die Theorie, die Metaphysik, zurück. – Das abschließende Kap. IV „Die philosophische Behandlung der menschlichen Unfreiheit" (79–104) ordnet Aristoteles in den skizzierten Gang der Geschichte der griechischen Philosophie ein. Die Aristotelische Theorie ist Dienst an Gott und zugleich „die Verwirklichung der höchsten Freiheit" (83). Der Rang der Tätigkeiten bemißt sich an dem ihres Gegenstandes; aus dem Rang der Tätigkeiten ergibt sich wiederum eine Rangfolge der Menschen. Damit ist zugleich ein Maßstab für die Beurteilung der gesellschaftlichen Verhältnisse gegeben: Die Rangordnung der Tätigkeiten kann sich mit dem äußeren Stand decken oder, in einer ungerechten äußeren Ordnung, ihm gegenüber differieren. Freiheit und Unfreiheit ergeben sich aus dem Bezugspunkt der menschlichen Tätigkeit: „In der Bindung an das Prinzip geht dem Freien seine Freiheit auf, während der Unfreie die Scheinfreiheit der Willkür ergreift und damit in die Nähe der Tiere tritt, die durch ihren Mangel an Einsicht keine Freiheit und deshalb auch keine Eudaimonie erlangen können" (85). In höchstem Maß verwirklicht Freiheit sich in der Ersten Philosophie; wer deshalb, da er zu eigener Einsicht nicht imstande ist, zu ihr nicht fähig ist, ist am weitesten von der Freiheit entfernt.

„Die scheidende Wirkung des prinzipiellen Wissens", so beantwortet U. die Ausgangsfrage nach der Bedeutung der griechischen Philosophie für die Beurteilung der menschlichen Unfreiheit, „bringt also die Ungleichheit und damit Freiheit und Unfreiheit unter den Menschen hervor" (98). Beruht die Rechtfertigung der Sklaverei durch Aristoteles also letztlich auf einem Intellektualismus, der die intellektuellen Fähigkeiten und Vollzüge eines Menschen zum letzten Wertmaßstab erhebt? Eine Kritik an U. müßte bei dieser Frage ansetzen. Der Begriff des Wissens und das Verhältnis von theoretischer Philosophie, praktischer Philosophie und praktischer Einsicht (phrónesis) scheint mir bei U. nicht genügend geklärt und differenziert zu sein. Für die Bestimmung des Verhältnisses Theorie-Praxis orientiert U. sich stark am Protreptikos (83–85). Praktisches Wissen scheint sich nach U. von theoretischem grundsätzlich nicht zu unterscheiden und letztlich aus der Ersten Philosophie zu resultieren. Es ist aber zu fragen, ob die Nikomachische Ethik hier nicht wichtige Unterschiede herausarbeitet. Auch praktisches Wissen ist Prinzipienwissen, aber Aristoteles betont in der NE die Zurechenbarkeit dieses Wissens. Damit verringert sich der Abstand zwischen Aristoteles und Kant. Der Logos, den Aristoteles in der „Politik" den Sklaven abspricht, ist zunächst und vor allem der praktische Logos, der den Menschen befähigt, für sich selbst zu sorgen und sich selbst zu bestimmen. Sieht man das prinzipielle Wissen als praktisches Wissen und ist praktisches Wissen bzw. Nichtwissen zurechenbar, so ist mit der These, „daß das prinzipielle Wissen scheidend ... unter die Menschen eingriff" (105) zumindest für Aristoteles wenig erklärt. Wie kommt Aristoteles dazu, dieses auf Selbstverfügung beruhende und sie ermöglichende Wissen bestimmten Menschen abzusprechen? Ist die These, es gebe Menschen, die von Natur aus Sklaven sind, mit der Lehre der NE von der Zurechenbarkeit der praktischen Erkenntnis vereinbar?

F. Ricken, S. J.

Ludwig, Harald, Materialismus und Metaphysik. Studien zur epikureischen Philosophie bei Titus Lucretius Carus (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie, 26). Gr. 8° (XI u. 258 S.) Köln 1976, Hanstein. – Nach einer verbreiteten Vorstellung sind Epikur und Lukrez Materialisten, Mechanisten, Atheisten, die den Gottesglauben und die Religion bekämpfen, Vertreter eines erkenntnistheoretischen Sensualismus und einer hedonistischen Ethik. Solange man sich ausschließlich am System der beiden Philosophen orientiert, kommt diesen Urteilen eine gewisse Berechtigung zu. Die vorliegende Arbeit möchte diese Sicht durch die Frage nach dem Grundmotiv des epikureischen Denkens überwinden. Welches Ziel, so fragt L., verfolgt Epikur mit seiner Atomlehre? Entspringt sie einem Interesse an wissenschaftlicher Erklärung der Natur? Oder ist sie „Ausfluß eines metaphysischen Denkens, das nach einer letzten Erklärung der Gesamtwirklichkeit sucht? ... Ist es gar ein religiöses Anliegen, das hinter dieser scheinbar so nüchternen Lehre steckt?" (10). Ein zweites Anliegen der Arbeit, dessen Zusammen-

hang mit der Frage nach dem Grundmotiv in der Durchführung deutlich wird, kommt im Titel zum Ausdruck. L. betont, daß der antike Materialismus „ein Grundentwurf der wahren Wirklichkeit (ist), wie er aus der philosophischen Frage nach dem Sein der Wirklichkeit erwächst" (Gadamer; zitiert bei L. 14). Demokrits und Epikurs Atomistik sei eine Metaphysik, die nach den Ursprüngen des Seienden, „die das Seiende in seinem Sein begründen" (18), fragt. Mit dieser These wendet L. sich einmal gegen Horkheimer, für den der Materialismus keine Metaphysik ist: Während für den Metaphysiker der Einblick in die letzten Gründe der Welt von entscheidender Bedeutung für seine persönliche Lebensgestaltung sei, hätten die obersten theoretischen Sätze des Materialisten „eine ganz andere Funktion . . .; sie enthalten den allgemeinsten und leersten Extrakt ihrer Erfahrungen, keineswegs ein Gesetz für ihr Handeln" (Horkheimer, zitiert bei L. 20). Bestritten wird der metaphysische Charakter der antiken Atomlehre auch von Interpretationen, die von der modernen Naturwissenschaft herkommen. Hier wendet L. sich vor allem gegen E. Tielsch, nach der es sich bei Atom und Leerem „um bloß gedachte Realitäten im Sinn von aus der Erfahrung der Phänomene induzierter Hypothesen", d. h. „um bloß gedankliche Konstruktionen zur Theorienbildung" (102 f.) handelt. Von den Autoren, denen L. wichtige Anregnungen verdankt, seien genannt: E. Hoffmann, der das Zentrale und Neue der epikureischen Philosophie in einer „ganz originelle(n) Art des Empfindens" sieht (5); E. Bignone, W. Schmid, N. W. De Witt und Ph. Merlan, die auf Beziehungen Epikurs zu Platon und Aristoteles hingewiesen haben (L. arbeitet vor allem den Einfluß des platonisch-aristotelischen Wesensbegriffs und des sittlichen Ideals der theoría heraus); E. Paratore, der betont, „daß . . . das epikureische Denken neben den rationalen Elementen eine wesensmäßige Religiosität aufweist" (11). Daß L. für seine Untersuchung von Lukrez und nicht von Epikur ausgeht, hat einen äußeren Grund: „Infolge des fragmentarischen Überlieferungszustandes des Hauptwerks Epikurs Peri Physeos und der Tatsache, daß die Briefe an Herodot und Pythokles in erster Linie nur knappe Zusammenfassungen der Lehre darstellen, lassen sich grundsätzliche Fragestellungen, Motive, Intentionen der epikureischen Physiologia bei Epikur schwerer aufdecken als bei Lukrez. Diese Aspekte sind jedoch für eine philosophische Interpretation, welche nicht so sehr die Lehre oder einzelne Elemente daraus erarbeiten will, sondern auf die Eigenart dieses Denkens gerichtet ist, von großer Bedeutung" (23 f.). – Werfen wir nun einen kurzen Blick auf die Durchführung. Kap. I (27–66) stellt die „Grundmotive des Lukrezschen Denkens" dar. Philosophie ist Heilmittel, das den Menschen von der Angst vor dem Tod und den Göttern erlöst. Die Frage nach dem Grund dieser Angst führt zu den metaphysischen Fragen nach der wahren Natur der Götter und der Seele. L. betont im Anschluß an W. Schmid das religiöse Moment des epikureischen Philosophiebegriffs: Philosophie ist Verähnlichung mit Gott (50–52). Kap. II „Materialismus und Metaphysik" (67–168) stellt zunächst anhand von De rerum natura I und II die epikureische Lehre von den Atomen und dem Leeren als Prinzipien der Dinge dar. Die zweite Hälfte des Kapitels dient dem Beweis, daß diese Prinzipienlehre metaphysisch zu interpretieren sei. L. geht ein auf die Frage, wie die Atome der Erkenntnis zugänglich sind; er behandelt den Begriff der Materie bei Lukrez und grenzt dessen Begriff des Naturgesetzes gegen den neuzeitlichen ab. Kap. III „Die Funktionen der materialistischen Metaphysik" zeigt, wie nach Lukrez die Atomistik die Angst vor den Göttern und dem Tod überwinden läßt. Erwähnung verdient ein Abschnitt über die „ambivalente Stellung des Mythos im Denken des Lukrez" (182–186): Lukrez entmythologisiert den Mythos, aber indem er ihn „auf seinen wahren, rational ausschöpfbaren Sinn hin zu interpretieren versucht, begibt er sich indirekt doch unter seinen Einfluß" (184); er kommt mit den materialistisch-mechanistischen Kategorien allein für die Beschreibung des Naturgeschehens nicht aus. In Kap. IV „Metaphysik im Erleben" (193–229) laufen die beiden Fäden des Buches, die Frage nach dem Grundmotiv und die These, der epikureische Materialismus sei eine Metaphysik, zusammen. In diesem anregenden Kapitel dürfte die eigentliche Leistung der Arbeit liegen. Hier läßt L. die Einheit von epikureischer Physik, Ethik und Theologie und die des Philosophen und Dichters Lukrez deutlich werden. Die Überwindung der Angst durch die Naturphilosophie, so lautet die zentrale These, darf nicht nur negativ gesehen werden. Lukrez ist nicht lediglich ein Aufklärer, der religiöse und Existenz-

ängste durch rationale Erklärung des Naturgeschehens beseitigen will; die eigentliche Überwindung der Angst geschieht vielmehr in einem metaphysisch-religiösen Erleben, zu dem die Betrachtung der Natur hinführen will. „Naturbetrachtung erschöpft sich für Lukrez nicht in begrifflich-abstraktem Denken, sondern erfüllt sich erst in der Form des Erlebnisses" (204). Lust ist nicht bloß ein negativer Zustand des Befreitseins von Sorgen, Ängsten und Schmerz; sie ist vielmehr „die Positivität des Sich-Einsfühlens mit dem Grunde der Welt, zu dem die Theoria der Natur den Weg ebnet" (217). Das Begriffliche und Gefühlsmäßige sind für Epikur und Lukrez zwar unterschieden, aber in der Einheit des Erlebens integriert. Auch im epikureischen Denken sind, wie bei Platon und Aristoteles, Ethik und Metaphysik nicht zu trennen, denn „Metaphysik als Frage nach dem Seienden als Seienden umschließt zugleich die Frage nach dem Sinn des Seienden. In der Frage nach dem Sinn aber liegt der Schnittpunkt, in dem Metaphysik und Religion zusammentreffen ... Zugleich ist dies der Punkt, der die gemeinsame Wurzel für theoretische Betrachtung und praktisches Handeln darstellt" (234). In dieser Interpretation nähert die epikureische Ethik, wenn sie auch von einer anderen Metaphysik ausgeht, sich dem Ideal der Nikomachischen Ethik, der Schau des Unveränderlichen-Göttlichen, und der mystischen Tradition des Platonismus an. – Die Arbeit zeichnet sich aus durch gute Kenntnis der Sekundärliteratur, klare Sprache und übersichtliche Gliederung. Sie eignet sich deshalb auch gut als Einführung in die epikureische Philosophie.

F. Ricken, S. J.

Hintikka, Jaakko und Remes, Unto, The Method of Analysis. Its Geometrical Origin and its General Significance (Boston Studies in the Philosophy of Science, 25). Gr. 8° (144 S.) Dordrecht-Holland/Boston U.S.A., 1974. D. Reidel Publishing Company. – Die Verfasser haben es sich zum Ziel gesetzt, den gesamten Fragenkomplex, der von der klassischen geometrischen Analyse an die abendländische Philosophie, besonders die Philosophie der Mathematik und Wissenschaftsmethodologie mit unablässiger Intensität bewegt hat, einer neuen Lösung zuzuführen.

Die Autoren behandeln die Thematik der Analyse in neun Abschnitten. Im I. Kap. wird eine kurze Beschreibung der geometrischen Analyse vorgelegt (1–6); darauf folgt im II. Kap. nach einer Wiedergabe des berühmten Pappus-Textes in Griechisch mit beigegebener Übersetzung in englischer Sprache, die teils auf Ivo Thomas und teils auf Thomas Heath fußt, eine kurze „Diskussion" dieses grundlegenden Quellentextes (die ebenso feierliche wie umständliche Erklärung, die Pappus von der Analyse liefert, hat jahrhundertelang Ströme von Tinte fließen lassen [7–21]). Hier bringen die Autoren bereits ihre These vor, daß theoretische Beschreibung und Praxis der tatsächlich durchgeführten Analyse wenig miteinander zu tun hätten (21). Im III. Kap. wird versucht, Theorie und Praxis bei Pappus gegenüberzustellen (22–30), und im vierten die Logik der analytischen Methode herauszuarbeiten (31–40). Darauf folgt die Behandlung der Hilfskonstruktionen (Kap. V, 41–48) und eine Diskussion zur „Resolution" (Kap. VI, 49–69). Im VII. Kap. wird die Interpretation des Pappustextes wieder aufgenommen (70–83), worauf dann Pappus zur gesamten Tradition der geometrischen Analyse in Beziehung gesetzt wird unter Rückgang auf Platon (Kap. VIII, 84–104). Abschließend wird im IX. Kap. die Bedeutung der Analyse für die frühneuzeitliche Wissenschaftstheorie kurz behandelt (105–117). Ein zweifacher Anhang enthält eine „Antwort" des Mathematikhistorikers Professor *A. K. Szabó* (vgl. dessen „Anfänge der griechischen Mathematik" [München–Wien 1969]) mit einer kurzen Erwiderung der Autoren (118–135). Jedem Kapitel ist unmittelbar ein längerer Fußnotenapparat beigefügt. Ein Namenindex antiker und moderner Autoren, ein Themenindex und ein Stellennachweis klassischer Texte schließen das Buch ab. Eine zusammenfassende Konklusion fehlt.

Will man versuchen, das „Anliegen" der Autoren zu verstehen, dann könnte man vielleicht folgendes sagen: die klassische Lehre der Analyse, die von Platon über Plotin (dessen Hinweise hier nicht vergessen werden sollten; z. B. Enn. I, 3, 4; IV, 9, 5) zu Proklos und Pappus und von Pappus zu Descartes und Newton reicht, muß deshalb vor der konstruktiven und damit „operativen" Analyse abdanken, weil erstere auf nichtkonstruierbare und nicht analysierbare Fundamente und Reali-

täten zurückführt im Aufstieg des resolutiven Denkens, und weil die letztere sich lediglich auf Konstruktionsbedingungen beschränken will, um technokratisch die Dinge zu bewältigen und deshalb auch nur zu einem „Verstehen" dessen führt, was menschliches Vermögen selbst fabrizieren kann. Dahinter steht die Illusion, daß die analytische Zurückführung auf die wesentlichen Fundamente und Prinzipien, weil diese von allem Konstruieren unabhängig sind, für den wissenschaftlichen Fortschritt nicht von Nutzen seien. Ein tieferer Einblick in die Geschichte der Wissenschaft und der Mathematik beweist das Gegenteil. – Für das, was die philosophische Bedeutung der mathematischen Analyse in der Antike angeht, erlauben wir uns auf die Studie von *Stanislas Breton* hinzuweisen: „Philosophie et Mathématique chez Proclus", Paris. 1969. H.-E. H. Jaeger

Lohr, Charles (Hrsg.), Themistii Libri paraphraseos in Aristotelem, interprete *Hermolao Barbaro* (Commentaria in Aristotelem graeca, versiones latinae XVIII 1–7). 8° (XI u. 234 S.) Nachdruck der Ausgabe Venedig 1499: Frankfurt/Main 1978, Minerva G.M.B.H. – Die Schriften des Aristoteles übten auf die lateinische Welt von Boethius bis Galilei bekanntlich einen nachhaltigen Einfluß aus, wobei für ihr Verständnis besonders die griechischen Kommentare von größter Bedeutung waren. Den griechischen Urtext der meisten dieser Kommentare hat die Preussische Akademie der Wissenschaften zu Berlin bereits in den Jahren zwischen 1882–1909 herausgegeben. – Im Westen machte sich der Einfluß dieser Kommentare jedoch in erster Linie durch lateinische Übersetzungen geltend. Zwei Phasen dieser Erschließungsarbeit lassen sich dabei unterscheiden.

Die erste stellen die im 13. Jahrhundert vor allem durch Wilhelm von Moerbeke verfaßten mittelalterlichen Übersetzungen dar; sie werden als Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum vom Centre De Wulf-Mansion (Löwen) ediert. Bei der zweiten handelt es sich um Übersetzungsarbeiten des 16. Jahrhunderts, die einen gänzlich neuen Zugang zum Werk des Aristoteles eröffneten. Hatte man im Mittelalter nur wenige griechische Kommentatoren übersetzt, so wurden während der Renaissance nahezu alle griechischen und byzantinischen Kommentare in lateinischen Fassungen zugänglich gemacht. Diese Arbeiten sind zum einen deshalb bedeutsam, weil einige der griechischen Urtexte verlorengegangen sind bzw. noch nicht in kritischen Editionen vorliegen; zum anderen geben diese Übersetzungen ein lebendiges Bild des Aristotelesverständnisses in der Zeit vor der Aufklärung. Aus diesem Grunde ist das Erscheinen des ersten Bandes einer umfangreichen Reihe dieser Renaissance-Übersetzungen sehr zu begrüßen.

Die systematische Erschließung der griechischen Kommentare dieser Epoche setzte ein mit der lateinischen Übertragung der Aristoteles-Paraphrasen des Themistius (ca. 317–388/9) durch Hermolaus Barbarus (1453–1493). Nachdem man die Paraphrasen zu den Posteriora sowie zu De anima im Mittelalter aus dem Arabischen bzw. Griechischen übersetzt hatte, richtete sich das Augenmerk Barbarus' auf den Text des Themistius, wie er in der byzantinischen Tradition – zusammen mit den Paraphrasen des Sophonias zu den Parva naturalia – überliefert worden war. Obwohl Manutius den griechischen Urtext im Jahre 1534 veröffentlicht hatte, fand die Themistius-Übersetzung durch Barbarus das ganze 16. Jahrhundert hindurch größtes Interesse (15 Auflagen bis 1570). – Herausgeber und Verlag darf man zu dem vorliegenden Neudruck der zweiten, revidierten Ausgabe, der außerdem eine kurze Einführung (Textgeschichte, Einordnung in die aristotelische Tradition) sowie bibliographische Hinweise enthält, besten Erfolg wünschen. Zudem kann schon jetzt auf die in Kürze erscheinenden lateinischen Versionen des Johannes Philoponus, Michael Psellus, Simplicius u. a. hingewiesen werden. P. Kunze

Lexikon des Mittelalters, hrsg. vom Artemis-Verlag München und Zürich, I. Bd., 1. Lfg.: Aachen – Ägypten, München–Zürich 1977 (224 Sp.). – Mit dem vorliegenden ersten Faszikel des „Lexikons des Mittelalters" beginnt ein Unternehmen, das von Fachleuten ebenso wie von allen am Mittelalter Interessierten schon länger erwartet und gewünscht wird. Denn die Fülle des in den einzelnen mediävistischen Forschungszweigen erarbeiteten Materials verlangt, in Ergänzung

des Apparates der Hilfsmittel, nach einem Nachschlagewerk als Generalschlüssel zur Mediävistik. Die große Anzahl der beteiligten Fachrichtungen gewährleistet eine erste, vielstimmige Information über die ganze Epoche. Die Herausgabe dieses Lexikons darf ein mutiger Schritt auf dem Weg zu interdisziplinärer Zusammenarbeit genannt werden. Das Unternehmen des Artemis-Verlages ist deshalb nur zu begrüßen. – Das Werk soll fünf alphabetische Bände von jeweils 1128 Seiten und einen zusätzlichen Registerband umfassen. Als Herausgeber und Berater mit ihren Fachbereichen zeichnen 78 Gelehrte, nahezu ausschließlich europäischer Provenienz, verantwortlich. Lediglich drei amerikanische Wissenschaftler befinden sich in diesem Kollegium: L. A. Dittmer (Ottawa) ist verantwortlich für Geschichte der Musik, B. S. Hall (New York) für Technik und Materielle Kultur und R. H. Robbins (New York) für Alt- und Mittelenglische Literatur. – Das zur Verfügung stehende Material wird in Form von Person- und Sachartikeln und historisch-systematischen Problemartikeln dargeboten. Es versteht sich von selbst, daß ein Lexikon seinen Gegenstand den Benützern immer nur in Auswahl präsentieren kann. Bei einem Lexikon historisch-systematischen Charakters, das zudem in interdisziplinärer Arbeit entsteht, würde man erwarten, etwas über die Kriterien der Stichwortauswahl zu erfahren. – Nach Durchsicht der vorliegenden ersten Lieferung ist festzuhalten, daß die weitaus meisten Artikel dem Bereich der Allgemeinen Geschichte zuzuordnen sind, gefolgt von der Kirchengeschichte. Im Bereich der Scholastik werden die wesentlichen Problem- und Sachartikel erfaßt und das Personenverzeichnis sehr detailliert geführt. Wünschenswert scheinen darüber hinaus dennoch einige Ergänzungen zu sein, gerade weil merklich Sorgfalt auf die Auswahl verwendet wird. Für die Geschichte der Spiritualität wäre etwa „Abnegatio(n)" zu ergänzen (natürlich auch noch als „Selbstverleugnung" möglich). Das Namenverzeichnis läßt „Aeneas von Gaza" vermissen, dessen Schrift „Theophrast" im Mittelalter großen Einfluß ausübte, und „Adolf von Essen", den Propagator des Rosenkranzgebetes (vgl. dazu zuletzt K.-J. Klinkhammer, Adolf von Essen und seine Werke: FThSt 13 [Frankfurt 1972]). – Entsprechend dem Schwerpunkt dieser Zeitschrift sollen drei Artikel näher betrachtet werden (aus jeder Kategorie einer): Abaelard (Sp. 7–10), Abendmahl-Abendmahlsstreit (Sp. 22–27) und Actus purus (Sp. 90 f.). – In drei von verschiedenen Verfassern geschriebenen Abschnitten – I. Leben, Philosophie und Theologie *(R. Peppermüller)*, II. Musik *(L. A. Dittmer)*, III. Dichtungen *(G. Bernt)* – wird eine kurze aber prägnante Hinführung zu Peter Abaelard gegeben. Zu I: Aus A.s Biographie nennt Peppermüller die wesentlichen Daten. Die Verweise auf Zeitgenossen erhellen den Kontext, innerhalb dessen dieses unstete Leben zu sehen ist. Die Darstellung der Lehre A.s beschränkt sich auf die Aufzählung seiner philosophischen und theologischen Ansatzpunkte. Eine Bemerkung zu seiner Methodik läßt doch auch einen Verweis auf das Stichwort „Dialektik" erwarten, oder wenigstens einen Literaturhinweis, z. B. *U. Schüssler*, Das Verhältnis der „Dialectica" P. Abaelards zur modernen Logik, in: Mittellat. Jahrb. 1973 (9) 39–47. Den Angaben zu den Werkeditionen wäre jetzt noch die kritische Edition *Boyer/McKeons* von „Sic et non" (Chicago–London 1976) anzufügen. – Zur Kategorie des Problemartikels ist die Darstellung der mittelalterlichen Eucharistielehre zu rechnen. *L. Hödl* geht in drei Schritten vor: In einem I. Abschnitt behandelt er die vorscholastische Abendmahlslehre der gallisch-fränkischen Mönchstheologen des 9.–11. Jh.s anhand der beiden Auseinandersetzungen: um das Problem der Vermittlung von realer und symbolischer Wirklichkeit im Herrenleib (Paschasius Radbertus – Ratramnus) und um Berengars von Tours Streitschrift „De sacra coena adversus Lanfrancum". In zwei weiteren Schritten (II. die frühscholastische und III. die scholastische Eucharistielehre) referiert Hödl die Stationen der Entwicklung der Abendmahlslehre bis zum Spätmittelalter derart, daß der Leser zu weitergehender Beschäftigung mit den anklingenden Fragen und Ansätzen eingeladen wird. Die Vielzahl der Verweise auf einzelne Theologen belegt, wie sehr die Abendmahlslehre die scholastischen Denker in Anspruch nahm. Die detaillierten Literaturangaben, die auch die neuesten Titel enthalten, berücksichtigen die verschiedenen Aspekte des Problemfeldes und erleichtern so einen differenzierten Einstieg. – Den Begriff des Actus purus versteht *J. Auer* anhand der Quellen knapp und doch präzis darzustellen. Der Artikel nennt den systematischen Ort dieses Begriffs und seine Formulierung bei wichtigen Theologen des Mittelalters. Die Literaturangaben erlauben,

ausgehend von den letzten Neuerscheinungen, schnell eine weiterführende Orientierung. Nachzutragen bleibt lediglich *J. Möller*, Die Chance des Menschen – Gott genannt (1975). R. Berndt, S. J.

Bodewig, Martin / Schmitz, Josef / Weier, Reinhold (Hrsg.), Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus. Die Referate des Symposions in Trier vom 6.–8. Oktober 1977 und weitere Beiträge. Festgabe für Rudolf Haubst zum 65. Geburtstag, dargebracht von Freunden, Mitarbeitern und Schülern (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, Bd. 13). 8° (XXIV, 479 S.) Mainz 1978, Grünewald. – Nach Geleit- und Grußwort, einem Verzeichnis der Doktoranden und Habilitanden des Jubilars und seiner Bibliographie folgen zuerst die 7 Referate des Trierer Symposions, sodann 11 weitere Beiträge zum Menschenbild des Cusaners, schließlich 13 Aufsätze, die unter dem Titel „Vom Neuen Testament bis zur heutigen Thematisierung des christlichen Humanismus" zusammengefaßt sind und bei denen die Bezugnahme auf Nikolaus die ganze Breite von sozusagen 0–100 % durchmißt. Im Anhang Abkürzungs-Schlüssel, Namenregister (hier ist Nikolaus v. K. mit den Seitenangaben 126–131 hineingeraten) und Handschriftenverzeichnis. – Natürlich kann eine solche Bibliothek en miniature hier nicht angemessen vorgestellt werden. Der Rang des Jubilars, der bisherige wissenschaftliche Ertrag der Arbeit der Cusanus-Gesellschaft und das Gewicht des hier gewählten Themas bedürfen keiner Worte. Alle 31 Autoren mit ihren Abhandlungen zu nennen wäre ebenso untunlich wie die Prätention einer wertenden Auswahl. (Immerhin fällt die Selbstvorstellung von *E. A. Wyllers* Henologie ebenso aus dem gesteckten Rahmen, wie zu *P. T. Sakamotos* Sicht erhebliche Korrekturen nötig wären [nicht bloß bezüglich dessen, daß die beste Begründung für die Würde des Menschen bei Cusanus die künstlerische Tätigkeit sei – 414].) Interessant ist Frau *K. E. Børresens* Referat der Theologie Julianes von Norwich über Christus als unsere Mutter, im Namen eines konkreten Humanismus gegen den „caractère androcentrique de la doctrine traditionelle" (328). Es wird viel wissenschaftliche Detailarbeit geleistet wie bei *K. Kremer* über Apriorismus, Assimilation in der Cusanischen Erkenntnislehre, bei *S. Oide* über den Einfluß der galenischen Pneumatheorie auf die Spiritustheorie des Cusaners oder bei *H. Rossmann* über den Tegernseer Benediktiner Johannes Keck; historisch etwa über ein antirömisches Pasquill zur Mainzer Synode von 1451 *(H. Hallauer)*. Es gibt allgemeine Überlegungen zur Krise des Humanums heute wie von *F. Hoffmann*, an Schelers Lehre von der Ohnmacht des Geistes orientiert bei *W. Weier*, zu Anthropozentrik und Heilssehnsucht bei *St. Schneider* (Teilhard) und *L. Hagemann* (Vaticanum II). *F. Hahn, B. Weiss* und *A. Grillmeier* behandeln in schönem Fortgang das Bekenntnis zum einen Gott im NT, die „anima-naturaliter-christiana" bei Tertullian und die christologische Entdeckung des Humanum. Ähnlich rücken Politik, Geschichte, Kirchlichkeit in den Cusanus-Beiträgen *W. Krämers, E. Meuthens* und *R. Weiers* zusammen. Besonders eindrucksvoll – und hergehörig findet der Rez. den Schlußbeitrag aus der Hand von *J. Schmitz:* über L. Kolakowskis Weg vom orthodoxen Marxismus zum Plädoyer für einen christlichen Humanismus. Da man ihn schlecht attackieren kann, schweigt man weithin von diesem Mann. Christen sollten diese Taktik nicht unterstützen, um so weniger, als sie ihrerseits von diesem Nichtchristen vor unbequeme Fragen gestellt werden. Sachlich-positiv ist die dichteste Formel für den Inhalt des Titel-Programms – auch „Mikrokosmos" und „imago Dei" nochmals „kontrahierend" – der von A. Grillmeier zitierte herrliche Satz des Irenäus von Lyon: Gloria enim dei vivens homo. Vita autem hominis visio dei. J. Splett

Ashworth, E. J., Language and Logic in the Post-Medieval Period (Synthese Historical Library. Texts and Studies in the History of Logic and Philosophy, 12). Gr. 8° (304 S.) Dordrecht-Holland/Boston-USA 1974, D. Reidel Publishing Company. – E. J. Ashworth gehört heute mit Wilhelm Risse, Jan Pinborg, Heinrich Roos, Paul Vincent Spade, Vicente Muñoz Delgado, L. M. De Rijk zu den führenden Spezialisten, die sich um die Erschließung der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Logik verdient gemacht haben. (Vgl. die von derselben Ver-

fasserin herausgegebene Bibliographie „The Tradition of Medieval Logic and Speculative Grammar" [Toronto 1978], Pontifical Institute of Medieval Studies, Subsidia Medievalia, 9.)

Das vorliegende Werk stellt eine Synthese von Studien zur formalen Logik und Sprachlogik dar, welche die wichtige Übergangsperiode vom frühen 15. bis in die Mitte des 17. Jh.s hinein umgreifen. Nach einem historischen Einleitungskapitel, das wertvolle Auskünfte über die Unterrichtsgeschichte der Logik im Zeitalter des Humanismus und darüber hinaus von neuem Beweismaterial vom Fortwirken spätscholastischer Lehren an den Universitäten der Renaissance (außerhalb der Orden) liefert, behandelt die Autorin mit einer Fülle von Hinweisen auf schwer zugängliche Quellen die Thematik der Bedeutungstheorien in einem viergliedrigen 2. Kapitel (Meaning and Reference, 26–117), indem zunächst der Versuch unternommen wird, „Natur" und Gegenstand der Logik aufgrund der logischen Textbücher zu definieren (26–36), um dann in einem zweiten Abschnitt auf die terministische Problematik der Sprachlogik (37–76), in einem dritten auf die Suppositionstheorie (77–100) und schließlich in einem vierten auf die semantischen Paradoxe einzugehen (101–117). In einem 3. Kapitel, das der formalen Logik gewidmet ist (118–186), werden eingangs die Konsequenztheorie (120–146), sodann die konnektiven Sätze (147–170) und schließlich die gemeinsamen Regeln, die sich bei einzelnen Autoren (geographisch und zeitlich aufgeschlüsselt, so Paris mit Oxford im frühen sechzehnten, die deutschen Universitäten und Spanien im 16. sowie Deutschland im frühen siebzehnten Jh.) zur Lehre unanalysierter Sätze auffinden lassen (171–186). Das abschließende 4. Kapitel vertieft den Bereich der formalen Logik mit drei Darstellungen der Logik analysierter Sätze (187–252): der Beziehungsformen zwischen Sätzen (Qualität und Quantität, Opposition, Aequipollenz, einfache und akzidentelle Konversion, Konversion durch Kontraposition) (189–206), sodann der Verhältnisbestimmungen von Suppositionstheorie und Quantifikation (207–214) und schließlich des kategorialen Syllogismus (224–252). Ein Anhang schwer erreichbarer lateinischer Texte, der besonders verdienstvoll und nützlich ist, sowie eine reichhaltige Quellenbibliographie, der eine ausgezeichnete Übersicht zu den bisherigen Studien zur Geschichte der Logik folgt, die den Zeitraum von 1400 bis 1650 umfassen, schließen das Werk ab. Kritisch ist vielleicht anzumerken, daß die Verfasserin die derzeitig herrschende Logistik und logische Sprachanalyse, soweit diese auf einem voraussetzungslosen Formalismus bestehen, als ein ausschließliches, wenn nicht absolutes Bezugssystem für die historische Darstellung der Logik im Zeitalter des Humanismus ansieht. Es ist zwar der Verfasserin zuzugestehen, daß Beschränkung der Thematik sich notwendig aufdrängt, jedoch wird hier die Begrenzung auf die vermeintliche Sprachanalyse und formale Logik mit dem Preis einer weitgehenden Verzerrung der historischen Wirklichkeit bezahlt. Die Abwertung von Metaphysik und Erkenntnistheorie als „provinziell" – ganz abgesehen von der historischen und systematischen Unrichtigkeit solcher „Urteile" – wirkt einigermaßen peinlich. – Im übrigen zeigt wieder einmal der weitgehende Gebrauch der modernen Symbolik, der angeblich den Logikern in der behandelten Periode zu noch größerer Klarheit verholfen hätte (9), wie weise und richtig Wilhelm Risse in seinem Werk vorgegangen ist, indem er sich für die Verwendung der traditionellen Terminologie entschied, um den historischen Texten besser gerecht zu werden.

H.-E. H. Jaeger

2. Philosophiegeschichte: Neuzeit und moderne Strömungen

Kulenkampff, Jens, Kants Logik des ästhetischen Urteils. Gr. 8° (207 S.) Frankfurt 1978, Klostermann. – 1. An Sekundärliteratur über Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft fehlt es nicht. Wenn man sich aber zu einer systematischen Lektüre dieser ersten Hälfte der dritten Kritik anschickt, bleibt man bald in seinem langwierigen Unternehmen allein. Die meisten Autoren untersuchen entweder den historischen Kontext der kantischen Ästhetik oder sondern einen ihrer Aspekte bzw. Ansatzpunkte aus und entwickeln ihn weiter. All dies hat sein Recht und seinen Nutzen, aber zu einem richtigen Verständnis des kantischen Textes, also der Ästhetik Kants wie sie nun einmal ist, leistet es eine geringe Hilfe. Kontinuier-

liche Erläuterungen zum Text gibt es nur zwei: die eine von *J. H. Kirchmann* (1869) und die andere von *H. W. Cassirer* (1938). Die erstere ist nun völlig wertlos, die andere ist zwar ernster, aber zur Aufschlüsselung der KdU trägt sie wenig bei. Cassirer bringt mit seinen paraphrasenartigen Ausführungen eine „general idea" an den Tag, die sowieso schon klar ist, deswegen aber auch nicht viel sagt. Die Dissertation von K. unter der Leitung von Prof. D. Henrich an der Universität Heidelberg kommt zu einem guten Teil dieser Misere entgegen. Die Arbeit ist zwar nicht als ein Kommentar zur KdU konzipiert. Ihr Autor will eher „die Logik des ästhetischen Urteils über das Schöne, also die Frage nach seiner Bedeutung und den Bedingungen seiner Möglichkeit" untersuchen (1). Die Tatsache aber, daß es sich dabei um einen zentralen Aspekt der Kritik der ästhetischen Urteilskraft handelt, und daß die Ausführung dieses Vorhabens in einer ständigen Nähe zum Text Kants geschieht, haben zum Ergebnis geführt, daß der Leser nun einen direkten Zugang zum Verständnis der kantischen Ästhetik findet.

2. Das 1. Kap. beschäftigt sich hauptsächlich mit der Ortsbestimmung der KdU, so wie Kant sie in seinen beiden Einleitungen angibt. Die Analyse kommt zum Ergebnis, daß weder der Ansatz in den Funktionen der oberen Erkenntnisvermögen (1. Einleitung) noch der Ansatz im Übergang vom Gebiet der Natur zu dem der Freiheit (2. Einleitung) eine Klärung erbringt. Das 2. Kap. untersucht den Schlüsselbegriff der reflektierenden Urteilskraft, der Kant das transzendentale Prinzip der Zweckmäßigkeit zuschreibt. Im folgenden 3. Kap. beginnt K. die Untersuchung der Primärform des Urteils über das Schöne, das reine ästhetische Urteil. Der zentrale Abschnitt (77–97) ist der über den § 9, den Kant selbst als „den Schlüssel zur Kritik des Geschmacks" ansieht. Die Struktur des Urteils über das Schöne besteht darin, daß es, indem es sich auf einen bestimmten Gegenstand bezieht, nicht dessen individuelle Bestimmtheit aussagt, sondern die Erfülltheit der allgemeinen Erkenntnisbedingungen meint. Das Geschmacksurteil ist deshalb objektsbezogen und zugleich reflexiv (84), wobei der Zustand des Subjektes im modus des Gefühls (der reinen Lust) bewußt ist (87). Diese komplexe Struktur des Urteils über das Schöne wird von Kant als ein freies Spiel der Vorstellungskräfte beschrieben. – Der objektiven Seite (d. h. dem Gegenstandsbezug) des reinen Geschmacksurteils sind das 4. und 5. Kap. gewidmet, die um die §§ 10 bis 12 kreisen. K. kennzeichnet den Inhalt dieses Teils der Analytik des Schönen als „Theorie der schönen Form". Er gibt ohne weiteres zu, daß die diesbezügliche Kurzformel Kants: „Zweckmäßigkeit ohne Zweck", sowie auch andere Wendungen, die die Momente des Geschmacksurteils ausdrücken („interesseloses Wohlgefallen", „begriffslose Allgemeinheit"), paradox sind. Aber statt die zunächst einmal widersprüchliche Formel Kants durch andere ebenfalls rätselhafte Formeln zu ersetzen (vgl. 197 f.), versucht er durch eine eingehende Analyse des Textes einen in diesem selbst begründeten Sinn zu gewinnen. Im Geschmacksurteil „wird eine Zweckmäßigkeit als zweckvolle Ordnung wahrgenommen, ohne daß der Zweck (das zweite Relatum in der Relation der Zweckmäßigkeit) bekannt wäre, insofern ohne Zweck, aber genau zu reden, eben doch nur ohne Kenntnis oder ‚ohne Vorstellung eines Zweckes'. Gleichwohl ... wird die Ordnungsstruktur des gegebenen Materials als Verweisung auf einen Zweck aufgefaßt" (120 f.). Das Verbindungsglied zwischen dem Objektbezug und der subjektiven Seite des Urteils über das Schöne sieht Kant darin, daß genau bei der Wahrnehmung der unbestimmten zweckmäßigen Ordnung sich das Bewußtsein eines harmonischen, begriffslosen Verhältnisses der Erkenntniskräfte herstellt (124). Anders gesagt: das Gefühl der reinen Lust als Ausdruck des freien Spiels ist mit der Wahrnehmung einer bestimmten Gegenstandsgestalt identisch (125).

Das letzte Kapitel geht auf andere Formen ästhetischer Urteile ein (§§ 13–17), vor allem auf das Urteil über die „anhängende Schönheit" (Theorie der schönen Bilder), in dem der Begriff des Gegenstandes eine Rolle spielt. K. zeigt sehr klar die Umdeutung des zunächst anvisierten idealen Bildes zum Bild eines ganz bestimmten Ideals, nämlich des Ideals des Menschen (147). Auf diese Weise fällt die präskriptive Idealnorm aus, die eigentlich für alle anhängenden Schönheiten angestrebt werden sollte.

Die Studie beschränkt sich auf die Analyse des Schönen, also auf weniger als ein Drittel der gesamten Kritik der ästhetischen Urteilskraft. Darüber hinaus geht sie

aber in Zusammenhang mit dem 4. Moment des Geschmacksurteils die Deduktion der reinen ästhetischen Urteile an (102–107); gegen Ende des Buches kommt auch die Lehre von den „ästhetischen Ideen" (151), die Kunsttheorie (154) und die Dialektik (156–161) zur Sprache, so daß der Leser wertvolle Hinweise auch für die Interpretation der anderen Teile der Ästhetik Kants erhält. – K. nimmt eine deutlich positive Stellung zur Ästhetik Kants ein und ist überall bemüht, einen kohärenten Sinn aus dem Text zu gewinnen. Dies aber hält ihn nicht ab, Dunkelheiten, Inkonsequenzen, Spannungen, sogar Widersprüche scharfsinnig und schonungslos an den Tag zu bringen. Auch unter dieser Rücksicht unterscheiden sich die Ausführungen K.s von den allzu gängigen harmonisierenden Auslegungen, die durch eine triviale „general idea" oder verbale Versicherungen auszukommen versuchen, und so den Leser gerade dort im Stich lassen, wo der Text schwierig wird.

3. Es ist hier nicht der Ort, die einzelnen Interpretationen K.s auf ihre Stichhaltigkeit zu überprüfen und seine Thesen im Detail zu bewerten. Soviel ich die Sache beurteilen kann, halte ich sie im allgemeinen für begründet oder bin zumindest der Meinung, daß es sich lohnt, sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Hie und da scheint der Verf. noch nicht zu einer zufriedenstellenden Klarheit über seine eigene Position gekommen zu sein; auch der teilweise schwer durchsichtige Stil wäre einer weiteren Durcharbeitung wert. Dem Leser erlegt K. eine durchgehende „Anstrengung des Begriffes" auf. Aber es lohnt sich, sie auf sich zu nehmen.

Eine Stelle möchte ich herausgreifen, an der mir K.s Ausführungen eher verdeckend als klärend scheinen. Aufgrund des „Als-ob-Charakters" des transzendentalen Prinzips, mit dem die Urteilskraft ausgestattet ist, behauptet K., es handle sich dabei (nur) um eine Analogie, so daß die auf diesem Weg entdeckte Zweckmäßigkeit in der Natur nichts mit objektiver Teleologie zu tun hat (37). Das stimmt, wenn man die seinshafte Tragweite der kantischen Zweckmäßigkeit ernst und konsequent nimmt. Kant selbst aber tut das in einer solchen Radikalität nicht, auch wenn sich Stellen anführen lassen, an denen er so konsequent argumentiert. Denn er hat die Zweckmäßigkeit eingeführt, um die Lücke auszufüllen, die zwischen den transzendentalen Naturgesetzen und den besonderen Gesetzen vorliegt, insofern die gesetzgebende Funktion des Verstandes allein die letzteren nicht zu begründen vermag. Die durch und durch realistische Einstellung Kants in einem Passus wie dem 2. und 3. Absatz des Abschnittes IV in der 2. Einleitung ist unmißverständlich. Dort findet man sogar die ausdrückliche Gegenaussage zu der kopernikanischen Wende der Vorrede B zur KrV. Kant will wesentlichen Momenten der naturwissenschaftlichen Forschung Rechnung tragen, die in der KrV zu kurz kamen (die Wissenschaft als ein System, die besonderen Gesetze, die Finalität in den Organismen). Dazu führt er den „mehrzweckigen" Begriff der Zweckmäßigkeit ein. Daß es sich um einen „sekundären Gedanken" (37), um „einen sekundären Ordnungsgesichtspunkt", den man „gewissermaßen willkürlich einnehmen *muß* (!)" (49), um eine Annahme, deren Rechtfertigung nur *ex parte post* aufrechtgehalten werden kann, handelt, ist zu wenig, wenn man die tatsächlichen Ausführungen der KdU (vor allem der Kritik der teleologischen Urteilskraft) berücksichtigt. Kant denkt an einen „dichteren" ontologischen Stellenwert als bloß den, den eine rein subjektive Antizipation „zugunsten unserer Urteilskraft" (1. Einleitung, *Akademie-Ausgabe* XX, 214) ermöglichen würde. Dazu dient der Umweg über einen anderen (göttlichen) Verstand, der bezüglich der oben genannten Lücke als gesetzgebend aufgefaßt wird (KdU, 2. Aufl. XXVII). Dies besagt offensichtlich etwas mehr als ein bloßes Abwarten, ob und inwieweit unsere Antizipation tatsächlich eingelöst wird.

Demzufolge berührt die scharfe Untersuchung K.s (51 f.) über die These von einer Verbindung des Gefühls der Lust mit dem Begriff der Zweckmäßigkeit (2. Einleitung, Abschnitt VI) den Verfasser der dritten Kritik wenig; denn dieser geht von einem Prinzip aus, dem er von vornherein einen höheren Wirklichkeitsstatus einräumt. Die Überakzentuierung des subjektiven Charakters der transzendentalen Bedingung reflektierender Urteilskraft (186) läßt Kant selbst überall dort fallen, wo er nicht gegen die Physikotheologie polemisiert, sondern seine eigene positive Aufgabe einer Begründung der Naturwissenschaft über die KrV hinaus verfolgt. Ob man nun diese ontologische vierte Position der KdU aufrechterhalten kann, ist eine andere Sache. Bekanntlich hat es schon seine unüberwindbaren Schwierigkeiten mit der dritten Position der KrV (d. h. mit der Erscheinung als mittlerer Position

zwischen Ding an sich und lauter Schein) auf sich. Die Bezeichnung „subjektive Objektivität" seitens Eberhards (H. Vaihinger, *Kommentar zu Kants KrV* II, 291 f.), oder „objektiver Schein" seitens Herbarts (*ebd.*, 355), oder „Erscheinung an sich" seitens Adickes' (*Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*, 32) für den dritten ontologischen Status der KrV sprechen schon für sich. Dieser Vorbehalt gegen die Deutung K.s betrifft auf jeden Fall eher die Teleologie als die Ästhetik Kants. G. B. Sala, S. J.

Heizmann, Winfried, Kants Kritik spekulativer Theologie und Begriff moralischen Vernunftglaubens im katholischen Denken der späten Aufklärung. Ein religionsphilosophischer Vergleich (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, 21). Gr. 8° (183 S.). Göttingen 1976, Vandenhoeck & Ruprecht. – Die vorliegende Arbeit untersucht die erste Rezeption bzw. Auseinandersetzung mit der kantischen Philosophie in den katholischen Ländern Süddeutschlands im Zeitraum vom Bekanntwerden der KrV bis zum Todesjahr Kants. Sie ist dem Kant-Forscher auch deswegen willkommen, weil seine Kenntnisse von dieser ziemlich verbreiteten Bewegung meistens auf die Nachrichten im Kants Briefwechsel (vor allem um den Benediktiner *Maternus Reuss*) und auf eine Beilage von zwei Seiten in der ersten Lebensbeschreibung Kants von *L. E. Borowski* beschränkt sind. Der Autor ist an das umfangreiche und nicht leicht zugängliche Material unter einem theologischen Gesichtspunkt herangetreten, während die von Kant positiv oder negativ bestimmte katholische Philosophie kein direkter Gegenstand der Untersuchung gewesen ist. Sorgfalt in der Analyse und Bemühen um eine sachgerechte und deutliche Wiedergabe der behandelten Autoren kennzeichnen durchgehend das Buch.

1. Der erste historische Teil umreißt den mehr äußeren Verlauf der Rezeptionsgeschichte. Es waren vor allem die Benediktiner – in diesen Jahrzehnten war der Jesuitenorden aufgehoben –, die ein aktives Interesse an der neuen kritischen Philosophie zeigten. Der erste, äußerst negative Anstoß kam allerdings vom ehemaligen Jesuiten *B. Stattler* (Antikant, München 1788), der Professor für Dogmatik in Ingolstadt gewesen war. Seine harte Widerlegung wirkte lange Zeit belastend auf die Kant-Diskussion nach, so daß erst im Jahre 1799 eine umfangreiche, sachlichere Kant-Kritik durch *J. A. Zallinger* – ebenfalls ehemaliger Jesuit – erscheinen konnte (21). Besondere Aufmerksamkeit schenkt der Verf. den katholischen literarischen Magazinen, durch deren Buchbesprechungen man ein breites und differenziertes Echo der Positionen zu Kant bekommen kann. Die Oberdeutsche allgemeine Litteraturzeitung stellte in den Jahren 1788–1804 jede von Kant erscheinende Schrift ausführlich vor und rezensierte mehr als 110 Publikationen, die sich mit Kant beschäftigten. Ihr Bemühen, diesem Denken zum Durchbruch zu verhelfen, ist offenkundig, ohne allerdings gegenüber den in den Schriften Kants vorhandenen Schwierigkeiten blind zu sein. Aus einer Besprechung der „Prüfungssätze" *U. Peutingers* erfahren wir manches Überraschende über die damalige „Klosterphilosophie"; u. a. daß „in einer schwäbischen Reichs-Abtei [Irsee bei Kaufbeuren] die kantische Moralphilosophie zur ersten Bildung der Novizen angewandt wird ... Den Entschluß des Verf., das Noviziat in ein Collegium der reinen Sittenlehre zu verwandeln, billigt der Rezensent als ganz vortrefflich und zweckmäßig" (40, Anm. 26). Nicht weniger aufschlußreich ist die Sichtung der Zeitschriften, die die Benediktiner-Abtei Banz in der Diözese Würzburg herausgab. Auch sie zeigten Interesse für die kritische Philosophie, aber auch Zurückhaltung. – Der 2. Teil unternimmt eine abrißhafte Darstellung der Religionsphilosophie Kants, so wie sie unter den denkgeschichtlichen Bedingungen der behandelten Autoren aufgenommen werden konnte. Damit verschafft sich H. eine Vergleichsbasis für seine Behandlung der verschiedenen Autoren im 3. Teil. Die Darstellung orientiert sich hauptsächlich an den ersten zwei Kritiken und der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Die Religion *innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* bekommt einen geringeren Platz, nicht nur weil sie später herauskam, sondern auch weil ihr Einfluß auf die Rezeption Kants in dem den Verf. interessierten Zeitraum sehr beschränkt war. Im 3. Teil versucht H., die Kant-Rezeption klassifikatorisch und zugleich autorenbezogen darzustellen. Das Spektrum der besprochenen Autoren weist beträchtliche

Variationen auf: eine affirmative Rezeption innerhalb einer Metaphysik und Moralphilosophie zum Zweck des Neuentwurfs einer natürlichen Theologie; eine Rezeption, die mehr an der Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung interessiert war; eine eklektische Rezeption innerhalb einer philosophischen Propädeutik zur Theologie; eine Gruppe von Theologen schließlich, die sich von dem einen oder anderen Gedanken Kants inspirieren ließen und ihn in ein System aufnahmen, das eines anderen Ursprungs war als das von Kant.

2. Es war vor allem die Lehre von der praktischen Vernunft, mit ihrem Verweis auf „die höchsten Zwecke unseres Daseins" (KrV, B 395), die die Aufmerksamkeit der katholischen Theologen auf sich zog, wobei aber Kants Ablehnung jeglicher theonomen Begründung des Sittengesetzes unzureichend reflektiert wurde. Daß Kant in der KpV (A 226) und in der KdU (B 425) ausdrücklich von seiner früheren Position (KrV, A 811 und 812 f.) abgerückt war, wurde kaum beachtet. Aufgrund dieses und ähnlicher Fälle spricht H. von einer „Überfremdung des Rezeptionsinteresses durch eine traditionell gefaßte Vorstrukturierung theologischer Denkinhalte" (162). – Was die Religion direkt anbelangt, war das Verständnis für den spezifischen Charakter der biblischen Schriften und insbesondere für die übernatürliche Dimension des Christentums nicht genügend entwickelt, so daß die kantische Reduktion des Christentums auf einen reinen Humanismus in ihrer Radikalität von ihrem Ansatz her nicht gesehen wurde. Es fehlten vor allem ausgearbeitete theologische Prinzipien, um an das Grundproblem des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung, Erkenntnis und Glauben heranzugehen. Der völlig unhaltbaren Position Kants über Menschwerdung, Soteriologie, Gnade wurde deshalb mit vagen Behauptungen begegnet, oder sie wurde einfach ignoriert. Angesichts dieser Unbeholfenheit der damaligen Theologie mag manchem Leser deutlicher werden, welche Bedeutung die spätere Erneuerung der Theologie durch die Rückkehr zu den großen Meistern des Mittelalters gehabt hat. Die Anerkennung der Grenzen dieser Erneuerung aus einem wacheren historischen Bewußtsein kann nicht über ihr immer noch aktuelles Verdienst hinwegtäuschen. – Wichtig ist eine Feststellung, die H. mehrmals im Laufe seiner Studie macht, daß nämlich die KrV in ihrer epochalen Wende von den katholischen Denkern äußerst wenig beachtet wurde. Dies ermöglichte zwar eine leichtere Aneignung der *pars construens* der KpV (vor allem der Postulatenlehre und der darauf beruhenden Auffassung von einer Vernunftreligion), wurde aber zugleich mitverantwortlich für die Kurzlebigkeit und auch, im großen und ganzen, Oberflächlichkeit der ersten Kant-Rezeption. Und weil der Kern der kantischen Philosophie nicht erschlossen wurde, blieb die Rezeption entweder in einer mehr äußerlichen Adaptation oder in der Anwendung von isolierten Teilmomenten stecken. Von einer tiefgehenden denkerischen Bemühung kann bei den 18 Autoren, die H. untersucht hat, nicht die Rede sein. Das Resultat war, daß das Denken Kants den Bedürfnissen der Theologie bald als zu dürftig erschien. Nach wenigen Jahren von Enthusiasmus trat eine merkliche Kantmüdigkeit ein, und um die Jahrhundertwende war die neue Ader erschöpft. – Man kann allerdings hinzufügen, daß Kant selbst an dieser Verlagerung und Entschärfung seiner Lehre nicht ganz unschuldig war. Denn die fast zur selben Zeit verfaßten Vorreden zur 2. Aufl. der KrV und zur KpV, wie auch ein Brief Kants vom 25. 6. 1787, legen vielfach eine harmonisierende und verharmlosende Interpretation des Überganges von der KrV zur Dialektik der KpV nahe, die dem umstürzenden Inhalt der 1. Kritik nicht gerecht wird. Eine ähnliche Bemerkung gilt auch für mehrere Aussagen Kants über seine Religionsschrift. Wenn wir z. B. den uns erhaltenen Entwurf eines Briefs Kants an *Reuss* anläßlich der Zusendung eines Exemplars seines Buches (Mai 1793) mit dem tatsächlichen Inhalt des Buches vergleichen, wundert es uns weniger, daß damalige katholische Theologen versucht waren, einen ähnlichen Weg einzuschlagen.

3. Bezüglich der Wiedergabe des Denkens Kants im vorliegenden Buch sei auf ein paar Stellen hingewiesen, die beim Rezensenten Bedenken hervorgerufen haben. H. bemängelt an *I. Schwarz*, einem Benediktiner von Banz, daß er die Religionsschrift Kants eine „Religion *der* bloßen Vernunft" nennt. Schwarz trage dem von Kant gewählten Titel und den dazugehörigen Erläuterungen zu wenig Rechnung (134). Es steht nun fest, daß sich Kant erst kurz vor dem Erscheinen des Buches für den Titel: „Religion *innerhalb* der Grenzen der bloßen Vernunft" entschieden

hat. Die Erläuterungen zu diesem Titel in der 2. Vorrede wie auch in der Vorrede zum *Streit der Fakultäten* sind zwar zu beachten, vermögen aber nicht, eine gewisse taktische Uminterpretation oder zumindest Überinterpretation zu verbergen, die den Schwierigkeiten entgegentreten will, die das Werk bei der Zensurbehörde hervorgerufen hatte. Auch der Unterschied zwischen „innerhalb" der und „aus" der bloßen Vernunft wird an der letztgenannten Stelle im nachhinein hochgespielt, während Kant in den Vorredeentwürfen zur Religionsschrift, als die kirchenpolitischen Schwierigkeiten noch nicht so ernst waren, unbekümmert schreiben konnte: „In der gegenwärtigen Schrift wird das Ganze einer Religion überhaupt, sofern sie bloß *aus* der durch moralische Ideen geleiteten Vernunft entwickelt werden kann, vorgetragen" (Akademie-Ausgabe, XX, 439). Eine unvoreingenommene Analyse der Schrift Kants ist imstande, dieses offene Zugeständnis weitgehend zu bestätigen.

Im Kontext der Untersuchung über *J. M. Sailer* schreibt H.: „Kant sucht (KdU §§ 85–88) die Einheit von Sittlichkeit und Natur mittels des Zweckbegriffes zu denken; er möchte die aufgrund apriorischer Gesetze des Verstandes vorgenommene formale Betrachtung der Natur durch eine inhaltliche, die auf der Beobachtung der Zwecke basiert, ergänzt wissen" (155). Die Aussage hat ihren plausiblen Sinn und entspricht sogar teilweise dem, was Kant letzten Endes beabsichtigt. Wenn man aber bedenkt, daß die Urteilskraft mittels des transzendentalen Prinzips der Zweckmäßigkeit „sich nur selbst und nicht der Natur ein Gesetz gibt" (KdU, B XXVIII), dann kann man von einer „Beobachtung der Zwecke" in der Natur nur unter wesentlichen Einschränkungen sprechen. Kant hat die reflektierende Urteilskraft eingeführt, gerade um weder die Gesetzgebung des Verstandes auf die „besonderen" Naturgesetze auszudehnen noch dieselben Gesetze aus der Erfahrung gewinnen zu müssen. G. B. Sala, S. J.

Wild, Reiner (Hrsg.), Johann Georg Hamann (Wege der Forschung, Bd. 511). 8° (452 S.) Darmstadt 1978, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. – Um es gleich zu sagen: ein äußerst dankenswerter und besonders geglückter Band der Reihe, von der unprätentiösen Einleitung des Hrsg.s bis zu seiner abschließenden Vorstellung der neueren Hamann-Kommentare (die in der Tat unverzichtbar sind), den gegliederten Literaturhinweisen, dem Personen- und Werkregister. Die aufgenommenen Beiträge decken einen Zeitraum von 1858: Rosenkranz über Kant und Hamann, im Gefolge von Hegels großer Rezension, die den ersten Abschnitt der Hamann-Rezeption bestimmt, bis 1977: W.s Schlußbeitrag. Nach Dilthey, Rocholl, Lieb und Blanke kennzeichnet vor allem R. Ungers Betonung des Irrationalen die zweite Etappe literaturwissenschaftlicher, doch auch philosophisch-theologischer Beschäftigung mit dem nördlichen „Magus" (= Weisen [aus dem Morgenland]). Seit der kritischen Werkausgabe Nadlers (der selbst auch mit seinem hiesigen Beitrag eher noch zu dieser geistesgeschichtlichen Richtung gehört) und der Edition des Briefwechsels durch Ziesemer und Henkel ist die Erforschung von Leben und Denken Hamanns auf eine neue Grundlage gestellt. Für sein Leben hier: Gründer und Henkel, für seine schriftstellerische Intention: Büchsel, seinen Stil: Jørgensen, für das Verhältnis zu Kant nochmals: Metzke, zu Lessing: Oelmüller, für sein Sprachdenken: Seils, Simon. Sowohl die Aufklärungs- wie die Romantikdiskussion wird hier auf fruchtbare Impulse aufmerksam gemacht (gibt es auch bald einen Band über Franz von Baader?). J. Splett

Kröner, Ludwig, Eschatologie bei Karl Marx? Untersuchungen zum Begriff „Eschatologie" und seiner Verwendung in der Interpretation von Karl Marx (Erlanger Studien, Bd. 20). 8° (240 S.) Erlangen 1979, Palm & Enke. – Daß Marx der jüdisch-christlichen Tradition nicht fremd oder gleichgültig gegenüberstand, vielmehr zutiefst von ihr geprägt und zugleich ihr glühendster Hasser war, dürfte unbestritten sein. Damit ist aber noch nichts darüber ausgesagt, ob das, was er als Endziel erwartet oder erstrebt, als Travestie, näherhin als Säkularisation christlicher Enderwartungen, einer „Eschatologie" im Sinne des NT verstanden werden kann, darf oder muß. – Gestützt auf drei wenig belangreiche Stellen in

Marxschen Frühschriften taucht, wie K. dartut, eine solche Behauptung um 1920 auf und wird unbesehen, d. i. ohne Nachprüfung am Marxschen Gesamtwerk, weithin übernommen („nachgeschrieben") und vielfältig interpretiert, als ob es eine feststehende Tatsache wäre. K. begnügt sich jedoch nicht damit zu zeigen, auf welch tönernen Füßen dieses ganze Gerede steht, sondern untersucht – wie der Untertitel des Buches ankündigt – umfassend, wie im 19. Jh. zuerst das evangelische, nachziehend auch das katholische theologische Schrifttum den Begriff „Eschatologie" aufgreift und sich um seine genauere Umschreibung bemüht. Offenbar muß man, um entscheiden zu können, ob oder in welchem Sinne Marx Eschatologe ist oder nicht ist, zuvor wissen, was Eschatologie ist oder wenigstens, was man selbst darunter versteht. K. meint, die Theologen seien auf dem Weg, den Begriff zu klären, seien aber noch nicht am Ziel. Mir scheint eher, Eschatologie gehöre zu den Wörtern, die in mehrfacher Bedeutung gebraucht werden, so daß sich nur feststellen läßt, was dieser oder jener Autor darunter versteht und ob er an der einmal gewählten Wortbedeutung festhält oder ohne vorherige Warnung sich des gleichen Wortes auch in anderen Bedeutungen bedient. – K.s Ergebnis: Seit 1920 spielt in der *Interpretation* von Marx Eschatologie in verschiedenen, meist nicht sehr präzisen Bedeutungen eine erhebliche Rolle, aber nichts davon findet eine Grundlage bei Marx, alles wird in ihn *hineingelegt*. Zwischen dem, was Marx anzielt, und dem, was der christliche Glaube als „die letzten Dinge" erwartet, bestehen nur gewisse unvermeidliche Übereinstimmungen rein formaler Art, aber kein sachlicher Zusammenhang. Ob man diesen gesuchten, tatsächlich nicht bestehenden Zusammenhang als „Säkularisation" bezeichnen könne, untersucht der Verf. nur beiläufig; an sich würde Säkularisation eine ebenso gründliche Untersuchung verdienen, wie K. sie aufgrund seiner Themenwahl der Eschatologie widmet.

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

Raffelt, Albert, Spiritualität und Philosophie. Zur Vermittlung geistig-religiöser Erfahrung in Maurice Blondels „L'Action" (1893), (Freiburger theol. Studien 110). Gr. 8° (339 S.) Freiburg-Basel-Wien 1978, Herder. – Die Frage, wie heute die Fundamentaltheologie ihrer apologetischen Zielsetzung sachgemäß gerecht werden könne, hat bisher noch keine befriedigende Antwort gefunden. M. Blondels großes Werk „L'Action" von 1893 ist zwar in vielen Punkten seiner Zeit verhaftet und in seinen Aussagen vielfach nicht in die gegenwärtige Diskussion hinein aktualisierbar. Dennoch kann es auch in der heutigen Besinnung auf den Ansatz der Fundamentaltheologie sehr wohl Aufmerksamkeit beanspruchen. Dies in neuer und überzeugender Weise herausgestellt zu haben, ist das Verdienst des vorliegenden Buches. Es bahnt den Zugang zu Blondels Werk, indem es den Leser an die Person des Autors heranführt. Dessen geistige und geistliche Gestalt hat sich in den „Carnets intimes" (dt. „Tagebuch vor Gott" [Einsiedeln 1964]) mitgeteilt. Hier gibt sich eine Spiritualität zu erkennen, die alle Zeichen einer neuzeitlich nicht mehr akzeptablen Heteronomie an sich zu tragen scheint. Das zeigt sich weniger bei der Willenslehre, die dieser Spiritualität zugehört, als bei anderen Elementen und Dimensionen der Lebens- und Glaubenspraxis Blondels: Askese und Selbstüberwindung, Opferbereitschaft, Einstimmung in das Leiden, Übergabe an Gott im Sterben, – das sind einige Themen, die die Tagebuchaufzeichnungen durchziehen. Im übrigen war Blondels Spiritualität sakramental geprägt. In ihrer Mitte stand die eucharistische Frömmigkeit.

Blondel beabsichtigte – so zeigt der Verf. –, seine spirituellen Erfahrungen und Überzeugungen mit dem Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen zu vermitteln. Dieses Selbstverständnis aber steht im Zeichen der „Autonomie", der „Immanenz". Folglich hatte Blondel sich auf das Feld der Philosophie zu begeben und ausschließlich mit deren Mitteln zu arbeiten. Diesem methodischen und inhaltlichen Apriori hat Blondel sich unterworfen, während er gleichzeitig seine existentielle Lebens- und Glaubenspraxis keineswegs suspendierte. Sie schlug sich – so könnte man formulieren – in Blondels „erkenntnisleitendem Interesse" nieder: die philosophischen Gedankengänge in „L'Action" vollziehen sich im Horizont von Blondels apologetischem Anliegen. Sie spiegelt sich aber auch in der Art und in den Inhalten der Auseinandersetzung, die Blondel mit dem „Dilettantismus" und dem „Pessimismus" führt – besonders in Kap. I und II – und darüber hinaus in

den positiven Darlegungen der Kap. III und IV. R. bringt Blondels Entscheidungen bezüglich des methodischen Vorgehens – z. B. die „Wissenschaftlichkeit" oder auch die „Neuzeitlichkeit" des Vorgehens („Immanenzmethode") –, aber auch seine inhaltlichen Darlegungen – vor allem die Idee des „Unendlichen" sowie des „Opfers" – in Verbindung mit den Schwerpunkten seiner Spiritualität. Aber all dies geht so in Blondels Reflexionen ein, daß ihr strikt philosophischer Charakter nicht angetastet wird. Die Analysen des menschlichen Tuns, die sich vor allem im III. und IV. Kapitel von Blondels Werk finden, treiben von Stufe zu Stufe weiter und schließlich über sich hinaus zum Begriff des „Übernatürlichen", das am Ende des IV. Kapitels durch die Attribute „absolut notwendig für den Menschen" *und* „absolut unerreichbar" gekennzeichnet wird. Bis zu diesem Punkt kann die philosophische Reflexion gelangen. Der Überstieg in die Welt des Glaubens ist nach Blondel nicht möglich ohne eine praktische Übernahme der kirchlichen, zumal sakramentalen Lebensvollzüge. Das Tun erweist sich gerade hier als unersetzlich. Der Ansatz des ganzen apologetischen Werkes beim Tun des Menschen bewährt sich also an diesem entscheidenden Punkt. Die kirchlichen, sakramentalen Vollzüge, die Blondel im V. Kap. seines Werkes im Auge hat, sind konkret die, die ihm nach Ausweis der „Carnets intimes" in seinem persönlichen Lebensvollzug wichtig waren. Dabei ist noch einmal insbesondere an die Eucharistie zu denken.

So zeigt sich, daß sich das Buch „L'Action" in Ansatz und Durchführung in der Tat tiefer begreifen läßt, wenn man es im Lichte des geistig-geistlichen Lebenswegs seines Autors zu lesen versucht. Entscheidende methodische und inhaltliche Momente begegnen hier wie dort, obwohl der Kontext selbstverständlich verschieden ist – zum einen ist er die Lebenspraxis, zum anderen die Abfolge philosophischer Erörterungen. Der vorliegende Interpretationsansatz erlaubt es dem Verf., die Deutungsversuche anderer Autoren, z. B. H. Bouillard, A. Cartier, P. Henrici, G. Polzer u. a. ergänzend oder z. T. auch korrigierend weiterzuführen. Bemerkenswert sind die Kapitel, in denen R. die Entwürfe anderer Philosophen, die ihrerseits den christlichen Glauben und die neuzeitliche Vernunft miteinander zu vermitteln versuchten und auf die sich Blondel zurückbezog, nachzeichnet. Mit L. Ollé-Laprune und J. Lachelier – so weist R. nach – traf Blondel sich – wenigstens z. T. – in der Problemstellung. Ihre Lösungsvorschläge konnte er sich jedoch nicht zu eigen machen. Sie hielten seinen Kriterien nicht stand. Stärkste Anregungen dagegen hat Blondel aus der Beschäftigung mit B. Pascals Fragment „Infini rien", bekannt als die „Wette", empfangen. Daß dem so ist, findet eine überraschende Bestätigung in einem Text, der 1882 unter dem Namen H. Ricaud veröffentlicht worden war: De la part du libre arbitre dans la certitude, und der nachweislich zu einem erheblichen Teil auf M. Blondel zurückgeht, – wie neuestens in der Blondel-Bibliographie von R. Virgoulay/C. Troisfontaines (Louvain 1975/76) festgestellt wurde. In diesem Text findet sich ein Passus, in dem es um Pascals „Wette" geht und den der Verf. S. 243–246 aufgreift. – Das vorliegende Buch setzt in der Auseinandersetzung mit Blondels Werk neue Akzente. Es ist aus einer souveränen Kenntnis der philosophischen und (fundamental-)theologischen Problematik, in der auch Blondels „L'Action" selbst anzusiedeln ist, verfaßt. R. besitzt eine umfassende Kenntnis der Quellen und der Sekundärliteratur. Der Ertrag des Buches kann und sollte nicht nur im engeren Bereich der Blondel-Interpretation, sondern darüber hinaus im Rahmen der Grundlagenbesinnungen der heutigen Fundamentaltheologie fruchtbar gemacht werden. – Dieses Buch ist leider nicht leicht zu lesen. Es setzt einen Leser voraus, der Blondels Hauptwerk „L'Action" und die wichtigsten Linien seiner bisherigen Auslegungsgeschichte gegenwärtig hat. Inzwischen hat der Verf. übrigens eine gedrängte Zusammenfassung seines Buches vorgelegt: A. R., Opfer und Selbstbejahung. Implikationen der „Immanenzapologetik" Maurice Blondels, in: Intern. kath. Zeitschrift ‚Communio' 7 (1978) 323–339.

W. Löser, S. J.

Thiel, Manfred, Martin Heidegger. Sein Werk – Aufbau und Durchblick. Gr. 8° (510 S.) Heidelberg 1977, Elpis. – Das vorliegende Werk enthält die Abrechnung des Verf. mit Heidegger und noch mehr mit dem „Heideggermanagement". T. spricht offenbar von einer Position her, die man gewissermaßen als die Verstandeskultur einer bürgerlichen Gesellschaft umschreiben könnte; Kant

wird sehr oft zustimmend zitiert. Von da her hat er einen scharfen Blick für gefährliche Seiten Heideggers und seiner Schule entwickelt: für die Tendenz zu pauschalisierenden Urteilen über „unsere Zeit" und Gesamtlösungen für alle Kulturprobleme; für den Hang zu Machtsprüchen und die Anfälligkeit für Autoritäten; für den Ausfall der sozialen und rechtlichen Probleme; für die Verdeckung eigener Orientierungslosigkeit durch verführerisch dunkle Wortspiele usw. Nicht nur sehen macht aber der Haß, er macht auch blind, wie etwa folgende Zitate m. E. bezeugen: „Wer Heidegger nicht versteht, hat auch den Nationalsozialismus in seinen dominanten, den eigentlich ruinösen Seiten nicht verstanden. Wer den Nationalsozialismus nicht verstanden hat, wird auch Heidegger nicht eigentlich verstehen" (307). Es „ist kein Wort der Verteidigung oder gar Rechtfertigung zu verlieren über das schlechthin Unheilvolle der politischen Einmischungen, überhaupt das Politikum der römischen Kirche" (309). „Der säkularisierte Modus des römischen Christentums mit dem überhitzten Unmittelbarkeitsanspruch und [sic!] Unmittelbarkeitsgewöhnung, dem hybriden Totalitätsanspruch vollendete das europäische Unheil, das eine Gegenreformation mit dem Dreißigjährigen Krieg eingeleitet hatte" (307). Gerade wer zugeben würde, daß dies vielleicht *nicht ganz falsch* sei, wird es doch für *fast ganz* falsch halten müssen! Gewiß sind nicht alle kritischen Bemerkungen des Verf. so maßlos und deshalb unsachlich. Doch leidet das ganze Buch unter einer durchgehenden Atmosphäre von ironischer Polemik und verletztem Um-sich-Schlagen. Für den philosophisch interessierten Leser präsentiert sich das Werk unter einer weiteren Einschränkung, die der Verf. einleitend selbst zugibt: „Ich habe an Heidegger nie ein philosophisches Interesse i. e. S. zu nehmen vermocht" (8).

G. Haeffner, S. J.

Schmitt, Gerhard, The Concept of Being in Hegel and Heidegger (Abhdlgn z. Philos., Psychol. u. Pädagogik, Bd. 116). Gr. 8° (X u. 192 S.) Bonn 1977, Bouvier. – Der vorliegende Band enthält eine Dissertation, die im Jahre 1975 bei der Graduate Theological Union, Berkeley/Californien eingereicht wurde. Ziel dieser Arbeit ist es, die Seinsbegriffe von Hegel und Heidegger zu vergleichen. Anstoß für dieses Unternehmen gab die Bemerkung H. Gadamers (Hegel und Heidegger, in: Hegels Dialektik, Tübingen 1971), daß Heidegger vieles mit Hegel gemeinsam hat und daß Heideggers Gedanken sich ständig mit Hegel auseinandersetzten. Diese Andeutung bleibt aber lediglich Anstoß, und Gadamers Diskussion über das Verhältnis zwischen den beiden Denkern wird von Sch. nicht weiter analysiert, etwa um eine grundlegende Problematik herauszuheben, die zur Ausgangsbasis und Orientierung für des Verf. eigene Untersuchung hätte dienen können. – Umfangreiche Sekundärliteratur wird erwähnt und teilweise andiskutiert, aber wiederum greift Sch. in die jeweilige vorhandene Problematik nicht ein, um sich eine Orientierung für seine Untersuchung zu verschaffen. Hierfür wäre z. B. die Frage nach dem Verhältnis zwischen Existenz und Wesen geeignet gewesen, mit der der Autor sicherlich vertraut ist, oder die Auseinandersetzung der beiden Denker mit dem transzendentalen Idealismus, von der aber Sch. ersichtlich weniger Kenntnis hat. Die Arbeit leidet also an einer gewissen Orientierungslosigkeit. – Statt auf eine grundlegende Problematik einzugehen und den Vergleich auf dieser Basis durchzuführen, rangiert Sch. seine Bemerkungen unter den Rubriken: Sein als das Unmittelbare, als das Bestimmte und als das Absolute. Dies entspricht etwa der Entfaltung des Seinsproblems im ersten Abschnitt der „Wissenschaft der Logik". Die Darstellung erfolgt aber nicht so systematisch wie in Hegels Logik, sondern etwa im folgenden Stil: Was sagt Hegel über das Sein als ein Unmittelbares? Und dann: Was sagt Heidegger dazu?

F. Stout, S. J.

3. Metaphysik. Erkenntniskritik usw.

Swinburne, Richard, The Coherence of Theism. 8° (302 S.) Oxford 1977, Clarendon. – Die Frage dieses Buches betrifft nicht die Wahrheit oder Wahrheitserkenntnis der Aussagen, daß Gott existiert und daß er als das existiert, wofür ihn Christen, Juden und Moslims, soweit sie darin übereinstimmen, halten, sondern die Kohärenz, d. i. die Bedeutung und die logische Möglichkeit solcher

Aussagen, wahr oder falsch zu sein. Teil I behandelt allgemeine Fragen der religiösen Sprache, insbesondere die Bedingungen der Kohärenz religiöser Tatsachenaussagen. S. weist die Forderung zurück, daß eine Existenzaussage immer durch Beobachtung verifizierbar oder falsifizierbar sein müsse. Auch das schwächere Verifikationsprinzip im Sinne Ayers scheint ihm im theologischen Bereich nutzlos zu sein, da der Begriff der prinzipiellen Beobachtbarkeit unklar bleibe (24–29). Zur Kohärenz eines Satzes gehört, daß er eine Aussage sein will und dazu Wörter in richtiger grammatikalischer Ordnung verwendet, die in der betreffenden Sprache einen Sinn haben. Haben die Wörter eines Satzes einen Sinn, dann ist auch der grammatikalisch richtige Satz sinnvoll. Eine hinreichende, wenngleich nicht immer notwendige Bedingung dafür, daß ein sinnvoller Aussagesatz ein Urteil (statement) ist, das beansprucht zu sagen, was ist, und das daher entweder wahr oder falsch ist, ist dann gegeben, wenn Gründe für oder gegen eine Aussage vorgebracht werden. Aus wahren Aussagen folgen andere Aussagen, die nur kohärent sein können (49); aber auch aus Aussagen, die schon als kohärent erkannt sind, können nur kohärente Aussagen folgen (38–39). – Die Theologie kann in ihren Glaubensaussagen sinnvolle Wörter verwenden, die der gewöhnlichen Sprache entnommen sind, oder Ausdrücke, die mit Hilfe der ersten definiert werden, oder gewöhnliche Wörter mit einem zum Teil neuen analogen Sinn. Dieser kann jedoch nach S. nicht bloß durch Verweis auf eine rein private religiöse Erfahrung eingeführt werden (55–57), sondern nur durch die Änderung semantischer und syntaktischer Regeln. Allerdings werden dann die Kohärenz- und Inkohärenzbeweise schwieriger (61). S. gibt dann Beispiele, wie auch im nichttheologischen Bereich Wörter im analogen Sinn für Gegenstände gebraucht werden. – In einem Ausblick auf die Interpretation der religiösen Sprache in der mittelalterlichen und modernen Theologie stellt S. u. a. die Analogielehre des Aquinaten dar, interpretiert sie aber im Sinne von Duns Scotus (74–80). Die Auffassung, daß Glaubensaussagen nur der Ausdruck für bestimmte Lebenseinstellungen und Geisteshaltungen seien, entspricht nach S. nicht den Tatsachen. Ebensowenig trifft die Theorie D. Z. Philips', nach der das Sprachspiel des Glaubens keinen Zusammenhang mit nicht-religiösen Sprachspielen habe, das tatsächliche Verhalten der Gläubigen.

In Teil II, überschrieben „A contingent God", versucht S. zu zeigen, daß die Annahme kohärent ist, es existiere ein ewiger (zwar nicht zeitloser, aber zeitlich anfangs- und endloser) Geist, der vollkommen frei, Schöpfer des Universums, allmächtig, allwissend, vollkommen gut und Quelle von moralischer Verpflichtung ist, solange man „allmächtig" und „allwissend" in einem etwas eingeschränkten Sinne versteht. Ein solches, nur in der Einzahl mögliches Wesen nennt er einen persönlichen Grund des Seins, und diese beschreibende Bezeichnung ist der Sinn des Namens „Gott", wenn ein solches Wesen existiert. Beim Aufweis der Kohärenz einer solchen Annahme sucht S. ohne Verwendung des analogen Sinnes von Wörtern auszukommen. Die dabei vorgebrachten Analysen und Argumente können hier nicht einzeln dargelegt werden. Sie haben sicher für ein Verständnis der Religionsgeschichte und der Religionsphänomenologie ihre Bedeutung. Auf dem Hintergrund einer ausgearbeiteten Ontologie erscheint jedoch das Gebilde, das S. „Gott" nennt – so, wie er es im einzelnen beschreibt (Verneinung der Unveränderlichkeit und Zeitlosigkeit u. a.) – keineswegs als kohärent, sondern als ontologisch unmöglich. Das kommt daher, daß die Ontologie und eine sie verwendende philosophische Gotteslehre es nicht nur mit einer beliebigen Denk- oder Phantasiemöglichkeit, sondern mit der Wahrheit und mit der durch sie in der Existenz implizierten Möglichkeit zu tun haben. Die Wahrheitsfrage zu entscheiden, liegt aber nach S. außerhalb der Zielsetzung seines Buches.

In Teil III behandelt S. die Frage nach der Kohärenz der Aussagen über Gott, wenn die Annahme gemacht wird, Gott sei in seiner Existenz und in seinen Eigenschaften ein notwendiges Wesen. Unter Absage an die Meinung, daß die logische Notwendigkeit die einzig mögliche Notwendigkeit sei, behandelt S. zunächst sechs Arten der Notwendigkeit und deren Kriterien. Mit der Äquivalenz der Notwendigkeit de re und de dicto macht er sich die Sache allerdings zu einfach (235). Die erste Art der Notwendigkeit ist die logische; logisch notwendig sind Sätze, deren Bejahung kohärent, deren Verneinung inkohärent, in sich widersprüchlich ist. Die weiteren Arten der Notwendigkeit, die S. behandelt, gehören alle zur Klasse

der Notwendigkeit aufgrund einer Voraussetzung. In Anwendung auf Gott zeigt S. zuerst, daß Gott unter der Voraussetzung der Kohärenz dessen, daß er der persönliche Grund des Seins ist, notwendig ewig (in dem oben beschriebenen Sinn) ist, da jede dem entgegengesetzte Annahme die vorige Annahme der Kohärenz wieder aufheben würde. Die Frage ist aber weiter, ob die Behauptung der Notwendigkeit der ewigen Existenz Gottes kohärent ist und nach welchem Kriterium. S. lehnt die logische Notwendigkeit Gottes (den ontologischen Gottesbeweis) ab. Selbstverständlich kommt auch eine physische Notwendigkeit aufgrund naturgesetzlich wirkender Ursachen nicht in Frage. Was bleibt, sind Kriterien, die alle schon die Wahrheit, daß Gott existiert, voraussetzen. Unter dieser Voraussetzung existiert Gott als persönlicher Grund alles Seins notwendig, da er von keinem anderen Wesen verursacht sein kann. Ohne diese Vorausetzung läßt sich jedoch nach S. weder die Kohärenz noch die Inkohärenz der notwendigen Existenz eines einzigen Wesens, das der persönliche Grund alles Seins ist, und seiner übrigen Eigenschaften beweisen. – So bedenkenswert auch viele Untersuchungen dieses Buches sind, so fehlt ihm doch die ontologische Grundeinsicht von der Analogie des Seins, die es mit sich bringt, daß allen kategorialen, welthaft explizierbaren Begriffen die Dimension des Transzendentalen, Überkategorialen, die auf die Transzendenz verweist, in dem Sinne zugrunde liegt, als sie nicht verneint werden kann, ohne daß dadurch auch die Verneinung der kategorialen Begriffe impliziert würde. Wer daher sinnvolles Sprechen im kategorialen Bereich zugibt, muß auch zugeben, daß eine Erörterung der überkategorialen Bedingungen des kategorialen Bereichs sinnvoll ist. W. Brugger, S. J.

Grabner-Haider, Anton, Vernunft und Religion. Ansätze einer analytischen Religionsphilosophie. 8° (232 S.) Graz 1978, Styria. – Wie der Untertitel anzeigt, handelt es sich um „Ansätze" einer Religionsphilosophie, und zwar einer analytischen, also einer solchen, die sich „analytischen Denkweisen verpflichtet weiß" (7, vgl. 26), gemeint sind sprachanalytische. Sofort kommt die Spannung in den Blick, die zwischen den beiden Aussagen besteht: das Phänomen Religion liege (mit weiteren Phänomenen des menschlichen Lebens) „außerhalb oder jenseits der Vernunft" und erlaube doch „ein vernünftiges Argumentieren" (ebd.). Im Prinzip schlägt der Verf. eine scharfe Trennung von Wissenschaft und Religion vor (8, 103), allerdings in der positiven Perspektive einer neuen Form der Komplementarität beider. In Abgrenzung von jeder „spekulativen oder konfessionellen Gestalt von Religionsphilosophie" (10, vgl. 22), damit ebenso von der Frage nach der Existenz Gottes und der Möglichkeit ihrer Beantwortung (14), wird die Religion als Beziehung des Menschen „zu einer metempirisch vorgestellten Wirklichkeit" definiert (21, 95); der Wissenschaftler vermag diesen Bezugskomplex nur zu beschreiben (in Analogie zu Religionsphänomenologie?) und dessen „Sprache" samt den entsprechenden Verhaltensweisen rational zu analysieren. Eine transzendentalphilosophische Grundlegung wie die K. Rahners wird glatt abgelehnt (23). Das „Objekt" von Religion könne nie in den Bereich wissenschaftlicher Argumentation gehören (39), daher könne Theologie auch nie Wissenschaft sein (41, vgl. 166). Die Haltung dem „Objektiven" gegenüber bleibt agnostisch (167, 180). Bezüglich religiöser Phänomene wird Humanwissenschaft zur kritischen Instanz, sie müssen sich messen lassen „an den Zielwerten menschlicher Selbstfindung und zwischenmenschlicher Kommunikation" (49). Kap. 2 über die Entstehung der religiösen Sprache enthält nur mehr oder weniger bekanntes Material. Kap. 3 („Logik einer religiösen Sprache") orientiert sich ähnlich an den bekannten Positionen heutiger Sprachanalytik, wobei der Verf. auf sein Buch „Glaubenssprache. Ihre Struktur und Anwendbarkeit in Verkündigung und Theologie" (Wien 1975) Bezug nimmt. Übrigens greift er gelegentlich auch auf sein Werk „Theorie der Theologie als Wissenschaft" (München 1974) zurück. – Es lassen sich also sowohl deskriptive wie normative Aussagen einer religiösen Sprache in ihrer Struktur rational aufhellen und logisch ordnen (100 ff.), wenngleich „Ableitungen religiöser Normen aus religiösen Aussagen", „wie die Theologen leichtfertig meinen" (105), unmöglich seien (wer von den Theologen behauptet eine derartige umstandslose Ableitbarkeit?). Entscheidend aber für eine Theorie der religiösen Sprache sei das Problem der Analogie (Kap. 4). Es betrifft eine

mögliche Semantik religiöser Aussagen (vgl. schon 38). Diese zentrale Frage wird eingehend und auf dem Hintergrund reicher Spezialliteratur behandelt. Der historische Vorspann („Analogie" in der Antike und im Mittelalter) ist interessant, zumal die Feststellung, daß Thomas die Unterscheidung zwischen Proportions- und Proportionalitätsanalogie schließlich fallenlasse (122) und daß der viergliedrige (mathematische) Proportionsgedanke aus dem Blickfeld komme (122/3 vgl. zu Aristoteles 119). In den späteren Jahrhunderten scheide Analogie aus einer „kritischen" Philosophie aus; den spekulativen Reformulierungen des Analogiegedankens z. B. bei Przywara und Lakebrink wird keine Chance gegeben (127), anders als dem Versuch auf logistischer Basis bei Bochenski (129, 132 f.). Die Ausführungen von Kap. 5 über „Generative Transformationsgrammatik und religiöse Sprache" stellen erstere zunächst ziemlich weitläufig in ihrem Sinn und ihren Leistungsmöglichkeiten dar; die Anwendung auf religiöse Sprache erscheint dem Verf. weniger ergiebig, weil die Theorie bisher noch zu unübersichtlich und zu wenig präzise sei (147). Kap. 6 handelt über Religionskritik als Form der Ideologiekritik, Kap. 7 nimmt den Buchtitel „Vernunft und Religion" thematisch auf, ohne m. E. Wesentliches über das Bisherige hinaus beizutragen; nur wird der Terminus „Komplementarität" (von Wissen und Religion) eingeführt (vgl. schon 8). In Kap. 8 wird über die sattsam bekannten Thesen Wittgensteins referiert (vgl. auch 110/11), was der Sache nach auf die Idee der Komplementarität zurückführt. Im Schlußkap. folgt einiges über den Punkt, wieweit in unserer Gesellschaft überhaupt noch Religion die Sprache präge. – Es bleibt tatsächlich bei methodologischen Ansätzen und einigen Beispielen von Analyse innerhalb der neu konzipierten Religionsphilosophie. Nicht einmal die „Sinnfrage", die doch in der „Einleitung" als wissenschaftlich nicht zu bewältigende und nur religiöser Reflexion zustehende Frage genannt wird, erfährt eine der sprachanalytischen Orientierung gemäße Entfaltung. Es ist daher auch nicht abzuschätzen, wie der „vollständige Entwurf" aussehen wird. Er hätte übrigens auch *hermeneutische* Methodenbegriffe zu diskutieren, um nicht allzu einseitig zu werden. Und der Beweis für die Behauptung, das „Objekt" der Religion falle nicht (in keiner Weise!) in den Bereich von „Wissenschaft" (von Wissenschaft in keinem möglichen Sinn!), müßte erst noch erbracht werden. H. Ogiermann, S. J.

Janoska, Georg und Kauz, Frank (Hrsg.), Metaphysik (Wege der Forschung, Bd. 346). 8° (VII u. 486 S.), Darmstadt 1977, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. – Mit der Metaphysik ist es so eine Sache, heute erst recht nach dem „willkürlichen Eindringen von Literaten, Psychologen, Soziologen und insbesondere Mathematikern und Naturwissenschaftlern in diesen abgeschlossenen und ehemals geheiligten Raum spekulativen Denkens" (Sciacca 423). Ein Sammelband zur Disziplin hat wohl etwas von diesem Für und Wider zu spiegeln, und einem ähnlichen Für und Wider wird jede Auswahl und Gewichtsverteilung angesichts dieser Situation unterliegen. Die 19 hier aufgenommenen Beiträge werden in der Einleitung selbst so aufgeschlüsselt: Carnap, Quine, Popper (über ihn schreibt J.), Ayer als Antimetaphysiker, Horkheimer und G. Klaus als Gesellschaftstheoretiker. Bleiben 13 Metaphysiker, darunter die „subjektivistischen" Merleau-Ponty und F. Kaulbach, dann Jaspers, Martin, Weischedel, Liebrucks, Coreth, Oeing-Hanhoff, Henrici und Sciacca, aber auch R. O. Messner, der die Metaphysik in abstrakte Existenzlehre (Ontologie) und philosophische Weltanschauung (217 f.) aufteilen will, um sie zur Wissenschaft zu erheben, St. Körner mit einer wissenschaftstheoretischen Reflexion über Logik und Begriffswandel und der Strukturalist J. Derrida. Wieviel Metaphysiker also wirklich? Auch wenn, wie gesagt, die Konzeption eines solchen Bandes nicht rein objektivierbar ist, legen der Titel des Bandes und die bisherige Gestaltung dieser verdienstvollen Reihe doch solche Rückfragen nahe; vor allem tut dies aber die Einleitung von Kauz, der umfangreichste Beitrag im Buch. Nun erklärt der Umfang sich daraus, daß zunächst Heideggers „Was ist Metaphysik?" und ein Vortrag N. Hartmanns referiert werden, für die keine Drucklizenz erreicht worden ist. Doch wie geschieht das? Zu Heidegger kann sich der offenbar unheilbar gesunde Menschenverstand nur „vorstellen, daß die Relation von Angst, Seiendem und Nichts als Fragment einer Theorie menschlichen Wahns zu lesen wäre" (14). Scharfsinnig stellt K. die Frage,

welches die Gesamttheorie sei, wieweit da Wahn positiv zu nehmen sei, ob die Erfahrung des Nichts uns in unseren alltäglichen Angelegenheiten helfe usf. Bei Hartmann gefällt ihm die Betonung des Prozeßcharakters, aber unter anderem bemerkt er kritisch, daß der Schluß von vielem auf alles empirisch unüberprüfbar sei, was in der Tat stimmt, aber in einer Metaphysik-Diskussion erstaunlich klingt. K. seinerseits behandelt das Problem der Metaphysik unter dem Stichwort „Totalität", „zu der unter anderem wir Menschen gehören" (40). Sie soll freilich nicht als Summe gedacht werden, sondern begründet die Einzeldinge, ohne selber wie ein solches zu existieren. Der Metaphysiker ahnt, was gemeint ist, wird eben darum aber die Wortwahl nur als unglücklich bezeichnen können: man verzichtet kaum ungestraft auf in Jahrhunderten erarbeitete Distinktionen. Übrigens Strafe: nachdem den Metaphysikern vorgehalten worden ist, sie könnten den Verdacht nicht entkräften, aus purem Glauben oder Bedürfnis zu reden, und ihnen gehe es möglicherweise bloß um sichere Existenz, heißt es, das Sein gerate beim späten Heidegger unter das schlichte Lernschema Lohn und Strafe statt zwangsloser kommunikativ-reflexiver Einsicht (wer ihm nicht artig hörig sei, führe nämlich die Menschheit in den Untergang – 45 f.). Rez. widersteht nur schwer der Versuchung zu ähnlichen psychologischen Aperçus über solche Rationalität. (Daß es in der großen Philosophie immer um das rechte Leben gegangen sei, gegen die unmenschlichen Folgen eines Verfehlens der Wahrheit, hätte K. doch auch bei Adorno begegnen können, den er wiederholt zitiert.) Was Wunder, daß die hier durch Kritik ersetzte Information auch im Anhang nicht nachgeholt wird; es bleibt bei einer Kurzbibliographie „mit wichtigen Werken" der aufgenommenen bzw. behandelten Autoren (die beispielsweise für Heidegger verzeichnet: SuZ, Nietzsche, Was heißt Denken, Der Satz vom Grund). – Rez. wollte fast, über die Herausgeber hinweg, beim Lektorat anfragen, ob man dort demnächst einen Band über Wissenschaftstheorie einem Thomisten oder Heidegger-Schüler, einen Marxismus-Band einem kritischen Rationalisten zu übertragen gedenke (um nicht gleich einen farbenblinden Kollegen für Ästhetik vorzuschlagen). Daß ihm inzwischen der Hamann-Band der Reihe auf den Tisch kam, läßt ihn die Frage sistieren.

J. Splett

Bohman, Svante, Analysis of Consciousness as well as Observation, Volition and Valuation (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Philosophica Upsaliensia, 2). Gr. 8° (132 S.) Uppsala 1977, Almquist & Wiksell. – In dieser Untersuchung versucht der Verf. zu zeigen, daß das Problem der Realität des Bewußtseins und seines Bezuges auf das Ich gelöst und anhand einiger empirischer Beobachtungen eine neue Theorie des Bewußtseins gebildet werden kann, mit deren Hilfe die Begriffe Erkenntnis, Willensakt, Gegenständlichkeit, Sinnesdatum, Wert und Bewertung usw. zutreffender als bisher diskutiert werden können. – Zunächst das Problem der Beobachtung des Bewußtseins: natürlich darf dieses selbst kein Gegenstand des Bewußtseins werden. Zu jedem Bewußtseinszustand (state of consciousness) gehört ein bewußtseinstranszendenter Gegenstand. Aber B. unterscheidet das primäre Bewußtsein, P→O, von einem sekundären Bewußtsein P→(P→O) und behauptet, daß man in ein- und demselben Bewußtseinszustand ‚O' sehen und dessen bewußt sein kann, daß man ‚O' wahrnimmt. Allerdings vermag man in diesem Bewußtseinszustand nur das eine, ‚O', oder das andere, „daß man ‚O' sieht" zu analysieren und nicht beides zugleich. M.a.W.: in einem Bewußtseinszustand gibt es nur *einen* Gegenstand, den des primären Bewußtseins, aber in einem vielfältigen Gehalt, unter dessen Komponenten einige in einem sekundären Bewußtsein vorhanden sind. Dieses Mitvorhandensein eines primären Bewußtseins mit den bewußtseinsimmanenten Bestimmungen eines transzendenten Gegenstandes und eines sekundären Bewußtseins mit den Bestimmungen eines Selbstbewußtseins in ein- und demselben Bewußtseinszustand läßt sich nur dann begreifen, wenn alle Komponenten des vielfältigen Gehalts, also die Bestimmungen des Bewußtseins, relational erfaßt werden, d. h. nicht als ontologische Selbständigkeiten. Das Bewußtsein ist nicht eine Relation zwischen einem ontologisch selbständigen Ich und einem ontologisch selbständigen Gegenstand, wobei das Bewußtsein als ein zusätzlicher Akt dieses Ichs erfaßt wird, sondern es ist ein einheitlicher Komplex verschiedener aufeinander bezogener Komponenten. Das Ich wird relational und bewußtseinsimmanent begriffen; nicht in erster Linie als

ein logisches oder grammatisches Subjekt in bezug auf Eigenschaften oder Aktivitäten, sondern als Quelle gewisser Bestimmungen im Bewußtsein. B. charakterisiert die ich-bezogenen Bestimmungen als eine Spannung, die entweder positiv oder negativ ist: Neigung, Abneigung usw. Diese Bestimmungen sind in jedem Bewußtseinszustand vorhanden, selbst wenn man ihrer nicht ‚sebstbewußt' ist; z. B. wenn man *nicht* selbstbewußt ist, sieht man einen attraktiven Gegenstand, ist man aber selbstbewußt, dann *findet* man den Gegenstand attraktiv. In beiden Fällen ist die ich-bezogene Spannung, Attraktivität, vorhanden, aber im zweiten Falle ist sie in einem sekundären Bewußtsein anwesend – in einer Selbstbewußtheit. Die Relation des Ichs zum Gegenstand ist nichts anderes als sein Vorkommen zusammen mit dem des ‚O' (S. 54), wobei aber das Sein der Bestimmungen des Ichs und des Gegenstandes nur als Zugleich möglich ist. In dieser ‚nicht-räumlichen' Relation ist Bewußtsein das Zugleich der Bestimmungen des Ichs und des Gegenstandes. – Zur Frage der verschiedenen Arten von Bewußtsein wie Beobachten, Willensakte, Bewerten usw. führt B. aus, daß eine besondere Art von Bewußtsein nicht in zwei Bewußtseinszuständen besteht (P ist von ‚O' bewußt und P will ‚O') oder, indem etwas Zusätzliches zum fundamentalen Bewußtseinsakt hinzugefügt wird, sondern daß diese lediglich ein Modus der Grundart, ein Modus des Kontextes, Bestimmungen des Ichs und Bestimmungen des ‚O' sind. B. behauptet, daß der für jeden Akt des Bewertens und Willens nötige Motivationsfaktor schon in den Bestimmungen des Ichs als Spannung anwesend ist. Das Beobachten ist ein Kontext der Ich-Spannung und der Bestimmungen des Gegenstandes, worin der Motivationsfaktor zu klareren und konkreteren Bestimmungen führt und der Gegenstand analysiert und definiert wird. – Wegen dieser interessanten und beachtlichen Grundkonzeption ist diese Studie durchaus zu empfehlen, allerdings ist das Lesen oft mühsam, nicht zuletzt wegen des ab und zu etwas unbeholfenen Englisch (der Verf. hat das Buch ins Englische übersetzt). Wünschenswert wäre auch eine etwas ausführlichere Entfaltung seiner eigenen Konzeption, denn der Inhalt vorliegender Studie besteht zum überwiegenden Teil aus sprachanalytischer Kritik und Widerlegungsversuchen der verschiedenen Thesen zum Thema Bewußtsein bei skandinavischen und angelsächsischen Philosophen (A. Hägerström, K. Marc-Wogau, A. Phalén, G. Ryle und C. G. Broad).

F. Stout, S. J.

Schelling, Walter A., Sprache, Bedeutung und Wunsch. Beiträge zur psychologischen Hermeneutik. 8° (161 p.) Berlin 1978, Duncker & Humblot. – A la fin de son livre, Schelling donne enfin (!) le sens du titre de son essai. „Konstitution und Rechtsgrund einer psychologischen Hermeneutik lassen sich daraus ableiten, daß der Mensch als durch „Sprache", „Sinn" und „Verstehen" bestimmtes Wesen der interpretativ-hermeneutischen Deutung bedarf. Die psychoanalytisch-hermeneutische Arbeit stellt diese „Interpretation" in ein vom „Wunsch" bestimmtes Feld. In diesem Sinne ist der Titel „Sprache, Bedeutung und Wunsch" in dieser Arbeit verwendet worden" (155).

La constitution langagière et compréhensive de l'homme appelle nécessairement une herméneutique. Celle-ci est effort de comprendre le dit du dire surtout lorsque la communication rencontre l'obstacle soit de la distance temporelle selon Gadamer soit de la distorsion idéologique selon Habermas (110–145; surtout 133–145). Et c'est précisément ce caractère d'abolir la distance qui rapproche l'herméneutique et la psychanalyse et ouvre à cette dernière l'entrée dans les sciences interprétatives (9–72). S'il n'y a pas de peine à reconnaître la fonction interprétative de la psychanalyse, toute la difficulté des discussions actuelles se concentre sur la détermination du statut épistémologique de la „Métapsychologie" de Freud (73–95) qui commande plusieures interprétations de la psychologie (146–155). – Pour sa part, Ricoeur voit dans la „Métapsychologie" une théorie de „la sémantique du désir". A ce propos, une question importante se pose. Si tel est le statut de la métapsychologie, quel est le rapport du sens et du désir, de l'herméneutique et de l'énergétique? Comment comprendre le langage mixte, celui du sens et celui de la force? L'auteur accueille la réponse ricoeurienne de la réciprocité de l'herméneutique et de l'énergétique, éprouvée à propos du problème de la représentation chez Freud. Selon Ricoeur, l'écart entre les deux ordres de discours est surmonté lorsqu'on atteint le point où l'on comprend „daß die

„Energetik" durch eine „Hermeneutik" hindurchgeht und daß „die Hermeneutik ihrerseits eine Energetik entdeckt" (87). Et „ce point, c'est celui où la position du désir s'annonce dans et par un procès de symbolisation" *(P. Ricoeur,* De l'interprétation. Essai sur Freud [Paris 1965] p. 75). Et puisque ce procès de symbolisation advient dans le langage, c'est dans le langage que se noue l'articulation du sens et du désir. Mais comment? Deux questions préparent la réponse à cette demande. Pourquoi l'homme a-t-il en général besoin d'une interprétation et d'une interprétation psychanalytique en particulier? L'auteur traite ces deux questions dans la partie médiane qu'il consacre aux thèmes de l'herméneutique de Paul Ricoeur (96–126). Dans la réforme de la conscience que Ricoeur se propose, l'interprétation intervient comme un détour méthodologique que le dessein de constituer une ontologie de l'existence humaine impose. La distance entre la conscience immédiate de soi, qui est souvent une fausse conscience, et la connaissance de soi requiert l'interprétation des signes de la vie dans lesquels le sujet „se symbolise", c'est-à-dire investit son effort pour exister et son désir d'être. Puisque l'être de l'homme ne se donne pas dans „les données immédiates de la conscience" mais dans les signes médiats de la vie, il ne peut être atteint que dans et par l'interprétation de ces signes. Il n'y a d'existence qu'interprêtée.

La fonction de la psychanalyse, dans ce procès de la connaissance de soi, est de démasquer la fausse conscience et de révéler l'archéologie du sujet. Soulignons en passant que le terme ‚archéologie' n'est pas une création de Ricoeur (contre Schelling, p. 102), mais une adoption et un emprunt de Merleau-Ponty (Ricœur, 405–406, n. 99). Dans l'existence interprétée, la psychanalyse partage le champ herméneutique avec d'autres disciplines exégétiques dont la communauté est d'occuper la région sémantique des signes à double-sens, c'est-à-dire des symboles. Et le symbole arrive toujours dans l'élément du langage et de l'interprétation. Ce qui est spécifique à la psychanalyse, c'est de rattacher le symbole-parlé à l'interprétation du désir. Ceci dit, il faut avouer la difficulté de s'orienter dans le défilé des opinions dont la revue constitue, non une mise en perspective exigée par une thèse qui s'élabore progressivement, mais une juxtaposition de points de vue qui ressort plus de l'étalage de l'érudition que du souci de la recherche et de l'interrogation. Tout au long de la lecture, on est visité par une question: „où veut-il en venir?". Certes, l'auteur nous avertit, dès l'ouverture, du caractère non systématique de son livre: „Der Titel ‚Sprache, Bedeutung und Wunsch' will jedoch nicht als systematisches Leitmotiv, dem die Arbeit unterstellt wird, verstanden sein" (8). Le sous-titre annonce également *la pluralité des contributions* (*„Beiträge* zur psychologischen Hermeneutik"). Il est toutefois permis de se demander si cette visite au musée des idées vaut la peine si elle ne donne pas ce qu'elle promet, à savoir l'approfondissement du rapport entre l'herméneutique et la psychanalyse. On peut difficilement s'empêcher d'exprimer le „désir" que le „langage" ait un „sens" grâce à une orientation signifiante et intégrante.

Th. Nkeramihigo, S. J.

4. Psychologie und Pädagogik

Schneewind, Klaus A. (Hrsg.), Wissenschaftstheoretische Grundlagen der Psychologie (Uni-Tb. 659). 8° (161 S.) München 1977, Reinhardt. – In dem einleitenden Beitrag legt Schneewind seine Gedanken über das Verhältnis von Psychologie und Wissenschaftstheorie dar (11–25). Er geht dabei auf die Kriterien der Wissenschaftlichkeit (13 ff.) und auf Gegenstand und Aufgabe sowohl der Psychologie (16 ff.) wie der Wissenschaftstheorie (18 ff.) ein. Psychologie hat (so nach einem annähernd allgemeinen Konsens) „das Verhalten (Handeln) und Erleben von Individuen zum Gegenstand" (16), wobei wohl noch die intraindividuellen, aber auch die soziologischen und ökologischen Bedingungen zu ergänzen wären. In die Richtung solcher Ergänzungen geht auch der Beitrag von *C. F. Graumann* und *A. Métraux:* Die Phänomenologische Orientierung in der Psychologie (27–53). Die phänomenologisch orientierte Psychologie sieht „die in menschlichen Subjekten verankerte Beziehung zu anderen und zu anderem als eine Beziehung sui generis, die einer eigenen Strukturanalyse bedürftig ist" (42). – In seinem Referat über Psychologie und Wissenschaftstheorie (71–92) stellt

H. Westermeyer einige Regeln für den Umgang mit wissenschaftstheoretischen Konstruktionen auf (87 f.). Er weist u. a. darauf hin, daß auch die Wissenschaftstheorie in ständigem Wandel begriffen ist und daß man darum ihre gegenwärtigen Erkenntnisse und Möglichkeiten nicht überschätzen sollte. *O. Schwemmer, H. Werbik* u. a. aus der „Erlanger Schule" diskutieren „Beiträge der konstruktiven Philosophie zur Klärung der begrifflichen und methodischen Grundlagen der Psychologie" (93–115). – Am Kritischen Rationalismus vermißt *Th. Herrmann* „eine angemessene Psychologie" (68; vgl. seinen Beitrag: Psychologie und das kritisch-pluralistische Wissenschaftsprogramm, 155–169). – Über Probleme einer Phylogenie des Psychischen berichtet *P. Weiler* im letzten Beitrag dieses Buches, mit starker Anlehnung an K. Marx und vielen Zitaten von A. N. Leontjew (17–54). Die Ausführungen bestätigen, daß hier eine Reihe von ungelösten wissenschaftstheoretischen und metapsychologischen Problemen vorliegt. L. Gilen, S. J.

Jaffé, Aniela, Der Mythus vom Sinn im Werk von C. G. Jung. 8° (189 S.) Olten/Schweiz-Freiburg/Brsg. 1978, Walter. – Schon der Titel dieses Buches zeigt, daß man nicht mit rein rationalen Forderungen, Erwartungen und Maßstäben an seine Lektüre herantreten kann, wenn man nicht enttäuscht werden soll: es erscheint hier in 2. Auflage und will keine im strengen Sinn wissenschaftliche Darstellung und Untersuchung sein. Es zeichnet sich aber doch (auch in seinen zahlreichen Anmerkungen) durch eine große Vertrautheit mit den Gedanken und den Werken C. G. Jungs aus. Welche Bedeutung der Sinnfrage innerhalb der Analytischen Psychologie zukommt, wird in einem Wort des erfahrenen Therapeuten und deutenden Psychologen Jung sehr klar. Die Psychoneurose ist „im letzten Verstande ein Leiden der Seele, die ihren Sinn nicht gefunden hat" (167). Die Gründe, die im konkreten Einzelfall zu einem emotionalen, gedanklichen und effektiven Verfehlen des Lebenssinnes geführt haben, mag der Therapeut oder auch der Religionspsychologe aufdecken. Man mag dabei auch an ein anderes Wort Jungs denken, daß bei allen Neurosen der Lebensmitte das religiöse Problem eine Rolle spielt (wie immer sich dieses Problem beim Einzelnen stellen mag). Wenn J. meint, daß „jede Aussage über den Sinn – als Vermutung, Glaube oder Bekenntnis – ein Mythos sei, an dessen Zustandekommen Bewußtsein und Unbewußtes beteiligt sind (169), so würde man bei einer systematischen Darstellung (wie sie hier nicht geplant war) noch gern weitere Erklärungen bzw. Begründungen sehen. In die Richtung, in der nach den Vorstellungen von Jung solche Begründungen zu suchen wären, gehen die Kapitel über das Unbewußte und der Archetypus (17–30), Die verborgene Wirklichkeit (35–58), Die innere Erfahrung (59–84), Die Individuation (85–106), Sinn als Mythos vom Bewußtsein (158–176). Die Tragfähigkeit solcher Begründungen wäre dann allerdings noch kritisch zu prüfen [vgl. dazu ds. Zschr. 42 (1967) 481–506: Das Unbewußte und die Religion nach C. G. Jung]. Jung neigte zu der „Hypothese", daß die Schöpfung einen ‚latenten' Sinn hat, der aber ohne das reflektierende Bewußtsein des Menschen unerkennbar sei (164). Dabei drängt sich die Frage auf, ob sich der Mensch diesen Sinn aus den vorgegebenen physischen und geistigen Realitäten erst erwirken muß (vgl. den Abschnitt: Das schöpferische Bewußtsein 158–169) oder ihn nur zu erheben und in das Licht des Bewußtseines zu stellen braucht. Wenn man auch nur einen durch den Menschen geschaffenen Sinn anerkennen kann und so im Grunde agnostisch vor der Unmöglichkeit steht, „objektiven Sinn festzustellen" (167), wenn man sich also für die Sinnhaftigkeit oder auch für die Sinnlosigkeit von Sein und Leben zu entscheiden hat, so möchte Jung doch „in Hoffnung" die Sinnhaftigkeit annehmen. Seine Begründung sei hier angeführt; einem kritischen Leser wird sie wohl kaum genügen: denn „Sinnlosigkeit verhindert die Fülle des Lebens und bedeutet darum Krankheit" (167). Ist es so sicher, daß Krankheit die ebenso wie das Sterben jeden Menschen bedroht, unbedingt vermieden werden muß (eine Unmöglichkeit), und daß in ihr kein Sinn liegen kann? Wenn man es auch gelten läßt, daß im Weltbild (nicht nur bei Jung) Sinnhaftes und Sinnloses nebeneinander bestehen, so bleibt es doch fraglich, ob es, wie die Verfasserin meint, „eine allgemein gültige Formel für Sinn nicht gibt" (168). Die Antwort wird anders lauten in einer Weltanschauung, nach der Gott Summum bonum und zugleich der Schöpfer ist und in

einer Weltanschauung, nach der es auch in Gott Schatten und Böses gibt, eine Auffassung, die Jung stets vertreten hat (vgl. dazu die Abschnitte: Gut und Böse, „Antwort auf Hiob", 107–127). L. Gilen, S. J.

Merz, Ferdinand, Geschlechterunterschiede und ihre Entwicklung. Ergebnisse und Theorien der Psychologie. Gr. 8° (196 S.) Göttingen 1979, Hogrefe. Das vorliegende Textbuch ist vor allem für Studierende der Psychologie im ersten Studienabschnitt bestimmt. Dabei kam es dem Verf. besonders auf die Entwicklung dieser Unterschiede an. In einem größeren Abschnitt handelt M. von den Grundlagen der genannten Entwicklung (39–76). Er geht sodann auf die Geschlechterrolle und deren Übernahme durch das Individuum ein (77–117). Hier werden die ethnologischen Befunde mitgeteilt, soweit sie für den angesprochenen Leserkreis von Interesse sein können (79–92). Sodann wird ein Aspekt dargestellt, der für die Entwicklung des Einzelnen und auch sozialpsychologisch von Bedeutung ist: die Übernahme der Geschlechterrolle (92–117), die u. U. besonders bei Frauen und Mädchen ihre Schwierigkeiten haben kann. Dabei ist festzuhalten, daß der Geschlechterstereotyp, wie er im allgemeinen Bewußtsein vorliegt, den empirischen Befunden nur mangelhaft entspricht (94). Ein einheitliches Verhaltensmuster für „männlich" und „weiblich" kann in unserer hochdifferenzierten Gesellschaft nicht erwartet werden. Der Gegensatz ist aber auch kein absoluter, man könnte ihn vielleicht eher als polar bezeichnen. Die Gegensätze kann man mit dem Verf. wohl auch als „unabhängige Dimensionen" auffassen (93), wobei diese Unabhängigkeit, falls man dabei an polare Verhältnisse denkt, noch näher beschrieben werden könnte: eine Aufgabe, die sicher außerhalb der Zielsetzung dieses Buches lag. So bedeutet, worauf M. hinweist, „unmännlich" noch nicht einfachhin „weiblich" und umgekehrt. – Der längste Abschnitt des Buches ist der Beschreibung von Geschlechterunterschieden gewidmet (118–167). Hier bespricht M. u. a. Geschlechterunterschiede bei Säuglingen (125 ff.); bei Intelligenzleistungen (132–146), ein Abschnitt, der besonders hervorzuheben ist; bei Schulleistungen (147 ff.); bei Aggressivität (155 ff.) und bei Ängstlichkeit (163 ff.). Unter dem letzteren Gesichtspunkt bestätigen die vorliegenden empirischen Untersuchungen die allgemeine vorwissenschaftliche Meinung, daß Frauen und Mädchen „fast ausnahmslos als ängstlicher" anzusehen sind (163). Bei den Geschlechterunterschieden werden die fundamentalen Ergebnisse der Forschung über das chromosomale (141 ff.), das gonadale (50 ff.) und das zerebrale (58–68) Geschlecht nach experimentellen und klinischen Befunden behandelt. Für das Erleben des eigenen Geschlechtes und auch für das z. T. aus diesem Erleben resultierende und von ihm bestimmte Verhalten ist von Gewicht das Geschlecht, das dem Einzelnen von der Familie und der Gesellschaft zugeschriebene sowie das subjektiv übernommene oder auch abgelehnte Geschlecht (68–76). Im letzten Abschnitt (Diskussion, 168–181) beschäftigt sich der Verf. mit der Frage nach der „Größe" des Geschlechterunterschiedes und seinen Ursachen. Dabei kommt besonders die Kontroverse Natur-Kultur zur Sprache. – Dem Buch sind Sach- und Personenregister sowie ein Literaturverzeichnis beigegeben, das zu weiterem Studium und zur Vertiefung der behandelten Fragen beitragen soll. L. Gilen, S. J.

Langenmayr, Arnold, Familienkonstellation, Persönlichkeitsentwicklung, Neurosenentstehung. Gr. 8° (188 S.) Göttingen 1978, Hogrefe. – Die Familienkonstellation und ihr Einfluß auf Persönlichkeitsentwicklung und Neurosenentstehung hat ihre Bedeutung (36–39). Ihr Studium bietet auch diagnostische und therapeutische Möglichkeiten (152 ff.), die zwar nicht als Ersatz, sicher aber als „erhebliche Ergänzung von Testdaten" zu bewerten sind (152). In den Problemkomplex der Familienkonstellation gehört die Position des Einzelkindes, die Stellung in der Geschwisterreihe, der endgültige und der temporäre Personenverlust eines Familienmitgliedes z. B. durch Tod oder Ehescheidung der Eltern (114–132). Hierbei sind auch die Familienverhältnisse der Eltern und die Familienatmosphäre (33 ff.) zu berücksichtigen. Die Familienkonstellationen und die mit ihr zusammenhängenden Erlebnisse haben ihren Einfluß auf die unbewußten Motivationen des Einzelnen. Das zeigt sich z. B. bei der Berufs- und der Partner-

wahl, bei der Bildung des Ich-Ideals, bis in Krankheiten und Operationen des Kindes hinein (dazu 132 ff.). Vielleicht wäre es hier von Nutzen gewesen, wenn L. auch die Arbeiten von Szondi über Schicksalsanalyse herangezogen hätte. Für die Erhebung seines Materials hat der Verf. die Fragebogenmethode benützt. Die Fragebogen wurden den Eltern von Jugendlichen und Kindern zugestellt, die vermutlich aus der Erziehungsberatung bekannt waren. Die Darstellung der Untersuchung, ihrer Ergebnisse (mit Tabellen) und ihrer Interpretation wird in zwei Kapiteln geboten (88–141). Über die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten, wie sie die bisherigen Forschungen zur Familienkonstellation ergeben haben, wird S. 73–80 berichtet. – Der erste Teil des Buches, den man als eine Art medizinisch orientierten Forschungsberichtes auffassen kann (ohne daß hier nähere Quellen und Belege angegeben werden; vgl. aber das ausführliche Literaturverzeichnis 166–182), beschäftigt sich mit den Ursachen für bestimmte Persönlichkeitsentwicklungen und Neurosen (11–35). Dieser Bericht wendet sich speziell an die Zielgruppen, für die das Buch geschrieben wurde. Es will (lt. Untertitel) „Hilfen bieten zur Beurteilung der Auswirkungen familiärer Umweltdaten für Pädagogen, Sozialpädagogen, Berater und Mediziner". Die Testdiagnostik wird für die Bewältigung der hier vorliegenden praktischen Aufgaben nicht sehr hoch eingeschätzt: Ihre Ergebnisse sind vielfach „für die Belange der Praxis irrelevant" (151). Hier liegt nach Meinung des Verf. „sicherlich ein enormer Gegensatz zu wissenschaftlicher Orientierung" vor (ebd.). – Dem Buch sind Autoren- und Sachregister beigegeben. Das Literaturverzeichnis umfaßt 392 Titel. L. Gilen, S. J.

Graumann, Carl F. (Hrsg.), Ökologische Perspektiven in der Psychologie. 8° (300 S.) Bern 1978, Huber. – Die sog. „Ökologische Psychologie" ist nicht einfachhin identisch mit einer „Umweltpsychologie", wenn sie auch mit ihr nahe verwandt und vielleicht sogar aus ihr hervorgegangen ist. Aber das Spezifische dieses neuen Forschungszweiges ist nicht leicht anzugeben. Das hat sich auch auf dem Symposion über „Ökologische Fragestellungen in der Psychologie" bestätigt, dessen Referate, Korreferate und Diskussionsbeiträge (gekürzt) in diesem Buch vorliegen. Die wissenschaftstheoretischen und z. T. auch die methodischen Ausgangspunkte gehen weit auseinander. Einigkeit besteht wohl darin, daß in der ökologischen Psychologie Mensch-Umwelt-Interaktionen als Forschungsgegenstand anzusehen sind. Dazu vergleiche man die Referate von *K. Pawlik* über „Umwelt und Persönlichkeit" (112–134) und *E. D. Lantermann* über „Situation/Person" (143–160). Wieweit die spezifischen und individuellen Bedingungen (wenn sie einmal ausgemacht sind) in diesen Forschungszusammenhang gehören oder anderen Disziplinen der Psychologie (z. B. der differentiellen Psychologie) zuzuweisen sind, mag hier offenbleiben. Schwieriger scheint es dagegen zu sein, den Einfluß zu ermessen, den „die rezente Thematisierung der Mensch-Umwelt-Interaktion auf die Theorie- und Methodendiskussion innerhalb der Psychologie hat" *(C. F. Graumann,* 7). Über „Ökologische Fragestellungen in der Sozialpsychologie", zu deren Forschungsaufgaben die Interaktionen zwischen Mensch und mitmenschlicher Umwelt gehören (von fundamentaler Bedeutung für den gesamten Bereich Mensch-Umwelt), referierte *Lenelies Kruse* (171–190). Sie weist darauf hin, daß es für die sozialpsychologische Forschung neben der Umwelt auch einen Bereich der „Umweltlosigkeit" gibt, der auch der Ökologie zuzurechnen ist, der aber von einem Teil der Ökologen nicht berücksichtigt wird. Es handelt sich dabei um die räumlich-materiellen Bedingungen, die nicht nur das Individuum und seine Reaktionen auf soziale Reize oder interpersonale Beziehungen und Interaktionen betreffen (178). – Probleme einer ökologischen Orientierung in der Entwicklungspsychologie behandelt *Cl. Trudwind* (33–48). Ökologische Perspektiven in der Kulturpsychologie werden in dem Referat von *E. E. Boesch* angesprochen: Kultur und Bios (11–32). In seinem Korreferat zu den beiden zuletzt genannten Beiträgen (Die Grenzen des ökologischen Ansatzes in der Psychologie, 49–78) übt *L. H. Eckensberger* Kritik an den hier vorgetragenen Auffassungen. Bei Boesch scheint ihm die Gleichsetzung von Kultur und Biotop, sowie von ökologischer Psychologie mit Kulturpsychologie fragwürdig (50). – In seinem Beitrag über Behavior and envirement: Ökologische Fragestellungen in der Allgemeinen Psychologie (83–97) behandelt *G. Kaminski* u. a. die Relevanz allgemein-psychologischer Perspektiven in der

Ökopsychologie (93 ff.). Eine interdisziplinäre Zusammenarbeit, ein „Export allgemein-psychologischer Konzeptionen in die Ökopsychologie" dürfte auch fruchtbare Rückwirkungen auf die Allgemeine Psychologie selbst haben" (95). – Gegen die Konsequenzen, die sich nach *J. Franke* aus einem markt- und werbepsychologischen Konzept für die Bearbeitung der Ökologischen Psychologie ergeben (s. sein Referat 201–217), wendet sich *H. Schmale* in seinem Korreferat. Sie scheinen ihm „im krassen Gegensatz zum Konzept einer Ökopsychologie (zu stehen), die den rückwirkenden Einfluß einer von Menschen geschaffenen Umwelt zum Untersuchungsgegenstand hat" (220). Es erscheint ihm auch unverständlich, „wie man eine ökologische Psychologie unter Ausschluß pädagogischer Aspekte betreiben will" (ebd.). Schmale selber liefert einen Beitrag zum Thema: Ökologische Psychologie und Ergonomie (229–239). – Eine „neue, aber notwendige Richtung" hat der Diskussion dieses Symposions *K. H. Stapf* gegeben mit seinem Referat über Ökologie und Systemwissenschaft (251–273). Das Korreferat dazu hielt *C. F. Graumann:* Zur dimensionalen Konzeption ökopsychologischer Systeme (274–281). Er stellt die drängende Frage nach der Möglichkeit eines Öko-systembegriffes, der für die Ökopsychologie nützlich ist: eine Frage, die man doch wohl als existentiell für die Ökopsychologie bezeichnen muß. L. Gilen, S. J.

Zdarzil, Herbert, Pädagogische Anthropologie. 8° (304 S.) Graz–Wien–Köln, 2. überarbeitete u. erweiterte Auflage 1978, Styria. – Anthropologie in pädagogischer Absicht soll „das Insgesamt jener Wesenserkenntnisse sein, welche geeignet erscheinen, für die Motivation erzieherischen Handelns Bedeutung zu erlangen" (24 f.). Angesichts der unterschiedlichen philosophischen Angebote konkretisiert sich die Aufgabenstellung dahin, einmal in Aufnahme humanwissenschaftlicher Forschungsergebnisse Theorien zweiter Stufe zu erstellen, sodann in philosophisch-anthropologischer Kategorialanalyse der Differenzierung des pädagogischen Bewußtseins zu dienen. Kap. I bestimmt so den Menschen in Abhebung vom Tier als Wesen der Reflexivität, Selbstbestimmung und Selbstgestaltung, Erziehung als Entbindung selbstbildender Akte. Anders akzentuiert, stellt Kap. II Erziehung als Sozialisation vor, um beide Sichten einander korrigieren zu lassen. Unter den möglichen Unterscheidungen zwischen Erziehung und Bildung wählt der Verf. jene, wonach Erziehung auf Verhalten bzw. Dispositionen abzielt, Bildung, Einsichten und Wissen vermittelt. Das führt zu einem Kapitel über Lerntheorien, die in Ertrag wie Grenzen deutlich werden, einem Kapitel über Spiel und Arbeit, das von der Thematik Arbeit und Lernen her in (Kap. VI) eine Erörterung der Lernfähigkeit des Menschen mündet: aufgrund eines dynamischen Begabungsbegriffs wird die alte Spannung von Anlage und Lernen behandelt und ein eigener Abschnitt über Reifen und Altern angeschlossen. – Was ist nun das Ziel der Erziehung? Z. wendet sich gegen das „natürliche System" in Philosophie und Pädagogik, „weil es sich als Auslegung geschichtlich-konkreter Gestalten des sittlichen, religiösen bzw. politischen Bewußtseins und deren immanenter Vernünftigkeit erweist, nicht aber als Nachweis der Vernünftigkeit allgemein gültiger Normen menschlicher Praxis" (227). Er diskutiert Erziehung zur Mündigkeit, zur Lebenswelt, als Hilfe zur Identitätsbildung: die umfassende Bestimmung. Damit ist in der Tat ein brauchbarer Rahmen entworfen. Es geht nicht um die kategoriale Grundlegung der gesamten Erziehungswissenschaft, inhaltliche wie wissenschaftstheoretische Erörterungen sind nicht vorentschieden; aber es wird doch eine Wesensdeutung des Menschen vorgelegt, gestützt auf eine breite Kenntnis der Literatur, die auch für weitere Fragen orientiert. Dem Literaturverzeichnis folgen ein knappes Sach- und ein Personenregister. J. Splett

5. Soziales

Schack, Herbert, Die Grundlagen der Wirtschafts- und Sozialphilosophie. Gr. 8° (240 S.) Berlin 1978, Duncker & Humblot. – Die erste, 1963 erschienene Auflage (hier besprochen Schol 39 [1964], 479) trug den Titel „Wirtschaftsleben und Wirtschaftsgestaltung" mit dem jetzigen Titel als Untertitel. In seinem damaligen Vorwort meinte der Verf., „ein System der Wirtschafts- und Sozial-

philosophie (sei) noch niemals entworfen worden". Inzwischen scheint er sich überzeugt zu haben, daß das zuviel behauptet war; in der Neubearbeitung kehrt diese Behauptung nicht wieder. Nach wie vor aber unternimmt er selbst es nicht, ein „System" vorzulegen, sondern will viel bescheidener nur „Grundlagen" dazu bieten, nämlich vernünftige und einleuchtende Gedanken eines abgeklärten und wohlgesinnten Mannes, auf die sich ein „System" aufbauen läßt. Auch darin bleibt er sich treu, daß er vom *Gewissen* als erster Grundlage ausgeht. – Gegenstand jeder (Fach-)Philosophie ist nach ihm die *Sinn*frage; sie ist auch für die Wirtschaft zu stellen, um sie vor der ihr drohenden Gefahr zu schützen, daß sie trotz reibungslosen Funktionierens aller Teile „im Ganzen ihren – auf Menschlichkeit gerichteten – Sinn verfehlt" (15). – Im einzelnen kann man über manches in diesem Buche streiten; im ganzen ist es ein sympathisches, zu besinnlichem Nachdenken einladendes Buch. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Kirche und Gesellschaft heute. Franz Groner zum 65. Geburtstag; hrsg. von *F. Böckle* u. *F. J. Stegmann*. Gr. 8° (298 S.) Paderborn 1979, Schöningh. – Die Festschrift gliedert sich in zwei Teile. Teil I (13–111) unter der Überschrift „Dokumentation" umfaßt 5 Beiträge, die Groners eigenem Fachbereich, der kirchlichen Statistik, angehören oder doch eng damit zusammenhängen. Davon seien erwähnt *K. H. Vogt*, „Zur Frage der Meßbarkeit religiöser Phänomene" (69–87) wegen der grundsätzlichen Bedeutung des Themas, und *L. Schneider*, „Neue Methoden sozialwissenschaftlicher Forschung" (89–111), der den m. W. ersten Vorstoß unternimmt, den Computer für religions- oder kirchensoziologische Forschung nutzbar zu machen. Leider sind die Ausführungen reichlich knapp in der Fachsprache der Spezialisten gehalten; gerade der Unkundige erführe gern mehr. Mit offenbarer Genugtuung berichtet der Forscher, sein Computer habe genau das Ergebnis geliefert, das der gesunde Menschenverstand aufgrund des Subsidiaritätsprinzips erwartet. – Teil II „Aktuelle Aufgaben der Kirche in der gesellschaftlichen Situation von heute" (115–298) enthält 12 Beiträge; davon seien die beiden Beiträge zur Grundwertedebatte von *L. Roos* und *F. Böckle* erwähnt, denen in gewissem Sinn auch *J. Giers*, „Kirche und Menschenrechte", zugezählt werden kann. – Zu der heute besonders brennend gewordenen Frage des wirtschaftlichen Wachstums, zu der die kath. Soziallehre sich bisher erst wenig geäußert hat, nimmt *J. H. Müller* abgewogen Stellung in „Das wirtschaftliche Wachstum und die Kirche" (225–235). – *H. J. Wallraff*, „Mitbestimmung; vielfache Variation des Motivs" (237–245), schildert, wie ‚participatio', das „Mit" heute in allen Bereichen von Welt und Kirche in Mode ist und zum „Stil" gehört; er wirft die Frage auf, ob es sich bei der wirtschaftlichen Mitbestimmung der Arbeitnehmer auch nur um eine Mode- oder Stilfrage handele oder um mehr. – Die Beiträge der beiden österreichischen Autoren *V. Zsiftkovits* und *R. Weiler* befassen sich mit dem Anteil der Kirche an der Friedensforschung und ihrem Beitrag zum Abrüstungsproblem. – Den Ausklang bildet *W. Hamelbeck*, „Kirche und Sozialprinzipien", der sehr freimütig erörtert, wie sehr und mit wie großem Schaden für sich selbst die Kirche ihren Sozialprinzipien, insbesondere dem Subsidiaritätsprinzip, zuwiderhandelt, und übt harte, aber nicht unbegründete Kritik an der in der Kirche von der Basis, d. i. unseren Pfarrgemeinden, über die Bistümer aufwärts bis zum Hl. Stuhl sich immer weiter ausbreitenden Bürokratie. – Dieser zweite und umfangreichere Teil der Festschrift erfüllt voll und ganz, was der Buchtitel verspricht. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche; hrsg. von *J. Krautscheidt* u. *H. Marré*, Bd. 13. 8° (155 S.) Münster/W. 1978, Aschendorff. – Dieses 13., vom 6./7. 3. 1978 stattgefundene „Essener Gespräch" zwischen Kirchenmännern und Juristen (alle früheren wurden hier gewürdigt, zuletzt 53 (1978), 474/5) griff ein bisher in diesem Kreis noch nicht angesprochenes Thema auf, bei dem Anliegen nicht nur der kirchlichen Verkündigung, sondern auch des sog. kirchlichen „Weltdienstes" und Fragen nicht nur staatskirchenrechtlicher, sondern auch allgemein verfassungsrechtlicher Art in eigenartiger Weise *mit*einander, ja *in*einander verknüpft sind, nämlich des *Rundfunks*, hier verstanden im weitesten

Sinn nicht nur des bisherigen Hörfunks und Fernsehens, sondern alles dessen, was zur Zeit an elektronischer Kommunikationstechnik bereits verfügbar ist und in absehbarer Zeit im allgemeinen Gebrauch stehen wird. Das geistige Ringen ging nicht um die durch diese neuen Kommunikationsmittel aufgeworfenen Probleme oder der Pastoral erschlossenen neuen Möglichkeiten, sondern darum, welche *Politik* sich für die Kirche empfehle, um zu sichern, von diesen Möglichkeiten nicht ausgeschlossen oder ins Abseits gedrängt zu werden, vielmehr rechtlich und tatsächlich Gebrauch davon machen zu können. – Ohne ein Mindestmaß technischen Verständnisses läßt sich darüber nicht reden; so wurde denn ganz knapp das Allernotwendigste davon geboten. Sehr viel breiteren Raum nehmen verfassungsrechtliche Erörterungen ein. Für den Theologen sind diese beiden Bereiche als solche unergiebig; sein Interesse entzündet sich an den staatskirchenrechtlichen Fragen, vor allem deswegen, weil dabei die *Grundfrage* ins Spiel kommt, wie die Kirche selbst sich in ihrem Verhältnis zum weltanschaulich pluralistischen Staat versteht und was sie gerechterweise von ihm beanspruchen kann bzw. – von seiner Seite her gesehen – inwieweit *er* in der Lage ist, *ihr* gerecht zu werden, d. i. sie als das zu nehmen und zu behandeln, was sie objektiv und nach ihrem Selbstverständnis *ist*. Das Verhältnis von Kirche und Staat, wenn letzterer als katholischer Glaubensstaat unterstellt wird, ist – abschließend durch die Staatsenzykliken Leos XIII. – *theologisch* geklärt. Nachdem die Kirche jüngst den weltanschaulich pluralistischen Staat „akzeptiert" hat, muß das Gleiche noch bezüglich ihres Verhältnisses zu *diesem* Staat geleistet werden. Kann die Kirche sich damit abfinden, von ihm als eine „relevante gesellschaftliche Gruppe" *unter anderen* angesehen und behandelt zu werden? Vermag *dieser* Staat zu erkennen und anzuerkennen, daß sie eine Erscheinung ganz eigener Art ist, die als solche auch *ihm* in einer spezifischen, sozusagen „partnerschaftlichen" Art gegenübersteht und gegenüberzutreten befugt ist. In diesem Sinn spricht *Böckenförde* sich aus (35/36), und *Lerche* kann sogar in seinem Referat (95) und nochmals in seinen Leitsätzen (117) das Bundesverfassungsgericht anführen, das der Kirche eine solche Stellung zuerkennt, weil sie „ähnlich wie der Staat den Menschen als Ganzes und in allen Fällen seiner Betätigung und seines Verhaltens anspricht und ... Forderungen an ihn stellt" (BVerfG 42, 312, hier 333). Nichtsdestoweniger wurde das letzte Wort über diese Frage in diesem Gespräch noch nicht gesprochen und kann zur Zeit wohl auch noch nicht gesprochen werden; hier muß noch theologische Kärrnerarbeit geleistet werden.

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

Harth, Werner, Christlicher Dienst an der Welt. Dokumente kirchlicher Soziallehre der Gegenwart. 8° (192 S.) Paderborn 1977, Schöningh. – Das Buch ist in vieler Hinsicht originell, so schon, wenn es „statt eines Vorworts" mit 21 gut ausgewählten „Anstößen zum Nachdenken" (7–9) eröffnet. Der erste Hauptteil gliedert sich in 2 Abschnitte, deren erster und weitaus gewichtigster in 11 Kapiteln Grundsatzfragen der kathol. Soziallehre oder vielleicht richtiger *um die* kathol. Soziallehre behandelt. Gegenüber den selbstsicheren Angriffen der Skeptiker und Kritiker ermangelt die Darlegung und Verteidigung der kSL oft der grundsätzlichen Klarheit und Sicherheit darüber, *was* sie überhaupt zu verteidigen hat. Und neben den zahlreichen, als Einführung durchaus geeigneten Leitfäden und Abrissen fehlt es an Darstellungen der kSL, die wissenschaftlichen Ansprüchen genügen und sich mit den benachbarten Profanwissenschaften und den von ihnen aufgeworfenen Fragen auseinandersetzen. Mit dem, was H. hier auf dem engen Raum von noch nicht 50 Seiten (15–61) vorlegt, füllt er eine klaffende Lücke aus. Mit seiner Interpretation der kSL identifiziere ich mich voll und ganz. – Der 2. Abschnitt (62–71) gibt einen tabellarischen Überblick über die päpstlichen und konziliaren lehramtlichen Dokumente 1891 bis 1967. – Der 2. Hauptteil bringt eine mit knappen erläuternden Einschüben durchsetzte Wiedergabe der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" und eine eigene, d. i. von H. erstellte Verdeutschung oder Paraphrase von „Octogesima adveniens" 1971. Ob eine solche paraphrasierende Übertragung sich empfiehlt, kann man bezweifeln. Für den Leser ist nicht erkennbar, was sich unzweideutig dem Text des Dokuments entnehmen läßt und wo er nur die Sinndeutung dieses Übersetzers vor sich hat. Leider hat H. die wichtige Vorbemerkung in Band 35 der „Nachkonziliaren Dokumente" zu der im Auftrag der

deutschen Bischöfe veröffentlichten Textausgabe übersehen, die ihn bezüglich Ziff. 7, 38 und 40 zur Vorsicht gemahnt hätte. Von diesen Einzelheiten abgesehen kann ich für meine Person seiner Sinndeutung zustimmen, aber das ist kein Ersatz für den Leser, der sich selbst sollte vergewissern können. Auch die Lehrbuchkommission der Deutschen Bischofskonferenz, die diese Übertragung von Oct. adv. für den Schulgebrauch zugelassen hat, wollte ihr damit gewiß keine lehramtliche Autorität beilegen. – Der hohe Wert dieses Buches liegt in den 11 Kapiteln des ersten Hauptteils, aber auch seinen Übertragungen von „Gaudium et spes" und von „Octogesima adveniens" lassen sich mancherlei Anregungen entnehmen.

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

Focke, Franz, Sozialismus aus christlicher Verantwortung; die Idee eines christlichen Sozialismus in der katholischsozialen Bewegung und in der CDU. 8° (399 S.) Wuppertal 1978, Hammer Verlag. – Im Untertitel des Buches deutet Focke an und im Vorwort spricht er ganz deutlich aus, worin sein Gegenstand sich von dem unterscheidet, was im allgemeinen unter „christlichem Sozialismus" oder „Sozialismus aus christlicher Verantwortung" verstanden zu werden pflegt. Er befaßt sich nicht mit gedanklichen Versuchen, die christliche Lehre in einem als „sozialistisch" zu bezeichnenden Sinn auszulegen oder ein „Sozialismus" genanntes Gedankengebäude zu errichten, das mit dem christlichen Glauben vereinbar ist oder gar sich von ihm herleitet; ihm geht es um *tatsächliche* Vorgänge des *politischen* Lebens im deutschen Raum zwischen 1874 und 1947 unter maßgeblicher Beteiligung des *katholischen* Volksteils, bei denen es darum ging, „Christentum und Sozialismus politisch einander näher zu bringen" (11). Darüber weiß man in der Tat nur sehr wenig; darum ist diese Studie lebhaft zu begrüßen. – Zufolge der von ihm getroffenen Themawahl erübrigt es sich für Focke, zuerst Christentum und Sozialismus begrifflich zu bestimmen, um anschließend zu ermitteln, wieviel, das beiden Seiten gemeinsam ist, sich zusammenfügen läßt, und was sich dem als unüberwindbar gegensätzlich widersetzt; so kann er sich kurzerhand an die von den verschiedenen Gruppen oder Bewegungen sich selbst beigelegten Bezeichnungen halten; auf die Frage, mit wieviel Recht sie sich eine solche, die Verbindung von Christentum und Sozialismus zum Ausdruck bringende Bezeichnung beilegen, kommt es für sein Thema nicht an; allenfalls ist die Auslegung, die sie selbst ihrer Namenswahl geben, von einiger Bedeutung. So ist Fockes Studie das ausgesprochene Gegenstück zu dem, was *B. Uhl* in: „Die Idee des christlichen Sozialismus in Deutschland" (s. diese Zschr. 51 [1976], 316) dargelegt hat. – Daß F. mit 1874 beginnt, erklärt sich daraus, daß seine beiden ersten Beispielsfälle, über die Spezialstudien vorliegen (Aachen und Essen), sich 1874 bis 1878 zugetragen haben. Daß er mit 1947 abschließt, hat seinen überzeugenden Grund darin, daß in diesem Jahr das innere Ringen in der CDU um Richtung und Führung zwischen Jakob Kaiser und Konrad Adenauer mit dem endgültigen Sieg des Letzteren seinen Abschluß fand. Im Vergleich dazu war alles Frühere nur Episode; hier dagegen fiel eine schwergewichtige, weltgeschichtlich bedeutsame Entscheidung. Darum liest man Teil C „Die Auseinandersetzung um den christlichen Sozialismus in der CDU in den Jahren 1945 bis 1947" (195–287) mit brennendem Interesse. Das wenige davon, das mir aus eigenem Miterleben bekannt ist, finde ich darin zutreffend dargestellt. Insgesamt wird die weitere Forschung – abgesehen von unterschiedlicher Wertung – wohl nicht nur zusätzliche Erkenntnisse, sondern im einzelnen auch Berichtigungen erbringen. Der hochpolitische Charakter des Gegenstandes macht ein unvoreingenommenes, ausgewogenes Urteil schwer; um so mehr wird man anerkennen müssen, daß es F. in hohem Maß gelungen ist, den Beteiligten, ihren Absichten und ihrer Handlungsweise gerecht zu werden; nicht voll ist es ihm m. E. gegenüber der Vereinigung „Arbeiterwohl" (44–50) gelungen, die zwar nicht vermocht hat, sich von der Befangenheit in paternalistischen Vorstellungen freizumachen, nichtsdestoweniger aber für ihre Zeit bemerkenswert fortschrittlich war. – Den Abschluß bilden 66 Seiten Anmerkungen und 33 Seiten Verzeichnis der ungedruckten und gedruckten Quellen nebst Schrifttumsverzeichnis.

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

Fessard, Gaston S. J., Chrétiens marxistes et théologie de la libération. Itinéraire du Père J. Girardi (Le Sycomore). Gr. 8° (424 S.) Paris/Namur 1978,

Ed. Lethielleux. – Das letzte Werk, das der bekannte französische Philosoph G. Fessard (1897–1978) noch selbst kurz vor seinem Tod in Druck geben konnte, wird für die anhaltende Diskussion um die „Theologie der Befreiung", um die Gruppen der „Christen für den Sozialismus", um einen Dialog mit dem Marxismus sicherlich eine erstrangige Rolle spielen. Der Band bietet eine Mischung unmittelbar konkreter Auseinandersetzung und tiefgehender philosophischer Reflexion; das ist für den Autor typisch, wenn auch für deutsche Leser ungewohnt. Um der Sache willen sollte aber das damit gegebene Hindernis in Kauf genommen werden. Die gebotene Information wie die angestellten Überlegungen – mit denen man durchaus nicht immer einig gehen muß – lohnen die Mühe der Lektüre, weil sie auf einer Ebene in die Auseinandersetzung mit den angeschnittenen Fragen einführen, die auf jeden Fall einen Gewinn verspricht. – Die Einleitung stellt knapp die aktuelle theologische Situation in Lateinamerika und deren Beziehungen zum Marxismus vor (7–20). Ein 1. und 2. Teil der Untersuchung konfrontiert dann mit der geistigen Entwicklung J. Girardis, eines der Vorkämpfer des katholischen Dialogs mit dem Kommunismus. Dieses Gespräch begann vor allem mit den bekannten Tagungen der „Paulus-Gesellschaft" bis 1968, so daß unmittelbar Bestrebungen aus dem deutschsprachigen Raum im Spiel sind. F. möchte Schritt für Schritt nachweisen, wie hier Bereitschaft zum Dialog in Illusion hineinführte (Du dialogue à l'illusion 21–112) und wie aus der Illusion dann Perversion wurde (De l'illusion à la perversion 113–246). Dazu greift er in chronologischer Reihenfolge auf Veröffentlichungen und Erklärungen Girardis zwischen 1964 und 1976 zurück. Doch ist dieser konkrete Weg nicht um seiner selbst willen, sondern als Beispiel für eine grundlegendere Struktur der Begegnung zwischen Christentum und Marxismus nachgezeichnet. Entscheidender bleibt darum der im 3. Teil des Werkes versuchte Nachweis für die innere Notwendigkeit dieser Entwicklung. „Origine de la perversion" (247–410) ist nach Meinung F.s die von Marx vorgenommene Umkehrung Hegels bezüglich des Verhältnisses von Theorie und Praxis, von Dialektik und Geschichte, von Herr und Knecht. Das hegelsche System baute auf dem Christentum auf, dessen Sendung Marx in „die historische Mission des Proletariats" verkehrte – möglich nur um den Preis einer Perversion von Sprache und Wahrheit. Die Aufhebung der Eindeutigkeit menschlichen Sprechens zugunsten einer klasseninteressierten Praxis – das ist der Kern der These F.s. Er legt sie mit Engagement, fast ein wenig zu rücksichtslos vor. Das wird vor allem an den formulierten Konsequenzen deutlich: Lüge als Grundstein sozialistischer Realität, d. h. Stalin und der Archipel Gulag folgen geradewegs aus dem Ansatz; die angebliche „Wissenschaftlichkeit" des Marxismus richtet sich durch die eigenen Widersprüche selbst; Dialog mit dem Marxismus scheitert von vornherein an der Spaltung menschlicher Sprache. Wer sich darauf einläßt und marxistische „Dogmen" wie den Gedanken des „Klassenkampfes" einfach hinnimmt, gerät mit innerer Folgerichtigkeit selbst in Sprachverwirrung. Der Verf. plädiert demgegenüber für die „geistliche Unterscheidung" aufgrund der einzig möglichen Basis einer eindeutig verbindlichen Sprache für alle. Ohne solche Unterscheidungskraft verfällt nach F. Dialogbereitschaft dem Sog hingenommener Bedingungen, die schließlich die eigene frühere Lebensüberzeugung aushöhlen. – Der Anhang (411–421) macht auf die Abhängigkeiten der lateinamerikanischen Befreiungstheologie von Girardi aufmerksam; unbeirrt werden auch hier die Linien ausgezogen – vielleicht etwas zu systematisch. Aber F. läßt von seinem sachlichen Anliegen nicht ab: Antwort geben auf die für ihn schon alte Frage „Le Dialogue catholique-communiste est-il possible?" Seit 1937 war er damit beschäftigt. Das rigorose Ergebnis mag erschrecken, der Behandlung des Gegners wird man vielfach nicht zustimmen, aber an Klarheit und Anregungskraft läßt es der Band nicht fehlen. Darum kann er hilfreich sein. K. H. Neufeld, S. J.

Ledergerber, Karl, Geburt der Menschheit – Ein neues Bewußtsein entwickelt sich. 8° (220 S.) München 1978, Pfeiffer. – Als langjähriger Lektor für Theologie, Kulturgeschichte und Psychologie im Walter Verlag Olten hat der Verf. ausgiebig Kontakt gehabt mit der Gedankenwelt Teilhard de Chardins und verwandter Autoren, die einen Entwurf einer Zukunftsidee von verschiedensten Perspektiven her dargelegt haben. Das vorliegende Buch des heute 65jährigen

Autors erscheint gleichsam als Summe der weitverstreuten Literatur zu diesem Thema des Zusammenwachsens und Werdens aller Menschen zur einen Menschheit. – Im einleitenden Kap. I („Das Werden der einen Menschheit") legt L. die Grundzüge seiner neuen Betrachtungsweise der Menschheit als Lebewesen dar. Im Anschluß an Paulus werden auch die Grundlinien des einen Leibes der Christen, die den einen mystischen Leib, Christus, bilden, skizziert. Zur Bildung dieses Lebewesens Menschheit ist ein Antrieb erforderlich, die „kollektive Liebe". Diese ist nicht zu verwechseln mit dem, was der Verf. unter christlicher Nächstenliebe versteht, freilich nur eine Karikatur derselben darstellt. – Das ganze Buch durchzieht der Vergleich der sich bildenden Menschheit mit den Insekten- und Termitenstaaten. Dabei wird der „Termitenstaat" als „ein eigentliches Großtier" (19) angesehen, eine Konzeption, die sich weder für die Bienen noch die Ameisen oder andere Insektenstaaten in der Biologie durchgesetzt hat. So schreiben Larson & Larson in ihrem Buch „Insektenstaaten" (P. Parey, Hamburg, 1971, S. 11): „Menschenstaat und Insektenstaat sind sich nur oberflächlich ähnlich. Bei näherer Betrachtung erkennt man, daß sie auf ganz verschiedenen Fundamenten ruhen." Ein weiteres beliebtes Bild des Autors ist der Vergleich der im Entstehen begriffenen Menschheit mit einem Organismus (Kap. II: „Organismus als Menschheit"). Die einzelnen Menschen werden mit den Zellen des menschlichen Körpers verglichen, die Menschheit ist der Gesamtorganismus. Dabei wird dann von „menschheitlicher Biologie" gesprochen, was sicher ein sehr gelungener Begriff ist. Vorliegende Literatur wird z. T. unkritisch verwendet, z. B. wenn Tompkins Bird: „Das geheime Leben der Pflanzen" (Scherz, Bern/München 1974) als ernstzunehmende Veröffentlichung zitiert wird (34). Wenn man schon bezüglich vieler naturwissenschaftlicher Aussagen und Beweise verwundert den Kopf schüttelt, so erst recht zu philosophischen und theologischen Deutungen des Verfassers. Kann man z. B. die „via negativa" christlicher Philosophie und Theologie so mit dem Nirwana der Buddhisten parallelisieren, wie es der Verf. S. 45 tut? Kap. III („Der Weg der Menschheit im Spiegel der Kunst") soll die Geburt der Menschheit in den verschiedenen Kunstepochen aufzeigen. Die wesentlichen Elemente der magischen Urkunst, der animistischen Erdkultur, der Welt und Überwelt der Mythen bis über Rationalismus, Renaissance, Barock und moderne Kunst werden sich in einer zukünftigen Menschheit erhalten. Ob ein Kunstgeschichtler diese Gedankengänge des Verf. nachvollziehen kann? Was bei Teilhard noch im Allgemeinen und Visionären bleibt, erscheint hier gezwungen und künstlich. Das IV. Kap. zeichnet die „Umrisse einer kommenden Gestalt der Menschheit". Dem im Unterkapitel „A. Menschheit als physisch-körperliche Organisation in Wirtschaft und Politik" Gesagten läßt sich mit den obengenannten Einschränkungen zustimmen. Schwierigkeiten aber macht wegen vieler ungesicherter Belege der Abschnitt B „Menschheit als transphysisch-psychisches Kraftfeld". In dem Abschnitt C „Menschheit als geistig-religiöse Schöpfung" geht es u. a. um die „Integration der Religionen der Welt". Da in der Sicht des Verf. *alle* Religionen im Grunde gleichberechtigt und gleichkontingent nebeneinander zu stehen scheinen („jede Religion als kleine Ganzheit hat ihre Stärken und Vorteile, ihre Schwächen und Nachteile"), steht dieser Interpretation nicht viel im Wege. Das abschließende Kap. V („Auf dem Wege zur Verwirklichung") zeigt, wie sich im sozialen Engagement, in der Wissensvermittlung, im Kunstschaffen und in der Gruppenarbeit schon die Geburt der Menschheit vollzieht. Wir wollen hoffen, daß der Verf. recht sieht!

R. Koltermann, S. J.

Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte – HRG, hrsg. von *A. Erler* u. *E. Kaufmann*. 13.–16. Lfg. (Sp. 1537–2048). Berlin 1975–1978, E. Schmidt Verlag. – Die ersten 12 Lieferungen wurden in ds. Zschr. H. 4/1976, S. 630 besprochen; inzwischen sind in einjährigen Abständen die Lieferungen 13–16 erschienen, womit der 2. Band abgeschlossen vorliegt. – Alles in der ersten Besprechung Gesagte trifft auch auf diese 4 Lieferungen zu. – Breitesten Raum nehmen die Art. Land und Zusammensetzungen ein (1361–1603), darunter allein Landfrieden nebst Zusammensetzungen 1451–1490. Die zweite umfangreiche Gruppe bilden die Art. zum Lehnswesen (1686–1755). In beiden Artikelgruppen hätten sich wohl durch Zusammenfassung unter weniger Stichworten manche Wiederholungen vermeiden und mehr Übersichtlichkeit erzielen lassen, wenigstens für den Leser,

der nicht wegen einer Einzelheit nachschlägt, sondern in den Stoff eindringen oder sich einen Überblick verschaffen möchte. – Die große Mehrzahl der Beiträge bietet profunde Gelehrsamkeit für Leser, denen der Gegenstand ohnehin nicht fremd ist; seltener sind Einführungen oder Übersichten für Leser, die eine erste Orientierung suchen. Ein einziger Beitrag („Lehrfreiheit" von *H. Ridder* 1755–1758) ist frei von allem historischem Ballast – er beginnt erst mit der Paulskirchenverfassung –, geistig-spritzig geschrieben und zeugt vom politischen Temperament seines Verfassers. – Religiös, kirchengeschichtlich oder kirchenpolitisch relevante Themen (Konstantinische Schenkung, Kreuzzüge, Kulturkampf u. a. m.) sind wiederum ausnahmslos mit wohlwollendem Verständnis hervorragend taktvoll behandelt. – Nicht überzeugend ist die Auswahl der Personalartikel; daß die Buchstaben K und L so unergiebig an bedeutenden Juristen sein sollten, will nicht recht glaubhaft erscheinen. – Bei den Zeichenerklärungen fehlt I.P.O. (1389/90, 1990); nach dem Zusammenhang vermute ich Instrumentum Pacis Osnabrugensis. – Dem schönen und verdienstvollen Werk möchte man schnelleres Fortschreiten wünschen.

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

---

5. Internationaler Kant-Kongreß 1981

Der 5. Internationale Kant-Kongreß „200 Jahre Kritik der reinen Vernunft" wird als Jubiläums-Kongreß vom 5. bis 8. April 1981 in Mainz stattfinden. Der vorbereitende Ausschuß des Kongresses unter Vorsitz von Professor Dr. Gerhard Funke, Mainz, wird die Kongreß-Akten rechtzeitig vor Beginn der Tagung herausbringen, damit die Arbeit des Kongresses aufgrund der gedruckt vorliegenden Beiträge der Teilnehmer durchgeführt werden kann.

Wir bitten alle, die uns durch die Einsendung eines Beitrages beehren wollen, diesen bis spätestens zum 31. März 1980 an die unten angegebene Adresse einzuschicken. Die Manuskripte sollen 10 Schreibmaschinenseiten (37 Zeilen, 60 Anschläge pro Zeile) nicht überschreiten. Die eingereichten Beiträge sollten Bezug zum Thema des Kongresses „Kants Kritik der reinen Vernunft – historisch, systematisch, kritisch" haben.

Der vorbereitende Ausschuß lädt hiermit alle Interessierten ein, durch Beiträge an der Gestaltung des Kongresses mitzuwirken, und bittet die Kant-Forscher aus aller Welt, durch Untersuchungen aus dem genannten Themenbereich zum Gelingen der Veranstaltung beizutragen.

Anschrift: 5. Internationaler Kant-Kongreß
Vorbereitender Ausschuß
Vorsitzender: Gerhard Funke
Philosophisches Seminar der Universität
D-6500 Mainz

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Bandera, Gonzalez, OP, Armando, Communión Eclesial y Humanidad (Estudio Teologico de San Esteban, Glosas 3). 8° (280 S.) Salamanca 1978, Ed. San Esteban.

Bartning, Gerhard, Das Neue und das Uralte. Über das utopisch-archetypische Spannungsfeld in der neueren philosophischen Anthropologie und den Hintergrund der Polemik Ernst Blochs gegen Carl Gustav Jung (Abhdgn. z. Philos., Psychol. u. Pädagogik, Bd. 114). Gr. 8° (473 S.) Bonn 1978, Bouvier/Grundmann.

Boer, Klaus, Maurice Merleau-Ponty – Die Entwicklung seines Strukturdenkens (Studien z. franz. Philosophie des 20. Jh., Bd. 8). 8° (206 S.) Bonn 1978, Bouvier/Grundmann.

Buber, Martin, Begegnung. Autobiographische Fragmente. Nachwort: *Albert Goes;* edit. Anhang: *Lothar Stiehm.* 3. verbess. Aufl. 8° (114 S.) Heidelberg 1978, Lambert Schneider.

Derselbe, Urdistanz und Beziehung. Beitr. zu einer philos. Anthropologie I. Editor. Anhang: *L. Stiehm.* Gr. 8° (57 S.) Heidelberg 1978, L. Schneider.

Derselbe, Zwiesprache. Traktat vom dialogischen Leben. Editor. Anhang: *L. Stiehm,* 3. Aufl. 8° Heidelberg 1978, L. Schneider.

Caragounis, Chrys C., The Ephesian Mysterion. Meaning and Content (Coniectanea Biblica, NT, Series 8). Gr. 8° (200 p.) Lund 1977, CWK Gleerup (Doctoral Dissertation).

Cherardini, Brunero, Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma (Teologica – 25). 8° (396 S.) Roma 1978, Ed. Paoline.

Christen, Anton F., Ernst Blochs Metaphysik der Materie (Abhdgn. z. Philos., Psychol. u. Pädagogik, Bd. 139). Gr. 8° (329 masch.-geschr. Sn.) Bonn 1979, Bouvier/Grundmann.

Düver, Lothar, Theodor W. Adorno. Der Wissenschaftsbegriff der Kritischen Theorie in seinem Werk (Abhdgn. z. Philos., Psychol. u. Pädagogik, Bd. 133). Gr. 8° (224 S.) Bonn 1978, Bouvier/Grundmann.

Fornaro, Mauro, Il lavoro negli scritti jenesi di Hegel (Science Filosofiche, 21). 8° (156 p.) Milano 1978, Vita e Pensiero (Publ. della Univ. Cattolica Milano).

Frostholm, Birgit, Leib und Unbewußtes. Freuds Begriff des Unbewußten, interpretiert durch den Leib-Begriff Merleau-Pontys (Abhdlgn. z. Philos., Psychol. u. Pädagogik, Bd. 120). 8° (204 S.) Bonn 1978, Bouvier/Grundmann.

Guitton, Jean, Zwischen den Zeilen des Evangeliums. Theologische Meditationen. 8° (174 S.) München 1979, Verlag Neue Stadt.

Höslinger, Norbert / Maas-Ewerd, Theodor (Hrsg.), Mit Sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung (Schriften des Pius-Parsch-Instituts, Klosterneuburg, 4). Gr. 8° (336 S.) Klosterneuburg 1979, Österreich. Kath. Bibelwerk.

Huber, Wolfgang, Kirche (Bibliothek Themen der Theologie, Erg.-Bd.). 8° (238 S.) Stuttgart-Berlin 1979, Kreuz Verlag.

Kast, Bernd, Die Thematik des „Eigners" in der Philosophie Max Stirners. Sein Beitrag zur Radikalisierung der anthropologischen Fragestellung (Abhdlgn. z. Philos., Psychol. u. Pädagogik, Bd. 137). Gr. 8° (506 masch.-geschr. Sn.) Bonn 1979, Bouvier/Grundmann.

KELLER, ALBERT SJ (Hrsg.), Fragen an den Glauben. Ein Sonntags-Forum. Mit einem Geleitwort von *Ernst Tewes*. 8° (165 S.) Frankfurt 1979, Knecht.

KIERKEGAARD. Letters and Documents. Kierkegaard's Writings, XXV, translated by *Henrik Rosenmeier* with Introduction and Notes. Gr. 8° (xxviii u. 518 S.) Princeton, New Jersey 1978, Princeton Univ. Press.

KLEIN, ALESSANDRO, Antirazionalismo di Kierkegaard. Gr. 8° (187 p.) Milano 1979, Mursia.

LAFON, GUY, Esquisses pour un Christianisme (Cogitatio fidei, 96). Gr. 8° (228 p.) Paris 1979, du Cerf.

LLINARES, IBANEZ, JOSÉ ANTONIO, Democracia Integral y Conciencia Cristiana (Estudio Teologico de San Esteban, Glosas 2). 8° (227 p.) Salamanca 1978, Ed. San Esteban.

MAZZARELLA, PASQUALE, Controversie Medievali unità e pluralità delle forme (I Principii, 13). Gr. 8° (395 p.) Napoli 1978, Francesco Giannini & Figli.

MEYER, JOACHIM E., Todesangst und das Todesbewußtsein der Gegenwart. 8° (VIII u. 130 S.) Berlin-Heidelberg-New York, Springer.

MOISO, FRANCESCO, Natura e Cultura nel primo Fichte (Biblioteca di Filosofia, 5). Gr. 8° (354 p.) Milano 1979, Mursia.

SIEBEN, HERMANN JOSEF, Die Konzilsidee der Alten Kirche (Konziliengeschichte, Reihe B: Untersuchungen). Gr. 8° (XXV u. 540 S.) Paderborn-München-Wien-Zürich 1979, Schöningh.

DERSELBE (Hrsg.), Joseph Hubert Reinkens. Briefe an seinen Bruder Wilhelm 1840–1873 (Bonner Beitr. z. Kirchengeschichte, Bd. 10/I, II u. III). Gr. 8° Tl. I: XXXVII, 1–714 S., Tl. II: IV, 715–1336 S., Tl. III: IV, 1337–1890 S., Köln–Wien 1979, Böhlau.

SUDBRACK, JOSEF, Erfahrung einer Liebe. Teresa von Ávilas Mystik als Begegnung mit Gott. 8° (144 S.) Freiburg-Basel-Wien 1979.

SCHMIDT-SAUERHÖFER, PAUL, Wahrhaftigkeit und Handeln aus Freiheit. Zum Theorie-Praxis-Problem der Ethik Immanuel Kants (Abhdgn. z. Philos., Psychol. u. Pädagogik, Bd. 134). Gr. 8° (226 masch.-geschr. Sn.) Bonn 1978, Bouvier/Grundmann.

SCHRIFTAUSLEGUNG dient dem Glauben, hrsg. von *Heinrich Kahlefeld*. 8° (104 S.) Frankfurt 1979, Knecht.

TENGSTRÖM, SVEN, Die Hexateucherzählung. Eine literaturgeschichtliche Studie (Coniectanea Biblica, Old Testament Series 7). Gr. 8° (187 S.) Uppsala 1976, CWK Gleerup.

VALVERDE, CARLOS, El Materialismo Dialético. El Pensiamiento de Marx y Engels. Gr. 8° (500 S.) Madrid 1979, Espasa-Calpe S.A.

WENZ, GUNTHER, Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs (Münchener Monograph. z. hist. u. system. Theologie). 8° (352 S.) München 1979, Kaiser Verlag.

ZEIL-FAHLBUSCH, ELISABETH, Wissen und Handeln. Zur Begründung der praktischen Philosophie bei Rousseau (Akad. Vorträge u. Abhdgn., H. 45). 8° (110 masch.-geschr. Sn.) Bonn 1979, Bouvier/Grundmann.

Der neue Gottesgedanke Fichtes

Eine Studie zum „Atheismusstreit"

Von Robert Stalder, S. J.

Im Jahre 1789 entfachte ein Artikel Fichtes „Über den Glauben an eine göttliche Weltregierung" eine Diskussion, die an die jüngste von der „Gott-ist-tot"-Theologie hervorgerufene Auseinandersetzung erinnert. Der ursprüngliche, „nachtheistische" Gottesgedanke des deutschen Idealismus stand damals zur Frage. Er und seine Konsequenzen sind der Gegenstand der vorliegenden Untersuchung. Fichte hat allerdings in den folgenden Jahren, nicht zuletzt aufgrund der Ereignisse, seine Ansicht wesentlich vertieft und so gewiß auch modifiziert. Indessen verblich sein „Stern" mit seinem Weggang von Jena, und so schwand auch die geschichtliche Wirkmächtigkeit seines reiferen Gottesbegriffs.

Lange hatte Fichte zugewartet, seine Gottesauffassung vor die breite Öffentlichkeit zu bringen. Mit bitter-zornigen Worten stellte Schelling noch in späteren Jahren fest: „Hr. Fichte hatte seine ganze Philosophie zu Stande gebracht und vielfach dargestellt, ohne daß er nötig gefunden habe, von Gott oder den göttlichen Dingen die geringste Erwägung zu tun, bis er im Jahr 1798 die *Resultate* seines Philosophierens über diesen Gegenstand mitteilte, und auch da nur, weil zu besorgen war, daß ein vorlauter Schriftsteller einen Teil der Entdekkung vorwegnehmen möchte." [1] Schelling spielte mit der letzteren Bemerkung auf den äußeren Anlaß an, der F. zur Erklärung seines Gottesbegriffs bewog. Es stimmt nicht ganz, daß sich F. in der ersten Periode seiner Lehrtätigkeit – er wurde 1794 nach Jena als Nachfolger Karl Leonhard Reinholds berufen – jeglicher Äußerung über Gott enthielt, doch waren seine Hinweise mehr gelegentlich [1a]. Hingegen trifft es zu, daß ein ihm von Friedrich Karl Forberg [2] zugesandter Aufsatz über „Die Entwicklung des Begriffs der Religion" ihn da-

---

[1] Darlegung der wahren Verhältnisse der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre (1806), S. W. (Stuttgart und Augsburg 1856 ff.) I/7, S. 25. – Wo nicht anders vermerkt, stammen Hervorhebungen (hier kursiviert statt gesperrt) vom zitierten Autor selber.

[1a] In seinen propädeutischen „Vorlesungen über Logik und Metaphysik" anhand Platners Aphorismen, GA, IV, 1, S. 418 ff.

[2] Über Forberg vgl. *L. Noack*, Philosophie-geschichtliches Lexikon (Leipzig 1879) 288.

zu verleitete, sich selber über die grundlegenden Religionsfragen zu verbreiten. Der Aufsatz sollte in dem von ihm und Niethammer herausgegebenen „Philosophischen Journal einer Gesellschaft teutscher Gelehrten" erscheinen. F. schien diese Arbeit zwar seinen persönlichen Ansichten entgegenzukommen, aber nicht die Schärfe seines eigenen Denkens aufzuweisen. Er entschied sich, ihn gemeinsam mit einer eigenen Darlegung zu veröffentlichen. „Indem er gegenwärtig, als Mitherausgeber dieses Journals", so leitet F. seinen Beitrag ein, „den folgenden Aufsatz eines trefflichen philosophischen Schriftstellers [3] mit vor das Publikum zu bringen hat, findet er von der einen Seite Erleichterung; da dieser Aufsatz in vielen Rücksichten mit seiner eigenen Überzeugung übereinkommt, er auf ihn sich berufen, und dem Verfasser desselben es überlassen kann, auch mit in seinem Namen zu reden; von einer anderen Seite aber eine dringende Aufforderung sich zu erklären, indem derselbe Aufsatz in manchen anderen Rücksichten seiner Überzeugung nicht sowohl entgegen ist, als nur dieselbe nicht erreicht, und es ihm doch wichtig scheint, daß die Denkart über diese Materie, welche aus seiner Ansicht der Philosophie hervorgeht, gleich anfangs vollständig vor das Publikum gebracht werde" [4]. Offenbar ging es F. um die Sache, um die Vollständigkeit des von ihm konzipierten Religions- und Gottesbegriffs, wenn er nun trotz anfänglichen Zögerns das Wort ergriff. Inhaltlich war er wohl mit Forberg einverstanden, und zwar so sehr, daß er diesem einräumte, „mit in seinem Namen zu reden". Die Divergenz zeigte sich vielmehr hinsichtlich der „Überzeugung", der Gewißheit der Aussagen.

1. Der kantianische „skeptische Atheismus"

Für Forberg gibt es über Gott keine sichere Aussage. So heißt es in den „verfänglichen Fragen" die er seinen Ausführungen über die Religion beifügte: „Ist ein Gott? Antwort: Es ist und bleibt ungewiß, (denn diese Frage ist bloß aus spekulativer Neugierde aufgeworfen, und es geschieht dem Neugierigen ganz recht, wenn er bisweilen abgewiesen wird)." [5] Und weiter fragt Forberg: „Kann man jedem

[3] Als Menschen schätzte Fichte Forberg freilich weniger: „*Forberg* ist ein witziger, tätiger Kopf: aber es fehlt ihm bis jetzt gänzlich an *Festigkeit und Fleiß*. Ich glaube, daß dieser Mangel so tief liegt, als er liegen kann; daß es ihm ganz und gar an Charakter fehlt" (GA, III, 3, S. 111).

[4] Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung GA, I, 5, S. 347–348. Das „nicht sowohl entgegen, als nur ..." im Text ist die zur Zeit F.s gebräuchliche Ausdrucksweise für „nicht entgegen, sondern nur ..." Vgl. F., GA, II, 2, S. 288, Z. 20–21: „... man muß demnach etwas Materielles aller Forschung zum Grunde legen, aber das sollte nicht sowohl eine Tatsache sein, als eine Tathandlung ..." (Handschriftl. Entwurf zur „Recension des Aenesidemus").

[5] Medicus III, 147 (Medicus III, 136–150: Abdruck des Art. Forberg aus dem „Philosophischen Journal", Bd. VIII, 21–46 [1798]).

Menschen zumuten, einen Gott zu glauben? Antwort: nein. (Denn die Frage nimmt ohne Zweifel den Begriff des Glaubens in einem theoretischen Sinne, für eine besondere Art des Fürwahrhaltens, und dieser theoretische Sinn ist denn auch der einzige, den der gemeine Sprachgebrauch anerkennt, und den die Philosophen vielleicht nicht hätten verlassen sollen.)" [6] Forberg hatte recht: Glaube war damals allgemein ein Fürwahrhalten der christlichen Dogmen, ein Satzglaube, und so auch der Glaube an Gott. Ihn aber hatte Kant mit seiner „Kritik der reinen Vernunft" ins Wanken gebracht, insofern er allen herkömmlichen (theoretischen) Gottesbeweisen die Gültigkeit absprach. Gottes vermochte man sich nach Kant nur aufgrund eines Postulats der praktischen Vernunft gewiß werden. Dem Satzglauben stellte Kant den Glauben der Praxis entgegen, den Glauben an einen Garanten des von der Menschheit angestrebten „höchsten Guts", der zweifellos noch weitgehend die Züge des christlich-theistischen Gottes trug. Dieser Glaube war allerdings nur ein subjektiver „reiner praktischer Vernunftglaube" [7], der gänzlich im Antrieb des sittlichen Vernunftgesetzes gründete. Solchen Glauben hatte Forberg im Auge, wie seine eigenen Ausführungen beweisen: „Es ist Pflicht zu *glauben* an eine solche Ordnung der Dinge der Welt, wo man auf das Gelingen aller guten Pläne rechnen kann, und wo das Bestreben, das Gute zu befördern, und das Böse zu hindern, nicht schlechterdings vergeblich ist, oder welches Eins ist, an eine moralische Weltregierung oder an einen Gott, der die Welt nach moralischen Gesetzen regiert." [8] Das war gute Kantische Lehre. Denn das „höchste Gut", die letzte Entfaltung der Menschheit, ist nach Kant nichts anderes als die „unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft" [9], das heißt: es ist die vom sittlich-praktischen Vernunftgesetz, wie es im Menschengeschlecht wirksam ist, angezielte Vollendung eben dieses Menschengeschlechtes. Diese Vollendung sah Kant als eine zweifache: als höchste „Sittlichkeit" *und* „Glückseligkeit". Höchste „Sittlichkeit" beinhaltet die „völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetz" [10]; „Glückseligkeit", hingegen, „ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, alles nach Wunsch und Willen geht, und beruhet also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, im gleichen zu seinem wesentlichen Bestimmungsgrund seines Willens" [11]. Der Zweck des Menschen manifestiert sich eben im „Bestimmungsgrund seines Wil-

[6] Ebd.
[7] KpV (Kritik der praktischen Vernunft). A 263.
[8] Medicus III, 145–146. Hervorhebung von uns.
[9] KpV, A 194.
[10] KpV, A 219.
[11] KpV, A 224.

lens", in der Erfahrung des vernünftigen Pflichtgebotes und deckt sich somit mit dem Zweck der praktischen Vernunft, der als reiner Vernunftzweck „Zweck an sich" ist. „Die vernünftige Natur", sagt Kant, „existiert als Zweck an sich." [12] Kraft seiner vernünftigen Natur als „Zweck an sich" ist also der Mensch zur Unabhängigkeit von der Gesetzlichkeit der Natur berufen, zur Freiheit gegenüber der Natur („Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur" [13]). Sie erfüllt sich in der „Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke", in der Integration der Natur also in das praktische Vernunftreich. Der absolute Sieg der Vernunft über sein Dasein selbst (höchste Sittlichkeit) sowie über die äußere Natur (höchste Glückseligkeit) gereichen dem Menschen zur inneren und äußeren Freiheit: zum „höchsten Gut". Aus dem Begriff nun des „höchsten Gutes", genauer: der in ihm mitgesetzten „Glückseligkeit" leitet Kant das Postulat der Existenz Gottes ab. Soll der sittliche Einsatz der Menschheit das „höchste Gut" hervorbringen, so ist die Voraussetzung dafür, daß er sich auch in der Natur auswirke, und zwar derart, daß die Natur mit der errungenen Sittlichkeit „übereinstimme" im Sinne der zu erstrebenden Freiheit. Das aber übersteigt menschliches Vermögen. Des Menschen sittliches Tun ist in seiner Wurzel gewiß unabhängig von der Natur, indessen nicht schlechthin über sie gebietend. „Das handelnde vernünftige Wesen in der Welt ist ... doch nicht zugleich Ursache der Welt und der Natur selbst." [14] Der Mensch ist *Glied* dieser Welt und als solches gewiß nicht deren Ursache, was er aber sein müßte, um die vom „höchsten Geiste" erforderte „Übereinstimmung" von Sittlichkeit und Natur zu verwirklichen. „Also", schließt Kant, „ist in dem moralischen Gesetze nicht der mindeste Grund zu einem notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionierten Glückseligkeit eines zur Welt als Teil gehörigen, und daher von ihr abhängigen Wesens, welches eben darum durch seinen Willen nicht Ursache dieser Natur sein, und sie, was seine Glückseligkeit betrifft, mit seinen praktischen Grundsätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einstimmig machen kann." [15] Trotz dieser menschlichen Ohnmacht gilt aber ungebrochen die aus dem unbedingten sittlichen Anspruch des Vernunftgesetzes sich ergebende Wahrheit: „Es ist a priori (moralisch) notwendig, das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen." [16] Darf diese Forderung nicht aufgegeben werden, so muß eine die Natur vollständig in ihrer Gewalt habende und so über ihr stehende Macht, „Ursache", angenommen werden.

[12] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 66.
[13] KpV, A 155.
[14] KpV, A 224.
[15] KpV, A 224–225.
[16] KpV, A 203.

Mehr noch: diese postulierte Macht bezieht sich nicht allein auf die Natur und das Moralgesetz als solches, sondern namentlich auf den frei-bewußten moralischen Willen der Menschen, wenn anders sie die Stimmigkeit der Natur mit deren sittlichen Anstrengung gewährleisten soll. Deshalb kann sie selber nur „vernünftige Natur" sein. So Kant:

„Wir sollen das höchste Gut (welches also doch möglich sein muß) zu befördern suchen. Also wird auch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesamten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhangs, nämlich der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthalte, postuliert. Diese oberste Ursache aber soll den Grund der Übereinstimmung nicht bloß mit dem Gesetze des Willens der vernünftigen Wesen, sonden mit der Vorstellung dieses *Gesetzes*, sofern diese es sich zum obersten *Bestimmungsgrunde des Willens* setzen, also nicht bloß mit den Sitten der Form nach, sondern auch ihrer Sittlichkeit, als dem Beweggrunde derselben, d. i. mit ihrer moralischen Gesinnung enthalten. Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, so fern eine oberste (Ursache) der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität hat. Nun ist ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist, eine *Intelligenz* (vernünftig Wesen) und die Kausalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ein *Wille* derselben. Also ist die oberste Ursache der Natur, so fern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muß, ein Wesen, das durch *Verstand* und *Willen* die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. *Gott*. Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des *höchsten abgeleiteten Guts* (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines *höchsten ursprünglichen Guts*, nämlich der Existenz Gottes." [17]

Mit diesem Gedankengang schuf Kant den sogenannten „moralischen Gottesbeweis", der fortan die Szene der Glaubensbegründung beherrschen sollte. Auch F. stellte seine Erwägungen über das Wesen Gottes in dieser neu eröffneten Perspektive an.

Wenden wir jedoch den Blick auf Forbergs Aussage über Gott zurück. Ihm gilt der Glaube „an eine solche Ordnung der Dinge in der Welt, wo man auf das endliche Gelingen aller guten Pläne rechnen kann" als eins mit dem Glauben „an eine moralische Weltregierung oder an einen Gott, der die Welt nach moralischen Gesetzen regiert". Der Kantische Hintergrund dieser Gottesbestimmung ist offensichtlich. Indessen zieht Forberg in der Folge seines Aufsatzes aus der Natur der Gottesbegründung Kants einen verhängnisvollen Schluß: er verflüchtigt die „moralische" Gewißheit vom Dasein Gottes, an der Kant festhielt, zu einer bloßen Fiktion, zu einem reinen Als-ob. So lautet seine Argumentation:

„Nur ist dieser Glaube (an einen Gott, der die Welt nach moralischen Gesetzen regiert) keineswegs insofern Pflicht, wie fern er *theoretisch*, das heißt, eine müßige Spekulation ist, sondern bloß und allein, wiefern er *praktisch*, das heißt, wiefern er Maxime wirklicher Handlung ist. Mit anderen Worten: es ist nicht Pflicht zu

[17] KpV, A 225–226.

glauben, daß eine moralische Weltregierung oder ein Gott, als moralischer Weltregent, existiert, sondern es ist bloß und allein dies *Pflicht, zu handeln, als ob man es glaubte.* In den Augenblicken des Nachdenkens oder des Disputierens kann man es halten wie man will, man kann sich für den Theismus oder für den Atheismus erklären, je nachdem man es vor dem Forum der spekulativen Vernunft verantworten zu können meint, denn hier ist nicht Rede von Religion, sondern von Spekulation, nicht von Recht und Unrecht, sondern von Wahrheit und Irrtum." [18]

Kant gebraucht allerdings selber allenthalben das „als ob" gerade in Hinsicht auf unsere Gotteserkenntnis. Indessen spielt wohl Forberg mit diesem von der Autorität Kants gedeckten Ausdruck, um seinen eigenen Unglauben zu bemänteln [19]. Gewiß lehrt Kant dem Buchstaben nach, an die „Macht eines Weltherrschers" zu glauben, bedeute „so zu handeln, *als ob* eine solche Weltregierung wirklich wäre" [20]. Das „als ob" Kants besagt jedoch keineswegs Indifferentismus gegen „Theismus oder Atheismus" (Forberg); es war vielmehr der Ausdruck seines Analogie-Denkens in bezug auf Gott sowie seiner „negativen Theologie". Kant schreibt in seinen „Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik":

„Wenn ich sage, wir sind genötigt, die Welt so anzusehen, *als ob* sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei, so sage ich wirklich nichts mehr, als: wie sich verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment, zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieses Inbegriffs von Erscheinungen ausmacht) zu dem Unbekannten [Gott], das ich also hierdurch zwar nicht nach dem, was an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es vor mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Teil bin, erkenne. Eine solche Erkenntnis ist die *nach der Analogie*, welche nicht etwa, wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweener Dinge, sondern eine unvollkommene Ähnlichkeit zweener Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet. Vermittelst dieser Analogie bleibt doch ein *vor uns* hinlänglich bestimmter Begriff von dem höchsten Wesen übrig, ob wir gleich alles weg gelassen haben, was ihn schlechthin und *an sich selbst bestimmen* könnte; denn wir bestimmen ihn doch respektiv auf die Welt und mithin auf uns, und mehr ist uns auch nicht nötig." [21]

Der Sinn des Kantischen Als-ob steht sonach dem der analogen Gotteserkenntnis der christlichen Tradition nahe [22]. Wie Kant lehrte auch sie, daß kein Begriff Gott erfassen kann, daß wir Gott stets als

---

[18] Medicus III, 146.

[19] Vgl die von *Noack* (a. a. O. S. 288) zitierte Briefstelle Forbergs an H. E. G. Paulus, 1821: „Des Glaubens habe ich in keiner Lage des Lebens bedurft und gedenke in meinem entschiedenen Unglauben zu verharren bis ans Ende ..."

[20] Von einem vornehmen Ton in der Philosophie, A 407, Anm.

[21] A 175–176. Vgl. *R. Eisler*, Kantlexikon (Berlin 1930) Art. „Als ob" und „Analogie", S. 7 bzw. 8.

[22] Vgl. *G. Söhngen*, Analogie, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe (München, 1962) 1. Bd., 49. Der „genauere Begriff von Analogie" kann „als ‚Verhältnisgleichheit bei Wesensverschiedenheit' bestimmt werden. Analog als ‚nach demselben Logos' besagt mithin nicht eines ‚nach demselben Wesen' oder eines ‚nach derselben Art', wohl aber eines ‚nach demselben Verhältnis'".

einem Unbekannten verbunden sind [23]. Es ist das Unvermögen des begrifflichen Denkens, das das Als-ob widerspiegelt, nicht die Ungewißheit über das Dasein Gottes: „Der unseren *schwachen Begriffen* angemessene Ausdruck wird sein: daß wir uns die Welt so denken, *als ob* sie von einer höchsten Vernunft ihrem Dasein und inneren Bestimmung nach abstamme . . .“ [24] Forberg konnte sich übrigens auch mit seiner Behauptung, es sei nicht *Pflicht*, an das Dasein Gottes zu glauben, auf Kant berufen. Von Pflicht konnte jedoch für Kant allein deswegen nicht die Rede sein, weil das Annehmen einer Existenz ein Akt der theoretischen, nicht der praktischen Vernunft ist [25]. So lag ihm fern, wie Forberg aufgrund des Nichtvorhandenseins einer solchen Pflicht die Ungewißheit des Glaubens an Gott nahezulegen. Überhaupt konnte für Kant die Tatsache, daß das Postulat des Daseins Gottes eine theoretische Wahrheit sei, die Gewißheit des praktischen Vernunftglaubens hierüber nicht erschüttern. Es fällt ja keineswegs unter das Verdikt der Kritik der reinen Vernunft, das nur die *rein* theoretische Erkenntnis von Gottes Dasein und Wesen, mithin das *Wissen* betrifft. Denn das Postulat der Existenz Gottes besitzt in den Augen Kants einen gültigen und notwendigen Erkenntnisgrund, nur ist er nicht theoretisch-objektiv, sondern praktisch-subjektiv [26]. Das heißt: die Notwendigkeit der an sich theoretischen Aussage, daß ein Gott existiert, beruht nicht auf objektiver Evidenz, vielmehr auf der subjektiven, aber apodiktischen Erfahrung des sittlichen Anspruches, das „höchste Gut“ zu verwirklichen. Es gibt also kein Postulat des „höchsten Gutes“, ohne daß zugleich das Postulat der Existenz Gottes mit innerer „moralischer“ Notwendigkeit mitgesetzt wird. „Der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr laufe, die letztere einzubüßen, ebenso wenig besorge ich, daß mir der erste jemals entrissen werden könne“ [27], gesteht Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“. Nicht um einer Fiktion willen hatte er das

[23] So Thomas von Aquin öfters (unter Berufung auf Dionysius Areopagita), z. B. S. th. I, q. 12, a. 13, ad 1: „. . . licet per revelationem in hac vita non cognoscamus de Deo quid est, et sic ei quasi ignoto conjungamus, tamen plenius ipsum cognoscimus, inquantum plures et excellentiores effectus eius nobis demonstrantur.“ Vgl. auch *H. U. v. Balthasar*, Herrlichkeit, III/1 (Einsiedeln 1965) 830: „Wenn Erkennen Bewältigen ist, dann freilich bleibt Gott das definitionsgemäß Nichtzubewältigende und damit Unerkennbare. Unter dieser Voraussetzung . . . läßt sich Kant unter die großen Vertreter der negativen Theologie einreihen . . .“

[24] Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, A 179. Hervorhebung von uns.

[25] KpV, A 226: „Denn es kann gar keine Pflicht geben, die Existenz eines Dinges anzunehmen (weil dieses bloß den theoretischen Gebrauch der Vernunft angeht).“ Das Annehmen des Daseins Gottes ist nur „mit dem Bewußtsein unserer Pflicht verbunden“. KpV, A 227.

[26] Vgl. KpV, A 23, Anm.

[27] KrV, B 857; A 829.

„Wissen" aufgehoben, sondern „um zum Glauben Platz zu machen" [28]. Als einem ehemals eifrigen Kantianer war das Forberg mit Sicherheit bekannt.

Unstreitig sprach Forberg dem damals sogenannten „skeptischen Atheismus" das Wort. Er leugnete eigentlich jeden Glaubensgehalt, jede Glaubensaussage in bezug auf Gott, indem er den Glauben ganz in der reinen Praxis als solchen aufgehen ließ: „Die Religion ist ... nichts anderes, als Glaube an das Gelingen der guten Sache, sowie Irreligion dagegen nichts anderes ist, als Verzweiflung an der guten Sache." [29] Ob Gott oder der Zufall den Erfolg zustandebringen läßt, spielt keine Rolle. „Vor seinem Gewissen kann niemand eine andere Maxime verantworten als die, Gutes zu stiften und Böses zu hindern, wo man weiß und kann, ohne sich durch die Besorgnis irremachen zu lassen, daß man den Erfolg doch nicht in seiner Gewalt habe ..., in der Hoffnung, daß der Zufall (oder die Gottheit als eine uns übrigens unbekannte Macht) alle Schwierigkeiten aus dem Wege räumen werde." [30] Der Gottesgedanke verblaßt somit zu einer gleichgültigen Größe.

2. Die idealistische Lösung: die „moralische Weltordnung"

Das war genau der Punkt, worin Forberg Fichtes Denken nicht erreichte. Hier griff Fichte ein. „Daß in dem Forbergschen Aufsatze", schrieb er an Reinhold, „der Kantische wahre skeptische Atheismus durchsehe, muß allerdings *dem Kenner* gestanden werden; und darauf zielte eben mein Ausdruck in der Vorrede: Forberg sei meiner Überzeugung nicht sowohl entgegen, als *daß er sie nicht erreiche.*" [31] Scharf wandte er sich gegen Forbergs Antwort auf die „verfängliche Frage": „Ist ein Gott?" „Es ist ... ein Mißverständnis, zu sagen, es sei zweifelhaft, ob ein Gott sei, oder nicht", entgegnet er in dem mit Forbergs Schrift veröffentlichten Aufsatz „Über den Grund an eine göttliche Weltregierung". „Es ist gar nicht zweifelhaft, sondern das Gewisseste, was es gibt, ja der Grund aller anderen Gewißheit, das einzig absolut gültige Objektive, daß es eine moralische Weltordnung gibt ..." [32] Doch noch in einem anderen Sinne griff F. dieselbe Antwort Forbergs an [33]. Forberg verstand in seiner Frage unter „Gott"

---

[28] KrV, BXXXI (Vorrede zur 2. Aufl.).
[29] Medicus III, 147.
[30] A. a. O. 146.
[31] GA, III, 3, S. 330 (22. April 1799).
[32] GA, I, 5, S. 356.
[33] F. verweist darauf in seiner „Gerichtlichen Verantwortungsschrift gegen die Anklage des Atheismus", S. W. (Berlin 1845–1846), V, 262–263: „Ich hatte jene Forbergische Äußerung zu berichtigen in doppelter Rücksicht: teils darin, daß die Frage: ist ein Gott? auch noch in einem anderen, als in dem von Forberg ange-

offensichtlich den Gott, wie er damals allgemein aufgefaßt wurde, das heißt gemäß dem Verständnis der protestantischen kirchlichen Tradition: als persönlich-geistiges, unendliches, allwissendes und allmächtiges, von der Welt unterschiedenes Wesen. Im Hinblick auf einen solchen Gott war es F. ebensowenig zweifelhaft, daß er nicht existiere. „Es kann", schreibt F., „eben so wenig von der anderen Seite dem, der nur einen Augenblick nachdenken, und das Resultat dieses Nachdenkens sich redlich gestehen will, zweifelhaft bleiben, daß der Begriff von Gott, als einer besonderen Substanz, unmöglich und widersprechend ist: und es ist erlaubt, dies aufrichtig zu sagen, und das Schulgeschwätz niederzuschlagen, damit die wahre Religion des freudigen Rechttuns sich erhebe." [34] Mit dem „Schulgeschwätz" meint F. ohne Zweifel das herkömmliche Reden über Gott der damaligen Schulphilosophie und -theologie. In einem Siegeszug sondergleichen hatte in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Philosophie Christian Wolffs alle philosophischen und theologischen Fakultäten Deutschlands erobert, sowohl auf protestantischer wie auf katholischer Seite. Und die Wolffische Philosophie tradierte im wesentlichen den Gottesgedanken der Scholastik weiter, den christlichen „Theismus", der mit der Lehre Gottes als eines „besonderen", das heißt radikal anderen Wesens als die Schöpfung, steht und fällt [35]. Dieses „Wesen" Gottes hatte F. mit seinem Begriff von Gott als einer „besonderen Substanz" vor Augen:

„Dieses Wesen soll von euch, und der Welt unterschieden sein, es soll in der letzteren nach Begriffen wirken, es soll sonach der Begriffe fähig sein, Persönlichkeit haben und Bewußtsein. Was nennt ihr denn nun Persönlichkeit und Bewußtsein? Doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden habt, an euch selbst kennen gelernt, und mit diesem Namen bezeichnet habt? Da ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkt, noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Konstruktion dieses Begriffes lehren. Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädikats zu einem Endlichen, und ihr habt nicht, wie ihr wollt, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt ... und ihr habt in der Tat, indem ihr dergleichen Worte vorbringt, gar nicht gedacht, sondern bloß mit einem leeren Schalle die Luft erschüttert." [36]

Fichte verwarf sonach das Analogie-Denken der traditionellen Gotteslehre. Gott konnte nicht personhaft-bewußt sein, über der

---

nommenen (sc. theistischen) Sinne aufgeworfen werden könne; und darauf gehen die Worte: ‚Es ist gar nicht zweifelhaft' usw. teils darin, daß sie in dem von Forberg angenommenen Sinn schlechthin verneint werden müsse; und darauf gehen die Worte: ‚Es kann ebensowenig von der anderen Seite' usw."

[34] GA, I, 5, S. 356.

[35] Vgl. *H. Conrad-Martius*, Die fundamentale Bedeutung eines substanziellen Seinsbegriffs für eine theistische Metaphysik, in: Catholica (April 1932) 1. Jahrg., 80–90.

[36] GA, I, 5, S. 355.

Welt stehend, „jenseits" von ihr. Ein derartiger Gott war für ihn undenkbar, folglich auch unannehmbar. Er war davon überzeugt, daß jetzt im Zeitalter der mündig gewordenen Vernunft der christlich-theistische Gottesgedanke ausgespielt hatte. Dabei ist aber zu beachten, daß F. mit dieser seiner Ablehnung theistischer Gottesgläubigkeit zugleich auch Kant traf. Kant hatte zwar die theoretischen Gottesbeweise der Schulmetaphysik und -theologie in der „Kritik der reinen Vernunft" unterhöhlt, hingegen in der „Kritik der praktischen Vernunft" mit dem „moralischen" Erweis der Existenz Gottes und dem daran anknüpfenden Analogie-Denken eben jene Gottesauffassung neu begründet, die in der christlichen Tradition heimisch war [37]. Kants Gottesbegriff war ein von der Vernunft „gereinigter" Begriff, der jedoch noch stark dem christlichen Erbe verpflichtet blieb. Ausdrücklich „postulierte" Kant, wie wir gesehen haben, als Bedingung der Verwirklichung der „höchsten Glückseligkeit" „das Dasein einer *von der Natur unterschiedenen Ursache* der gesamten Natur". Gerade weil der Mensch „zur Welt *als Teil* gehört", also sich von ihr nicht gänzlich unterscheidet, muß eine „oberste Ursache", ein über der Welt stehender Gott angenommen werden [38]. So ist denn auch der aus dem „Bedürfnis der praktischen Vernunft" hervorgehende „allgemeine wahre Religionsglaube der Glaube an Gott 1) als dem allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, d. i. moralisch als *heiligen* Gesetzgeber, 2) an ihn, den Erhalter des menschlichen Geschlechts, als *gütigen* Regierer und moralischen Versorger desselben, 3) an ihn, den Verwalter seiner eigenen heiligen Gesetze, d. i. als gerechten Richter" [39]. Offenkundig bemühte sich Kant, möglichst alle „göttlichen Eigenschaften", wie sie zum unaufgehbaren Bestand der zeitgenös-

---

[37] Vgl. *G. Krüger*, Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik (Tübingen 1931) 69: „Kant nähert sich dem Christentum insofern, als er die naturtheologische Lehre von Gott als dem Schöpfer des Geschöpfes Mensch in ihre äußersten moralischen Konsequenzen verfolgt und so von selbst – ohne es zu wollen und selbst ohne es zu wissen – auf die geschichtliche Herkunft der natürlichen Religion aus dem Christentum der Kirchen zurückgeführt wird. Denn die für Kant selbstverständliche, Metaphysik treibende Vernunft ist (in säkularisierter Gestalt) dieselbe Vernunft, die in der Vergangenheit das Organ der christlichen Theologie war. Sie hat sich verselbständigt, aber sie lebt noch naiv im Horizont derjenigen Weltauslegung, die sie unter kirchlicher Autorität hervorgebracht hat." – S. 161: „Kant will durch seinen Mittelweg (sc. zwischen Dogmatismus und Skeptizismus) nicht, wie man von modernen Interpretationen aus denken könnte, die Mathematik und Naturwissenschaft, sondern den *Theismus* retten (Prol. § 58 letzter Abs.) und das nicht *gegen* aufgeklärte Lebenserfahrung, sondern *für* sie." – Siehe auch S. 11. – Vgl. zudem *J. Guttmann*, Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung: KantSt, Ergänzungsheft Nr. 1, (1906, Neudruck Würzburg 1959) 96: „... der Grundzug seiner Lehre bleibt ein theistischer. Alle Wandlungen seines Systems lassen diesen Inhalt seiner Gotteslehre wesentlich unberührt; nur ihre Begründung und ihr Geltungswert verschiebt sich mit der Entwicklung seines Denkens."

[38] KpV, A 224; 225.

[39] Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, A 199, B 211.

sischen protestantischen Gotteslehre gehörten, zu sichern [40]. Diese ganze „transzendentale Theologie" Kants [41] sowie aller gläubigen „Kantianer" fand nun in den Augen Fichtes keine Gnade mehr. Forberg blieb hinter ihm zurück, weil er, F., den theistischen Gott nicht nur in Frage stellte, sondern ihn für schlechterdings unmöglich hielt. Andererseits aber trat ja F., ebenfalls im Gegensatz zu Forberg, auf das bestimmteste für die Wirklichkeit Gottes ein. Infolgedessen war ihm sicherlich Gott das „Gewisseste, was es gibt", nur war sein Gott in keiner Weise mehr der Gott der christlichen Tradition. Er verkündigte eine neue Gottheit: die *moralische Ordnung*. „Dies ist der wahre Glaube", beteuert F., „diese moralische Ordnung ist das *Göttliche*, das wir annehmen ... Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott, wir bedürfen keines anderen Gottes, und können keinen anderen fassen." [42] Eine innere, geistige „Ordnung" in der Menschheit ist Gott. Gott ist kein in sich stehendes überweltliches „Wesen" im Sinne des scholastischen „esse in se subsistens". Das der jüdisch-christlichen Offenbarung eigene göttliche Du, die „Gegenständlichkeit Gottes" (K. Barth [43]), kann vor der Vernunft

[40] Vgl. KrV, A 816; B 844: „... wenn wir aus dem Gesichtspunkte der sittlichen Einheit, als einem notwendigen Weltgesetze, die Ursache erwägen, die diesem allein den angemessenen Effekt, mithin auch für uns verbindende Kraft geben kann, so muß es *ein einiger oberster Wille* sein, der alle diese Gesetze in sich befaßt. Denn, wie wollen wir unter verschiedenen Willen vollkommene Einheit der Zwecke finden? Dieser Wille muß allgewaltig sein, damit die ganze Natur und deren Beziehung auf Sittlichkeit in der Welt ihm unterworfen sei; allwissend, damit er das Innerste der Gesinnungen und deren moralischen Wert erkenne, allgegenwärtig, damit er unmittelbar allem Bedürfnisse, welches das höchste Weltbeste erfordert, nahe sei; ewig, damit in keiner Zeit diese Übereinstimmung der Natur und Freiheit ermangele, usw."

[41] Ebd.

[42] GA, I, 5, S. 354.

[43] Vgl. Kirchliche Dogmatik, II, 1, (Zollikon–Zürich 1948) 12–13: „Es ist ... entscheidendes Merkmal dessen, was in der Bibel als Glauben beschrieben wird: daß wirklich Alles, was dabei vom Menschen als solchen, von seinem Verhalten und Dransein ausgesagt wird, schlechterdings als Bestimmung seiner Ausrichtung auf Gott als auf einen Gegenstand und insofern als Bestimmung seiner Erkenntnis Gottes erscheint ... Der biblische Glaube lebt von der Gegenständlichkeit Gottes. Gott tritt so oder so auf den Plan, in den Bereich, in den Gesichtskreis, in das Feld der Anschauung und des Begreifens des Menschen, so wie Gegenstände auf den Plan treten: sich selbst dem Menschen verbindend, sich selbst von ihm unterscheidend, durch seine Existenz und sein Wesen die Liebe, das Vertrauen und den Gehorsam des Menschen hervorrufend, aber vor und in und über Allem: sich selbst bezeugend, jene Ausrichtung des Menschen, jenes Verbinden und Unterscheiden nun auch von seiner Seite begründend. Der biblische Glaube steht und fällt damit, daß er Glaube *an* Gott ist: Credo in Patrem, in eius Filium Jesum Christum, in Spiritum sanctum, bekannte die alte Kirche und meinte über ihren Glauben als solchen nichts Weiteres bekennen zu müssen, weil sie offenbar eben mit diesem *in* alles Nötige zu bekennen meinte. Gott spricht, Er fordert, Er verheißt, Er handelt, Er zürnt, Er ist gnädig. Man nehme diese Objektivität, dieses Er weg und der Glaube bricht auch als Liebe, Vertrauen und Gehorsam in sich zusammen." – Vgl. auch *H. Gollwitzer*, Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens (München 1963), insbes. das Kapitel „Zur biblischen Hermeneutik", 85 ff.

nicht bestehen. „Es liegt kein Grund in der Vernunft", unterstreicht F., „aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen und vermittelst eines Schlusses vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen, als die Ursache desselben anzunehmen." [44] Wie dachte sich aber F. diese seine Gottheit genauer?

3. Die Entdeckung des Gottes der praktischen Vernunft

Versuchen wir in einer ersten Annäherung den inneren Gehalt der Gottesbezeichnung „moralische Weltordnung" zu umreißen, indem wir die früheren Gottesaussagen Fichtes heranziehen. F. gelangt zu seinem unpersönlichen Gottesgedanken auf eben den Wegen, die Kant beschritten hatte. Erste Anzeichen seiner Konzeption Gottes als „moralischer Weltordnung" finden sich nämlich bereits in der Erstlingsschrift „Über den Versuch einer Kritik aller Offenbarung" (1792). Ganz im Banne Kants stehend, hatte er diese Studie verfaßt, um sich bei diesem zu empfehlen [45]. Es ist daher nichts Auffallendes, wenn F. seinen Gottesbeweis im Gefolge Kants durchführt. Auch für ihn liegt der Grund zur Annahme eines göttlichen Wesens darin, daß der Mensch in der Verwirklichung des „höchsten Gutes" die „höchste Glückseligkeit" nicht zu schaffen vermag: „Unsere Vernunft soll zwar den einen Teil des höchsten Gutes (sc. die höchste Sittlichkeit) in uns hervorbringen, den zweiten (sc. die höchste Glückseligkeit) vermag sie nicht zu realisieren." Hieraus folgert F. ganz wie Kant:

„Soll nun dieser zweite Teil, mithin das ganze höchste Gut in Rücksicht auf endliche vernünftige Wesen, nicht gänzlich, als unmöglich, aufgegeben werden ..., so müssen wir ... auch annehmen, daß die sinnliche Natur unter dem Gebiete (Gebote) irgend einer vernünftigen Natur ... stehe, und daß ein Wesen sei, das von der sinnlichen Natur nicht nur selbst unabhängig sei, sondern von dem sie vielmehr abhänge, und da dieses Abhängigkeit vom Moralgesetz sein soll, so muß dieses Wesen gänzlich durch das Moralgesetz bestimmt sein. So ein Wesen ist aber der mit der angenommenen Möglichkeit des Endzwecks des Moralgesetzes unmittelbar angenommene Gott." [46]

Konnte Fichte dem Gedankengang Kants getreuer folgen? Nichtsdestoweniger ist eine bestimmte Akzentsetzung bemerkbar, die F. zumal im unmittelbaren Kontext wiederholt: „so muß dieses Wesen (sc. Gott) *gänzlich vom Moralgesetze bestimmt sein.*" [47] In seiner

---

[44] GA, I, 5, S. 354.

[45] F. sandte die Schrift an Kant mit folgenden Worten: „Ich hätte Empfehlungsschreiben haben können. Ich mag nur diejenigen, die ich mir selbst mache. Hier ist das meinige." GA, III, 1, S. 252. – Nicht weniger selbstbewußt klingt die (handschriftliche) Notiz, die F. für sich selber machte: „Was will ich eigentlich bei Kanten. – Mich ihm bekannt machen als einem guten Kopfe." GA II, 2, S. 12.

[46] GA I, 1, S. 20.

[47] Vgl. auch GA I, 1, S. 19, Z. 23; S. 21, Z. 25; S. 22, Z. 11.

handschriftlichen Vorlage lautet die entsprechende Stelle sogar: „... es muß ein Wesen geben, welches selbst, seiner *ganzen Natur nach, durch nichts* bestimmt wird, *als durch das Moralgesetz*, die sinnliche Natur außer sich aber, durch sich, d. i. auch (durch) das *Moralgesetz, dessen Darstellung sein Wesen ist*, bestimmt." [48] Gottes Wesen ist ausschließlich und durchgehend vom praktischen Vernunftgesetz bestimmt, von ihm derart geprägt und vorgezeichnet, daß Gott gleich der „Darstellung", dem Abbild, dieses Gesetzes ist. Ja, das, was sich im Menschen als Anspruch des sittlichen Vernunftgesetzes bekundet, ist in Gott, scholastisch formuliert, „emminenter" vorhanden als inneres Lebensgesetz, als Sein: „Wenn man von Gott redet, so heißt die Anforderung der praktischen Vernunft an ihn nicht Gebot, sondern Gesetz. Sie sagt von ihm kein Sollen, sondern ein Sein aus; sie ist in Rücksicht auf ihn nicht *imperativ*, sondern *constitutiv*." [49] Ist das die Sprache Kants, die hier F. führt? Offenbar nicht, denn Kant sagt in seinem „moralischen" Beweis der Existenz Gottes: „... das höchste Gut in der Welt (ist) nur möglich, sofern eine oberste Ursache der Natur angenommen wird, die eine *der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität* hat." [50] Das praktische Vernunftgesetz bestimmt bei Kant die Kausalität Gottes in bezug auf die Welt, nicht das Wesen Gottes. Ganz im selben Sinn äußert sich Kant auch in den „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik": „... so kann uns nichts hindern, von diesem Wesen (sc. Gott) eine *Kausalität durch Vernunft* in Ansehung der Welt zu prädizieren, und so zum Theismus überzuschreiten, ohne eben genötigt zu sein, ihm diese Vernunft an ihm selbst, als eine ihm anklebende Eigenschaft, beizulegen." [51] Dadurch wird, bemerkt Kant weiter, „die Vernunft nicht als Eigenschaft

---

[48] GA II, 2, S. 29–30. Hervorhebungen von uns. Vgl. I, 1, S. 23, Z. 2: Gott „als Darstellung des erreichten Endzweckes der praktischen Vernunft". Zum Ausdruck „Natur" bemerkt F. GA II, 2, S. 30 (Handschrift): „Der Gebrauch dieses Wortes in dieser, und ähnlicher Stelle, ist wohl keiner Zweideutigkeit unterworfen." Freilich ist, wie F. in einer Anmerkung erklärt, jede Wesensbestimmung Gottes hypothetisch-subjektiv: „Wenn wir uns hier kategorisch, und im folgenden mit dem Ausdruck der Notwendigkeit erklären; so wollen wir unsere Sätze dadurch gar nicht für objektiv gültig, und an sich notwendig ausgeben: sondern wir sagen nur, daß, *die Möglichkeit des höchsten Gutes angenommen, wir nach unserer subjektiven Beschaffenheit*, uns auch diese notwendig als wahr denken müssen. Wir reden also nur von einer *hypothetischen, subjektiven* Notwendigkeit..." GA I, 1, S. 19. Immerhin stellt dann F. in der 2. Aufl. die Allgemeingültigkeit seiner Aussagen für die menschliche Vernunft auf: „Da jedoch diese Sätze sich bloß auf die Anwendung des Sittengesetzes auf *endliche* Wesen... sich gründen, so sind sie in dieser Form nur subjektiv, d. i. nur für endliche Naturen, – für diese aber, da sie auf den bloßen Begriff der moralischen Endlichkeit, abgesehen von allen besonderen Modifikationen derselben sich gründen, *allgemeingültig*." A. a. O. 22.

[49] GA I, 1, S. 22.

[50] KpV, A 225. Hervorhebung von uns.

[51] A 177.

auf das Urwesen an sich selbst übertragen, sondern nur *auf das Verhältnis* desselben zur Sinnenwelt ... Denn hier wird nur die *Ursache* der Vernunftform betrachtet, die in der Welt allenthalben angetroffen wird, und dem höchsten Wesen, sofern es den Grund dieser Vernunftform der Welt enthält, zwar Vernunft beigelegt, aber nur nach der Analogie, d. i. sofern dieser Ausdruck nur das Verhältnis anzeigt, was die uns unbekannte oberste Ursache zur Welt hat, um darin alles im höchsten Grade vernunftmäßig zu bestimmen" [52]. Stets aufs neue hebt Kant hervor, daß allein das Wirken Gottes auf die Welt, nicht aber das eigentliche Wesen Gottes aufgrund des Sittengesetzes erhellt werden kann. Demnach geht F. einen Schritt weiter als Kant: die praktische Vernunft diente ihm, pointiert gesprochen, nicht bloß als Quelle, als Fundament für die Auffindung der „göttlichen Eigenschaften", sie galt ihm auch gewissermaßen als *Form* des göttlichen Lebens selbst. Nicht zu unrecht also bemerkt Friedrich Gogarten zu Fichtes „Kritik aller Offenbarung": „Das Sittengesetz oder mit anderen Worten die sittliche Selbstherrlichkeit und Unabhängigkeit des Menschen ist und bleibt das Gott übergeordnete ..." [53] F. beabsichtigte nun sicherlich nicht, Gottes Wesen auf irgendwelche Weise herabzuwürdigen, vielmehr war er wohl so sehr vom *göttlichen* Charakter des praktischen Vernunftgesetzes überzeugt, daß er sich Gott nur noch in dessen Perspektive zu denken vermochte. Sein Sinnen und Trachten kreiste um das Sittengesetz der Vernunft. Dieses bildete den Mittelpunkt seiner inneren Erfahrung, von der er ganz erfüllt war. Darum glich er das Göttliche, das Absolute, dem Wesen der praktischen Vernunft an, zog es in seine Sphäre und Tiefe hinein. Gott erschien ihm als im praktischen Vernunftgesetz wesende und hervorbrechende Macht, in innigster Einheit mit ihm verschmolzen. Gewiß ist zu beachten, daß F. von Anfang an mit seinem „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" alles andere als zufrieden war. Trotz des Erfolges dieses ersten Werkes, distanzierte er sich wiederholt von ihm [54]. Was er jedoch darin über das Verhältnis der praktischen Ver-

---

[52] A 178. Bezeichnend ist zudem auch F.s Beweisgang für die Existenz Gottes. Im Unterschied zu Kant postuliert er vorerst aufgrund der Möglichkeit des „höchsten Gutes" in abstracto ein „Wesen", „dessen praktisches Vermögen ganz und lediglich durch das Moralgesetz wirklich bestimmt wird", um erst hernach in einem zweiten Schritt die Beziehungen dieses Wesens zum Menschen zu erhellen (GA I, 1, S. 19–20). In der Folge erläutert F. sein Vorgehen: „Es waren eigentlich zwei Hauptbestimmungen im Begriff von Gott, den die durch das Moralgebot praktisch bestimmte Vernunft aufstellte ... Die erste betrachtet ihn an und für sich selbst, nach seinem *Sein*, ... die zweite nach den Wirkungen dieses Seins auf andere moralische Wesen ..." (GA I, 1, S. 22–23).

[53] *F. Gogarten*, Fichte als religiöser Denker (Jena 1914) 24.

[54] Vgl. GA, III, 1, S. 252; 268; 280; 341; III, 2, S. 181, III, 3, S. 207.

nunft zum „Wesen Gottes" geäußert hat, stimmt mit seinen *persönlichen* Aufzeichnungen derselben Periode völlig überein; sie bezeugen, daß die Einheit von Göttlichem und praktischer Vernunft eine von F. *gelebte* Wahrheit war, der er unmöglich skeptisch gegenüberstehen konnte. Ende 1790 verfaßte F. für sich „Regeln der Selbstüberprüfung für das Jahr 1791". Diese „Regeln" sollten einer täglichen Besinnung dienen. Die beiden ersten lauten:

„1. Die Stimme der Pflicht sei dir über alles ehrwürdig. Damit sie lauter in dir werde, so sei es jeden Abend eine deiner Hauptprüfungen, ob du dich wohl den Tag über gegen dieselbe vergangen habest. An versinnlichenden Empfehlungen ihrer Erhabenheit wird es dir nie fehlen können. – Immer schwebe es dir vor Augen, wie erhaben sie ist. Kein Opfer für sie sei dir schwer. Je mehr du für sie aufopfern wirst, je lieber wird sie dir werden. 2. Ohne in Anthropomorphism zu fallen suche doch der Empfindung eines heiligen Wesens mehr Wärme in dir zu geben; und du wirst sie ihr geben, wenn du nur erst die Tugend warm liebst." [55]

In keiner dieser Regeln kommt das Wort „Gott" vor. Hingegen nimmt die „Stimme der Pflicht" eben den Raum ein, der sonst in einer christlichen Gewissenserforschung Gott zukommt. In der „Stimme der Pflicht" erfährt F. ein „heiliges Wesen"; in ihr und mit ihr begegnet er etwas Göttlichem. Das Verhalten, das F. ihr gegenüber sich auferlegt, ist das einer wachsenden Aufopferung, wie sie auf christlichem Boden nur im Blick auf Gott geschieht. Kurzum: die „Stimme der Pflicht", das sich im Menschen bekundende moralische Vernunftgesetz faßte F. als eine „numinose" Wirklichkeit auf. Die praktische Vernunft ist ganz ineins gesehen mit dem Göttlichen, selber einversenkt in eine absolute, göttliche Sphäre. Der „besondere" Gott, der hinter dem Gesetz, jenseits von ihm befindliche theistische Gott, der der protestantischen Aufklärung teuer war, ist wie aufgelöst in ein namenloses göttliches Leben, das sich mit dem sittlichen Vernunftgesetz zu einem Ganzen schließt.

Diese ganz in der praktischen Vernunft einversenkte Gottesauffassung beleuchtet Fichte nun näher in kurz nach den „Regeln der Selbstprüfung" geschriebenen Aufzeichnungen (Juli 1791), die Willy Kabitz unter dem Titel „Religionsphilosophische Reflexionen" veröffentlicht hat [56]. Es handelt sich vermutlich um einen Teil der Vorarbeiten F.s zum „Versuch einer Kritik aller Offenbarung", und zwar kreisen seine Erwägungen um die Frage: „Was für ein Unterschied entspringt für uns daraus: das ist ein Gesetz der Vernunft – oder das ist ein Gesetz Gottes?" [57] Es ist nach F. eine Tatsache, daß der Mensch ein Gesetz der Vernunft weniger ernst nimmt als ein Gesetz, das von

[55] GA II, 1, S. 379.
[56] Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie (Berlin 1902) 21*–23*; jetzt auch in GA II, 2, S. 5–6.
[57] GA II, 2, S. 5.

Gott selber ausgeht. Die „Vernunft" ist eine abstrakte Größe, Gott hingegen eine Person. Und so lautet die Frage genauer: „Warum macht etwas, das wir als ein Abstractum, also als ein nicht existierendes Ding erkennen, weniger Eindruck auf uns?" Wollte F. damit sagen, daß dem praktischen Vernunftgesetz keine Wirklichkeit zukomme? Keineswegs: das Vernunftgesetz ist „wirklich", nur nicht in der Weise eines vorhandenen Dinges, vielmehr in der Art eines reinen Wirkens, einer bloßen „Kausalität". „Nun ist ‚wirklich' von zweierlei Bedeutung", präzisiert F. selber, „entweder von der obigen (sc. des ‚existierenden Dinges'), oder durch Kausalität." [58] Allerdings steht dieser Satz am Anfang des (Teil-)Brouillon isoliert da. Aber man geht wohl nicht fehl, wenn man die reine Wirklichkeit „durch Causalität" dem praktischen Vernunftgesetz zuschreibt. Tatsächlich spricht F. in der „Kritik aller Offenbarung" von einer „fortgesetzten Causalität des Moralgesetzes in uns", und zwar eben im Sinne der göttlichen Kausalität, welche die zum „höchsten Gute" gehörende „höchste Glückseligkeit" bewirken soll [59]. F. war also davon überzeugt, daß die praktische Vernunft nicht bloß ein „ens rationis" ist, sondern ein wahres Sein inne hat, das sich allerdings vom Weltsein unterscheidet und eben als rein ursächliches Wirken aufzufassen ist. Wieso genügt nun dem Menschen für eine moralische Lebensführung nicht allein der Gedanke an diese „Wirklichkeit" des praktischen Vernunftgesetzes, weshalb muß er sich noch zudem auf den eines gesetzgebenden Gottes stützen? Dies war das Problem, mit dem F. sich befaßte. In der Folge nun zählt F. die Beweggründe auf, die den Menschen auf die Vorstellung eines göttlichen Gesetzgebers bringen:

„Es ist ganz etwas anderes, sich etwas als ein bloßes *Sollen*, ein anderes als ein *Sein* zu gedenken. In Gott ist das letztere. – Ein *realisiertes* Moralgesetz gilt uns mehr, als ein bloß befehlendes [60]. – Im Moralgesetz ist die Frage von Befehlen: diese wollen wir uns lieber als durch einen Willen (bekundet denken), (die Frage) von Verheißungen, diese wollen wir uns ebenso denken. – Wir wollen lieber ein lebendes selbständiges Wesen, als etwas, das wir bloß als ein Abstractum gedenken, haben. – Hierzu kommen noch die Bedürfnisse unserer Sinnlichkeit. Da wir uns in der Erfüllung des Moralgesetzes als *frei*, mithin unsere nach demselben verrichtete Handlungen in Absicht des Naturbegriffs als zufällig erkennen, so finden wir nötig, zu Anerkennung derselben ein Wesen voraus zu setzen, das gleichfalls sich frei von den Gesetzen der Natur, das heißt den freien Handlungen andrer vernünftiger Wesen gemäß, entschließen könne, welches das Vorhaben andrer vernünftiger We-

[58] Ebd. Im Originaltext ist „wirklich" ohne Anführungszeichen.

[59] GA I, 1, S. 28. Vgl. S. 20–21: „Das Sittengesetz selbst also muß, wenn es sich nicht widersprechen, und aufhören soll, ein Gesetz sein, diese von ihm selbst erteilten Rechte behaupten; es muß mithin auch über die Natur nicht nur gebieten, sondern herrschen."

[60] Vgl. GA I, 1, S. 23: Gott „als Darstellung des erreichten Endzwecks der praktischen Vernunft, als das höchste Gut selbst".

sen modifizieren könne. – Wir suchen also in unserm Gesetzgeber Substantialität, Willen, Freiheit und alles das können wir auf ein Abstractum nicht übertragen." [61]

Es sind samt und sonders subjektive Gründe, die F. anführt. Aus inneren Bedürfnissen genügt es dem Menschen nicht, nur dem „abstrakten" praktischen Vernunftgesetz zu unterstehen: er muß ein ihm ähnliches lebendig-persönliches Wesen vor sich haben. Was tut er infolgedessen spontan und unbewußt? Er wandelt das „Abstractum" der praktischen Vernunft, deren reines ursächliches Wirken in ein in sich stehendes und damit vor sich befindliches Wesen um, auf das er die gewünschten Eigenschaften eines göttlichen Gesetzgebers überträgt. „Wir müssen also", schließt F., „den Begriff der Vernunft hypostasieren, und das ist denn der Begriff von Gott. Er ist der Logos –." [62] Gott als Gesetzgeber, der theistische Gott, ist in Tat und Wahrheit nichts anderes als die vom menschlichen Geiste vor sich hingestellte, zu einem persönlichen Wesen gestaltete praktische Vernunft selbst. „Er ist der Logos": F. verrät uns in dem „Versuch einer Kritik aller Offenbarung", was er unter diesem Begriff versteht. Dort bezeichnet er den „Logos" in deutlicher Anspielung auf Christus als die „verkörperte praktische Vernunft" [63]. Eine „Verkörperung" ist soviel wie eine sinnenfällige „Hypostasierung", und so bedeutet zweifellos die Aussage Fichtes „Gott ist der Logos": Gott ist die *hypostasierte praktische Vernunft*. Wohlverstanden: der herkömmliche theistische Gott, der personale Gott als „Gesetzgeber" ist das Werk einer Hypostasierung der Vernunft, nicht Gott schlechthin.

---

[61] GA II, 2, S. 5: Etwas weiter unten im Text fügt F. bei: „Es ist schon, wie im vorigen erinnert worden, ganz etwas anderes, sich irgend etwas, als ein festes Sollen, ein anderes als ein Sein zu gedenken. Das Moralgesetz erscheint uns in einem ganz anderen Lichte, wenn wir es nicht mehr bloß als bloßes Gebot, sondern als notwendige Bestimmung eines Wesens erblicken. Es bekommt Umriß und Gestalt; es erwirbt sich uns tätige Achtung: unsere Bewunderung trifft nun nicht mehr bloß den Inhalt, sondern auch den Wert, sie hat einen fixierten Gegenstand. – Dazu aber kommen noch andere Bedürfnisse unserer Sinnlichkeit. Vernunft ist ein abstrakter Begriff, und wir sind gewohnt uns alle abstrakte Begriffe als Nichts zu denken. Die Vernunft soll aber wirken, sie soll also *etwas* sein. Nun mögen wir uns dies wenigstens gern unter dem Begriffe einer Substanz denken, usf."

[62] GA II, 2, S. 5.

[63] GA I, 1, S. 93: Der Text lautet: „Wenn z. B. irgend eine Offenbarung um von einer Seite allen Bedürfnissen der rohsten Sinnlichkeit Genüge zu tun, und von der andern Seite dem Begriffe von Gott seine völlige Reinheit zu sichern, uns irgend ein ganz sinnlich bedingtes Wesen, als einen Abdruck der moralischen Eigenschaften Gottes, insofern sie Beziehung auf den Menschen haben, eine verkörperte praktische Vernunft (λόγον) gleichsam als einen Gott der Menschen darstellte: so wäre dies noch gar kein Grund, so einer Offenbarung überhaupt, oder auch nur dieser Darstellung derselben den göttlichen Ursprung abzusprechen; wenn nur dieses Wesen so vorgestellt wäre, daß es jener Absicht entsprechen könnte, und wenn nur diese Stellvertretung nicht als objektiv gültig behauptet, sondern bloß als Herablassung zur Sinnlichkeit, die derselben bedürfen könnte, vorgestellt, und, was daraus notwendig folgt, jedem völlig freigestellt würde, sich dieser Vorstellung zu bedienen, oder nicht, je nachdem er es für sich moralisch nützlich fände."

Diesen bestimmten, von der jüdisch-christlichen Offenbarung stammenden Gottesbegriff erklärt F. als eine vom Menschen geschaffene Vorstellung. Das war seine feste Überzeugung, denn anders hätte er kaum in der „Kritik aller Offenbarung" die durchaus entsprechende Behauptung gewagt: „Die Idee von Gott, als Gesetzgeber durch's Moralgesetz in uns, gründet sich ... auf eine Entäußerung des unsrigen, auf Übertragung eines Subjektiven in ein Wesen außer uns, und diese Entäußerung ist das eigentliche Prinzip der Religion, insofern sie zur Willensbestimmung gebraucht werden soll." [64] Der geläufige christliche Gottesgedanke ist eine Projektion dessen, was im Menschen selber ist. Eine ungeheure, äußerst moderne Aussage, die die Position eines Ludwig Feuerbach bereits ankündigt [65]. Die Anschauung Fichtes vom christlich-theistischen Gott als einer subjektiven Entäußerung dehnte Feuerbach auf das Göttliche schlechthin aus: „Das absolute Wesen, der Gott des Menschen ist sein eigenes Wesen." [66] Fichtes Ansicht steht auf des Messers Schneide. Und doch war er viel zu stark vom Christentum geprägt, selber viel zu religiös, als daß ihm der radikale Schritt Feuerbachs je in den Sinn gekommen wäre. Nichtsdestoweniger ließ F. auch hier seinen großen Vorläufer Kant hinter sich in derselben Hinsicht, auf die schon hingewiesen wurde: in der Auflösung des kirchlich-protestantischen Gottesbildes. Den Grundgedanken nämlich, daß ein Gottesbegriff das bloße Resultat einer hypostasierenden Tätigkeit der menschlichen Vernunft sei, hatte F. ohne Zweifel von Kant übernommen. Nur hatte Kant dieses spontan-subjektive Konstruieren allein von der Bildung des Gottesbegriffes „ens realissimum" durch die *theoretische* Vernunft behauptet, soweit sie nämlich anhand einer „transzendentalen Subreption" die an sich nur regulative „Idee vom Inbegriff aller Wirklichkeit" als in sich stehendes Wesen setzt, eben, gemäß Kants eigenem Ausdruck, „hypostasiert" [67]. Mit anderen Worten: Kants Entlarvung der Konzeption Gottes als eines „ens realissimum" zielte die „theologia naturalis" der Wolffischen Schulphilosophie an. Nie aber hätte Kant zugegeben, daß dem Begriff eines „heiligen Gesetzgebers" – Kant hält ausdrücklich an diesem Gottesbegriff fest – keine Wirklichkeit entspricht und eine bloße Projektion aufgrund einer Hypostasierung des praktischen

---

[64] GA, I, 1, S. 33.

[65] Vgl. *K. Fischer*, Fichtes Leben, Werke und Lehre (Heidelberg 1900³) S. 237: „... indem sie (sc. die Offenbarungstheorie Fichtes) das Prinzip der religiösen Vorstellungsweise in eine unwillkürliche Selbstentäußerung des menschlichen Wesens setzt, bietet sie sogar einen Berührungspunkt mit L. Feuerbachs anthropologischer Erklärungsweise, den dieser auch nicht unbeachtet gelassen hat."

[66] S. W. (hg. v. W. Bolin u. F. Jodl), 6. Bd., Das Wesen des Christentums (Stuttgart 1960²) 6.

[67] KrV, Von dem transzendentalen Ideal, A 573, B 599 ff., insbes. A 582–583, B 610–611.

Vernunftgesetzes im Menschen bedeutet. Freilich war für Kant die Realität des göttlichen Gesetzgebers nur „subjektiv", gewiß, aber dennoch Gegenstand eines unerschütterlichen praktischen Vernunftglaubens. Indessen erlaubt uns Fichtes Deutung der christlich-theistischen Gottesvorstellung einen Rückschluß auf das, was ihm selber als das wahre Göttliche galt. F. hätte die Formel, der personale Gott als Gesetzgeber sei die hypostasierte praktische Vernunft, nicht aufstellen können, wenn er nicht eben die praktische Vernunft in Verbindung mit ihrer reinen „Kausalität" als die eigentliche göttliche Wirklichkeit betrachtet hätte. Nur unter dieser Voraussetzung ist seine Aussage über den theistischen Gott sinnvoll. Die Entäußerung widerspiegelt ein Inneres. Der außerweltliche Gott hat ein göttliches „fundamentum in re" im Menschen. Und so wäre der Gott Fichtes die „Wirklichkeit" der praktischen Vernunft selbst. Nicht die praktische Vernunft als solche, das heißt: insofern sie im menschlichen Subjekt zur Erscheinung gelangt, ist die Gottheit. Diese ist gewiß mehr, nämlich das praktische Vernunftgesetz in seiner Transparenz für das „Abstractum" reiner „Kausalität", für das übersinnliche, reine Wirken. Das in der Tiefendimension der praktischen Vernunft wesende Wirkgeheimnis ist Gott. Kurzum: die handschriftlichen Aufzeichnungen Fichtes bestätigen den in dem „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" gefundenen Gottesgedanken, jene merkwürdige Ineinssetzung von praktischer Vernunft und göttlichem Leben. F. konnte und wollte nur den Gott der Vernunft bekennen[67a]. Er hebt hervor:

„Schon der Begriff von Gott wird uns bloß durch unsere Vernunft gegeben, und bloß durch sie, insofern sie a priori gebietend ist, realisiert, und es ist schlechterdings keine andere Art gedenkbar, auf welche wir zu diesem Begriffe kommen könnten. Ferner verbindet uns die Vernunft ihrem Gesetze zu gehorchen, *ohne Rückweisung an einen Gesetzgeber über sie*, so daß sie selbst verwirrt und schlechterdings vernichtet wird, und aufhört Vernunft zu sein, wenn man annimmt, daß noch etwas anderes ihr gebiete, als sie sich selbst." [68]

Der Primat der praktischen Vernunft ist absolut. Die Autonomie der Vernunft ist derart gefaßt, daß Gott und Vernunft identisch sein müssen. Darüber können alle weiteren, unstreitig ehrlich unternommenen Bemühungen Fichtes, Gott als dem Gesetzgeber doch noch in der Religion einen Platz einzuräumen, nicht hinwegtäuschen. Religion nämlich war in Fichtes Augen, was „uns *verbindet*, und zwar *stärker* verbindet, als wir es ohne dasselbe waren" [69]. Das heißt: der Religion fällt bloß die Aufgabe zu, unsere Bindung an das praktische Vernunftgesetz zu verstärken. Wir sind Menschen von Fleisch und Blut, unser sinnliches, „niederes Begehrungsvermögen" vermag nur

[67a] Vgl. GA, III, 2, S. 392.
[68] GA, I, 1, S. 31.
[69] GA, I, 1, S. 23.

allzu oft die „Stimme der Pflicht" zu überhören. Und so sind auch alle auf die Erfüllung des sittlichen Vernunftgesetzes hinführenden sinnlichen Vorstellungen und Verhaltensweisen zu Hilfe zu nehmen. Diese Hilfs-Funktion teilt F. der Religion zu. Ihre Sphäre ist das Sinnenhafte im weitesten Begriff, denn die Sphäre des Geistigen behauptet ausschließlich das Vernunftgesetz, wenn anders dessen absolute Autonomie gewahrt werden soll. Deshalb läßt sich F. auch zu dem herausfordernden Satz verleiten: „... die Religion überhaupt gründet sich auf das Bedürfnis der Sinnlichkeit." [70] Insofern läßt F. auch den christlichen Gott gelten. Mag er auch nur das Produkt der hypostasierenden und versinnlichenden Vorstellung des Menschen sein, er hilft, das Moralgesetz zu verwirklichen. „Ist dies einerlei", meint F. in seinen „Religionsphilosophischen Erwägungen". „Der Zweck des Moralgesetzes ist *Moralität*. Wir sollen das Gute tun, darum weil es gut ist. Solange wir uns Gott als bloß moralisch Wesen denken, und bloß als solches seine Befehle voll bringen, aus Bewunderung und Ehrfurcht gegen seine Heiligkeit, nicht als Richter und Rächer, so folgen wir dem Moralgesetz, das wir uns aber nicht trocken und abstrakt, sondern in Gott hypostasiert denken!" [71]

Genau besehen, findet sich die von Fichte vorgenommene Verschmelzung von praktischem Vernunftgesetz und absolutem göttlichem Leben bereits in seiner ersten Aussage über Gott in der „Kritik aller Offenbarung". Sie lautet: „Dies nun: es existiert ein Wesen, in welchem die höchste moralische Vollkommenheit mit der höchsten Seligkeit vereinigt ist, ist mit dem Satz: der Endzweck des Moralgesetzes ist möglich, *völlig identisch*." [72] Es handelt sich nicht um einen Syllogismus, der einen Widerspruch enthält, wie Willy Kabitz meint [73], vielmehr mutet uns F. eine Evidenz zu. Gewiß, dieser Identifikation haftet ein formaler Widerspruch an: das *Sein* Gottes wird der *Möglichkeit* des höchsten Gutes gleichgesetzt. Er verschwindet aber, sobald man den vorausgehenden Satz wörtlich nimmt: „Die höchste Sittlichkeit aber ist nur in einem Wesen möglich, dessen *praktisches Vermögen* ganz und lediglich durch das *Moralgesetz wirklich* bestimmt wird, (nicht nur bestimmt werden *soll*): ein solches Wesen muß auch zugleich die höchste Glückseligkeit besitzen, wenn in ihm der Endzweck des Moralgesetzes als erreicht *gedacht* wird." [74] F. vermeidet offenbar eigentliche Seinsaussagen über Gott: abgesehen davon, daß in Gott das höchste Gut nur als realisiert gedacht wird –

[70] GA, I, 1, S. 40. Anm.
[71] GA, II, 2, S. 6.
[72] GA, I, 1, S. 19–20. Hervorhebung von uns.
[73] Studium zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie (Berlin 1902) 42.
[74] GA, I, 1, S. 19. Hervorhebungen von uns.

„Gott als Idee" heißt hierfür der spätere Ausdruck Fichtes –, spricht er namentlich vom göttlichen „praktischen Vermögen". In der handschriftlichen Vorlage stand anstelle von „Vermögen" zuvor „Wirkung" [75]. Somit faßt F. Gott als „Vermögen" und „Wirkung" auf, die „ganz und lediglich" vom praktischen Vernunftgesetz geprägt sind, also vielmehr als eine praktisch-vernünftige Wirkmacht denn als Sein. Und eben weil er Gott vorwiegend als dynamische geistige Macht begreift, kann er sagen, daß dessen Existenz mit der Möglichkeit des höchsten Gutes, des Endzweckes der Menschheit, identisch sei. Der Ausdruck „identisch" darf somit kaum abgeschwächt werden. Mit ihm zeigt F. an, daß er Gott nur in innigster Einheit mit dem praktischen Vernunftgesetz, und umgekehrt, begreift. An die Erfahrung der Forderung der praktischen Vernunft, das höchste Gut zu realisieren, ist unmittelbar die Erfahrung Gottes als der das höchste Gut verwirklichenden Macht geknüpft. Beide fließen ineinander über.

4. Die Ineinssetzung von menschlichem Ichgrund mit dem göttlichen Leben

Wir erwähnen diese inbegriffshafte Aussage Fichtes aus dem „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" nicht zuletzt deshalb, weil sie, in allerdings neuer Formulierung, an zentraler Stelle in dem folgenschweren Aufsatz „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" wieder erscheint. Sie erweist die Kontinuität der Grundanschauungen Fichtes und damit auch die Berechtigung, seine früheren Schriften zur Klärung seines Gottesbegriffes heranzuziehen. Die neue Fassung heißt: „Indem ich jenen mir durch mein eigenes Wesen gesetzten Zweck ergreife, und ihn zu dem meines wirklichen Handelns mache, setze ich zugleich die Ausführung desselben durch wirkliches Handeln als möglich. *Beide Sätze sind identisch.*" [76] Wiederum geht es um eine Evidenz, nicht um einen Schluß. Was versteht aber F. unter „jenem durch mein eigenes Wesen gesetzten Zweck"? Verfolgen wir den Gedankengang Fichtes: Er setzt mit einer Kritik der damals geläufigen Religionsbegründungen ein, die sich stets auf Gottesbeweise stützten. „Was den Gesichtspunkt bisher fast allgemein verrückt hat, und vielleicht noch lange fortfahren wird, ihn zu verrücken, ist dies, daß man den sogenannten moralischen, oder irgendeinen philosophischen Beweis einer göttlichen Weltregierung für einen eigentlichen *Beweis* gehalten; daß man anzunehmen geschienen, durch jene Demonstrationen solle der Glaube an Gott erst in die Menschheit

---

[75] GA, II, 2, S. 29. Siehe Krit. App.
[76] GA, I, 5, S. 352.

hinein gebracht, und ihr andemonstriert werden." [77] Nach F. kann Gott, besser: die „göttliche Weltregierung", gar nicht bewiesen werden, denn das Göttliche ist je schon im Menschen. „Arme Philosophie!" ruft er aus. „Wenn es nicht schon im Menschen ist, so möchte ich wenigstens nur wissen, woher denn deine Repräsentanten, die doch wohl auch nur Menschen sind, selbst nehmen, was sie durch die Kraft ihrer Beweise uns geben wollen." [78] Gibt es überhaupt Gottesbeweise, so nur, weil Göttliches im menschlichen Dasein west. So ist für F. der Glaube an die „göttliche Weltregierung" einfachhin gelebte „Tatsache". Der Philosophie bleibt nur übrig, den Grund dieses Faktums im menschlichen Geiste aufzudecken; allein die „*Ableitung* der Überzeugung des Gläubigen" nimmt sie vor. „Wir haben nichts zu tun, als die Kausalfrage zu beantworten: wie kommt der Mensch zum Glauben?" [79] Die Antwort Fichtes lautet: der Glaube an eine regierende göttliche Macht gründet in einer von mir begriffenen „übersinnlichen Welt", in jener Wirklichkeit, die das Innerste meines Geistes selbst bildet.

„Es gibt einen solchen Begriff (sc. der übersinnlichen Welt). Ich finde mich frei von allem Einfluß der Sinnenwelt, absolut tätig in mir selbst, und durch mich selbst, sonach, als eine über alles Sinnliche erhabene Macht. Diese Freiheit aber ist nicht unbestimmt; sie hat ihren Zweck, nur erhält sie denselben nicht von außen her, sondern sie setzt sich ihn durch sich selbst. Ich selbst und mein notwendiger Zweck sind das Übersinnliche." [80]

Diese Erklärungen Fichtes enthalten nichts anderes als das, was dem menschlichen Subjekte im „Medium des Sittengesetzes" aufleuchtet. „In dem Bewußtsein dieses Gesetzes", schrieb Fichte im Jahr zuvor im selben „Philosophischen Journal", in der „Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre", „... ist die Anschauung der Selbsttätigkeit und Freiheit begründet; ich werde mir durch mich selbst als etwas, das auf eine gewisse Weise tätig sein soll, gegeben, ich werde mir sonach durch mich selbst als tätig überhaupt gegeben; ich habe das Leben in mir selbst, und nehme es aus mir selbst. Nur durch dieses Medium des Sittengesetzes erblicke ich mich, und erblicke ich mich dadurch, so erblicke ich mich notwendig als selbsttätig." [81] Die Erfahrung des praktischen Vernunftgesetzes enthüllt mir also in seiner Tiefe eine „Wirklichkeit", die reine, absolute Tätigkeit ist, reines *Wirken* also, das in mir ist, ja das ich selber bin. Dieses Wirken ist zielgerichtet; als mein Wirken bildet es meinen Zweck, der eins ist mit dem vom praktischen Vernunftgesetz verfolgten Ziele, das heißt,

[77] GA, I, 5, S. 348.
[78] Ebd.
[79] Ebd. Hervorhebung von uns.
[80] GA, I, 5, S. 351.
[81] GA, I, 4, S. 219.

in der Terminologie Kants und des frühen Fichte dem „höchsten Gut". Das absolute Wirken in mir eröffnet sich ja im „Medium des *Sittengesetzes*". Mehr noch: eben dasselbe Wirken, dieselbe absolute Tätigkeit, offenbart sich mir als „eine über alles Sinnliche erhabene Macht", als eine Macht somit, die sich über die gesamte „Natur" erstreckt. Denn so schreibt F., wiederum in der „Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre": „Ich *soll* in meinem Denken vom reinen Ich ausgehen, und dasselbe absolut selbsttätig denken, nicht als bestimmt durch die Dinge, sondern als die Dinge bestimmend." [82] Zieht man nun in Betracht, daß für Kant und auch noch für F. in seinem „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" eine derartige Macht allein der göttlichen Macht eignet – die Ohnmacht des Menschen hinsichtlich der Bestimmung der „Natur" war ja gerade der Grund des Postulates der Existenz Gottes –, so kann man schließen: die innere, freie, absolute Selbsttätigkeit des Menschen deckt sich mit jener Einheit von göttlichem Leben und praktischer Vernunft, die im „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" und in den handschriftlichen Aufzeichnungen zu finden war. Das Wirkgeheimnis der „übersinnlichen Welt in mir", meiner absoluten Selbsttätigkeit mit ihrem Zweck ist das Wirkgeheimnis des Göttlichen in der praktischen Vernunft in bezug auf das zu realisierende höchste Gut. Dieser Zusammenhang erhellt den Sinn der angeführten, zu der im „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" parallelen Identitätsaussage Fichtes [83]. Indem ich, sagt F., den „mir durch mein eigenes Wesen gesetzten Zweck ergreife, und ihn zu dem meines wirklichen Handelns mache, setze ich zugleich die Ausführung desselben durch wirkliches Handeln als möglich". Das heißt also: Dadurch, daß ich mich dem göttlichen Wirken in mir, wie es sich im praktischen Vernunftgesetz äußert, erschließe und es gewissermaßen in meine Aktivität in der Welt umsetze, ersteht mir auch die Gewißheit von der Verwirklichung des Endzwekkes der Menschheit, des „höchsten Gutes". F. hält demnach noch immer fest, was er in dieser Hinsicht in seiner Erstlingsschrift vorgetragen hatte. Und doch besteht ein Unterschied: in der letzteren setzte er das Annehmen der *Existenz Gottes* mit dem Glauben an die Realisierbarkeit des „höchsten Gutes" identisch. Jetzt hingegen ist bloß noch von der absoluten Selbsttätigkeit des Ich die Rede, vom Ergreifen und Vollziehen ihres Zweckes. Ein Prozeß der Auflösung und gleichzeitigen Verinnerlichung tritt in der neuen Formulierung zutage: jegliche Substantialisierung, „Hypostasierung" des Göttlichen ist aufgehoben, anderseits ist dasselbe Göttliche nicht allein mit dem praktischen Vernunftgesetze, sondern mit dem Daseinsgrunde des

[82] A. a. O. S. 219–220.
[83] Siehe oben S. 21.

Menschen selbst zur Einheit verschmolzen. Nach Kant ist „im moralischen Gesetze nicht der mindeste Grund zu einem notwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionierten Glückseligkeit“ [84]; das aktive Ergreifen des Gesetzes mit seinem Zwecke als solches birgt nicht die unbedingte Verheißung des „höchsten Gutes“ in sich. Dazu ist eben der „praktische Vernunftglaube“ an den über der Menschheit und Natur stehenden Gott vonnöten. Anders nun F.: die tätige Bejahung des praktischen Vernunftgesetzes „setzt“ zugleich und unmittelbar „Glauben“ an die Verwirklichung des „höchsten Gutes“, an die Vollendung der Menschheit. Beides fällt zusammen: „... es ist hier nicht eigentlich ein erstes und ein zweites, sondern es ist absolut Eins; beides sind in der Tat nicht zwei Akte, sondern ein und ebenderselbe unteilbare Akt des Gemüts.“ [85] Anscheinend ist Gott verschwunden, doch ist seine Wirk-lichkeit ungeschmälert mitbejaht: die Position Fichtes, die Ineinssetzung von Zweckergreifung und unbedingtem Glauben an Zweckrealisierung ist nur möglich aufgrund der Ineinssetzung von göttlicher Wirklichkeit, praktischem Vernunftgesetz und menschlichem Ichgrund. Göttliches Wirken, das „Gott“ ist, treibt unmittelbar zum sittlichen Werk des Menschen an, und dementsprechend führt die innere Erfahrung des göttlichen Wirkens nicht mehr zum Glauben an einen „besonderen“ Gott, sondern zum Glauben an eine absolute namenlose Wirkmacht im Menschen sowie an die Zukunft. So war für Forberg der „Glaube“ an eine bessere Welt bloße „Hoffnung“, daß „der Zufall (oder die Gottheit ...) alle Schwierigkeiten aus dem Wege räumen werde“; für F. hingegen ist die „Ausführbarkeit des sittlichen Endzweckes“ geradezu „absolute Notwendigkeit“: „Es ist hier nicht ein Wunsch, eine Hoffnung, eine Überlegung und Erwägung von Gründen für und wider, ein freier Entschluß, etwas anzunehmen, dessen Gegenteil man wohl auch für möglich hält. Jene Annahme (sc. der Ausführbarkeit des sittlichen Endzweckes) ist unter Voraussetzung des Entschlusses, dem Gesetze in seinem Inneren zu gehorchen, schlechthin notwendig; sie ist unmittelbar in diesem Entschluß enthalten, sie selbst ist dieser Entschluß.“ [86] Auch hier tritt F. für volle Gewißheit ein. Deshalb ist auch „das einzig mögliche Glaubensbekenntnis: fröhlich und unbefangen vollbringen, was jedesmal die Pflicht gebeut, ohne Zweifeln und Klügeln über die Folgen. Dadurch wird dieses Göttliche uns lebendig und wirklich ...“ [87]. Glauben und Vollbringen, Glauben und sittlicher Einsatz gehen ineinander auf, da sie gänzlich in einer göttlichen Dynamik gründen, von ihr getragen und durchzogen sind.

[84] KpV, A 224.
[85] GA, I, 5, S. 352.
[86] Ebd.
[87] GA, I, 5, S. 354.

In dieser urgründig zukünftigen Perspektive haben wir den neuen Gott Fichtes, die „moralische Weltordnung" zu begreifen. Das „Göttliche" [88] – von einem „Gott" im traditionellen Verständnis kann man eigentlich nicht mehr sprechen – ist reines, grund-loses, absolutes Tun, somit unabhängiges, freies Wirken, das sich selbst zum Zweck hat. Als solches konstituiert es den menschlichen Daseinsgrund selbst, bricht aus ihm hervor und manifestiert sich im sittlichen Bewußtsein als Anspruch auf die gesamte Tätigkeit des Menschen, als Antrieb zur Verwirklichung des von ihm gesetzten Zweckes, der ungeteilt der Zweck, der Sinn des Menschen ist. („Ich selbst und mein notwendiger Zweck sind das Übersinnliche." [89]) Insofern ist das Göttliche rein akthaftes, moralisches „Ordnen", „ordo ordinans", nicht „ordo ordinatus", wie F., von der Terminologie Spinozas angeregt, präzisiert [90]. Doch ist das göttliche „tätige Ordnen" [91] auch absolute, über die Natur gebietende „Macht" [92]: es umgreift die Welt, es ist *Welt*ordnung. Und weil es nur derart den Glauben an die zukünftige Vollendung der Menschheit sichert, gibt sich F. die Mühe, die Konsequenzen des göttlichen, absolut selbsttätigen Ich-Kernes aufzuzeigen. Im Lichte dieses Gottesgedankens erhält auch die Welt einen neuen Stellenwert. Ist die im menschlichen Subjektgrund wesende Tätigkeit schlechthin absolut, so ist notwendig die ganze Außenwelt des Menschen auch in die Finalität einbezogen, die dieser tätige Grund aus sich entläßt. Das heißt: die Welt ist hingeordnet, ausgerichtet auf den sittlich vernünftigen Zweck, der im Innersten des Menschen ersteht und seinen Sinn ausmacht. Es gibt somit nichts in der „Natur", das nicht in Funktion, im Dienste der Realisierung des praktischen Vernunftzweckes, des „höchsten Gutes" stünde. Da so aufgrund der urgründigen göttlichen Selbsttätigkeit im Menschen (und des Menschen) alles, auch die Welt, auf die Verwirklichung des praktischen Vernunftgesetzes ausgerichtet ist, entspricht in jeder Situation des Menschen die Welt im ganzen wie im einzelnen je genau der zu vollziehenden Pflicht. F. erläutert das aus der Sicht des menschlichen Subjektes:

„Ich muß schlechthin den *Zweck der Moralität* mir vorsetzen, seine Ausführung ist möglich, sie ist durch mich möglich, heißt, zufolge der bloßen Analyse: jede der Handlungen, die ihn vollbringen soll, und meine Zustände, die jene Handlungen bedingen, verhalten sich wie Mittel zu dem mir vorgesetzten Zwecke. Meine ganze

---

[88] Ebd.

[89] GA, I, 5, S. 351.

[90] Aus einem Privatschreiben, S. W. V, 381–382. Zur Herkunft des Begriffes „ordo ordinans" vgl. *H. Rickert,* Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie (KantSt 4, 1900, [Neudruck Würzburg 1958] 155, Anm.).

[91] Ebd.

[92] GA, I, 5, S. 351. Vgl. auch N. W., (Bonn 1834–1835) III, 392: „Moralische Weltordnung – moralisches Prinzip, moralisch schaffende Macht." (Zu „Jacobi an Fichte", 1899).

Existenz, die Existenz aller moralischen Wesen, *die Sinnenwelt*, als unser *gemeinschaftlicher Schauplatz*, erhalten nun eine *Beziehung auf Moralität*, und es tritt eine ganz *neue Ordnung* ein, von welcher die Sinnenwelt, mit allen ihren immanenten Gesetzen, nur die ruhende Grundlage ist. Jene Welt geht ihren Gang ruhig fort, nach ihren ewigen Gesetzen, um der *Freiheit* eine *Sphäre* zu bilden." [93]

Diese umfassende Auswirkung des praktischen Vernunftgesetzes auf die Welt und in der Welt, die sie zum Medium der Endzweckverwirklichung oder (was gleichbedeutend ist) der Freiheitswerdung des Menschen gestaltet, gehört, soweit sie rein aktiv verstanden wird, ebenfalls zur göttlichen „moralischen Weltordnung". Das Gott-Wirk-geheimnis fächert sich in der subjektiven Dimension aus als Grund der „Freiheit und moralischen Bestimmung", in der objektiven als Grund der „Weltordnung" [94].

In ebendem Zusammenhang formuliert Fichte das berühmte Wort: „Unsre Welt ist das versinnlichte Materiale unserer Pflicht." [95] Er begründet es mit einem kurzen Hinweis auf seine transzendentale Ich-Philosophie. „Meine Religionsphilosophie", wird in der Folge F. selber bemerken, „läßt sich nur aus dem transzendentalen Gesichtspunkte beurteilen, bestreiten oder bestätigen." [95a] Vom „rein transzendentalen Gesichtspunkte" aus gesehen ist nach F. die „Sinnenwelt", das heißt: die Welt unserer Erfahrung, „keine für sich bestehende Welt: in allem, was wir erblicken, erblicken wir bloß den Widerschein unserer eigenen inneren Tätigkeit" [96]. F. bringt diese Ansicht in seinem Artikel „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" zunächst ins Spiel, um zu zeigen, daß es im Gegensatz zum Vorgehen der „scholastischen" Philosophie keine Möglichkeit gibt, vom Dasein der Welt aus das Dasein Gottes (im orthodoxen Sinne) zu schließen, dann aber auch, um den durchschlagenden Beweis für die Welt als reines Milieu menschlicher Freiheitsverwirklichung zu erbringen. Weshalb ist die Welt nicht „für sich bestehend", keine in sich ruhende Wirklichkeit? Das ganze Denken Fichtes ist vom Primat der

[93] GA, I, 5, S. 353. Hervorhebungen von uns.

[94] GA, I, 5, S. 354–355: „Wenn ihr nicht mehr auf die Forderungen eines nichtigen Systems hören, sondern euer eigenes Inneres befragen werdet, werdet ihr finden, daß jene Weltordnung das absolut Erste aller objektiven Erkenntnis ist, gleichwie eure Freiheit und moralische Bestimmung das absolut Erste aller subjektiven." Vgl. F. Gogarten, a. a. O., 44: „Mit einem so wunderlichen Ausdruck wie ‚moralische Weltordnung' ist nichts anderes gemeint als der tiefste und vor allem lebendige Grund der Welt und aller ihrer Gestaltungen. Das Verhältnis der Menschen zu dieser lebendigen ‚Weltordnung' ist nicht so, daß sie von ihr von außen her, mit ihnen fremder Willkür hierhin oder dorthin geschoben werden, sondern die Menschen stellen sich gerade mit ihren tiefsten Instinkten hinein in das Leben dieser Weltordnung, sie nehmen deren Tendenz in ihren Willen auf. Im letzten Grund ist es so, daß die Menschen in ihrem innersten Leben und das Leben dieser Weltordnung das gleiche eine Leben sind."

[95] GA, I, 5, S. 353.

[95a] S. W. V, 351.

[96] GA, I, 5, S. 349.

praktischen Vernunft bestimmt. Ist die im Antriebe der praktischen Vernunft, im Pflichtgebot aufleuchtende Wahrheit: „Ich finde mich frei von allem Einfluß der Sinnenwelt, absolut tätig in mir selbst" tatsächlich von *absoluter* Gültigkeit, so ist die Natur restlos auf meinen Ichgrund hin relativiert, von ihm radikal abhängig. Hierbei ist zu beachten, daß das „Sich-frei-finden-von-der-Welt" und „Absoluttätig-sein-in-mir-selbst" die genaue Umschreibung der unbedingten Freiheit des Menschen ist. Für sie stand F. vehement ein. „Das einzig Positive ist dem Idealisten die Freiheit", schreibt er emphatisch genug in der „Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre" [97]. Und so hält er im Namen der Freiheit dafür, daß die Welt *total* vom Menschen abhängt, was nur der Fall ist, wenn sie sein *Produkt* ist. Gewiß zeugt ein solches Freiheitsbewußtsein zunächst von der Selbstherrlichkeit des Menschen. So anmaßend sie sich auch ausnimmt, entbehrt sie bei F. doch nicht eines tief religiösen Grundes. Die absolute Selbsttätigkeit nämlich, auf die sich F. beruft, ist jene, die sich im „Du sollst" der praktischen Vernunft bekundet. Wohl entsteigt nun der Antrieb der praktischen Vernunft dem Innersten des Menschen, so daß ihr Wirken ungetrennt zu dessen Wesen selbst gehört. Eben durch das Vernunftgesetz in ihm ist er Mensch und unterscheidet sich vom Tier [97a]. Dasselbe Wirken jedoch ist gleichsam die Verlängerung und Ausstrahlung des mit der praktischen Vernunft ineinsgesetzten göttlichen Wirkens schlechthin, das heißt: der „moralischen Weltordnung", die „Gott" ist. Indem also F. die Welt aus dem absolut selbsttätigen Grunde des menschlichen Subjektes hervorgehen läßt, behauptet er eigentlich kraft der unaufhebbaren Einheit von göttlichem Leben und menschlichem Ichgrund (als analog dem „Seelengrund" der Mystiker) nicht mehr und nicht weniger, als daß die Welt aus dem „Gott in mir" ersteht. In der Tat bezeichnet F. die „moralische Weltordnung" in handschriftlichen Notizen als „ordo ordinans, absolute, eoque ipso creans" [98]. Der göttliche Urgrund des Menschen „schafft" die Welt, nicht dessen empirisch faßbares Wesen. Allerdings unterstellt F. dem „schaffen" einen anderen Sinn als den des christlichen Schöpfungsbegriffes. Mit dem theistischen Gott lehnt er auch die „creatio ex nihilo" ab [99].

---

[97] GA, I, 4, S. 252.

[97a] Vgl. S. W. V, 359: „Ohne Moralität ist er (sc. der Mensch) auch in seinem theoretischen Wissen nur Tier, nur Organisationsprodukt."

[98] Es handelt sich um das vom Sohne F.s unter dem Titel „Zu ‚Jacobi an Fichte' (Hamburg 1799)" veröffentlichte Schriftstück in N. W. III, 390–394, das kurze Erwägungen über die von F. H. Jacobi in dessen „Sendschreiben an Fichte" vorgebrachten Kritik am Begriffe der „moralischen Ordnung" enthält. Das Zitat S. 392.

[99] Vgl. GA, I, 5, S. 349: „Überdies hilft uns der Satz: eine Intelligenz ist der Urheber der Sinnenwelt, nicht das Geringste, und bringt uns um keine Linie weiter; denn er hat nicht die mindeste Verständlichkeit und gibt uns ein paar leere Worte,

Begreift nun F. die Welt als „bloßen Widerschein unserer eigenen inneren Tätigkeit", so bedeutet das, in eine mehr theologische Sprache übersetzt: die Welt ist Abspiegelung im Bewußtsein des Menschen, die Sichtbarmachung (Versinnlichung) des seinen Daseinsgrund bildenden göttlichen Lebens. Dieses göttliche Leben aber ist bewegte absolute Selbständigkeit, die zumal sich (im menschlichen Existenzgrunde) in der Übergänglichkeit vom Unendlichen zum Endlichen vollzieht, mithin im Zeichen der Selbstbeschränkung. So ist die Welt das gewissermaßen hingeschaute, nach „außen" projizierte Abbild der ichgründig-göttlichen Selbstbeschränkungen. F. bemerkt hierüber in seinem Aufsatz nur: „Die Welt ist nichts weiter, als die nach begreiflichen Vernunftgesetzen versinnlichte Ansicht unseres eigenen inneren Handelns, als bloßer Intelligenz, innerhalb unbegreiflicher Schranken, in die wir nun einmal eingeschlossen sind, – sagt die transzendentale Theorie." [100] Damit läßt er es bewenden. Alles liegt ihm daran, die sittlich-religiöse Bedeutung dieses Weltbegriffes ins Licht zu rücken. „Jene Schranken", fährt er fort, „sind ihrer Entstehung nach allerdings unbegreiflich; aber was verschlägt dir auch dies? – sagt die praktische Philosophie; die *Bedeutung* derselben ist das Klarste und Gewisseste, was es gibt, sie sind deine bestimmte Stelle in der moralischen Ordnung der Dinge. Was du zufolge ihrer wahrnimmst, hat Realität, die einzige, die dich angeht, und die es für dich gibt; es ist die fortwährende Deutung des Pflichtgebotes, der lebendige Ausdruck dessen, *was* du sollst, da du ja sollst" [101]. Dieser abrupt scheinende Übergang wird sogleich verständlich, wenn wir die Einheit von göttlicher Wirk-lichkeit und praktischem Vernunftgesetz mitbedenken. Die göttlich-absolute Selbsttätigkeit des menschlichen Daseinsgrundes ist zugleich „Gesetz": sie manifestiert sich im unmittelbaren Selbstbewußtsein des Menschen als Sittengesetz, als Pflichtgebot, das stets im Sinne der Freiheitsverwirklichung ergeht. In wenig später als der Aufsatz „Über den Grund des Glaubens an eine göttliche Weltregierung" geschriebenen Präzisierungen zu seinem Gottesbegriff erklärt F.: „Von dem Unendlichen oder von der Vernunft κατ' ἐξοχήν gedacht, ... bedeutet ‚Gesetz' lediglich die Notwendig-

statt einer Antwort auf die Frage, die wir nicht hätten aufwerfen sollen. Die Bestimmungen einer Intelligenz sind doch ohne Zweifel Begriffe; wie nun diese entweder in Materie sich verwandeln mögen, in dem ungeheuren Systeme einer Schöpfung aus Nichts, oder die schon vorhandene Materie modifizieren mögen, in dem nicht viel vernünftigeren Systeme der bloßen Bearbeitung einer selbständigen ewigen Materie, darüber ist noch immer das erste verständliche Wort vorzubringen." – „Erschaffen" ist für Fichte der „populäre" Ausdruck für das hervorbringende Ordnen: S. W. V, 366. – Die „Göttlichkeit" des menschlichen Ichgrundes, des „absoluten Ich", wird in einer eigenen Studie erörtert werden.

[100] GA, I, 5, S. 353.

[101] Ebd.

keit, ein ... durch seinen Zweck, den Endzweck der Vernunft, Bestimmtes stets von ihr zu erwarten, einen unendlichen, nie zu erschöpfenden Freiheitsinhalt für die vernünftigen Individuen ...“ [102] Der göttlich-vernünftige Subjektgrund des Menschen entläßt sonach fortgehend Bestimmungen, eben Pflichtgebote, in Hinsicht auf die Realisierung schlechthinniger Freiheit, und das heißt: in Hinsicht auf die Aufhebung der „Schranken“, in die der Mensch „nun einmal eingeschlossen ist“. Diese von der inneren göttlichen Selbsttätigkeit durch Selbstbeschränkung entstandenen Schranken nämlich sind ja als „Welt“ hingeschaut, „versinnlicht“ als Welt der „Objekte“. Deshalb erscheinen die „Objekte“ dem Menschen als „Widerstand“, der sich seinem unendlichen Freiheitsstreben entgegensetzt. „Das Wort Gegenstand“, bemerkt F., „bezeichnet vortrefflich, was es bezeichnen soll. Jeder Gegenstand einer Tätigkeit, insofern er das ist, ist notwendig ein der Tätigkeit Entgegengesetztes, ihr Wider- oder Gegenstehendes“ [103]. In der tätigen Konfrontation mit der Natur (Welt) trifft also der Mensch in geheimnisvollem Zusammenhang die seine Freiheit bindenden inneren Schranken. Dann sind sie überwunden, ist die Freiheit voll entfaltet, wenn die Objektwelt gänzlich seiner (dem praktischen Vernunftgesetz gemäßen) Herrschaft untersteht. „Alles Vernunftlose sich zu unterwerfen“ lehrte F. schon zu Beginn seiner Jenaer Tätigkeit, „frei und nach seinem eigenen Gesetze es zu beherrschen, ist letzter Endzweck des Menschen.“ [104]

Überdenkt man somit die Welt sowie das den Menschen anfordernde „Moralgesetz“ im Lichte der transzendentalen Ich-Philosophie, so zeigt sich eine strenge Korrelation zwischen beiden. Ihr gemeinsamer Ursprung ist die je erfolgende ichgründige göttliche Selbsttätigkeit. Eben aufgrund dieses einen Ursprungs herrscht genaueste Übereinstimmung, Zuordnung zwischen der je konkreten Welt-Situation des Menschen und des in ihm sich je besonders manifestierenden Pflichtgebotes. Darum die Formel Fichtes: „Unsre Welt ist das versinnlichte Materiale unsrer Pflicht.“ Darum auch seine Behauptung: „Dieses ist das einzig mögliche Glaubensbekenntnis: fröhlich und unbefangen vollbringen, was jedesmal die Pflicht gebeugt, ohne Zweifeln und Klügeln über die Folgen. Dadurch wird dieses Göttliche uns lebendig und wirklich; jede unserer Handlungen wird in der Voraussetzung desselben vollzogen, und alle Folgen desselben werden nur in ihm

---

[102] Rückerinnerungen, Antworten, Fragen (aus dem Jahre 1799), zum erstenmal gedruckt in Bd. V der von J. H. Fichte herausgegebenen S. W. Die zit. Stelle S. 360–361. – In der „Sittenlehre“ bezeichnet F. Gott als die „absolut reine Vernunftform“. GA, I, 5, S. 142.

[103] Grundlage der ges. W. L., GA, I, 2, S. 393.

[104] Über die Bestimmung des Gelehrten, GA, I, 3, S. 32.

aufbehalten." [105] Die „Folgen" sind nichts anderes als die mit dem sittlichen Einsatz des Menschen – der („empirisch" gesehen) immer auf die *Welt* geht – zusammenhängende Aufhebung der „Schranken", das heißt: der Auswirkungen der freien, mithin „unbegreiflichen", Selbstbestimmungen, Selbstbeschränkungen des göttlichen Wirkgrundes im menschlichen Subjekt. Als solche sind sie der unmittelbar auf die Erfahrungswelt beschränkten Verfügungsmacht des Menschen entzogen. Sie gehören der ichgründigen göttlichen Sphäre an. Deshalb werden sie auch nur im „Göttlichen aufbehalten", aber im „Göttlichen", wie es den Daseinsgrund des Menschen formt: die wachsende Entschränkung der göttlich-selbsttätigen Wirksphäre im Menschen ist gleich dem zunehmenden Lebendig- und Wirklich-werden des Göttlichen im Menschen. Das Ziel (das höchste Gut) ist offenbar die Vergöttlichung des Menschen, die auch die Heilsidee des Christentums ist.

Damit tritt auch das Wesen der Religion klarer zutage: Religion ist der Glaube an diese „Folgen". Sie geht über die Moralität, deren Bereich durch das „Ergreifen" des praktischen Vernunftgesetzes und dessen Vollzug abgesteckt ist, also „dasjenige, was schlechthin und allein von mir abhängt" [106]. Über die eigentliche Auswirkung meiner Akte, soweit sie eine Resonanz im „Übersinnlichen" finden und so mein „Heil" bestimmen, verfüge ich nicht. „Die Folgen kann ich nicht berechnen; sie stehen schlechthin nicht in meiner Gewalt: dennoch glaube ich, daß sie gut sind und dem Vernunftzweck gemäß, glaube es mit derselben *ursprünglichen* Gewißheit, die mich zum ersten Handeln veranlaßte, könnte sogar nicht handeln, wenn mich nicht auch dieser Glaube überall begleitete. Dies ist nun Religion." [107]

Wir haben hiermit das von F. gezeichnete Umfeld der „moralischen Weltordnung" abgeschritten. Stets stießen wir auf die eigenartige Ineins-Schau von Göttlichem und praktischer Vernunft. Sie bestimmt den Gottesgedanken der „moralischen Weltordnung". Tatsächlich hebt F. diese Sicht noch in seiner ersten Verteidigungsschrift gegen den Vorwurf des „Atheismus" hervor, mit Worten, die merkwürdig genug an eine seiner Gottesaussagen im „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" anklingen. Dort hieß es: „Wenn man von Gott redet, so heißt die Anforderung der praktischen Vernunft an

[105] GA, I, 5, S. 354. Vgl. S. W. V, 366 (Rückerinnerungen, Antworten, Fragen): „Das Glaubensbekenntnis heißt nun: Ich und alle vernünftigen Wesen und unsere Verhältnisse zueinander ... sind durch ein freies, intelligentes Prinzip erschaffen, werden durch dasselbe erhalten und unserem Vernunftzwecke entgegengeführt, und alles, was nicht von uns abhängt, um jenen höchsten Zweck zu erreichen, geschieht, ohne unser weiteres Zutun, durch die weltregierende Macht desselben, ohne allen Zweifel." S. W. V, 366.

[106] Rückerinnerungen, Antworten, Fragen. S. W. V, 363.

[107] A. a. O. 364–365.

ihn nicht Gebot, sondern Gesetz. Sie sagt von ihm kein *Sollen*, sondern ein Sein aus." [108] Jetzt schreibt F. von Gott: „Dasselbe Gesetz, das euch verbindet, macht sein Sein aus, so wie es euren Willen ausmacht." [109] Es ist das praktische Vernunftgesetz, das die Menschen vereint und ihr sittliches Wollen bestimmt. Und dieses selbe Gesetz macht das Sein Gottes aus. Das Sein Gottes, das praktische Vernunftgesetz sowie der „moralische Wille" des Menschen finden sich gleichsam auf derselben Linie, bilden das eine göttliche Leben im Menschen. Denn so fährt F. fort: „... selbst von ihm (sc. Gott) seid ihr nicht abhängig, denn ihr sondert euren Willen nicht ab von dem seinigen. ‚Ihr nehmt die Gottheit auf in euren Willen, und sie steigt für euch von ihrem Weltenthrone herab.'" [110] Der frühere überweltliche theistische Gott west nun in der Dimension des Willens, im Innersten des Menschen, wo das praktische Vernunftgesetz sich laut macht und, vom Menschen ergriffen, zum Quell der Freiheit und Vergöttlichung wird.

Trotz dieser Einheit von Göttlichem und menschlichem Daseinsgrund, die keine geschöpfliche Abhängigkeit und keine Sonderung mehr kennt, dürfen wir uns nicht dazu verleiten lassen, das Göttliche auf die Wirklichkeit der praktischen Vernunft oder gar des Menschen zu reduzieren. Gewiß ist nach F. Gott reines Wirken, reines Handeln, das insofern mit der praktischen Vernunft identisch ist, als es in dessen „Medium" hervorbricht. Ebenso gewiß ist, daß dieses reine Wirken und Handeln nicht das eines in sich bestehenden göttlichen Wesens ist: das Handeln als solches, als reines akthaftes Geschehen ist Gott. Die Frage nach einem „Subjekt", „Träger" dieses Handelns schließt Fichte aus. „Gott ist nichts, als das notwendig anzunehmende Schaffen, Erhalten, Regieren selbst." [111] Fällt mithin jeglicher Gedanke einer Subsistenz weg, so ist es völlig sinnlos, von Gott irgendwelche Seinsaussagen zu machen: „Der Begriff Gottes läßt sich überhaupt nicht durch Existentialsätze, sondern nur durch Prädikate eines Handelns bestimmen." [112] Um einen Ausdruck von Jacobi zu gebrauchen: Gott ist „nicht *der* Gott, aber *das* Gott" [113], eben aktuelle „moralische Weltordnung". Hinter dieser göttlichen „Weltordnung" ist nichts zu suchen; sie ist das „absolut Erste", dermaßen, daß „sie schlechthin durch kein anderes bestimmt werden kann, weil es *über sie hinaus*

---

[108] GA, I, 1, S. 22.
[109] Appellation an das Publikum, GA, I, 5, S. 452.
[110] Ebd. Das Zitat ist dem Gedicht Schillers „Das Ideal und das Leben" entnommen (105.–106. Vers). Schillers Text lautet: „Nehmt die Gottheit auf in euren Willen, und sie steigt von ihrem Weltenthron." *Friedrich Schiller*, Sämtliche Werke (München, 1965) I, 204.
[111] S. W. V, 369.
[112] S. W. V, 371.
[113] *J. H. Jacobi*, Werke, 2. Bd. (Leipzig, 1815) 83.

nichts gibt" [114]. „Jeder Glaube an ein Göttliches, *der mehr enthält*, als diesen Begriff der moralischen Ordnung, ist insofern Erdichtung und Aberglaube, welcher *unschädlich* sein mag, aber doch eines vernünftigen Wesen *unwürdig* und höchst *verdächtig* ist." [115] So sehr nun aber das Göttliche in das Endliche einströmt und es durchdringt, nie *ist* es das Endliche selbst. Insofern ist die „moralische Weltordnung" *außer* dem endlichen Sein, unterschieden von ihm. F. erklärt sich hierüber in seiner zweiten von ihm veröffentlichten Rechtfertigungsschrift auf das deutlichste. In bezug auf die „Folgen" des Vollzugs des Moralgesetzes durch den Menschen stellt er die Frage: „... wie weit ginge denn nun *meine* Kraft und die Kraft aller *endlichen Wesen*, und wo höbe denn das Gebiet einer fremden, außerhalb aller endlichen Wesen liegenden Kraft an?" Darauf antwortet F.:

„Die erstere (sc. die Kraft aller endlichen Wesen) ginge doch ohne Zweifel nur bis zur Willensbestimmung = A, und dasjenige, wodurch an diese Willensbestimmung sich eine Folge derselben = B notwendig anknüpfte, wäre *nicht* meine Kraft, läge außerhalb meiner Kraft und meines Wesens. Wenn nun jemand das Gesetz, nach welchem B auf A notwendig folgt, eine *Ordnung*, – und zum Unterschiede von der Naturordnung, eine moralische oder intelligible Ordnung nennte, wodurch ein moralischer oder intelligibler *Zusammenhang*, oder *System*, oder *Welt* erwüchse, so setzte dieser ohne Zweifel die moralische Ordnung nicht innerhalb der endlichen moralischen Wesen selbst, sondern außerhalb derselben, und nähme sonach ohne Zweifel noch etwas außer diesen Menschen an." [116]

Meine Kraft und die Kraft aller endlichen Wesen gehören der *Naturordnung* an, der endlichen Erfahrungswelt. Es sind endliche Kräfte, die nur endliche Wirkungen hervorzubringen vermögen. Von ihnen hebt sich die Kraft des Göttlichen ab als die unendliche Macht der *intelligiblen, übersinnlichen* „moralischen Weltordnung". Sie allein übersteigt die Grenzen des Naturbereichs, ruft ewige „Folgen" hervor, und das heißt: sie allein ist übersinnliche, göttliche Selbsttätigkeit, die auf sich selbst zurückwirkt, zurückgeht.

Fichtes Unterscheidung von endlicher Naturordnung und unendlicher intelligibler Ordnung ist klar, aber subtil. Deutlich zieht er die Grenzlinie zwischen „endlichen Wesen" und göttlicher „Welt" oder „Ordnung". Weder ist das Göttliche das Irdische, noch das Irdische das Göttliche. Und darauf kam es ihm an, wollte er doch seinen Gegnern beweisen, daß er sich unstreitig zu einer wahren Gottheit bekenne. Verläuft aber die Grenzlinie so, daß sie zur Trennungslinie von Menschentum überhaupt und göttlicher Wirklichkeit wird? Fichte spricht im obigen Text nur von der „Kraft der endlichen Wesen". Hält er den Menschen nur und ausschließlich für ein endliches Wesen

[114] GA, I, 5, S. 355, Hervorhebung von uns. – Vgl. die oben S. 12 zit. Stelle (ebd.).
[115] Aus einem Privatschreiben, S. W. V. 394–395.
[116] A. a. O. 391–392.

oder für mehr? Ist nämlich der Mensch bloß endliche Wirklichkeit, dann setzt sich die Gottheit scharf von der Menschheit ab, wie es von jeher die christliche Tradition vertrat und mit ihr die protestantische orthodoxe Theologie. Ist aber der Mensch mehr, so gilt zwar die Unterscheidung Fichtes zwischen Irdischem und Göttlichem; sie betrifft jedoch nur den Menschen *als* „endliches Wesen" und nicht seiner Ganzheit nach. F. schweigt sich hierüber aus, und es ist sein gutes Recht, seine Argumentation „ad hominem" zuzuschneiden. Weshalb aber bezieht er, wie wir schon feststellten, in seiner ersten Verlautbarung „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" Front gegen den persönlichen und von der Welt *geschiedenen* Gott der christlichen Offenbarung? „Dieses Wesen soll von euch und der Welt geschieden sein, es soll in der letzteren nach Begriffen wirken, es soll sonach der Begriffe fähig sein, Persönlichkeit haben und Bewußtsein", so umschreibt F. den Gottesgedanken, den er ausdrücklich verwirft [117]. Erklärt er nicht eine derartige Bestimmung für leer und eitel? „Ihr habt in der Tat, indem ihr *dergleichen Worte* vorbringt, gar nicht *gedacht*, sondern bloß mit einem leeren Schalle die Luft erschüttert." [118] Was hat denn F. *gedacht*? Offenbar, daß der Mensch nicht *nur* endlich sei. Und wirklich, im selben ersten Artikel hebt er geradezu als Fundament seiner Anschauung hervor: „Ich selbst und mein notwendiger Zweck sind das Übersinnliche." [119] Das Übersinnliche ist das „Intelligible", das, was keinesfalls an der „Naturordnung" Anteil hat, vielmehr am Göttlichen. Mein Ich und mein notwendiger Zweck wären also göttlich, jedoch nicht mein Ich, wie es in dieser Welt leibt und lebt. F. faßt hier eine ganz bestimmte Wirklichkeit ins Auge: „Ich finde mich frei von allem Einflusse der Sinnenwelt, absolut tätig in mir selbst, und durch mich selbst, sonach, als eine über alles Sinnliche erhabene Macht." [120] F. visiert jenen Punkt des menschlichen Daseins an, wo er sich außerhalb der Weltwirklichkeit findet, mithin die „Naturordnung", den Bereich des Endlichen transzendiert, eben den tiefsten *Grund* des Menschen, der sich der irdischen „Wechselbestimmung" entzieht. Das Tiefste im Menschen ist das die Natur Überragende, und dieses Tiefste beschreibt F. genau so, wie er die göttliche Wirklichkeit charakterisiert: als absolute Tätigkeit in sich selbst und durch sich selbst. Der Mensch ist *auch* unendlich, somit in gewissem Sinne göttlich. Die Grenzlinie von Endlichem-Unendlichem geht durch das Innerste des Menschen, nicht jenseits von ihm.

---

[117] GA, I, 5, S. 355.
[118] Ebd. Hervorhebung von uns.
[119] A. a. O. 351.
[120] Ebd.

Aus der Unendlichkeit des Menschen hat F. keinen Hehl gemacht. Machtvoll verkündigte er sie einem bis zum äußersten gespannten Publikum in seinen ersten öffentlichen Vorlesungen zu Jena. Er gebrauchte zwar nicht das Wort „unendlich", sondern das zweifellos stärkere: „absolutes Sein." Und wer wußte damals unter der Dominanz Wolffischer Begrifflichkeit nicht, daß dieses Epitheton allein dem Göttlichen zugesprochen werden durfte? „So gewiß der Mensch Vernunft hat", erklärte F., „ist er sein eigener Zweck . . .: sein bloßes Sein ist der Zweck seines Seins . . . Er ist, *weil* er ist. Dieser Charakter des absoluten Seins, des Seins um seiner selbst willen, ist sein Charakter oder seine Bestimmung, insofern es bloß und lediglich als vernünftiges Wesen betrachtet wird." [121] Man beachte das „insofern". Der Mensch *als* reines Vernunftwesen besitzt göttlichen Charakter, nicht einfach der Mensch. Nur als solcher hat er teil an der „absolut reinen Vernunftform oder Gott" [122]. Folgerichtig bestimmt F. gleich anschließend das Wesen des Menschen weiter: „Aber dem Menschen kommt nicht bloß das absolute Sein, das Sein schlechthin; es kommen ihm auch noch besondere Bestimmungen dieses Seins zu; *er ist* nicht bloß, sondern *er ist auch irgend etwas*, er sagt nicht bloß: ich bin, sondern er setzt auch hinzu: ich bin dieses oder jenes." [123] Wir kennen schon die „besonderen Bestimmungen": es sind die „Schranken, in die wir nun einmal eingeschlossen sind", die Begrenzungen, die die göttliche Selbsttätigkeit zeitigt. Als ein „etwas" ist der Mensch bestimmt, begrenzt, ein Endliches. In summa: bloß „der Mensch *als*" ist zugleich endlich und unendlich, irdisch und göttlich. Der Mensch schlechthin ist aber *weder* das eine *noch* das andere. In diesem Weder-noch liegt der Zündstoff für den weiteren Umbruch des Gottesgedankens; denn mit dem Weder-noch hat Fichte die untrennbare Einheit von Gottheit und Menschheit grundgelegt. Unter der Hand Schellings wird das Weder-noch des Menschen auf das Göttliche selber übergreifen. Kein Geringerer als Friedrich Heinrich Jacobi hat das Weder-noch als das zwielichtige Merkmal der neuzeitlichen nicht-christlichen Gottesauffassung angeprangert [124].

Soviel ist klar: F. hat als erster den „nach-theistischen" Gott heraufbeschworen [125]. Nicht daß er der erste und einzige war, der gegen

---

[121] Über die Bestimmung des Gelehrten, GA, I, 3, S. 29.
[122] GA, I, 5, S. 142.
[123] GA, I, 3, S. 29.
[124] Werke, 2. Bd. (Leipzig 1815) 89–90.
[125] Die von F. aufgeworfene Gottesfrage greift tiefer als es gewöhnlich dargestellt wird, wie z. B. *H. M. Baumgartner*, Transzendentales Denken und Atheismus, in: Hochland 56 (1963) 1 S. 47: „Seine (sc. Fichtes) Philosophie richtete sich nicht gegen den Glauben an Gott, sondern betraf ein falsches theoretisches Gottesbild, eine falsche philosophische Interpretation des Glaubens." Gewiß hatte F. ein *mangelhaftes* theoretisches Gottesbild, das der Orthodoxie, vor Augen. Das bedeutet jedoch

den Gott der christlich-kirchlichen Überlieferung Sturm gelaufen wäre. Geraume Zeit vor ihm hatte Lessing dem protestantisch-orthodoxen Gott den Rücken gekehrt [126]. Das gebildete Deutschland horchte auf und – erschrak, als Jacobi ihm über seine Gespräche mit Lessing berichtete und dessen Gottesglauben aufdeckte. Nach der Lektüre von Goethes Gedicht „Prometheus", das ihm Jacobi überreicht hatte, bekannte Lessing freimütig: „Der Gesichtspunkt, aus welchem das Gedicht genommen ist, das ist mein eigener Gesichtspunkt . . . Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. ‚Ἓν καὶ πᾶν!' Ich weiß nichts anders." [127] Moses Mendelsohn, der führende Kopf der Berliner Aufklärung, wollte und konnte es nicht wahrhaben. Doch Lessing war schließlich nur Dichter und Kritiker, was allerdings nicht hinderte, daß seine Anschauungen Schule machten [128]. Sich an die Enthüllungen Jacobis über Lessing erinnernd, schrieb der alternde Goethe von seinem Prometheus-Gedicht: „Es diente zum Zündkraut einer Explosion, welche die geheimsten Verhältnisse würdiger Männer aufdeckte und zur Sprache brachte: Verhältnisse, die ihnen selbst unbewußt, in einer sonst höchst aufgeklärten Gesellschaft schlummerten." [129] Die Zeit ging schwanger mit neuen Ansichten über Gott und die Welt. Neben Lessing kündete der „Sturm-und-Drang" von ihren Wehen. Einer seiner großen Vertreter, Wilhelm Heinse, versuchte in seinem 1787 veröffentlichten und viel gelesenen Roman „Ardhingello" nicht nur dem alles umfassenden Freiheitsideal, sondern auch einer ihm entsprechenden neuen Gottesvorstellung Bahn zu schaffen [130]. Kurz zuvor gab Schiller die „Philosophischen Briefe" heraus: auch sie propagierten eine „Theosophie", die die christliche Theologie ablösen sollte [131].

nicht, daß es *falsch* war. Gerade der Gedanke des „Deus in se subsistens", den F. verwarf, gehört zum unaufgebbaren christlichen Glaubensgut.

[126] Vgl. *H. Timm*, Gott und die Freiheit (Frankfurt 1974) 23: „Seit 1780 ist Gott tot." 1774–1778 gab Lessing die Wolfenbüttler „Fragmente eines Ungenannten" (Reimarus) heraus. 1887 erschien sein Anti-Goeze, 1780 die „Erziehung des Menschengeschlechtes". Im selben Jahr traf Lessing Jacobi. – Vgl. die sorgfältige Studie von *H. Leisegang*, Lessings Weltanschauung (Leipzig 1931).

[127] *J. H. Jacobi*, Werke, 4. Bd., I. Abt. (Leipzig 1819), Über die Lehre des Spinoza in Briefen, 54.

[128] Vgl. *H. Timm*, a. a. O., 27: „Immer aber blieb im Bewußtsein der Zeit der Generalangriff gegen den vulgärchristlich-aufklärerischen Theismus gebunden an den Namen Lessings. Aus seinen Schriften ist den Jüngeren die Irritation erwachsen, die sie beim Übergang aus der angeerbten Christlichkeit in die akademisch-literarische Zeitbildung durchstehen mußten."

[129] *J. W. v. Goethe*, Dichtung und Wahrheit, III. Teil, 15. Buch, Artemis-Gedenkausgabe (Zürich 1948) 10. Bd., 699.

[130] Vgl. die Gespräche Metri's mit Ardinghello im 4. Teil des Romans, Kritische Studienausgabe (Stuttgart 1975) 299 ff.

[131] Sämtliche Werke (München 1967) V, 336 ff.; zuerst veröffentlicht in der von Schiller herausgegebenen Zeitschrift „Thalia", 1786. Die Grundelemente der „Philosophischen Briefe" konzipierte Schiller schon früher. Vgl. den Kommentar, a. a. O. 1093.

Indessen blieb die Philosophie (und Theologie) noch ganz im Schatten des Kantischen Theismus. Thomas Wizenmann, so bedeutend er an sich war [132], starb zu jung, um auf ihren Gang wirken zu können. Zunächst waren die Dichter am Werke, die ohne durch öffentliche Ämter oder Funktionen gebunden zu sein und ohne Anspruch auf ein System die allgemeine Gärung vorantrieben [133]. In ganz anderer Position hingegen befand sich darauf F. als akademischer Lehrer: Auch er war ein Schüler Lessings [134], von dessen Streitschriften angetan, aber durch und durch spekulativer Philosoph mit einem, was besonders ins Gewicht fiel, ausgebildeten System. Dieses kam den tiefsten Aspirationen seiner Epoche entgegen. Von ihm konnte er rühmen, daß es Geist vom Geiste der Französischen Revolution sei.

„Mein System ist das erste System der Freiheit; wie jene Nation (sc. Frankreich) von den äußeren Ketten den Menschen loßreißt, reißt mein System ihn von den Fesseln der Dinge an sich, des äußeren Einflusses los und stellt ihn in seinem ersten Grundsatze als selbständiges Wesen hin. Es ist in den Jahren, da sie (sc. die Franzosen) mit äußerer Kraft die politische Freiheit erkämpften, durch inneren Kampf mit mir selbst, mit allen eingewurzelten Vorurteilen entstanden, nicht ohne ihr Zutun; ihr valeur war, der mich noch höher stimmte, und jene Energie in mir entwickelte, die dazu gehörte, um dies (sc. System) zu fassen. Indem ich über diese Revolution schrieb [135], kamen mir gleichsam zur Belohnung die ersten Winke und Ahnungen dieses Systems." [136]

Gewiß wäre es falsch, Fichtes Philosophieren auf den Horizont der Französischen Revolution einzuschränken; doch hätte F. selbst nicht auf den Zusammenhang seiner inneren Entwicklung mit ihr ver-

---

[132] Vgl. die Darstellung von *H. Timm*, a. a. O. 242–275. Kant spricht in einer Anmerkung (!) vom „sel. Wizenmann, dessen früher Tod zu bedauern ist", als von „einem sehr feinen und hellen Kopfe". KpV, A 259.

[133] Vgl. *W. Dilthey*, Gesammelte Schriften IV (Leipzig 1921), Die Jugendgeschichte Hegels, S. 13: „Schillers ‚Götter Griechenlands' übten (sc. auf Hegel, Hölderlin und Schelling) eine unbeschreibliche Wirkung."

[134] *J. H. Fichte* (Sohn) berichtet aus der Primanerzeit seines Vaters zu Schulpforta: „Der ‚Antigoeze' (Lessings), dessen Nummern bogenweise in kleinen Zwischenräumen erschienen, wurde mit Ungestüm erwartet und aber- und abermals von ihm so oft gelesen, daß er ihn stellenweise im Gedächtnis behielt. Es war die Anregung eines ihm verwandten, mächtigen Geistes, die gewaltig zündend in ihm die rechte Mitte traf ... Auch war schon damals Lessing für Fichte ein Gegenstand solcher Verehrung, daß er es sein Erstes sein lassen wollte, von der Universität aus zu ihm zu wandern ..." J. G. Fichtes Leben und Literarischer Briefwechsel, 2. Aufl. (Leipzig 1862) 1. Bd., 16.

[135] F. hatte 1793 den „Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution" verfaßt. Er erschien anonym.

[136] GA, III, 2, S. 298. Briefentwurf an Jens Baggesen, April 1795 (?). Einer Auseinandersetzung mit den studentischen Ordensverbindungen wegen gedachte F. seine Lehrtätigkeit aufzugeben und sich ausschließlich der Ausarbeitung der Wissenschaftslehre zu widmen. Um von materiellen Sorgen frei zu sein, erhoffte er, durch Baggesens Vermittlung von der französischen Regierung eine Pension zu empfangen. „Also", fährt F. im zitierten Texte fort, „das System gehört gewissermaßen schon der Nation, und es ist die Frage, ob sie es sich äußerlich öffentlich zueignen will, dadurch, daß sie mir das Vermögen gibt, es aufzustellen."

weisen können, wenn sie nicht auf eine für uns heute schwerlich nachzufühlende Weise die Geister des damaligen Europas in ihrer Sehnsucht nach Freiheit ergriffen hätte. In seinen Erinnerungen berichtet Henrik Steffens:

„Es war eine wunderbare Zeit, es war nicht bloß eine französische, es war eine europäische Revolution, sie war da, sie faßte Wurzel in Millionen Gemütern, klar sehende Große erkannten die allgemeine Gewalt, ja verehrten sie; ein Strafgericht war über die vermodernde Zeit ergangen, ein Sieg über verkümmerte nichtige Verhältnisse war entschieden errungen. Die Revolution war in allen freien Gemütern von Europa schon da, auch wo sie nicht ausbrach. Der erste Moment der Begeisterung in der Geschichte, selbst wenn er unheilschwanger eine furchtbare Zukunft entwickelt, hat etwas Reines, ja Heiliges, was nie vergessen werden darf." [137]

In solcher Atmosphäre höchster Erwartung, in der die Umwertung aller Werte in vollem Gange war, brachte F. seine neue Weltanschauung vor, nicht von einsamer Warte aus, sondern im Rahmen einer öffentlichen Lehrinstitution für junge Theologen, die zu jener Zeit nahezu die Hälfte der studierenden Jugend von Jena ausmachten [138]. Noch zählte der philosophische Unterricht zum Studiengang der Theologie. Als Lehrer angehender Theologen also unternahm F. seinen Angriff gegen den theistischen Gottesbegriff.

5. Vernunft gegen kirchlich-christliche Tradition

Mit dem theistischen Gottesgedanken stellte Fichte zugleich die zeitgenössische Theologie in Frage. Er wußte genau um die herrschende Verquickung von Wolffischer scholastischer Philosophie und kirchlicher Theologie, die sich bis in die christlichen Erbauungsschriften auswirkte. „Ein großer Teil unserer *Theologie*", schreibt er, „ist solche Philosophie, und ein großer Teil unserer Bücher für den religiösen Volksunterricht, Katechismen, Gesangbücher u. dgl., ist *Theologie*." [139] Unumwunden gab er auch zu, mit seiner Philosophie die Theologie zerstören zu wollen: „In der Theologie aber (inwiefern dieses Wort nicht die *Religionslehre*, die Lehre *von den Beziehungen Gottes auf endliche Wesen*, sondern, wie es eigentlich soll, die Lehre *von dem Wesen Gottes an und für ihn selbst*, ohne Beziehung auf endliche Wesen bedeutet) soll durch diese Philosophie etwas verändert, – ja sagen Sie ihnen nur gerade heraus – diese Theologie soll gänzlich

---

[137] Was ich erlebte, 1. Bd. (Breslau 1840) 364. „Mich ergriff eine grenzenlose Hoffnung", fügt Steffens bei, „meine ganze Zukunft, so schien es mir, war in einen andern, frischen, neuen Boden gepflanzt".

[138] Vgl. *K. Heussi*, Geschichte der theologischen Fakultät zu Jena (Weimar 1954) 244. Bezeichnenderweise wurden Theologie- und Philosophiestudenten zusammen gezählt. Zur Verflechtung der theologischen (und damit auch philosophischen) Fakultät mit den Kirchenbehörden: a. a. O. 173.

[139] Rückerinnerungen, Antworten, Fragen, S. W. V, 347.

vernichtet werden als ein alle endliche Fassungskraft übersteigendes Hirngespinst." [140] Man täusche sich nicht: das von der Vernichtung Ausgenommene, die „Religionslehre" als „Lehre von den Beziehungen Gottes auf endliche Wesen", findet sich nach Fichte keineswegs in der kirchlich protestantischen Dogmatik. Anders nämlich müßte F. der klassischen Gotteslehre, wie er sie selber gehört hat, wenigstens ihr Daseinsrecht zuerkennen. Denn nie hatte die Schulphilosophie und -theologie behauptet, ein Wissen „vom Wesen Gottes an und für ihn selbst" zu besitzen. Wolff erklärt mit aller Deutlichkeit in den „Prolegomena" seiner „Theologia naturalis": „Ubi demonstraveris Deum existere, non aliud demonstrasti, quam existere aliquod ens, in quo continetur ratio sufficiens existentiae contingentis huius universi, seu quod coelum et terram creaverit." [141] Die Beziehung Schöpfer-Geschöpf war der Grund, auf dem sich die ganze Gotteslehre aufbaute. Aus ihr wurde das Dasein Gottes geschlossen, ganz gleich ob auf aposteriorischem (Pars I) oder apriorischem (Pars II) Wege [142], desgleichen sämtliche „Attribute" Gottes. Die Beziehung der Geschöpflichkeit war der Nerv des Ganzen. Auf die Frage in den „Vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen", *was* Gott sei, gibt Wolff die grundsätzliche Antwort: „daß das selbstständige Wesen (sc. Gott) sowohl von der Welt und ihren Elementen, als auch von unserer Seele unterschieden ist, und also in ihm der Grund von beider Wirklichkeit zu suchen sei." [143] Kaum anderes finden wir in der damals weitverbreiteten „Epitome theologiae christianae" des Lehrers Fichtes, Samuel Morus, der sich die Sacra Scriptura wieder vermehrt heranzuziehen bemühte: „quaerentibus ‚quis est Deus?' ... respondent scriptores sacri, eum esse Deum, qui creavit, conservat et gubernat omnia, ei esse notionem naturamque Dei adscribendam, ei divinam venerationem exhibendam." [144] Auch hier

---

[140] Aus einem Privatschreiben, S. W. V, 386. Der „Brief" erschien im „Philosophischen Journal", Bd. IX, 1800, S. 358–390. Der Briefadressat ist fiktiv.

[141] Theologia naturalis, Pars I (Verona 1779) editio novissima emendatior, S. 3. Die „Prolegomena" beziehen sich auf das gesamte Werk.

[142] Im (scheinbar) apriorischen Teil erscheint der Kontingenzgedanke und damit der Schöpfungsbegriff namentlich im § 20 (Pars II, S. 7). Ohne ihn kommt Wolff offenbar nicht aus.

[143] Magdeburg 1751, neue Auflage hin und wieder vermehret, § 945 (Randtitel: „Was Gott ist"), 583–584.

[144] Leipzig 1789, 38–39. Zur Bedeutung *S. Fr. Morus'* vgl. Realencyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche, 13. Bd. (Leipzig 1903) 481–483. Die Epitome Morus' diente noch als Grundbuch für das theol. Studium Hölderlins, Hegels u. Schellings in Tübingen. – F. hörte in Leipzig nebst Morus auch *Ch. Pezold* (vgl. *X. Léon*, Fichte et son temps [Paris 1922] 1. Bd., 52–53). Aus den Vorlesungen des Letzteren stellte sich F. einen Auszug zusammen, der noch erhalten ist. F. hält dort als erste These der Religion fest: „Primum dogma religionis Christianae est: Esse Deum. – Deum cum dicimus, intelligimus naturam intelligentem a mundo diversam, aeternam, quae mundum, i. e. universitatem rerum finitarum creavit" (GA, II, 1, S. 39).

wird Gott wesentlich in der Perspektive der Schöpfung gesehen, in der einer Beziehung also. „Ex his ergo de nota et natura unius veri Dei summatim in Sacra Scriptura dictis", beschließt Morus seine prinzipielle Gottesbestimmung, „componimus nos notionem unius veri Dei, eumque dicimus esse Spiritum perfectissimum, conditorem, conservatorem et gubernatorem mundi." [144a] Kurzum: es ist gewiß, daß die zeitgenössische Gotteslehre ihren Gottesgedanken von der „Beziehung Gottes auf endliche Wesen" her dachte. Sie kannte im letzten kein „Wesen Gottes an und für ihn selbst, ohne Beziehung auf endliche Wesen". Nur war das für F. Unannehmbare, daß sie die Beziehung vom *Geschöpf zum Schöpfer* zum Fundament hatte. Denn eben dieser Relation sprach F. jede Begründung ab. Schon aus dem Artikel „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" ging hervor: über die Schöpfung „ist noch immer das erste verständliche Wort vorzubringen" [145]. In seiner ersten Verteidigungsschrift wiederholte F. seine Invektive gegen den Begriff der Schöpfung:

„Bloß folgenden Wunsch an meine Gegner: Möchte es ihnen doch gefallen haben, bei dieser Gelegenheit das von mir erbetene erste *verständliche* Wort darüber vorzubringen, was es doch eigentlich heißen möge: Gott habe die Welt erschaffen, und *wie* man sich eine solche Schöpfung zu denken habe ... Solange aber dieses einige Wort nicht vorgebracht wird, habe ich das Recht, dafür zu halten, daß man seinen gesunden Verstand verlieren müsse, um wie sie an Gott zu glauben." [146]

Fichtes Selbst- und Wahrheitsbewußtsein war so grenzenlos, daß er nicht anders als „systemimmanent" denken konnte [146a]. Wovon er überzeugt war, das galt ihm als schlechthin wahr. „Ich habe für mich die allgewaltige Zeit", bemerkt er gerade hinsichtlich seiner religiösen Anschauungen [147]. War ihm nun die Schöpfungswahrheit gegenstandslos, so bedeutete für ihn notgedrungen die ganze traditionelle Gotteslehre sowie die auf ihr beruhende übrige Dogmatik ein Machwerk des Denkens. Losgelöst von jeglichem wahren Beziehungsgrund konnte ihre Gottesauffassung nur ein erdichtetes „Wesen Gottes an und für ihn selbst" sein. Infolgedessen beinhaltet die von F. allein anerkannte „Theologie": die „Religionslehre" als „Lehre von den Bezie-

---

[144a] Epitome, S. 40.

[145] GA, I, 5, S. 349.

[146] Appellation an das Publikum, GA, I, 5, S. 433–434.

[146a] Die Unfähigkeit F.s auf das Denken seiner Gegner adäquat eingehen zu können, zeigt sich am krassesten in seiner „Gerichtlichen Verantwortungsschrift gegen die Anklage des Atheismus", S. W. V, 239 ff. Zur Illustration seines Selbstbewußtseins vgl. *H. Schulz*, Fichte in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen (Leipzig 1923) 221–222. – In einem Briefe an Reinhold urteilt Jacobi: „Es ist doch nicht eine Spur von stiller Größe, von Erhabenheit in seinen Reden und Taten, aus Allem spricht ‚der Himmelstürmende Titanengeist der Zeit, der sich von den Nephilims und Faustrechthabern nur darin unterscheidet, daß er die geistige Stärke an die Stelle der körperlichen setzt'." A. a. O. 104.

[147] Aus einem Privatschreiben, S. W. V, 377.

hungen Gottes auf endliche Wesen", nichts von der üblichen protestantischen Theologie. Die gesamte herkömmliche Theologie soll also nach F. von der neuen Philosophie „gänzlich vernichtet werden". Die einzige Theologie – das ist der Sinn der von F. oben (S. 37) in Klammern gesetzte Ausnahme –, die fortan herrschen darf und muß, ist eben jene, die die von F. wahrbefundene Beziehung des Göttlichen zum Endlichen zur Basis ihrer Reflexion nimmt, nämlich die der „moralischen Weltordnung". „Die Beziehung einer übernatürlichen Weltordnung auf unser sittliches Gefühl ist das Erste, schlechthin Unmittelbare." [148] Einzig auf ihr kann eine gültige Theologie aufgebaut werden. Damit hängt auch auf das genaueste zusammen, was F. in der Folge seines Verdiktes über die überkommene christliche Theologie ausführt: „Jeder Glaube an ein Göttliches, *der mehr enthält* als diesen Begriff der moralischen Ordnung, ist insofern Erdichtung und Aberglaube." [149] Das Gebiet der Theologie ist einzig und allein von der praktischen Vernunft und von dem durch sie Gegebenen bestimmt. Zwar war F. offenbar davon überzeugt, nicht das Christentum, sondern nur dessen von der Zeit überholten Lehrausdruck preiszugeben. Doch wie schätzte er das Christentum ein? „Das Christentum ist Lebensweisheit, im wahren und höchsten Sinne Popular-Philosophie; es kann gar nichts anders sein wollen, ohne seinen Rang zu verlieren und in das Gebiet des Räsonnements, des nicht mehr Ursprünglichen herabzusinken." [150] Fragt man aber weiter, was dieses ursprünglich Gelebte des Christentums ist, von dem es den bloß populären Ausdruck bedeutet, so erweist es sich wiederum als die „moralische Weltordnung". F. nämlich steht nicht an zu behaupten:

„Das Christentum ist kein philosophisches System, es wendet sich nicht an die Spekulation, sondern an den *moralischen Sinn*; es kann daher nicht so sprechen und nicht so artikuliert sein, wie ein philosophisches Lehrgebäude. Aber wenn nicht neun Zehnteile desselben aufgegeben werden sollen, als absolut ohne Sinn und in der Erklärung des noch übrigbleibenden Zehnteils die oben angeführten Auslegungen die einzig richtigen sein sollen, so hat es *denselben Zweck, als unsere Philosophie*." [151]

Um diese Aussage Fichtes ganz verstehen zu können, müssen wir noch die von ihm zuvor angeführten „Auslegungen" des Christentums vor Augen haben: es handelt sich um den Schöpfungsbegriff, um Gott als „eine besondere Substanz", als „Herrn des Schicksals" und „Geber der Glückseligkeit" [152], somit um jene Lehren, die laut

---

[148] Appellation an das Publikum, GA, I, 5, S. 428.
[149] Aus einem Privatschreiben, S. W. V, 394–395.
[150] Rückerinnerungen, Antworten, Fragen, S. W. V, 349.
[151] Appellation an das Publikum, GA, I, 5, S. 440. Hervorhebungen von uns.
[152] A. a. O. 434–436.

F. schlechthin unannehmbar sind [153]. Fichtes Bejahung des Christentums begrenzt sich demnach darauf, in ihm die Verfolgung desselben „Zweckes" zu erblicken, um den seine eigene Religionslehre kreist: des Zweckes der praktischen Vernunft, wie er durch die „moralische Weltordnung" verliehen und vorangetrieben wird. Mit einem Wort: der Kern des Christentums ist das Moralgesetz der Vernunft. Doch dies trifft letztlich auf alle Religionen aller Zeiten zu, soweit ihnen Wahrheit zuzusprechen ist. Deshalb schreibt auch F. in seinem „Privatschreiben": „an der *Religion*, wie sie vom Anfang in den *Herzen* aller *gutgesinnten Menschen* gewohnt hat und fortwohnen wird bis ans Ende der Tage wird durch meine Philosophie nichts verändert; und so gewiß durch sie etwas geändert würde, wäre meine Philosophie falsch." [154] Auf das Herz als den Bekundungsort des praktischen Vernunftgesetzes und die moralisch „gute Gesinnung" kommt es in der Religion an, und daran wollte F. gewiß nichts ändern. Was seine Religionsphilosophie verändern sollte, gibt F. im selben Zusammenhang an: „Sie will dieselben (sc. Gemüter der Menschen) vielmehr von allen den unnützen Bereicherungen, mit denen sie durch andere Systeme beladen werden, befreien." [155] Des weiteren verrät F., *wie* er diese Befreiung der Religion von falschem Überbau vornimmt – und hier tritt seine ganze Absicht zutage: „Ich habe ein Geschäft, das in seiner ganzen Bestimmtheit keiner vor mir unternommen hat, und das insofern etwas Neues ist: ich habe es mit der *Ableitung* (Deduktion) *jener Religion aus dem Wesen der Vernunft zu tun.*" [156] Aus dem *Wesen* der Vernunft, sagt F., nicht nur aufgrund der Vernunft. Das letztere hatte vor ihm die Aufklärung getan und sodann noch Kant mit seiner Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Und in der Tat, wir haben Fichtes Denken verfolgt, wie es Gott auf die in und mit der praktischen Vernunft gegebene „absolut reine Vernunftform" zurückführt, als rein vernunfthafte „moralische Weltordnung" bestimmt und von ihrem Wirken sämtliche Religion ableitet. Fichtes „Religionsphilosophie" ist der Entwurf einer Theologie rein aus Vernunft und durch Vernunft. Die Philosophie als *Vernunfttheologie* [157] soll die bisherige Theologie „gänzlich ver-

[153] Vgl. a. a. O., 439: „Dieses System ist's, in dessen Munde die erhabenste und heiligste Lehre, die je unter Menschen kam, die des Christentums, allen ihren Geist und Kraft verloren, und sich in eine entnervende Glückseligkeitslehre verwandelt hat."

[154] S. W. V, 386. Hervorhebungen von uns.

[155] A. a. O. 385.

[156] A. a. O. 386.

[157] Schon im „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" bezeichnet F. die „Hauptbestimmungen im Begriffe von Gott, den die durch das Moralgebot praktisch bestimmte Vernunft aufstellte" als „Theologie". GA, I, 1, S. 23. Ebenso in seinen ersten handschriftlichen Erwägungen zur Wissenschaftslehre, „Praktische Philosophie": „das absolute letzte im Nicht-Ich muß realisiert werden. – Und das wäre denn die

nichten", den Glauben von der von falscher Philosophie herrührenden „unnützen Bereicherung" eines theistischen Gottesbildes „befreien". Ein solches „Geschäft" in dieser „*ganzen* Bestimmtheit" hatte vor ihm noch keiner übernommen. „Nur der Gott *aller* Vernunft ist der wahre Gott", bekennt F. [158]. „Nur die Vernunft ist; die unendliche an sich, die endliche in ihr und durch sie", heißt es auch in der „Bestimmung des Menschen", der ersten bedeutenden Religionsschrift Fichtes, die auf seinen programmatischen Artikel im „Philosophischen Journal" folgte [159].

Das alles stand auf dem Spiel, als F. es wagte, Gott als „moralische Weltordnung" zu proklamieren. Auf eine solche Provokation hin konnten Proteste nicht ausbleiben. Namentlich die noch im selben Jahre – Fichtes und Forbergs Aufsätze erschienen im Herbst 1798 – verbreitete Flugschrift „Schreiben eines Vaters an seinen studierenden Sohn über den Fichtischen und Forbergischen Atheismus" [160] trug dazu bei, den sogenannten „Atheismusstreit" zu entfachen. F. erregte nicht nur den Widerstand kleinlicher Geister, wie er in diesem und so manchem andern Pamphlet zu Worte kam [161]. Wie tief er selbst würdige Vertreter des Christentums in ihren Glaubensüberzeugungen getroffen hatte, widerspiegelt die Stellungnahme Johann Kaspar Lavaters. Man kann diesen schwerlich der Intoleranz zeihen [161a], ebensowenig

---

Gottheit und wir bekämen schon hier die Theologie." GA, II, 3, S. 237–238. Vgl. auch *W. Weischedel*, Der Gott der Philosophen (Darmstadt 1971) 1. Bd., 221: „Ja, dessen (sc. Fichtes) Philosophie wird, noch mehr als die Kants, in einem ausgesprochenen Sinne zur Philosophischen Theologie."

[158] GA, III, 3, S. 347. (An F. C. Jensch, 3. Mai 1799).

[159] S. W. II, 303.

[160] Abgedruckt in S. W. V, 304 ff. (Beilage C).

[161] Zum Verlauf des „Atheismusstreites" vgl. *F. Medicus*, Fichtes Leben (Leipzig 1922²) 111 ff. und insbes. *X. Léon*, Fichte et son temps (Paris 1922) 1. Bd., 518 ff. Für die übrige Literatur siehe unter dem Stichwort „Atheismusstreit" (Register) *J. M. Baumgartner* u. *W. G. Jacobs*, J. G. Fichte-Bibliographie (Stuttgart 1968). Die wichtigsten Schriften zum „Atheismusstreit" sind neu herausgegeben von *F. Bökelmann*, J. G. Fichtes Atheismusstreit (München 1969). – Das Wort „Atheismus" bedeutete damals nicht einfachhin Gottesleugnung. Benedikt Stattler z. B. zählt auch den Pantheismus dazu: „Duplex autem Atheismi species censetur, *Materialismus*, qui omnia plane entia incorporea negat ... et Pantheismus, qui Deum cum ipso universo confundit." Philosophia methodo scientiis propria explanata, Pars V, Theologia naturalis, Augustae Vindelicorum (1771) S. 3. Anders wieder David Hollaz (Hollatius): „Homines dicuntur Athei vel absolute et simpliciter ob defectum generalis notitiae Dei; vel comparate et secundum quid ob defectum notitiae Dei specialis et salvificae. Gentiles ante praedicationem Evangelii fuerunt Athei comparate et secundum quid, ideo quod Deum in Christo salutariter non cognoverunt." Examen theologicum acromaticum, Pars I. cap. 1, q. 5; VII. (Stargard, 1707). (Zit. n. *G. Bader*, Mitteilung göttlichen Geistes als Aporie der Religionslehre J. G. Fichtes (Tübingen 1975) 28.

[161a] Von der Toleranz und Weitherzigkeit Lavaters zeugt neben seiner Freundschaft etwa mit Jacobi, Goethe, Spalding, Mendelssohn, Mathias Claudius und auch die mit dem katholischen Theologen und späteren Bischof von Regensburg, Johann Michael Sailer. Nach dem Tode Lavaters (1801) schrieb Sailer an dessen Tochter Louise: „Ach: Der Edle ist mir so tief in die Seele gegraben, daß ich ihn in Zeit und

des mangelnden Wohlwollens Fichte gegenüber. Im Streit Fichtes gegen die studentischen Orden stand er ganz auf dessen Seite. „Sed agamus rem nostram", ermutigte er ihn [162]. Auch kannte Lavater Fichtes Philosophie sehr wohl, gehörte er doch dem privilegierten Kreise jenes „halben Dutzend recht ausgesuchter Zürcher" an [163], dem F. seine allerersten Vorlesungen über die „Wissenschaftslehre" vortrug. F. hatte in diesem Unternehmen, wie er selber urteilt, eine „solche Deutlichkeit" erreicht, „daß die Zürcher mich recht sehr gut fassen" [164]. In seiner ersten Verteidigungsschrift nun, der „Appellation an das Publikum", spielte F. an das Schicksal des 1619 zu Paris wegen Atheismus hingerichteten Lucilio Vanini an: „Vanini zog aus dem Scheiterhaufen, auf welchem er soeben als Atheist verbrannt werden sollte, einen Strohhalm und sagte: wär ich so unglücklich, an dem Dasein Gottes zu zweifeln, so würde dieser Strohhalm mich überzeugen. Armer Vanini, daß du nicht laut reden konntest, ehe du an diesen Platz kamest! Ich will es tun, noch ehe mein Scheiterhaufen gebaut ist ..." [165] Lavater entgegnet ihm:

„Wäre aber je so etwas (sc. wie Verfolgung) zu besorgen, auf welcher Seite wäre die Gefahr? Nach meiner Überzeugung gewiß nicht auf Seite der kritischen Philosophen. Wer ist, ohne allen Widerspruch, die *herrschende*, und wer die *unterdrückte* Kirche? Offenbar ist es die *herrschende Philosophie*, durch welche die Kirche unterdrückt wird. ‚Worin unterscheidet sich die herrschende philosophische Kirche von

---

Ewigkeit nimmer vergessen kann. Und so wie er durch Wort und Tat und Liebe zeit seines Hierseins auf unzählige Menschen und unter diesen auch auf mich gewirkt hat, so fährt sein nie ruhender Geist fort, auch nach vollbrachter irdischer Laufbahn auf Menschen und in Menschen zu wirken ... *Gott war mit ihm* – das sei unser Trost ...". Brief vom 22. März 1801. *H. Schiel*, Sailer und Lavater (Köln 1928) 65. Hervorhebung v. Sailer. – Zur Charakteristik Lavaters vgl. Goethe, Dichtung und Wahrheit, III. Teil, 14. Buch, Artemis-Gedenkausgabe (Zürich 1948) 10. Bd. 662 ff.; *A. Vömel*, Lavaters Leben (Elberfeld 1927²); *O. Guinaudeau*, Etudes sur Joh. Caspar Lavater (Paris 1924); *Mary Lavater-Sloman*, Genie des Herzens. Die Lebensgeschichte Joh. Caspar Lavaters (Zürich–Leipzig 1955⁵).

[162] (GA, III, 2, S. 401). In einem vorausgegangenen Briefe schrieb Lavater an F. über die bis nach Zürich gedrungenen Gerüchte über die Affaire: „Schon ehe Sie mir schrieben, lieber Fichte, protestierte ich gegen die abderitischen Gerüchte, welche über Sie in meiner Vaterstadt herumgingen. Ich sagte mehrmals – ‚Wer die Briefe von Weimar oder Jena aus, auf die man sich bezieht, nicht gesehen hat, der schiebe wenigstens sein Urteil auf, denn das sieht Fichten nicht gleich'." A. a. O. S. 356.

[163] Brief Lavaters an Jens Baggesen vom 8. Febr. 1794 (Zentralbibliothek Zürich), zit. n. Medicus, Fichtes Leben², 61.

[164] GA, III, 2, S. 93 (An Böttiger). „Meinen Lavater", fährt er im selben Briefe fort, „halten sie nur in Ehren. Für ihn bräche ich wohl Lanzen, die ich für mich selbst noch nicht gebrochen habe. Er ist der scharfsinnigste unter meinen hiesigen Zuhörern". Das Echo auf die Vorträge F.s war enthusiastisch (Siehe die „Gedenkblätter" für F. von Lavater, Schulthess, Wyss und Gessner, a. a. O. 97–99). Lavater spricht von „klarer Anschaubarkeit", vom „schärfsten Denker, den ich kenne". Aus Jena sandte ihm F. auch die Bogen der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" zu. Zudem machte sich Lavater später an die Lektüre der „Grundlage des Naturrechts". „So wenig ich von *Naturrecht* verstehe, so begierig werde ich Ihr Naturrecht lesen", schreibt er an F. A. a. O. 508.

[165] GA, I, 5, S. 418.

jener gemeinen, orthodoxen, oder hierarchischen Kirche?' – gewiß nicht in Duldung und Schonung – gewiß nicht in Sanftmut und Billigkeit gegen ihre kaum mehr sprechen dürfenden Gegner – welche Bände von inhumanen Urteilen, Prostitutionen, bitteren Verhöhnungen, unwürdigen Mißhandlungen könnte man zusammenschreiben, um Belege darzulegen? Wie oft ist es kritischen Philosophen schon zu Gemüte geführt worden, und was hat es gefruchtet? und – lassen Sie mich es frei gestehen – gerade ihre Appellation ist von dieser Härte und Intoleranz gegen anders Denkende nichts weniger als rein." [166]

Audiatur et altera pars: Lavaters freimütige Erwiderung bezeugt, daß Fichtes Religionsmanifest nicht bloß einen von der Zeitphilosophie verdorbenen Gottesbegriff, sondern mit diesem den Glauben der christlichen Kirche überhaupt angriff. So deformiert deren Gotteslehre auch war, enthielt sie nichtsdestoweniger für den christlichen Glauben Unaufhebbares; der kirchliche Gläubige konnte und mußte in ihr einen mehr oder weniger, aber doch gültigen Ausdruck seiner inneren Gotteserfahrung erkennen. Lavater fühlte sich offensichtlich zutiefst verletzt [166a], nicht zuletzt deshalb, weil er seinen Glauben mit dem der Kirche identifizierte. Christentum und Kirche sind eins, das eine nicht ohne das andere. Deshalb brachte er scheinbar unvermittelt die „unterdrückte Kirche" ins Gespräch. Hatte aber F. zunächst in seinem ersten Artikel „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" den christlich-theistischen Gott anvisiert, so übergoß er in seiner „Appellation" mit Hohn die Vertreter der Kirche. Lavater hielt es ihm vor: „Sie, lieber Fichte, sind so sehr aufgebracht, daß man *Sie* des *Atheismus* beschuldigt, und *Sie* erlauben sich gegen andere unaufhörlich der Scheltworte *Abgötter, Götzendiener, Atheisten, Lügner, unbarmherzige Verfolger, Schöpfer eines heillosen Götzen* . . ." [167] Mit beißender Ironie zog F. ebenso über den kirchlichen Glaubensgehorsam her:

„Die einzige untrügliche Wahrheit, über die kein menschlicher Geist hinauskann, die keiner weiteren Prüfung, Erläuterung oder Auseinandersetzung bedarf, ist schon längst fertig; sie liegt aufbewahrt in gewissen Glaubensbekenntnissen; das Geschäft des Selbstdenkens ist schon längst für das Menschengeschlecht abgeschlossen: – so muß man sprechen. Diese Wahrheit auswendig zu lernen, sie unverändert zu wiederholen, darauf muß man alle Geistesbeschäftigung einschränken; dann stehen die Thronen fest, die Altäre wanken nicht, und kein Heller geht an den Stolgebühren verloren." [168]

Die schärfsten Worte in der „Appellation" betreffen jedoch wieder den persönlichen Gott des Heils, den „Geber der Glückseligkeit". Das

[166] GA, III, 3, S. 189.

[166a] Vgl. den Brief Lavaters an Reinhold vom 16. Febr. 1799: „Fichtes Appellation macht mich unaussprechlich leiden, um ihrer Trefflichkeiten und Gräßlichkeiten willen." *H. Schulz*, Fichte in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen (Leipzig 1923) 102.

[167] GA, III, 3, S. 189.

[168] GA, I, 5, S. 419.

Heil als reines, unverdientes Geschenk, diese Auffassung war für F. nur Ausdruck der Genußsucht. „Ihr Endzweck ist immer Genuß", wirft er der kirchlichen Partei vor, „ob sie denselben nun grob begehren, oder noch so fein ihn geläutert haben, Genuß in diesem Leben, und wenn sie eine Fortdauer über den irdischen Tod hinaus sich denken, auch dort Genuß – sie kennen nichts anderes als Genuß. Daß nun der Erfolg ihres Ringens nach diesem Genuß von etwas Unbekanntem, das sie Schicksal nennen, abhänge, können sie nicht verhehlen. Dieses Schicksal personifizieren sie – *und dies ist ihr Gott!*" [169]. Wiederum: Gott als die „Übertragung eines Subjektiven in ein Wesen außer uns"! Und weil dieses göttliche Wesen nur das Produkt der menschlichen Genußsucht ist, kann es nicht mehr sein denn ein Götze.

„Wer Glückseligkeit erwartet, ist ein mit sich selbst und seiner ganzen Anlage unbekannter Tor; es gibt keine Glückseligkeit . . .; die Erwartung derselben, und ein Gott, den man ihr zufolge annimmt, sind Hirngespinste. Ein Gott, der der Begier dienen soll, ist ein verächtliches Wesen . . . Ein solcher Gott ist ein böses Wesen, denn er unterstützt und verewigt das menschliche Verderben, und die Herabwürdigung der Vernunft. Ein solcher Gott ist ganz eigentlich ‚der Fürst der Welt' . . ." [170]

In seiner Aversion gegen den kirchlichen Gottesglauben vergaß F. jegliches Maß:

„Eigenwillig, wie sie selbst es sind, nach deren Bild er geformt ist, knüpft er die von ihm zu erwartende Glückseligkeit an die Erfüllung gewisser Bedingungen, schlechthin, weil er nun einmal diese Bedingungen will. Je unbegreiflicher dieser Wille, desto glaubwürdiger wird es, daß es sein Wille sei; denn dadurch wird er um so mehr ein unerforschlicher, d. i. ein eigensinniger Gott, dem seine Übermacht statt alles Rechts gilt. Erfüllung gewisser Zeremonien, Hersagen gewisser Formulare, Glauben an unverständliche Sätze, wird das Mittel, bei ihm sich einzuschmeicheln und seiner Segnungen teilhaftig zu werden."

Und sogleich vom willkürlichen Gott zum Gott der menschlichen Willkür übergehend – F. merkt den Widerspruch in seiner Erregtheit nicht –: „Da ist nur immer die Rede von seiner Güte, und wieder von seiner Güte, und sie können nicht müde werden, dieser Güte zu gedenken, ohne auch nur einmal seiner Gerechtigkeit zu erwähnen. Da ist ihm alles einerlei; er läßt sich alles gefallen und muß sich alles gefallen lassen; und was die Menschen tun mögen, er ist mit seinem

---

[169] GA, I, 5, S. 436. Der Gegensatz dazu findet sich in der von F. charakterisierten „Tendenz" seines „Systems": „*in Absicht der Religionslehre ist ihr einiger Zweck der, dem Menschen alle Stützen seiner Trägheit, und alle Beschönigungsgründe seines Verderbens zu entreißen, alle Quellen seines falschen Trostes zu verstopfen; und weder seinem Verstande noch seinem Herzen irgendeinen Standpunkt übrig zu lassen, als den der reinen Pflicht und des Glaubens an die übersinnliche Welt*" (a. a. O. 223). Das tiefere Motiv seiner Verwerfung des kirchlichen Christentums als „Eudämonismus" ist die – Selbstbefreiung.

[170] A. a. O. 437.

Segen immer hintendrein." [171] „Ist's erlaubt so zu lügen?", schrieb Lavater zu dieser Stelle an den Rand seines Handexemplars der „Appellation an das Publikum", das ihm F. geschenkt hatte [172]. Wohl gemerkt: Fichtes Diatribe richtet sich nicht nur gegen den Glauben der damaligen Kirche:

„Das System, in welchem von einem übermächtigen Wesen Glückseligkeit erwartet wird, ist das System der Abgötterei und des Götzendienstes, *welches so alt ist, als das menschliche Verderben*, und mit dem Fortgange der Zeit bloß seine äußere Gestalt verändert hat. Sei dieses übermächtige Wesen ein Knochen, eine Vogelfeder, oder sei es ein allmächtiger, allgegenwärtiger, allkluger Schöpfer Himmels und der Erde; – wenn von ihm Glückseligkeit erwartet wird, so ist er ein Götze." [173]

Der Bruch Fichtes mit der ganzen christlichen Tradition war offensichtlich. Lavater erfaßte intuitiv die Lage: Im Atheismusstreit standen sich philosophische Kirche und christliche Kirche [174], Theologie der Vernunft und Theologie der Offenbarung, der abstrakte Gott der Vernunft und der persönliche Gott der Erlösung unvereinbar gegenüber. So zögerte Lavater nicht, den Finger auf die Wunde zu legen und den eigentlichen Gegensatz von Fichtes Religionslehre und christlicher Heilslehre auf seine Art, doch unmißverständlich, aufzudecken. Der Gott der jüdisch-christlichen Offenbarung, der im Barthschen

---

[171] GA, I, 5, S. 438.

[172] Zit. n. *Medicus*, Fichtes Leben², 132. Das Exemplar wird in der Zentralbibliothek (Handschriftenabteilung) Zürich aufbewahrt unter der Signatur V/Z 603. Die Schrift Lavaters ist bis zur Unleserlichkeit zerflossen oder verblichen, so daß eine nähere Einsicht in das Büchlein nicht viel mehr ergab, als M. veröffentlicht hat. Zudem sind zahlreiche Randbemerkungen bei einer Neubindung durch den Schnitt verloren gegangen.

[173] A. a. O. 219–220. Hervorhebung von uns.

[174] Vgl. Das System der Sittenlehre, GA, I, 5, S. 213: „Diese Wechselwirkung aller mit allen zur Hervorbringung gemeinschaftlicher praktischer Überzeugungen ist nur möglich, inwiefern alle von gemeinschaftlichen Prinzipien ausgehen, dergleichen es notwendig gibt; an welche ihre fernere Überzeugung angeknüpft werden muß. – Eine solche Wechselwirkung, auf welche sich einzulassen jeder verbunden ist, heißt *Kirche*, ein ethisches Gemeinwesen, und das, vorüber alle einig sind, heißt Symbol. – ... (Die Symbole gewisser Kirchen scheinen statt dessen, worüber alle einig sind, vielmehr dasjenige zu enthalten, worüber alle streiten, und was *im Grunde des Herzens kein einziger glaubt*, weil es kein einziger auch nur *denken* kann)." (Hervorhebung von uns). F. vertrat die Idee einer allgemeinen Kirche als „ethisches Gemeinwesen", d. h. aufgrund der *praktischen* Vernunft, niemals der Offenbarung. „Was durch Vernunft gesetzt ist, ist schlechthin bei allen vernünftigen Wesen ganz dasselbe. Die Religion und der Glaube ist durch sie gesetzt, sonach in gleicher Weise gesetzt. Es gibt in dieser Rücksicht nicht mehrere Religionen, noch mehrere Götter, es ist schlechterdings nur Ein Gott. Nur dasjenige im Begriffe Gottes, worüber alle übereinstimmen und übereinstimmen müssen, ist das Wahre: dasjenige im Begriffe von Gott..., worüber sie streiten – darüber haben notwendig *alle* unrecht, eben darum, weil sie darüber streiten können." (Rückerinnerungen, Antworten, Fragen, S. W. V, 348). Es ist klar: die Norm, die F. an die Kirchen und ihre Symbole legt, ist die Vernunft und nur die Vernunft, und so ist seine Kirche die reine Vernunftkirche. Vgl. auch die Ausführungen Forbergs über die allgemeine Kirche, Medicus III, 142.

Sinne „gegenständliche", persönliche, war ihm Herzenssache. In einer weiteren Randbemerkung zur „Appellation an das Publikum", zu den Ausführungen Fichtes gegen den Begriff Gottes als einer „besonderen Substanz" [175], notierte er: „Statt Substanz – Etwas Reelles, das sagen kann: Ich bin." [176] Am philosophischen Substanzbegriff lag Lavater nichts, vielmehr am personhaften Gegenüber Gottes, am göttlichen Du, das F. unter dem Deckmantel transzendentaler Begriffskritik getilgt hatte. In einem gleichzeitigen Brief an Karl Leonhard Reinhold schrieb es sich Lavater von der Seele: „Ein Gott, der nicht sagen kann: Ich bin; ein Gott ohne Persönlichkeit, ohne Existenz, der nichts schafft und nichts gibt – ist, so wahr ein Gott lebt, der ein Geist ist, ein Licht ohne Finsternis und die allerlebendigste Liebe – kein Gott. In der allerheiligsten Sache mit leeren Zauberworten sein Spiel treiben – ist das allerunheiligste Spiel." Ohne Übergang, weil es für ihn das Selbstverständlichste war, daß „Gott, der die allerlebendigste Liebe ist", sich als solcher in seinem fleischgewordenen Worte erwiesen hat, fährt Lavater fort: „Jeden Moment, lieber Reinhold, wird mir mein Christus unentbehrlicher. Er, wie er ist, ist mir das wahre Postulat der Vernunft, des Gewissens, des Herzens; der Schlußstein des Universums, (das πρῶτον ἀληθινὸν) das A und O, ... der Eine, der Allen Alles gibt, was sie bedürfen, um das zu sein, was sie sein sollen ... Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt." [177] Eben kraft dieser auf eigener Gottes- und Christuserfahrung beruhenden Überzeugung konnte Lavater denn auch F. das Ungeheuerliche seiner Vernunfttheologie auf bedrängende Weise vor Augen führen:

„... wer an Christus glaubt, das ist, wer Sein Wort als das Wort der höchsten Wahrheit und Weisheit gelten läßt, muß also jeden, der ihm Jesu geradezu widerspricht – wenn er konsequent sein will – für minder weise, minder wahrhaft erklären als Jesum, und jeder, der ihm Jesu diametral widerspricht, muß ihm folgendes zu sagen scheinen: ‚Ich, N. N., *Kant, Fichte, Niethammer,* oder wie ich immer heißen mag, halte mich für weiser und wahrhafter, als Jesum – den unzählige Menschen für den Weisesten und Wahrhaftesten hielten, und noch halten; Er hat geirrt und irre geführt, – Ich aber irre nicht, und führe nicht irre' – ja, er ist verbunden zu sagen: – ‚Nicht Jesus nach – Menschen – *Mir* nach. *Ich bin der gute Hirt* – alle die vor mir kommen sind, sind Diebe und Mörder – Jesus ist ein *Götzendiener, Atheist, Götzenschaffer* – denn, wenn eine Silbe Seiner Geschichte wahr ist, so lehrte Er ganz ausdrücklich, so stark und ausdrücklich immer nur etwas gelehrt werden kann – einen vergeltenden, mithin *belohnenden* Gott – Er fügte Seinen Tugendlehren ermunternde *Verheißungen* bei – Er versprach *Genuß* – und wir verabscheuen jeden Genuß – wir – kritischen Philosophen – wir verabscheuen also auch jeden, der diese abscheuliche Lehre vorträgt oder begünstigt – Jesus, wenn Er je ein Wort von Belohnung oder Genuß sprach zur Ermunterung im

[175] GA, I, 5, S. 434.
[176] Zit. n. Medicus, Fichtes Leben², 132.
[177] *H. Schulz,* Fichte in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen, 103.

Leiden, oder zur Befestigung in der Pflichttreue, ist ein Verführer – *wir* sind das *wahrhaftige Licht* – nur *Toren* können Jesu, nur *Weise* können *uns* nachwandeln.' ... Lieber Fichte, können Sie es übel nehmen, hart finden, oder für gehässige Konsequenzmacherei erklären, wenn man Ihnen solche Äußerungen in den Mund legen würde? Sie sind zu verständig, zu ehrlich, zu sehr Mann, zu sehr Held für Ihre Überzeugung, als daß Sie sagen würden: ‚Das eben angeführte liegt nicht in meinen Behauptungen'." [178]

Dieser „diametrale Widerspruch" ist zu bedenken, um die Tragweite des „Atheismusstreites" ermessen zu können.

6. Die Keime moderner Gottesauffassung

Fichte wußte instinktiv, daß er die Zukunft für sich hatte. „Unterlieg' ich in diesem Kampfe", prophezeit er in seiner „Appellation", „so bin ich zu früh gekommen, und es ist der Wille Gottes, daß ich unterliegen sollte; Er hat der Diener mehrere, und er wird, wenn seine Zeit kommt, die Sache, die seine eigene Sache ist, ohne allen Zweifel siegen lassen." [179] Von seinem Standpunkt aus gesehen hatte Fichte sicherlich recht: noch heute ist Geist von seinem Geiste in moderner Gottesauffassung am Werk. An drei Merkmalen sei es kurz aufgewiesen: an der Verschmelzung von Religion und menschlichem Tun, an der Auflösung der Offenbarung in das Selbstverständnis des Menschen und an der Gleichsetzung göttlicher Gegenwart mit zwischenmenschlicher Beziehung, alle drei als Tendenzen aufgefaßt.

Schon in den Ausführungen Forbergs ließ sich die Einebnung der Religion in die „Moral" feststellen: „Die Religion ist ... nichts anderes, als Glaube an das Gelingen der guten Sache." [180] Auf der Verwirklichung des praktischen Vernunftgesetzes ruht das ganze Gewicht: „Glaube, daß das Reich Gottes, das Reich der Wahrheit und des Rechts, kommen wird auf die Erde und trachte du nur darnach, daß es komme." [181] So ist der Blick des Menschen ganz nach vorne gerichtet, nach seiner Zukunft, nicht auf Gott. Auf die „verfängliche Frage": „Ist die Religion Verehrung der Gottheit?" gibt Forberg zur Antwort: „Gegen ein Wesen, dessen Existenz erweislich ungewiß ist, und in Ewigkeit bleiben muß, gibt es überall nichts zu tun. Wer das Mindeste bloß und allein um Gottes willen tut, ist abergläubisch. Es gibt keine Pflicht gegen Gott, außer man müßte mit Worten spielen wol-

[178] GA, III, 3, S. 191–192.

[179] Appellation an das Publikum, GA, I, 5, S. 418. Vgl. a. a. O. 448: „Wenn nicht nach einem Jahrzehend die größere Menge der guten Köpfe und Herzen auf meiner Seite sein werden, wenn dann nicht selbst viele, die jetzt gegen mich eifern, ganz meiner Meinung, und die anderen wenigstens gemäßigter sein werden; – dann will ich kein Wort weiter sagen; sie mögen dann gegen mich verfahren, wie sie können."

[180] Medicus, III, 147.

[181] A. a. O. 144–145.

len." [182] In gewissem Sinne nimmt Forberg das „Prinzip Hoffnung" Ernst Blochs vorweg: Glauben ist eigentlich hoffen, hoffen auf einen endgültigen Sieg des menschlichen Einsatzes für eine bessere Welt. In einem Atemzug fordert Forberg: „*Glaube* an die Tugend, daß sie am Ende siegen wird! *Hoffe*, daß das Recht über das Unrecht, die gute Sache über die böse, am Ende sicher noch die Oberhand behalten wird!" [183]. Die Sprache ist von der Blochs verschieden – Forberg lag offensichtlich daran, sich „in einer bekannten geheiligten Sprache auszudrücken" [184] –, der Grundzug des Hoffens aber ist derselbe. Ja, es fehlt bei Forberg auch nicht das Ungewißheitsmoment, das den Bloch'schen Hoffnungsbegriff kennzeichnet. „Wird jemals ein Reich Gottes, als ein Reich der Wahrheit und des Rechts auf Erden erscheinen? Antwort: es ist ungewiß, und, wenn man auf die bisherige Erfahrung bauen darf, die jedoch im Vergleich mit der unendlichen Zukunft eigentlich wie nichts zu rechnen sein möchte, sogar unwahrscheinlich." [185] Soweit die Meinung Forbergs. Diejenige Blochs lautet: „Hoffnung hat eo ipso das Prekäre der Vereitlung in sich: sie ist keine Zuversicht. Dafür steht sie zu dicht an der Unentschiedenheit des Geschichts- und Weltprozesses, als eines zwar noch nirgends vereitelten, doch ebenso noch nirgends gewonnenen." [186] Die im „Atheismusstreit" laut gewordene Gottesfrage ist moderner als man vermuten könnte. Jedoch noch in anderer Hinsicht greift Forberg unter dem Patronat Fichtes seiner Zeit vor: der christlich-theistische Gott ist – wie bereits festgestellt – für die neue Religion der Weltverbesserung, in heutiges Reden übersetzt, überflüssiger „metaphysischer Überbau". Wie frappierend ist nun der Vergleich der betreffenden Aussagen Forbergs und Blochs: „Die spekulativen Begriffe von Gott als dem allerrealsten, unendlichen, absolut notwendigen Wesen sind der Religion fremd, wenigstens gleichgültig." – „Und ebensowenig steht reale, allerbeste Entschiedenheit (sc. für Weltveränderung) irgendwie oder irgendwo in einem hypostasierten Jenseits; gar als wäre dessen Ens perfectissimum ein überseiend thronendes Ens realissimum. Solch vollendete ‚Tatsache' höherer Ordnung, wie nicht nur die theistischen Religionen, sondern auch metaphysische Idealismen sie ansetzen, stellt vielmehr pure Hypostase dar." [187] Nun ist allerdings die Glaubensauf-

[182] A. a. O. 149.

[183] A. a. O. 144. Vgl. auch die früher zitierte Stelle: „... unablässig zu arbeiten an Verbreitung des Guten und Wahren in unserer Sphäre und ... an Reformation der Welt nach Idealen, *in der Hoffnung*, daß der Zufall (oder die Gottheit als eine uns übrigens unbekannte Macht) alle Schwierigkeiten aus dem Weg räumen werde ..." A. a. O. 146. Hervorhebungen von uns.

[184] Medicus III, 137.

[185] A. a. O. 149.

[186] Kann Hoffnung enttäuscht werden? Eröffnungsvorlesung (Tübingen 1961) in: *E. Bloch*, Gesamtausgabe Bd. 9 (Frankfurt 1965) 387.

[187] Medicus III, 137, bzw. Das Prinzip Hoffnung (Frankfurt 1959) 1624–1625.

fassung Forbergs nicht mit der Fichtes gleichzusetzen, noch weniger das Hoffnungsprinzip Blochs, der allein eine „prozessuale Materie" als Urgrund allen Werdens anerkennt. Dennoch besteht eine Analogie, insofern Forbergs Religionsphilosophie der Fichtes „nicht entgegen ist, als nur dieselbe nicht erreicht" [188]. Sie erreicht aber Fichtes Anschauung bloß nicht hinsichtlich der Gewißheit über das Göttliche (als das die Vollendung der Menschheit und Welt tragende Wirken). „Wir haben das so zu verstehen", schreibt Heinrich Rickert zur besagten Erklärung Fichtes, „daß Fichte mit Forberg im wesentlichen übereinstimmt in bezug auf den Inhalt oder Gegenstand des Glaubens, daß ihm dagegen das Forbergsche Prinzip der Gewißheit durchaus nicht genügt. Darauf allein kann sich das so vielfach mißverstandene ‚Nichterreichen' beziehen." [189] Was also das Verhältnis von Religion und „Moral" angeht, so widerspiegelt zweifellos Forbergs Artikel das Denken Fichtes. Es ist eine der „vielen Rücksichten", worin der Aufsatz Forbergs „mit seiner eigenen (sc. Fichtes) Überzeugung übereinkommt, er auf ihn sich berufen, und dem Verfasser desselben überlassen kann, auch mit in seinem Namen zu reden" [190]. Wäre dem nicht so, so hätte F. wohl kaum in seiner „Appellation an das Publikum" mit der ihm eigenen Schärfe den Satz aufgestellt: „Moralität und Religion sind absolut Eins; beides ein Ergreifen des Übersinnlichen, das erste durch Tun, das zweite durch Glauben." [191] Zur Moralität gehört das Tun, das immer ein Handeln auf die Welt ist im Sinne von Naturunterwerfung, von Freiheitsverwirklichung. Religion hingegen hat den Glauben zum Inhalt, doch so, daß er mit der Moralität „absolut eins" ist. Worauf beruht aber diese Einheit? Darauf, daß der Glaube sich gänzlich auf die „Folgen" des vernunftgemäßen Handelns auf die Welt bezieht. Unsere Erläuterung des Fichteschen Gottesgedankens zeigte es: Glaube ist die Überzeugung, die Gewißheit von der absoluten Wirkkraft, Wirkmacht eben jenes „Übersinnlichen", das mich mittels des „Du sollst" des Vernunftgesetzes in mir zum Tun bewegt. Infolgedessen ist auch der Glaube gänzlich in die Perspektive der Realisierung des Vernunftzweckes eingefügt. Die „Folgen" machen das Zukünftige aus. Auf das zu Erreichende ist der Glaube prinzipiell ausgerichtet. In den als Apologie gedachten „Rückerinnerungen, Antworten, Fragen" präzisiert F. mit großer Klarheit das Verhältnis von Glauben und Moralität. Im moralischen Akt „ergreife" ich den Sollensanspruch des Vernunftgesetzes. Dadurch ersteht die „pflichtmäßige Bestimmung meines Willens". Schon hier setzt nach F.

[188] S. W. V, 178. S. o. S. 2.
[189] Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie, KantSt IV (Würzburg 1900) 142.
[190] S. W. V, 177.
[191] S. W. V, 207–208.

der Glaube ein: „Daß dieses Bestimmtwerden des Willens durch die Stimme des Gewissens ... untrüglich sei, wird *geglaubt*: – ... nicht aus Räsonnement oder irgendwelchen allgemeinen Begriffen, sondern ursprünglich und unmittelbar. Es tritt schon hier Religion ein, oder eigentlicher, hier ist das erste Verbindungsglied zwischen reiner Moral und Religion." [192] Das erste Moment des Glaubens besteht sonach in der inneren Gewißheit, daß der mir zu eigen gemachte konkrete Vernunftimperativ wahr ist, das heißt der vom praktischen Vernunftgesetz angezielten Freiheitsverwirklichung entspricht. F. fährt fort:

„Nun erfolgt jedoch ferner aus jener Willensbestimmung eine Handlung: aus dieser entspringen andere, mir selbst unübersehbare Folgen in der Welt der vernünftigen Wesen (denn auf diese allein sehe ich, und die Sinnenwelt ist mir überall nur Mittel). Diese Folgen kann ich nicht berechnen; sie stehen schlechthin nicht mehr in meiner Gewalt: dennoch glaube ich, daß sie gut sind und dem Vernunftzweck gemäß, glaube es mit derselben *ursprünglichen* Gewißheit, die mich zum ersten Handeln veranlaßte, könnte sogar gar nicht handeln, wenn mich nicht auch dieser Glaube überall begleitete. Dies ist nun Religion. Ich glaube, wenn ich es mir auch nicht so deutlich und nicht in dieser begriffsmäßigen Formel denke, an ein Prinzip, zufolge dessen aus jeder pflichtmäßigen Willensbestimmung die Beförderung des Vernunftzweckes im allgemeinen Zusammenhange der Dinge sicher erfolgt." [193]

Der Glaube hebt dort an, wo der einzelne Willensakt seine Grenze findet. Zugleich aber – und das ist entscheidend – füllt der Glaube auf, was eigentlich zum Willensakt gehört, ihm aber abgeht, nämlich die Aussicht auf die Realisierung des Vernunftzweckes, der Freiheit. Genau jene Sphäre nimmt der Glaube ein, die zur Vollständigkeit des Tuns vonnöten ist, wenn es nicht zur Sinnlosigkeit entarten soll. Was wäre das willentliche Tun des Menschen ohne Gewißheit des Erfolges! Der Fichtesche Glaube ist somit wesentlich komplementär zum Tun, er steht ganz in Funktion der praktischen Vernunft, der Verwirklichung des von ihr vor-gegebenen Zieles. Ebendarum ist er auch ein Hoffen, doch ein absolutes Hoffen, jenseits aller Unsicherheit. Was Forberg nur halb bejaht, setzt F. schlechthin. Das „Prinzip des reinen Moralismus" [194] ist folglich von F. nicht weniger streng durchgeführt und daher der Glaube, die Religion, nicht weniger in das menschliche Tun resorbiert [195].

---

[192] S. W. V, 364.
[193] A. a. O. 365.
[194] Der Ausdruck ist von Fichte: Appellation an das Publikum, GA, I, 5, S. 450.
[195] F. protestierte allerdings gegen den Vorwurf einer *gänzlichen* Auflösung der Religion in Moral, trotz seiner vorausgegangenen Erklärung, Moralität und Religion seien „absolut eins": „Es ist ... ein ungerechter, aus der Luft gegriffener (!) Vorwurf, wenn man unserer Theorie vorgerückt hat, daß sie die Religion *ganz* aufhebe und nur ihren Namen stehen lasse, während bloß Sittlichkeit übrig bleibe, mithin wenigstens heuchle, bemäntle, hinter dem Berge halte." S. W. V, 364. Hervorhebung von uns.

Wie sehr die Religion in Wahrheit, das heißt in ihrem Vollzuge in das Handeln des Menschen einbezogen wird, erweist eigentlich schon ein Blick auf den Gottesgedanken Fichtes. In den soeben angeführten Stellen aus den „Rückerinnerungen, Antworten, Fragen" redet F. von einem „Prinzip, zufolge dessen aus jeder pflichtmäßigen Willensbestimmung die Beförderung des Vernunftzweckes im allgemeinen Zusammenhange der Dinge sicher erfolgt". Dieses „Prinzip" ist nichts anderes als eine weitere Umschreibung der „moralischen Weltordnung". Es ist das Göttliche. Über das göttliche Prinzip macht F. nun noch die folgende Bemerkung im selben Zusammenhang (Moralität – Religion): „Aber dieses Prinzip ist schlechthin unbegreiflich der Art und Weise seines Wirkens nach: doch wird es seinem Vorhandensein nach (auch hier fehlen Sprach- und Begriffsbestimmungen) absolut gesetzt, mit derselben Ursprünglichkeit des Glaubens, wie an die Stimme des Gewissens geglaubt wird." [196] Daß das Göttliche seinem Wirken nach dem menschlichen Begreifen entschwindet, stellt den religiösen Akt, als *gelebte* Beziehung zu Gott verstanden, nicht in Frage. Anders das „Vorhandensein" des Göttlichen. F. wählt wohl diesen Ausdruck, weil er in der Folge die bereits angeführte Aussage macht: „Der Begriff Gottes läßt sich überhaupt nicht durch Existentialsätze, sondern nur durch Prädikate des Handelns bestimmen." [197] „Existentialsätze" sind nach F. alle Urteilsversuche, „das Sein Gottes zu bestimmen, zu charakterisieren, die spezifische Art seines Daseins anzugehen." [198] Gott ist nicht „da", er ist bloß als reines Handeln „vorhanden". Doch schon dieses „vorhanden" besagt zu viel an „Dasein": es versagen die gängigen Worte wie Begriffe. Deshalb hebt F. auch in seiner „Gerichtlichen Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus" hervor: „Rein philosophisch müßte man von Gott so reden: Er ist (die logische Kopula) kein Sein, sondern ein *reines* Handeln." [199] Der Gebrauch des „ist" im Reden über Gott ist nur Ausdruck einer logischen Beziehung. Es gibt über Gott keine Ist-Aussagen. *Reines* Handeln *ist* nie; es geschieht vielmehr, es ist reines Sichereignen: „Gott ist zu denken als eine *Ordnung von Begebenheiten* . . ." [200] Gott *ist* nicht, weil er subjektloses reines akthaftes Geschehen ist und umgekehrt. Infolgedessen kann Gott, das heißt die „moralische Weltordnung", sich unmöglich dem Menschen als Du, als Adressat erweisen [201]. Als „Prinzip" der „Folgen", der absolut gewis-

[196] S. W. V, 365.
[197] S. W. V, 371.
[198] Ebd.
[199] S. W. V, 261.
[200] Ebd.
[201] Über den Zusammenhang von „personaler Begegnung" mit Gott und der „Existenz" Gottes (ausgedrückt in „Ist-Sätzen") vgl. die ausgezeichneten Bemerkun-

sen Verwirklichung des sittlichen Vernunftzweckes, verweist das Göttliche den Menschen radikal auf sein Tun und dessen Horizont. Der Vollzug der Religion als Beziehung zu Gott ist nur noch insofern möglich, als der Mensch sich vom Impuls des göttlichen Geschehens erfassen läßt und eben dadurch – tätig wird. Der neue Gottesgedanke begründet eine völlig neue Religion, die Religion der tätigen Weltveränderung.

Nichts widerspiegelt diese Wandlung so klar wie Fichtes Einschätzung des Gebetes. Unter dem Titel „Über die Religiosität des wahren moralischen Menschen" finden sich in den Vorlesungen Fichtes „Über Logik und Metaphysik" folgende bemerkenswerte Äußerungen:

„Er denkt an sich selbst nicht eher, bis er in sich zurück getrieben wird, weil er etwas nicht durchsetzen kann; außerdem vergißt er sich selbst im Zwecke. Nur in wie ferne wir das, was wir sollen, nicht können, richtet sich die Pflicht an uns; sonst gibt es eigentlich keine Pflichten gegen uns. Ich denke e.(xempli) g.(ratia) an meinen Leib nicht eher, bis ich krank bin; dann will ich meinen Leib wieder gesund machen, um zu wirken. So wie es dem moralischen (sc. Menschen) mit sich selbst geht, so auch mit Gott; der ist selbst sein Inneres, er wird dazu (sc. zu Gott, der sein Inneres ist) nur dadurch getrieben, wenn er nicht kann, was er will. Dann sagt er zu sich: was ich nicht kann, kann Gott. Man kann nicht zweierlei zugleich treiben. Wer seine Gedanken auf den Zweck richtet, der kann und soll sie nicht zu-

---

gen *H. Gollwitzers* in seiner Studie: Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens, 113–187. Desgleichen *K. Rahner,* Grundkurs des Glaubens (Freiburg 1976) 79 ff. (Gott als Person). – Im Gegensatz zur obigen Interpretation sieht *H. M. Baumgartner* in seiner Studie „Über das Gottesverständnis der Transzendentalphilosophie" (Phil. Jahrbuch 73, 2. Halbbd. [1966] 314) gerade in der Beziehung des göttlichen „tätigen Ordnens" auf das „Du sollst" den Grund zur Annahme einer höheren Personalität Gottes. Er verweist hierzu auf die Aussage F.s in der „Gerichtlichen Verantwortung", daß Gott „der Materie nach ... Intelligenz, reine Intelligenz, geistiges Leben und Tätigkeit" sei (S. W. V, 266). Die Geistigkeit Gottes steht bei F. gewiß nicht in Frage, doch ist damit für das, was die christliche Theologie unter Personalität Gottes versteht, nichts bewiesen, weil mit dem Begriff des reinen Geistes nicht notwendig der der Person mit gesetzt ist. Anderseits steht hinter der Feststellung, daß F. den „persönlichen" Gott der Offenbarung leugnet, nicht unbedingt eine „Hypertrophie des Substanzdenkens", wie Baumgartner meint (a. a. O. 316). Das primär Gründende des Gedankens vom Personsein Gottes ist die spezifische jüdisch-christliche Gotteserfahrung selbst, der Substanzbegriff hingegen bildet nur deren Ausdrucksvehikel (vgl. Anm. 35). Die betr. Gotteserfahrung hat aber zu ihrem wesentlichen Gehalt ein „dialogisches" Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen, das zudem in der ebenfalls aller philosophischen Reflexion vorausgehenden Grunderfahrung der Schöpfungswahrheit gänzlich eingebettet ist. F. jedoch verwirft nicht allein den Schöpfungsgedanken, er faßt zudem die Beziehung vom Göttlichen zum menschlichen Subjekt derart, daß sie für eine eigentliche „Dialogik" keinerlei Ansatz mehr bietet. Wie weit das beim „späteren" Fichte noch zutrifft, sei dahingestellt. Jedenfalls kann u. E. nur im Lichte der Schöpfungswahrheit ein personhaftes Gegenüber Gottes, seine „Gegenständlichkeit", sein Da-sein aufleuchten. Indem F. sie ausschließt, spricht er (in der Jenaer Zeit) Gott nicht bloß ein kategoriales Dasein ab, eine „Gegenständlichkeit" unter Gegenständen, sondern „Gegenständlichkeit", Dasein überhaupt. Hand in Hand damit geht die Auflösung des Offenbarungsbegriffs bei F., die in der Folge noch aufgezeigt wird. Die Selbstmitteilung Gottes nämlich ist als Finalursache aller geschöpflichen Seinsverhältnisse auch der „Grund" einer jeden dialogischen Beziehung des Geschöpfes zu Gott.

gleich auf Gott richten. Wer zu arbeiten hat, der kann nicht beten, nur, wenn wir nicht mehr arbeiten können, sollen wir beten. Die Religion ist Trost, Stärkung und Beruhigungsmittel, aber sie ist kein Tagewerk. Wer keines solchen Stärkungsmittel bedarf, der ist desto besser dran ... Die einzige wahre Religion ist, seine Pflicht von ganzem Herzen tun." [202]

In der neuen Religion ist das dialogische Verhältnis Gottes mit dem Menschen aufgegeben. Das Gebet ist ganz an den Rand gedrängt. Was einst Anbetung der göttlichen Majestät war, dient fortan höchstens noch als Mittel zur ethischen Selbstfindung: „Andachtsübungen und Zeremonien sollen hier nicht verworfen werden, wenn sie nur als Mittel betrachtet werden, die moralische Besserung zu befördern. Nur wenn sie an sich der Gottheit gefallen sollen, darum, weil es geschieht, sind sie schlechthin zu verwerfen, und das ist notwendig Götzendienst." [203]

Die Einebnung der Religion in Moral hat die Reduktion der Offenbarung zum Existenzverständnis zur Kehrseite. Beide sind untrennbar miteinander verbunden. Sichtbar wird die Aufhebung der Offenbarung durch den „praktischen Glauben" wiederum zunächst in den Äußerungen Forbergs. „Wieviel gibt es Glaubensartikel der Religion?" heißt eine weitere „verfängliche Frage". „Antwort: Zwei; – Glaube an die Unsterblichkeit der Tugend, und Glaube an ein Reich Gottes auf Erden." [204] Diese zwei Glaubensartikel haben nur noch den Menschen und sein Werk zum Gegenstand. Sie sollen das Kirchliche Glaubensbekenntnis, das noch immer als inbegriffshafte Formel für den Offenbarungsinhalt galt, ersetzen. Es ist die irdische Kraft des Menschen, die Forberg mit dem Namen Tugend meint, die Macht, den praktischen Vernunftzweck zu fördern. Sie ist „unsterblich" in dem Sinne, daß sie stets auf Erden am Werke sein wird: „Der Glaube an die Unsterblichkeit der Tugend ist der Glaube, daß es immer auf Erden Tugend gab und gibt ..." [205] Und so ist auch das „Reich Gottes auf Erden" nur der Ausdruck in „bekannter geheiligter Sprache" für das „Höchste Gut", die Verwirklichung der inneren und äußeren Freiheit des Menschengeschlechtes. Von der Glaubens-

---

[202] GA, IV, 1, S. 436.

[203] A. a. O. 424. Bezeichnend sind ebenso die Bemerkungen F.s über die Besinnung in seiner „Ascetik als Anhang zur Moral" (In Vorträgen zu Jena gehalten; als Anhang zur gedruckten Sittenlehre): „Soviel Zeit, um mit sich selbst zu beratschlagen, über seinen moralischen Zustand nachzudenken und über die Verbesserung desselben Vorsätze zu fassen und Pläne zu entwerfen, soll schlechthin jeder haben. Keine Geschäftigkeit spricht davon los. So viel zu tun haben, daß er geistig nicht leben könne, soll niemand; denn nur dadurch wird er gut und recht verrichten, was er zu verrichten hat. (Bezeichnet man dies mit *Gebet*, mit heiliger Meditation, so ist dies ein sehr vortrefflicher und heiliger Gedanke.)" S. W. XI, 138.

[204] Medicus III, 148.

[205] Ebd.

schau als solcher bleibt nur der Mensch und seine Entfaltung übrig, die Grundauffassung seiner Existenz.

Dieselbe Tendenz herrscht nun auch bei F. vor, nur ist sie nicht so unverblümt und undifferenziert ausgedrückt. Sie zeigt sich in der neuen Deutung des Offenbarungsbegriffs, die Fichte in seinem ersten Artikel zur Gottesfrage knapp, jedoch deutlich umreißt, und zwar im Anschluß an die berühmte Sentenz: „Unsre Welt ist das versinnlichte Materiale unserer Pflicht." Die Gründe hierfür wurden schon erläutert: die Welt, mithin auch meine Situation in ihr, ist der „Widerschein" der „eigenen inneren Tätigkeit", die eins ist mit der in mir wirkenden „moralischen Weltordnung" [205a]. Dasselbe reine, unendliche Handeln der „moralischen Weltordnung" ist in mir, doch „innerhalb unbegreiflicher Schranken"; als solches beschränktes Handeln bildet es meinen Daseinsgrund. Was ich als Welt erblicke, ist nichts anderes als die aus mir hinaus und vor mir geschauten Verhältnisse meines Daseinsgrundes, die „versinnlichte Ansicht" desselben. Die Objekte sind gleichsam die Projektion meiner inneren Schranken. Insofern nun der Antrieb des kategorischen Imperativs zum Handeln auf die Welt gleichfalls aus der in meinem Ichgrunde wirkenden „moralischen Weltordnung" hervorgeht, in genauer Entsprechung zu meinem inneren eingeschränkten unendlichen Handeln, somit auch zur geschauten Welt, erscheint mir die Welt, tiefer gesehen, als „moralische Ordnung der Dinge". Als solche ist sie gewissermaßen der vor mir liegende Spiegel meiner Pflicht: „Was du zufolge ihrer wahrnimmst, hat Realität, die einzige die dich angeht, und die es für dich gibt; es ist die fortwährende Deutung des Pflichtgebots, der lebendige Ausdruck

---

[205a] Zur Identifikation von innerer absoluter Ichtätigkeit und göttlichem Leben vgl. die „Wissenschaftslehre nova methodo" (Kollegsnachschrift) GA, IV, 2, S. 61–62: Im „beschränkten Ich" (Einzel-Ich) teilen sich „ideale und reale Tätigkeit", d. h. die „zusehende" und „hervorbringende" Grundtätigkeit des vorbewußten Ich (S. 44–45). Dadurch entsteht der „Trieb" als ursprüngliches Bewußtsein, aus welchem sich alles weitere Bewußtsein entfaltet. Von diesem ersten Aufleuchten des Bewußtseins aus gibt F. einen Hinweis auf seinen göttlichen Grund: „Da wir nun an der (sc. untersten) Grenze alles Bewußtseins stehen, so müssen wir etwas *Unbegreifliches* ... daneben stellen, um dadurch zu dem *bestimmten* (sc. beschränkten Ich) überzugehen. Wir müssen uns ein *Ich* denken, das nicht begrenzt sei – ein *Ich*, das ein bloßes Selbstaffizieren ist, bei dem keine *ideale* und *reale* Tätigkeit – abgesondert – stattfindet, sondern in welchem beide zusammenfallen ... Von diesem gehen wir zum *beschränkten Ich* über ... *Ideale* und *reale* Tätigkeit teilen sich, sobald *Beschränktheit* eintritt, und werden beide möglich; denn wenn ein Trieb da ist, so entsteht Anschaubarkeit der praktischen (sc. realen) Tätigkeit und somit Bewußtsein – und dies ist die Grenze alles unseres Bewußtseins. Bei den *Unbegreiflichen* ... ist keine Trennung der praktischen und idealen Tätigkeit – beides ist in ihm unzertrennlich und zugleich – also ist in ihm keine Beschränktheit oder Trieb – es ist Gott." Der Identitätspunkt ist genau der Übergang vom göttlichen Leben, vom reinen, absoluten Ich, zum Einzel-Ich durch Selbstaffektion, Selbstbestimmung. An diesem Punkte fallen menschlicher Ichgrund und göttliches Leben, urgründige Tätigkeit des menschlichen Ich und göttliche Tätigkeit zusammen.

dessen, *was* du sollst, da du ja sollst." [206] Zu meinem Glauben an die „moralische Weltordnung" gehört also auch notwendig der Glaube, daß sie mir meine Pflicht in der „moralischen Ordnung der Dinge" vor Augen führt. Eben darin besteht für F. die „Offenbarung"; denn so beschließt er diese seine Ausführungen: „So, als das Resultat einer moralischen Weltordnung angesehen, kann man das Prinzip dieses Glaubens an die Realität der Sinnenwelt gar wohl Offenbarung nennen. Unsere Pflicht ist's, die in ihr sich offenbart." [207] Die Offenbarung geht in der göttlichen Mitteilung der Pflicht auf. Sie ist nicht mehr Selbst-mitteilung Gottes.

Wie könnte sie es auch sein aufgrund des neuen Gottesgedankens? „*Nach mir*", schreibt F. in der „Appellation an das Publikum", „ist die *Beziehung* der Gottheit auf uns, als sittliche Wesen, das unmittelbar Gegebene" [208]. Hierin stimmt er noch mit der christlichen Tradition überein, abgesehen von der Beschränkung auf die Sittlichkeit und der Ausdrucksweise. Alle Offenbarung bettet sich ja ein in die Beziehung zwischen Gott und seiner Kreatur. Doch wie faßt F. diese Beziehung auf? Ist sie derart, daß etwas vom Wesen des *sich* mitteilenden Gottes in ihr unbegreiflich und doch überwältigend aufleuchtet? „Ein besonderes Sein dieser Gottheit", fügt F. seiner obigen Aussage bei, „wird gedacht *lediglich* zufolge unseres Vorstellens, und in diesem Sein liegt schlechthin nichts anderes, als jene unmittelbar gegebenen Beziehungen, nur daß sie darin in die Einheit des Begriffs zusammengefaßt sind" [209]. Das heißt also: nicht allein der aufgrund geistiger Reflexion auf die erfahrenen Beziehungen gewonnene Begriff ist nur *Vorstellung* des Göttlichen (und nicht etwa dessen unmittelbare Schau) – auch das vertritt die christliche Theologie –, sondern ebenso ist auch sein *Gehalt* bloßes Produkt der Vorstellung. F. sagt zwar, daß in diesem gedachten besonderen Sein „schlechthin nichts anderes (liegt) als jene unmittelbar gegebenen Beziehungen" [210]. Das ist aber, wie er selber darlegt, so zu verstehen, daß der ganze Wahrheitsgehalt der Gottesvorstellungen sich streng auf die Beziehungen als solche beschränkt, alles übrige aber der rein menschlichen Vorstellungskraft zuzuschreiben ist und eben deshalb auch keinerlei Gültigkeit hinsichtlich Gott besitzt. Über die Beziehungen hinaus ist nichts von Gott aussagbar. Die Beziehungen zwischen Gott und Mensch, die die Gotteserfahrungen ausmachen, tragen gewissermaßen nicht die Keime zu einer Gottesvorstellung in sich, die eine dem Sein Gottes

---

[206] GA, I, 5, S. 353.
[207] GA, I, 5, S. 353–354.
[208] GA, I, 5, S. 432.
[209] Ebd. Hervorhebung von uns.
[210] Ebd.

analoge Wahrheit enthielte. Auch nach christlicher Lehre ist jeder Gottesbegriff auf der Ebene des Begriffenen endlich und anthropomorph, dennoch ist das in seiner Intentionalität Wahrgenommene nicht ohne Wahrheit. Anders F.: nur das aus dem inneren Pflichtantrieb der praktischen Vernunft erstehende unmittelbare Bewußtsein, das in ihm spontan und notwendig Gedachte, kann einen gültigen Ausdruck von Gott bilden; alles weiter daraus durch Reflexion Entwickelte hingegen nicht. Um möglichst klar zu sein, zieht F. einen Vergleich zwischen den Aussagen über unsere Seele und Gott. Dem Begriff der Seele liegt ein „unmittelbares" sowie ein „vermitteltes Denken" zugrunde. Das erstere umschreibt F. mit folgenden Worten:

„Mein Fühlen, Begehren, Denken, Wollen usw. erkenne ich unmittelbar, indem ich jene Akte vollziehe. Durch keinen Akt von Vermittlung, sondern nur dadurch, daß ich in ihnen bin, sie setze, kommen sie mir zum Bewußtsein: sie sind das Unmittelbare κατ' ἐξοχήν. Solange ich in diesem Bewußtsein stehen bleibe, ganz praktisch bin, d. i. ganz Leben und Tat bin, weiß ich nur *mein* Fühlen, Begehren, Wollen u. dgl., in ihrem sich ablösenden Wechsel, aber ich weiß nicht *mich* ausdrücklich als die Einheit und als das Prinzip dieser verschiedenen Bestimmungen." [211]

Eben diese letztgenannte „Einheit" der Akterfahrungen, oder wie F. sich auch ausdrückt, das „Subjekt" dieser „Prädikate", wird gewissermaßen durch ein zweites, somit „vermitteltes Denken" konstituiert: „Erst wenn ich über die *Wirklichkeit* dieser unterschiedenen Akte mich erheben, und, mit Abstraktion von ihrer Verschiedenheit, sie überhaupt nur als gemeinsame in mir zusammenfasse, entsteht das Bewußtsein der Einheit, als des Prinzips jener mannigfaltigen Bestimmungen überhaupt: und dies Produkt unseres abstrahierenden und zusammenfassenden Denkens ist es, was wir *unsere Seele, Geist* und dgl. nennen." [212] Denselben Sachverhalt finden wir nun in unserem „Denken" Gottes vor. Das erste unmittelbare „Denken" birgt nur das notwendig mit dem Pflichtbewußtsein Gesetzte in sich: ein absolutes „Schaffen, Erhalten, Regieren", das meine sittliche Willensbestimmung trägt und erfüllt. Die „Einheit" aber, das „Subjekt" dieser „Prädikate": der „Schöpfer, Erhalter, Regent", ist das Resultat des „vermittelten Denkens", genauso wie beim Begriff der Seele. Was jedoch auf solche „vermittelte" Weise gedacht wird, hat nach F. bloß „logische", keinerlei „reelle Bedeutung": „Man vergesse nicht, beide Begriffe (sc. Seele und Gott) sind nur durch Denken, und zwar durch ein an sich nicht notwendiges, nicht konkretes, sondern abstraktes Denken entstanden: sie beziehen sich deswegen auch nicht auf die Wahrnehmung, sie sind daher nur *logisches Subjekt*, keineswegs *reel-*

[211] A. a. O. 367–368.
[212] Ebd.

les, in der Wahrnehmung zu belegendes, oder Substanz." [213] Aufgrund dieser Analyse der Begriffe „Seele" und „Gott" zieht nun F. den Schluß, daß ihr Wahrheitsgehalt nur in dem besteht, was durch die unmittelbare Wahrnehmung aufgezeigt wird. „Deine Seele", folgert er, „ist nichts, als dein Denken, Begehren, Fühlen selbst. Gott ist nichts, als das notwendig anzunehmende Schaffen, Erhalten, Regieren selbst." [214] Jede Auffassung, die über das unmittelbare „Denken", über das spontan Aufleuchtende hinausreicht, ist ohne Aussagekraft. Erlaubt das in der sinnlichen Erfahrung verifizierbare „Subjekt" weitere Schlüsse über sein „Wesen", so verbietet der rein „logische" Charakter des Subjektbegriffes bei der Seele und Gott jegliche Erweiterung der ursprünglichen Erfahrung durch Reflexion. „Aus dem Begriff der reellen Substanz läßt sich schließen, aus dem des logischen Subjekts nimmer. Durch das erstere läßt sich die Erkenntnis erweitern, durch das letztere nicht." [215] Gewiß hat F. vornehmlich den Subjekt- oder Substanzbegriff Gottes, die Angel der damaligen Gotteslehre, im Blick. Indessen ist sein Kriterium, daß die Wahrheit über Gott allein in der inneren unmittelbaren Wahrnehmung bestehe, allgemein. „Auch der Begriff des reinen Geistes", bemerkt er noch eigens, „vermöchte nicht zu solchen weiteren Folgerungen zu verhelfen. Selbst die von unserer Seele entlehnten Bestimmungen passen nicht für jenen Begriff (sc. Gottes) ... Über Gott sagt das unmittelbare (sittliche) Bewußtsein nur das oben Angegebene (sc. Schaffen, Erhalten, Regieren) aus. Schlüsse aber daraus zu machen über den bezeichneten Inhalt hinaus, dazu fehlt der Grund und schlechterdings auch die Möglichkeit." [216]

Um ein Bild zu gebrauchen: die göttliche „Offenbarung" ist nach F. wie ein Pfeil, der den Menschen zwar trifft, aber nach dessen Schützen nicht gefragt werden darf noch überhaupt gefragt werden kann [217]. Und an diesem Bild wird auch unsere Fragestellung deutlich: wenn allein das Getroffensein als solches erkennbar und in ihm nicht der geringste Rückverweis auf einen Schützen vorhanden ist, so daß einzig ein akthaftes Treffen angenommen werden kann, ist dies dann nicht ein erster Schritt dazu, mit dem Schützen auch sein Treffen zu übersehen, zu vergessen und das Getroffensein als zum Wesen des Betroffenen gehörend zu betrachten? Weniger bildlich: ist damit nicht die Tendenz freigegeben, das Offenbarungsereignis von seinem „Grund" abzulösen und es dem Wesen des Menschen zuzurechnen,

---

[213] Ebd. Zur Unterscheidung „Logisch" – „reell" vgl. a. a. O. 359 ff.
[214] A. a. O. 369.
[215] Ebd.
[216] Ebd.
[217] Das Bild verwendet *H. Gollwitzer*, Gottes Existenz im Bekenntnis des Glaubens, S. 23. Die Ausführungen G.s betreffen Bultmanns Offenbarungsverständnis.

das Woher der Offenbarung mit dem Existenzgrund des Menschen schlechthin zu identifizieren? Hat nicht, geistesgeschichtlich betrachtet, eben Feuerbach diesen Schritt später getan? Freilich hat Fichte ohne solche Absicht diesen Verlauf eingeleitet. Daß er keineswegs in seiner Intention lag, beweist seine spätere geistige Entwicklung. Trotz seiner nachtheistischen Vernunfttheologie blieb er dem Christentum tief verpflichtet. Und doch: das „Erschaffen, Erhalten, Regieren" – die einzige Wahrnehmung Gottes, die uns zuteil wird – wird von Fichte als das „Handeln" der „moralischen Weltordnung" mit dem durch und durch aktiv-dynamischen Existenzgrund des Menschen ineinsgesetzt. Der Gottesgedanke besagt „reines Handeln", aber auch „das Wesen des Menschen besteht im Handeln" [218]. Und beides sieht F. in innigster Einheit, wie der von uns oben nur zur Hälfte zitierte Satz aus der „Gerichtlichen Verantwortung" aufs klarste bezeugt: „Er (sc. Gott) ist kein Sein, sondern ein reines *Handeln* (Leben und Prinzip einer übersinnlichen Weltordnung) gleich wie auch ich, endliche Intelligenz, kein Sein, sondern ein reines Handeln bin: – pflichtmäßiges Handeln, als *Glied* jener übersinnlichen Weltordnung." [219] Gott, die „moralische Weltordnung", offenbart sich als reines Handeln; der Mensch als Glied dieser göttlichen Ordnung ist pflichtmäßiges reines Handeln. Ist der Mensch Glied der „göttlichen Ordnung", so gibt es irgendwo den Punkt, wo das reine göttliche Handeln übergeht, umschlägt in das pflichtmäßige reine Handeln. Dieser Punkt ist offenbar der Existenzgrund des Menschen. Denn F. versieht dessen Erkenntnis mit Prärogativen, die an sich allein der „moralischen Weltordnung" zukommen: „Ich finde mich frei von allem Einflusse der Sinnenwelt, absolut tätig in mir selbst, und durch mich selbst, sonach als eine über alles Sinnliche erhabene Macht." [220] So lautet nach F. der aus meinem Inneren geschöpfte „Begriff der übersinnlichen Welt". Er umfaßt das Existenzverständnis des Menschen, wie es Fichte begreift. Zugleich aber enthält er auch jenen „Grund", der den Gegenstand des „Glaubens" ausmacht: die absolute Tätigkeit, die als „über alles Sinnliche erhabene Macht" der Welt gebietet und so die Realisierung des Vernunftzweckes gewährleistet. Der Gehalt der „Gotteserfahrung", der „Offenbarung", strahlt im Selbstverständnis des Menschen als dessen innerste (dynamische) Struktur auf. Hielte F. nicht an dem von uns besprochenen „Mehr" des Göttlichen fest, so deckte sich dieses mit der menschlichen Existenz.

---

[218] Vorlesung über Logik und Metaphysik, GA, IV, 1, S. 419.

[219] S. W. V, 261.

[220] „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung", GA, I, 5, S. 351. Vgl. auch den oben zit. Text von GA, IV, 1, S. 436: Gott „ist selbst sein Inneres (sc. des Menschen) . . ."

Schließlich sei noch der „Gott" der Zwischenmenschlichkeit, die Tendenz, das Göttliche in den mitmenschlichen Beziehungen aufgehen zu lassen, erwähnt. Auch in dieser Hinsicht bereitet der neue Gottesgedanke den Boden vor. Wir vernahmen schon das eigenartige Wort Fichtes über Gott: „Dasselbe Gesetz, das euch verbindet, macht sein Sein aus so wie es euren Willen ausmacht." [221] Das Sein Gottes ist das innere Gesetz menschlicher Gemeinschaft und umgekehrt. Es ist dies die einzige Aussage über die Zwischenmenschlichkeit des Göttlichen in den Schriften des „Atheismusstreites" [222]. Aber F. griff den Gedanken ein Jahr darauf wieder auf in der „Bestimmung des Menschen". Statt von „moralischer Weltordnung" spricht er dort vom (göttlichen) „Willen". Diesen urgründigen „Willen" bezeichnet F. geradezu als „Band" der im Vernunftgesetz gründenden Gemeinschaft der Menschen, des „Reiches der Geister", das nichts anderes als die Vernunftkirche ist: „Jener erhabene Wille geht ... nicht abgesondert von der übrigen Vernunftwelt seinen Weg für sich. Er ist zwischen ihm und allen endlichen vernünftigen Wesen ein geistiges Band, und er selbst ist dieses geistige Band der Vernunftwelt." [223] Das Göttliche bildet sosehr das Zwischenmenschliche, daß Emanuel Hirsch sich die Frage stellt: „Warum hat Fichte diesen einfachen Gedanken, Gemeinde statt Gott zu sagen, nicht gedacht? Hat er nicht mit Leidenschaft das Geisterreich als ein in sich geschlossenes Ganzes, als das Ganze der absoluten Vernunft verstanden?" [224]. Doch für F. war und blieb das eigentlich Göttliche unendlich, jenseitig vom Werden. Sein Sinn für das Absolute hielt ihn vor diesem Schritt zurück. „Er war nahe daran", bemerkt Hirsch, indem er auf die folgende Stelle der Sittenlehre aufmerksam macht: „Auf dem gegenwärtigen Gesichtspunkt ist die Darstellung des reinen Ich das Ganze der vernünftigen Wesen, die Gemeine der Heiligen." [225] Mit dem „reinen Ich" meint F. die „Idee" Gottes. „Jeder wird Gott", sagt er in der Folge, „soweit er es sein darf, d. h. mit Schonung der Freiheit aller Individuen." [226] Die in der Realisierung der „Idee" Gottes gegebene Gemeinschaft der Menschen ist letztlich nur „Darstellung", Abbild Gottes, nicht die unmittelbare Wirklichkeit Gottes selbst. Hier kündigt sich zweifellos die Sicht der späteren Philosophie Fichtes an. Indessen hatte, sehen wir recht, keiner zuvor den Gottesgedanken *als solchen* in derartige Nähe zur Gemeinschaft gebracht. Wohl wußte noch Thomas von Aquin, daß

---

[221] Appellation an das Publikum, GA, I, 5, S. 452.
[222] Vgl. auch S. W. V, 366.
[223] S. W. II, 298.
[224] Die idealistische Philosophie und das Christentum (Gütersloh 1926) 213.
[225] Ebd. Anm. 2. – Das Zitat aus der „Sittenlehre": S. W. IV, 255.
[226] A. a. O. 256.

Gott gewissermaßen der geistige „Ort" aller Seienden sei [227]. Der Blick der herkömmlichen Theologie blieb jedoch an der rein christologischen Begründung endgültiger Gemeinschaft haften, ohne das Fundament dazu in der Gotteslehre, der Beziehung der Menschen zu Gott, aufzudecken [228]. Und so hat Fichte neue Perspektiven aufgerissen, die namentlich heutiges Denken über Gott nachhaltig zu inspirieren vermögen [229].

---

[227] In I Sent., dist. 37, qu. 3, a. 3: „... omnia entia sunt in uno loco, scilicet in Deo, qui omnia continet."

[228] Z. B. *S. Morus*, Epitome theologiae christianae, S. 254. „Universa summa hominum, qui per terrarum orbem uspiam sequuntur doctrinam Christi, dicitur ecclesia Christi." Abgesehen von dem Bedürfnis einer Vertiefung des Gemeinschaftsbegriffs – wie äußerlich nehmen sich die Worte „summa" und „doctrina" aus! –, wurde F. wohl infolge der Auflösung der Christologie auf die Grundlegung der Gemeinschaft der Menschen in Gott getrieben.

[229] Das sprechendste Beispiel bietet F. Gogartens Theologie der Ich-Du-Beziehung, die zweifellos auch Eingang in die deutsche „Gott-ist-tot"-Theologie gefunden hat. *Dorothee Sölle* widmet ihr Buch „Die Wahrheit ist konkret" (Olten 1967) „Friedrich Gogarten, dem Lehrer ...". Vgl. auch *D. Sölle*, Friedrich Gogarten, in: Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert, hrsg. von H. J. Schultz (Stuttgart–Olten 1966) 291 ff. – In seiner scharfsinnigen Analyse der Theologie F. Gogartens „Gott in Jesus" (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, 10. Reihe, Bd. XXXVI) schreibt *R. Weth:* „Die im Fichtebuch (sc. ‚Fichte als religiöser Denker') erneuerte ethische Fragestellung des fichteschen Idealismus einschließlich ihrer systematischen Implikationen erweist sich in den späteren Schriften als durchgängig wirksam. Sie muß rückblickend als ‚Ansatz' des Gogartenschen Denkens gelten, und zwar in dem Doppelsinn von initium und principium: sie ist ‚Anfang' seines Denkens, sofern dieses zeitlich mit ihr einsetzt, und sie hält sich zugleich – bei terminologischer Modifizierung – als ständig anwesender und systemwirksamer ‚Grund' seiner Theologie durch" (S. 12). Zur Abhängigkeit Gogartens Ich-Du-Theologie von F. siehe 120–121, sowie die Kritik Weth's 295 ff.

Das Problem der Willensfreiheit in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles

Von Klaus Philipp Seif

0. Einleitung

Wer nach der Willensfreiheit bei Aristoteles (= A.) fragt, muß wissen, was „Willensfreiheit" und „freiwillig" in der deutschen Sprache bezeichnen, sonst weiß er nicht, wonach er fragt. Wenn wir im Deutschen von einer Handlung sagen, sie sei freiwillig, so kann zweierlei damit gemeint sein: 1. Sie hat im Menschen, der handelt, ihren Ursprung, kann also nicht ausschließlich auf außermenschliche Ursachen zurückgeführt werden. 2. Die innermenschlichen Ursachen sind ihrerseits nicht determiniert. Erst hier kann im eigentlichen Sinne von der Freiheit des Willens gesprochen werden. Beide Begriffe menschlicher Willensfreiheit finden sich bereits in der Philosophie Kants [1]. Er unterscheidet Freiheit im psychologischen oder komparativen Sinne und Freiheit im kosmologischen oder transzendentalen Verstand. Freiheit im komparativen Sinne ist vereinbar mit dem Determinismus: Eine Handlung ist frei, wenn sie auf inneren, durch unsere eigenen Kräfte hervorgebrachten Vorstellungen beruht [2]. Diese Vorstellungen sind als Vorstellungen Erscheinungen in der Zeit und sind als solche notwendig mit anderen Vorstellungen verknüpft, mithin durch diese zeitliche Verknüpfung determiniert. Freiheit im kosmologischen Verstand nennt Kant das Vermögen des absoluten Anfangs, welches der Zeitlichkeit und der mit ihr gekoppelten Kausalität überhoben ist [3].

Auch der modernen sprachanalytischen Diskussion der menschlichen Willensfreiheit liegen beide Begriffe zugrunde. Ausgangspunkt der sprachanalytischen Überlegungen ist der sogenannte Zurechnungssatz „er hätte auch anders handeln können", der als sinnvoll vorausgesetzt wird. Die Diskussion dreht sich allein darum, wie dieser Satz zu verstehen ist: kategorisch (Freiheit im transzendentalen Sinne) oder hypothetisch (Freiheit im komparativen Sinne) [4].

---

[1] Vgl. Kritik der praktischen Vernunft (KpV) A 167–79; Kritik der reinen Vernunft (KrV) B 561–87.

[2] KpV A 172.

[3] KrV B 561.

[4] Hauptvertreter der deterministisch-utilitaristischen Position sind *G. E. Moore*, Ethics (Oxford ²1966) (deutsche Ausg.: Grundprobleme der Ethik [München ²1975]), und *P. H. Nowell-Smith*, Ethics, Penguin Books [1954], cap. 19–20. Die

Wie hat A. die Fragen nach der Ursächlichkeit und Determiniertheit des Menschen, insofern er handelt, gestellt und beantwortet? Inwieweit kann man sagen, daß er sich bereits mit dem Begriff der Willensfreiheit in diesem doppelten Verstand befaßt hat? Diesen Fragen wollen wir im folgenden nachgehen. Die letzte umfassende Darstellung dieses Problems hat Loening abgefaßt [5]. Er ist dabei zu dem Ergebnis gekommen, daß A. keineswegs die Freiheit des Willens im Sinne seiner Indeterminiertheit angenommen hat. Im Gegenteil: A. habe den schlagenden Beweis dafür geführt, daß die Zurechnung einer Handlung auch ohne Willensfreiheit im Sinne der Indeterminiertheit der innermenschlichen Ursachen möglich sei [6]. Ist damit die aristotelische Position richtig wiedergegeben? Wir wollen dies anhand der Behandlung dieser Problematik in der Nikomachischen Ethik (= EN) [7] prüfen, die anerkanntermaßen sowohl in Aufbau wie in der Darstellung die ausgereifteste ethische Schrift des A. ist [8].

1. Der Begriff der willentlichen Handlung

1.1. *Die Handlung gegen den Willen: Die Kriterien von Schmerz und Gewalt:* Die Bestimmung des Begriffes der willentlichen Handlung steht am Anfang des Beitrages der EN zur Willensfreiheitsproblematik (III, 1–7). Ausgangspunkt der Überlegungen sind die Phänomene Lob und Tadel: Inwieweit ist es sinnvoll, einen Menschen zu loben oder zu tadeln? Insofern er willentlich (ἑκών, ἑκούσιος) gehandelt hat [9]. Was aber bedeutet „willentlich handeln"? Diese Bestimmung nimmt A. zunächst über den privativen Gegensatz zu „ἑκών", das Adjektiv „ἄκων" bzw. „ἀκούσιος" vor. Daß „ἄκων" dem deutschen Ausdruck „gegen den Willen" entspricht [10], wird an den Wesens-

---

libertarian position wird bes. nachdrücklich von *J. L. Austin*, Philosophical papers (Oxford ²1970) 181 ff. 205 ff. (deutsche Ausg.: Wort und Bedeutung [München 1975] 185 ff. 213 ff.) vertreten. Zur sprachanalytischen Freiheitsdiskussion vgl. *F. Ricken*, Zur Freiheitsdiskussion in der sprachanalytischen Philosophie, ThPh 52 [1977] 525–42.

[5] *R. Loening*, Die Zurechnungslehre des Aristoteles (Jena 1903, repr. Hildesheim 1967). Dort ist die wichtigere Literatur des 19. Jh. aufgearbeitet.

[6] Loening a. a. O. 273 ff. 294 ff.

[7] Abkürzungen der auctores Graeci und ihrer opera nach dem Griechisch-Englisch-Lexikon von H. G. Liddell, R. Scott (Oxford ⁹1940 [repr. 1958]).

[8] Hierzu vgl. *I. Düring*, Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens (Heidelberg 1966) 438 ff. 455 ff.

[9] Die Übersetzung von „ἑκών" mit „willentlich" birgt am wenigsten die Gefahr einer Kontamination mit neuzeitlichen Begriffen. Vgl. a. die lat. Übers. von „ἑκών" mit „sponte" bei dem Humanisten *D. Lambinus* (Aristoteles Latine interpretibus variis, ed. Academia regia Borussica [Berlin 1831]).

[10] Lambinus übersetzt „invitus", R. A. Gauthier, J. Y. Jolif (L'Ethique à Nicomaque, introd., trad. e. comm., 2 Abt. [Louvain–Paris ²1970]) „malgré soi", H. H. Joachim (Aristotle, The Nicomachean Ethics, A comm., ed. by D. A. Rees [Oxford 1951] repr. 1962) „unwilling, i. e. contrary to will". Dagegen geht *W. F. R.*

merkmalen der so bezeichneten Handlungen deutlich: Wer „ἄκων" handelt, empfindet Schmerz infolge seines Handelns (1110 b21. 1111 a32). Dieses wird nicht sittlich beurteilt, der Täter erfährt Verzeihung oder gar Mitgefühl (1109 b32). Hierfür ist die Schmerzhaftigkeit notwendige Bedingung: Mitgefühl ist nur dort sinnvoll, wo einer Person Schmerz widerfahren ist, und verziehen wird einem Menschen nur dann, wenn er Schmerz über sein Handeln empfindet und dies zum Ausdruck bringt. Schmerz ist jedoch nur ein notwendiges, kein hinreichendes Kriterium dafür, ob eine Handlung gegen den Willen eines Menschen geschieht. Ich kann sehr wohl aus freien Stücken Schmerz in Kauf nehmen, um ein bestimmtes Ziel damit zu erreichen, also ein für mich schmerzhaftes Handeln wollen. Andere Kriterien als der Schmerz müssen demnach herangezogen werden. A. nennt Gewalt und Unwissen (1109 b35). Mit Gewalt bezeichnet er eine mechanisch auf den Körper eines Menschen wirkende Bewegung, die ohne Mitwirken eines dem betroffenen Menschen immanenten Bewegungsprinzips abläuft und seinem Streben entgegengesetzt ist [11]. Derart zustande kommende Handlungen sind gegen den Willen, mithin nicht zurechenbar. Als Beispiel führt A. an, wenn jemand von einem Sturm irgendwohin verschlagen wird, oder wenn Verbrecher einen Menschen verschleppen.

1.2. *Gemischte Handlungen:* Wie aber steht es mit Handlungen, die infolge einer nicht physisch wirkenden Gewalt – etwa psychischem Druck – zustandekommen; wenn etwa jemand aus Furcht vor einem größeren Übel ein kleineres wählt oder ein Übel um eines Gutes willen in Kauf nimmt? A. nennt als Beispiel, wenn der Kapitän eines Schiffes bei einem Seesturm die Ladung über Bord werfen läßt, um das Leben der Passagiere und das eigene zu retten, oder wenn ein Gefangener sich zu einem Verbrechen bereit erklärt, um dadurch seine Angehörigen vor dem Tod zu bewahren (1110 a5 ff.). Er bezeichnet derart zustande kommende Handlungen als gemischt (1110 a11), weil derjenige, der in einer solchen Situation handelt, sowohl zu meiden

---

Hardie (Aristotle's ethical theory [Oxford 1968] 152–9) davon aus, daß A. „ἄκων" im Sinne von „unwilling, i. e. intended but not desired" (Beleg 1110 b12) und im Sinne von „involuntary, i. e. not intended" verwendet. Wir werden später noch sehen, daß A. von intendierten und nicht intendierten Handlungen die Begriffe „ἑκούσιον" und „οὐχ ἑκούσιον" prädiziert. Nur in der biologischen Schrift „De motu animalium" 703 b4 wird „ἄκων" in der Bedeutung „unwillkürlich" gebraucht, dort aber im Zusammenhang mit der Tätigkeit des vegetativen Seelenteiles, der in der Ethik keine Rolle spielt. – Auch die Übers. von Ross (Oxford-Übers. vol. IX) mit „involuntary" und Dirlmeiers (Aristoteles, Nikomachische Ethik, übers. u. komm. Berlin ^{5}1969) „unfreiwillig" treffen nicht die Bedeutung von „ἄκων", da beide Begriffe im Gegensatz zu „ἄκων" keinen Schmerz implizieren. Involuntary im Sinne von „not intended" und unfreiwillig kann außerdem auch die Handlung sein, die A. ausdrücklich als „nicht willentlich" bezeichnet.

[11] Met. 1015 a26 ff.; Rh. 1369 b5; vgl. a. Loening a. a. O. 193 nr. 4.

sucht wie auch erstrebt, was er tut, freilich unter jeweils verschiedener Rücksicht: Solche Handlungen werden nicht um ihrer selbst willen ausgeführt, sondern um eines von ihnen verschiedenen Zieles willen (1110 a18 f.). Abgesehen von der jeweiligen Situation ist es Ziel keines vernünftigen Menschen, eine Schiffsladung über Bord zu werfen oder ein Verbrechen zu begehen. Insofern sind sie gegen den Willen. In der konkreten Situation sind sie notwendige Bedingung für die Verwirklichung eines Gutes. Dessentwegen werden sie in Kauf genommen, und insofern sie in dieser Mittel-Ziel-Relation Gegenstand des Strebens sind, sind sie willentlich (1110 b4). A. stuft diese Handlungen letztlich – trotz ihres Doppelcharakters – als willentlich ein, weil das Prinzip der Bewegung im Handelnden liegt, also kein physischer Zwang vorliegt (1110 a15. b4). Mit gutem Grund hat er sie so klassifiziert: Tatsächlich bestehende zentrale Probleme der Ethik wie etwa das Abwägen von Gütern und die Mittel-Zweck-Problematik wären der ethischen Überlegung und Bewertung entzogen, wenn die Handlungen als „ἀκούσια" bezeichnet und somit als sittlich nicht bewertbar deklariert worden wären. Eine einzige Ausnahme gesteht A. zu: Wenn auf einen Menschen ein Druck ausgeübt wird, der den von der Natur vorgegebenen Rahmen menschlicher Widerstandskraft übersteigt (1110 b23 f.); zu denken wäre an Folter. Der davon betroffene Mensch hat keine Kontrolle über sein Handeln, er kann dafür nicht verantwortlich gemacht werden [12]. Doch auch hier legt sich A. nicht prinzipiell fest: Es gibt Situationen, in denen sich der Mensch unter keinen Umständen zu einer Handlung zwingen lassen darf, sondern den Tod vorziehen muß (1110 a26). Beispiele dafür hat er nicht genannt, doch einen Hinweis gegeben: Entscheidend ist die Höhe des verletzbaren Gutes (1110 a19 f.).

1.3. *Die Handlung gegen den Willen: Das Kriterium des Unwissens:* Nur eine einzige Handlungsklasse, die durch das Mitwirken des Handelnden zustande kommt, wird nach aristotelischem Verständnis nicht zugerechnet: Handlungen, die aufgrund von Unwissen erfolgen. Zur Verdeutlichung dessen, was damit gemeint ist, unterscheidet er Handlungen, die nicht willentlich sind (οὐχ ἑκούσιον) und Handlungen gegen den Willen (ἀκούσιον). Beide Handlungsprädikate werden folgendermaßen eingegrenzt: Alles, was aufgrund von Unwissen geschieht, geschieht nicht willentlich. Die Handlung ist nicht Gegenstand des Strebens, insofern der Handelnde nicht weiß, was er tut. Wenn ich beispielsweise mit einer Pistole auf einen Menschen ziele, abdrücke und ihn töte, so geschieht dies dann nicht willentlich, wenn ich nicht wußte, daß die Pistole geladen war. Eine Einzelheit, ohne die die Tat nicht zustande gekommen wäre, war mir unbekannt. Ziel

[12] Hierzu vgl. a. Loening a. a. O. 206 ff.

des Anlegens war nicht, den anderen zu töten, sondern Spaß oder Prahlerei. Gegen den Willen ist die Tat nur dann, wenn sie – aufgrund von Unwissen erfolgt – nachher Reue beim Täter hervorruft. Seine Reaktion auf Vorwürfe wäre etwa: „Wenn ich gewußt hätte, daß die Waffe geladen war, hätte ich nicht abgedrückt. Es tut mir leid." Das Prädikat „nicht willentlich" impliziert im Gegensatz dazu weder ein Bedauern noch in kontrafaktischem Bezug das Unterlassen der Tat bei klarem Wissen um den Sachverhalt. Es sagt nur etwas aus über den Willensvollzug im Moment der Tat, während „ἀκούσιον" etwas über die Relation zwischen der Disposition des Willens des Täters und eben dieser Handlung besagt. Diese Bestimmung des Prädikates „gegen den Willen" im Zusammenhang mit der aufgrund von Unwissen begangenen Tat scheint problematisch: Hier wird nämlich aufgrund einer nachträglichen Stellungnahme des Handelnden einer Handlung ein Prädikat zugesprochen, das über ihre sittliche Zurechnung entscheidet, während die Tat selbst die gleiche geblieben ist; nichts an ihr hat sich in der Zeit zwischen dem Vollzug und dem Ausdruck des Bedauerns geändert. Inwieweit kann die Stellungnahme zu einer aufgrund von Unwissen begangenen Tat die Beurteilung dieser Tat sinnvollerweise ändern? Wesentliches Merkmal einer gegen den Willen erfolgenden Handlung ist, daß sie Verzeihung oder Mitgefühl findet (1109 b32). Diese setzen ihrerseits Schmerz beim Bemitleideten und Reue bei dem voraus, dem verziehen wird. Schmerz und Reue über eine Tat stellen sich aber erst ein, wenn der Täter weiß, was er angerichtet hat. Bei einer Handlung, die aufgrund von Unwissen geschieht, ist hinsichtlich des Tatmomentes allein die Feststellung möglich, daß diese Tat nicht Gegenstand des Willens des Handelnden war. Unmöglich ist es hingegen, allein aufgrund des Tatmomentes darüber zu befinden, ob der Täter die Tat unterlassen hätte, wenn er gewußt hätte, was er tut. Ein Urteil darüber ist erst dann möglich, wenn der Täter zu seiner Tat Stellung nimmt. Dann kommt nämlich zu der Erkenntnis, daß die Tat nicht Gegenstand des Willens war, die Erkenntnis hinzu, ob sie seinem Charakter entspricht. Die Kennzeichnung einer solchen Tat als „ἀκούσιον" ändert also nichts an der Handlung, sondern besagt nur, daß diese mit dem Charakter des Täters nicht in Einklang steht und somit kein sittliches Urteil über ihn erlaubt. Wenn demnach vor Gericht Reue ins Gewicht fällt, so deshalb, weil sie etwas über den Charakter des Täters offenbart, dieser aber bei der Urteilsfindung berücksichtigt wird [13].

In einer weiteren Präzisierung, die, wie sich noch zeigen wird, für das Verständnis des Begriffes der willentlichen Handlung bedeutsam

[13] Zur Berücksichtigung des Charakters vor Gericht s. a. Rh. 1374 b13 f.

ist, unterscheidet A. zwischen einem Handeln aufgrund von Unwissen und Handeln im Zustand des Unwissens (1110 b24 f.). Seine Überlegungen können anhand der folgenden deutschen Sätze verdeutlicht werden: 1. „Ich tat es, weil ich nicht wußte, was ich tat." In diesem Fall spricht A. vom Handeln aufgrund von Unwissen. 2. „Ich tat es, ohne überhaupt etwas zu wissen." Hier spricht A. von Handeln im Zustand des Unwissens.

Grammatikalisch betrachtet besteht im ersten Satzgefüge ein kausaler Konnex zwischen der Aussage des Haupt- und der des Nebensatzes. Die Konjunktion „weil" bringt zum Ausdruck, daß die Ursache für die Tat darin besteht, daß der Handelnde den Sachverhalt nicht kannte. Er kann sich etwa aufgrund einer falschen Annahme oder einer fehlerhaften Folgerung oder aufgrund regionaler Ignoranz getäuscht haben [14]. Dieses Unwissen, die Bedingung für die Tat, bezieht sich nur auf konkret Einzelnes, nicht auf ethische Prinzipien: auf den Täter selbst, die Tat, ihren Gegenstand, das Tatinstrument, ihren Zweck und Methode (1110 b31 f.). Sofern der Täter die so zustandegekommene Handlung bereut, ist sie gegen seinen Willen, wird mithin nicht zugerechnet. In dem an zweiter Stelle aufgeführten Satzgefüge wird durch die adverbiale Hinzufügung „ohne ... wissen" ein modaler Umstand der Handlung bezeichnet, nämlich daß das Erkenntnisvermögen des Täters bei der Tat ausgeschaltet war. Der Täter wird nie sagen können, „ich wußte nicht, daß ...", „ich nahm an, daß ...". Ebensogut könnte dann ein Blinder behaupten, er sei einer optischen Täuschung zum Opfer gefallen. Vom Versagen des Erkenntnisvermögens kann hier nicht gesprochen werden, weil es nur potentiell vorhanden ist, etwa bei einem Betrunkenen. Diesen Zustand meint A., wenn er vom Zustand des Unwissens spricht. Der Mensch wird für Fehlleistungen, die er sich in diesem Zustand zuschulden kommen läßt, bestraft, solche Handlungen gelten demnach als willentlich. Doch ist es nicht absurd, etwa von einem Betrunkenen zu sagen, er handle willentlich? Dies ist dann nicht absurd, wenn ein Mensch die geistige Trübung, die Vorbedingung seines Handelns in diesem Falle, selbst – durch übermäßigen Alkoholgenuß beispielsweise – herbeigeführt hat (1113 b32 ff.). Nichts zwingt einen Menschen, Alkohol zu trinken, und jeder Mensch weiß, daß starker Alkoholgenuß das Erkenntnisvermögen beeinträchtigt und zu unverantwortlichem Handeln führen kann. Insofern die Ursache des Unwissens, der Alkoholgenuß, gewollt war, ist die Tat als dessen vorher-

[14] Die verschiedenen Arten des Unwissens behandelt A. APo 77 b18 ff. 79 b23 ff. Die sich aus einem Syllogismus ergebende Täuschung bezeichnet er als ἄγνοια κατὰ διάθεσιν, die Ignoranz auf einem bestimmten Gebiet als ἄγνοια κατὰ ἀπόφασιν. Vgl. a. Top. 148 a3 ff.

sehbares Resultat eine willentliche Handlung. Sie wird zugerechnet, der Täter muß mit Tadel und Strafe rechnen [15].

1.4. *Die begriffliche Bestimmung der willentlichen Handlung:* Diese zuletzt dargestellte Unterscheidung zwischen Handlungen, die aus Unwissen resultieren, und Handlungen, die im Zustand des Unwissens ausgeführt werden, ermöglicht einen guten Zugang zum Begriff der willentlichen Handlung. Da nämlich von Handlungen der einen Art das Prädikat „ἑκούσιον", von der anderen das Prädikat „ἀκούσιον" prädiziert wird, kann man fragen: aufgrund welchen Klassen-Spezifikums wird Handlungen der einen Klasse das Prädikat „ἑκούσιον" zugesprochen? Antwort: Der Zustand des Unwissens resultiert aus Leichtsinn (1114 a1) oder aus Unbeherrschtheit (1136 a8), kurz: aus Charakterzügen. Insofern dies der Fall ist, werden derartige Handlungen als willentlich bezeichnet. Doch gilt dies nicht auch für bestimmte Handlungen, die aufgrund von Unwissen zustandekommen? Kann nicht auch dieses Unwissen auf den Charakter zurückgeführt werden? Dies gilt mit Sicherheit nicht für all die Fälle, wo der Mensch keine Möglichkeit hat, Täuschung und Unwissen zu vermeiden. A. nennt solche Handlungen ἀτυχήματα (1135 b16–17), d. h. sie sind von der Tyche, einem vom Menschen nicht beeinflußbaren Prinzip inauguriert, können nicht von der Vernunft berechnet werden, sind Paraloga. Ein Beispiel wäre etwa, wenn jemand aufgrund einer plötzlich auftretenden Wahnvorstellung seinen Sohn umbringen würde, weil er ihn für einen Feind hält (1111 a11 f.). Sein Unwissen resultiert aus dem Wahn, den er nicht selbst verursacht hat, sondern der über ihn gekommen ist wie eine plötzliche Krankheit.

Schon eher scheint dort eine Handlung auf den Charakter rückführbar, wo die Täuschung nicht durch ein dem Menschen unzugängliches Prinzip verursacht wurde, also verhinderbar war. A. nennt derartige Handlungen Fehlleistungen (ἁμάρτημα, 1135 b12) [16]. Könnte man etwa nicht in dem vorher angeführten Pistolenbeispiel dem Schützen den Vorwurf machen: „Warum haben Sie nicht nachgeprüft, ob die Waffe geladen war?" Er könnte antworten: „Ich tue dies sonst immer, aber ausgerechnet heute habe ich es unterlassen." Aus

---

[15] In Trunkenheit begangene Delikte wurden in Athen sogar mit dem doppelten Strafmaß geahndet (1113 b30–32). Pittakos hatte dies zur Abschreckung gesetzlich verankert (Pol. 1274 b18; MM 1195 a28).

[16] A. unterscheidet insgesamt vier Stufen menschlichen Fehlverhaltens: ἀτύχημα, ἁμάρτημα, ἀδίκημα, ἀδίκημα διὰ μοχθηρίαν (1135 b11 f.). ἀτύχημα und ἁμάρτημα sind Handlungen gegen den Willen, ἀδίκημα und ἀδίκημα διὰ μοχθηρίαν dagegen willentliche Handlungen. Das ἀδίκημα διὰ μοχθηρίαν kommt im Unterschied zum bloßen ἀδίκημα durch προαίρεσις zustande. Diese Darstellung in der EN ist differenzierter als in der Rhetorik, wo ἀδίκημα unterschiedslos auf μοχθηρία zurückgeführt wird (1374 b4).

dem einmaligen Unterlassen der Prüfaktion kann nicht auf Unvorsichtigkeit oder Unordentlichkeit des betreffenden Mannes, also auf einen Charakterzug geschlossen werden. Im Gegenteil. Gerade in einem solchen Fall wird man sagen: „Er ist sonst sehr vorsichtig. Ausgerechnet ihm muß das passieren. Er hat eben Pech gehabt." Da A. derartige Handlungen ausdrücklich ἀκούσια nennt (1135 b12/ 1111 a2), wird der Zusammenhang zwischen der Reduzierbarkeit auf den Charakter und dem Prädikat „ἀκούσιον" deutlich. Wenn sich dagegen herausstellt, daß der Schütze grundsätzlich die Pistole nicht prüft, dann wird ihm vorgeworfen, er habe die Tat leichtfertig verursacht. Er wird als leichtsinniger Mensch bezeichnet, der ein schwerwiegendes Risiko in Kauf genommen hat. Dieser Leichtsinn, also ein Charakterzug, wird ihm zum Vorwurf gemacht. Die aus ihm resultierende Handlung ist kein Fehler, sondern ein Akt der Ungerechtigkeit (ἀδίκημα). Die Handlung wird getadelt und bestraft, ist also eine willentliche Handlung (1113 b33 ff.).

Daß eine Handlung dann als willentlich bezeichnet wird, wenn sie auf den Charakter des Handelnden reduzierbar ist, wird auch durch die Auseinandersetzung des A. mit der Zentralthese der sokratisch-platonischen Ethik bestätigt. Sokrates hatte die These aufgestellt, „οὐδεὶς ἑκὼν ἁμαρτάνει" (Apol. 25 e; Prot. 358 c; Ti. 86 d). Dies hatte er damit begründet, daß der Schlechte Schlechtes tue, weil er glaube, dies sei etwas Gutes; er wisse nur nicht, was gut und was schlecht ist. Sein schlechtes Handeln resultiere aus einem Unwissen. Wenn er nur wüßte, was gut ist, würde er dies auch tun. Eigentlich tue er das Schlechte gegen seinen Willen, denn er wolle Gutes tun. Er müsse nur darüber aufgeklärt werden, was gut ist.

Daß der Schlechte gegen seinen Willen handelt, bestreitet A. Er behauptet, dieser handle willentlich, und er weist dies folgendermaßen auf: Zunächst geht er einen Schritt weiter als Sokrates, indem er fragt, wodurch dieses Unwissen bedingt sei. Seine Antwort: Zwischen der sittlichen Verfassung eines Menschen und diesem Unwissen besteht eine Wechselwirkung: Der sittlich Schlechte weiß nicht, was er tun und was er unterlassen muß, eben weil er sittlich schlecht ist; und aufgrund seiner in Unkenntnis der sittlichen Prinzipien begangenen Handlungen fördert er seine völlige sittliche Depravation (ὅλως κακοὶ γίνονται, 1110 b28 f.). Sein Handeln entspringt also nicht einer Täuschung des Erkenntnisvermögens hinsichtlich einer Einzelheit, sondern einer Unkenntnis der sittlichen Prinzipien, die ihrerseits durch den Charakter bedingt ist. Insofern handelt der sittlich Schlechte willentlich. Die Ausführungen des A. zum Begriff der willentlichen Handlung können also folgendermaßen zusammengefaßt werden: Ein Mensch handelt willentlich, wenn sein Handeln auf seinen Charakter

zurückgeführt werden kann [17]. Dies ist nur dann möglich, wenn der handelnde Mensch im einzelnen weiß, was er tut, oder eine Trübung seines Erkenntnisvermögens im ganzen selbst herbeiführt, und wenn er durch keine physisch wirkende Gewalt zum Handeln gezwungen wird.

2. Der Begriff des Charakters

2.1. *Das Problem des Charakters in der Ethik:* Die aristotelische Diskussion der Begriffe der willentlichen Handlung und der Handlung gegen den Willen hat ergeben, daß nur diejenigen Handlungen, die auf den Charakter rückführbar sind, demjenigen, der sie ausführt, zugerechnet werden. Der Mensch wird nur für derlei Taten belohnt und bestraft, gelobt und getadelt, und zwar eben deshalb, weil es an seinem Charakter lag, wie er handelte. A. geht also von einem Phänomen aus, das Kant mit dem Terminus „Freiheit im komparativen Verstand" bezeichnet. Für eine nach dem Verursacherprinzip denkende Jurisprudenz könnte das Problem der strafrechtlichen Zurechnung einer Handlung damit gelöst sein, daß der Ursprung der Handlung im Charakter des Handelnden lokalisiert ist. Doch damit ist die Frage, ob sittliche Beurteilung, ob Lob und Tadel überhaupt sinnvoll sind, nicht beantwortet. Kann nicht ein Mensch sein schlechtes Handeln damit entschuldigen, daß er auf seinen Charakter verweist und sagt, „ich bin eben so" (1114 a3. a31–b1)? Wer eine derartige Entschuldigung ausspricht und derjenige, der sie akzeptiert, bringt implizit zum Ausdruck, daß der Mensch für seinen Charakter nicht verantwortlich und somit auch nicht letzte Ursache seines Handelns ist, insofern der Charakter sein Handeln initiiert. Läßt man eine solche Entschuldigung nicht gelten, und A. läßt sie nicht gelten (1114 a4), dann stellen sich einige weitergehende Fragen: Inwieweit liegt die Bildung des Charakters in der Macht des jeweiligen Menschen? Die Antwort auf diese Frage setzt die Klärung einer weiteren Frage voraus: Wie bildet sich der Charakter des Menschen? Und vorgängig hierzu muß man wissen, was mit „ἦθος", dem griechischen Wort für „Charakter", bei A. gemeint ist.

Daß mit „ἦθος" die Disposition des menschlichen Strebevermögens (= SV) bezeichnet wird, ergibt sich aus seinen Ausführungen über die Struktur der Seele in EN I, 13 und der analog dazu vorgenommenen

[17] Vgl. *J. A. Stewart* (Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle, 2 vol. [Oxford 1892]) p. 26: „The individual is (according to Aristotle) „responsible for acts, which can be assigned to his character as immediate cause." Daß dies mit dem Prädikat „ἑκούσιον" gemeint ist, klingt auch bei Dirlmeier a. a. O. an. Er übersetzt „ἑκών" normalerweise mit „freiwillig", doch 1146 a7 gibt er es mit „charakteristisch" wieder. Vgl. a. Loening a. a. O. 206, der die willentliche Handlung nach dem Verständnis des A. als „Ausfluß der individuellen Persönlichkeit" charakterisiert.

Einteilung der Aretai in ethische und dianoetische. Dem dort als Handlungskonstituenten aufgewiesenen unvernünftigen SV und dem vernünftigen Seelenvermögen entsprechen ethische und dianoetische Arete als der jeweils vollendete Zustand beider Vermögen. Die Arete des Charakters (ἀρετὴ ἤθους, so 1139 a1) ist also nichts anderes als ein Zustand des SV, aufgrund dessen wir von einem Menschen sagen würden: „er hat einen guten Charakter". Und der Charakter ist nichts anderes als eine bestimmte Verfassung des SV. Dies ist in EE 1220 b5 am deutlichsten formuliert: „Der Charakter ist eine Qualität des unvernünftigen Seelenteiles, der in der Lage ist, der Vernunft nach Maßgabe der Befehle des vernünftigen Seelenteiles zu gehorchen." [18]

Allerdings umfaßt der aristotelische Begriff des Charakters, sofern er für die Ethik relevant ist, nicht sämtliche Eigenschaften des SV. Wenn beispielsweise jemand Süßes oder Bitteres besonders liebt, spricht A. nicht von einem Charakterzug (EE 1227 b10). Die Festlegung des Charakterbegriffes auf Eigenschaften des Menschen, insofern er handelt (Poet. 1450 a5), beseitigt diese Schwierigkeit nicht: Wenn ich beispielsweise Wein trinke und dies damit erkläre, daß ich ein Weinliebhaber bin, dann beziehe ich mich zwar auf eine Eigenschaft meines SV, die mein Handeln bestimmt, doch es handelt sich hier gemäß der soeben zitierten Stelle aus der EE nicht um einen Charakterzug. Die Frage stellt sich also von neuem: Welche Eigenschaften des SV faßt A. in dem Charakterbegriff der Ethik zusammen?

Folgende Vorüberlegung verschafft Zugang zur Lösung dieses Problems: Eigenschaften fallen unter die Kategorie des κατὰ συμβεβηκός, nicht des καθ'αὑτό (Met. 1028 a10 ff.). Sie können nicht selbständig existieren, sondern bedürfen eines sie tragenden Subjektes. Gibt es im Träger der Eigenschaften ein Kriterium, bestimmte Eigenschaften unter dem Begriff des Charakters zusammenzufassen? Gibt es eine allen als Charaktereigenschaften bezeichneten Eigenschaften zugrunde liegende Struktur des SV, aus der sich diese Zusammenfassung und die Sonderung der übrigen Eigenschaften des SV aus dem Charakterbegriff erklärt?

---

[18] „διὸ ἔστω ⟨τὸ⟩ ἦθος τοῦ[το] ⟨ἀλόγου⟩ ψυχῆς, κατὰ ἐπιτακτικὸν λόγον δυναμένου δ' ἀκολουθεῖν τῷ λόγῳ ποιότης." Griechischer Text nach *F. Ricken*, Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles, Hypomnemata 46 (Göttingen 1976) 138 nr. 23. Bis auf das „δ'" nach „δυναμένου" stimmt diese Textfassung mit Dirlmeiers Rettungsversuch der offensichtlich verderbten Handschriftenvorlage überein. D.s Athetese von „δ'" ist ungerechtfertigt, weil dem Satz eine Gegensatzstruktur zugrunde liegt: ἄλογον – λόγος, ἐπιτακτικός – ἀκολουθεῖν. Nicht gelungen ist die Übers. dieser Stelle von J. Solomon (Oxford. Übers. vol. IX): „a quality in accordance with governing reason belonging to the irrational part of the soul which is yet able to obey the reason." Die Inbezugsetzung des Prädikatsnomens „ποιότης" mit dem Präpositionalausdruck „κατὰ ἐπιτακτικὸν λόγον" ist schon allein aufgrund der Periodenstruktur des Satzgefüges abwegig.

2.2. *Charakter und Strebevermögen:* Um hierüber Klarheit zu gewinnen, muß zunächst das SV in den Blick gerückt werden. In „de Anima" wird es als eigenständiges Vermögen neben dem Ernährungs- und Unterscheidungsvermögen genannt, und zwar als dasjenige Vermögen, auf das jede vom Menschen ausgehende Bewegung zurückzuführen ist (de An. 427 a18; 432 a16; 433 b27). Es ist das Vermögen, von einer Vorstellung oder einem Gedanken bewegt zu werden (433 b12), also ein Vermögen zu einem Erleiden. A. unterscheidet drei Arten des Strebens: Begierde, Affekt, Wünschen (de An. 414 b2; MA 700 b22; Pol. 1334 b18; MM 1187 b37; EN 1111 b11; EE 1223 a26; 1225 b25). Diese drei Strebearten können sich auf wirklich Gutes und auf nur scheinbar Gutes richten [19]. Ob etwas tatsächlich ein Gut ist, darüber kann allein die Vernunft des Menschen befinden (1139 a26 ff.). Auf wirklich Gutes richten sich demnach Begierde, Affekt und Wunsch nur dann, wenn sie sich von der Vernunft leiten lassen. Insofern sie sich in vollem Einklang mit ihr regen, ist das SV im Zustand der ethischen Arete; sind sie nicht in Übereinstimmung mit ihr, und bestimmt unvernünftiges Streben das Handeln, dann ist es im Zustand der Kakia (1102 b27; 1151 b34; EE 1220 b28). Ethische Arete und Kakia bezeichnen also Eigenschaften des SV, insofern es – in unterschiedlicher Weise: einmal gehorchend, dann gebietend – mit dem Vernunftvermögen zusammenwirkt. Der für die Ethik relevante Charakterbegriff des A. umfaßt diese Eigenschaften; alle anderen Eigenschaften des SV, die nicht dieses Zusammenwirken betreffen, fallen nicht unter diesen Begriff. Vom Charakter eines Menschen wird also in der praktischen Philosophie des A. nur dort gesprochen, wo hinsichtlich des Handelns Strebe- und Vernunftvermögen zusammenwirken [20].

Daß der aristotelischen Ethik dieser Charakterbegriff zugrunde liegt, wird dadurch bestätigt, daß Tieren und Kindern die Fähigkeit zu ethischer Arete und Kakia, mithin ein Charakter im sittlichen Sinne abgesprochen wird (1145 a25; 1147 b3; 1149 b31; EE 1229 a25) [21].

[19] Zu den Wesensmerkmalen der drei Strebearten und ihrem Bezug auf ein Gut vgl. Ricken, Lustbegriff, 38 ff. 59 ff.

[20] Insofern kann die von Ricken, Lustbegriff, 138 nr. 23 vorgenommene Bestimmung des aristotelischen Charakterbegriffes („im Begriff des Ethos sind ... die verschiedenen Weisen zusammengefaßt, in denen das SV affiziert werden kann") hinsichtlich der Ethik noch präzisiert werden. Ricken folgt in seiner Bestimmung Loening a. a. O. 104 f., der den Charakter als „die konstante Art, wie sich ihr (sc. der Subjekte) Begehren durch Gefühl und Vernunft bestimmen und zu Handlungen antreiben läßt" definiert. Die von mir vorgenommene Präzisierung wird durch EE 1220 b18 untermauert: „ἕξεις δέ εἰσιν ὅσαι αἰτίαί εἰσι τοῦ ταῦτα (sc. πάθη) ἢ κατὰ λόγον ὑπάρχειν ἢ ἐναντίως."

[21] Von Kindern heißt es: In ihnen sind gleichsam Samen und Spuren der späteren Charakterzüge. Ihre Seelen unterscheiden sich nicht von der eines Tieres (HA 588 a31 f.). Vgl. a. *W. W. Fortenbaugh,* Aristotle on emotion (London 1975) 67 ff.; Loening a. a. O. 236; Ricken, Lustbegriff, 140 nr. 6.

Grund dafür ist, daß bei ihnen das Vernunftvermögen noch nicht entwickelt ist bzw. überhaupt fehlt, sittlich relevantes Handeln dieses jedoch neben Wahrnehmung und Streben voraussetzt (1139 a18 f.). Deshalb kann von einem Tier oder einem Kind nie im eigentlichen Sinne gesagt werden, es sei gerecht, tapfer, geizig etc., sondern nur in übertragenem Sinne (1149 b32); und wenn vom Charakter eines Tieres an anderer Stelle im corpus Aristotelicum die Rede ist, etwa PA 631 b6, so ist dies analog zu verstehen. Der Charakter von Tieren und Kindern ist nichts anderes als die Verfassung des SV hinsichtlich der sinnlichen Wahrnehmung. Und wenn von ihnen gesagt wird, sie handelten willentlich, so heißt dies nur, daß die Handlung auf die Verfassung des SV hinsichtlich der sinnlichen Wahrnehmung reduziert werden kann. Beim erwachsenen Menschen dagegen spricht A. insofern vom Charakter, als Vernunftvermögen und SV in einer bestimmten Weise zusammenwirken [22]. Willentliche Handlungen Erwachsener sind insofern auf den Charakter reduzierbar, als die Verfassung des SV, welches zusammen mit der sinnlichen Wahrnehmung für die willentliche Handlung konstitutiv ist, durch das wiederholte Zusammenwirken mit dem Vernunftvermögen in bestimmter Weise geformt ist und dementsprechend auf Vorstellungen reagiert. Damit ist der Begriff des Charakters geklärt. Gehen wir nun zur nächsten der oben gestellten Fragen über: Welche Faktoren wirken charakterbildend? Ausgehend von dem soeben gewonnenen Begriff des Charakters kann diese Frage enger gefaßt werden: Welche Faktoren strukturieren das Zusammenwirken von Strebe- und Vernunftvermögen? Auf diese Frage kann man sich erst dann sinnvollerweise einlassen, wenn die möglichen Weisen des Zusammenwirkens vollständig erfaßt sind. Dies setzt seinerseits wiederum voraus, daß eindeutig geklärt ist, wie A. beide Vermögen definiert. Dies steht für das Vernunftvermögen noch aus.

2.3. *Das Vernunftvermögen:* Wie oben dargelegt wurde, hat A. in der Seelenlehre EN I, 13 die Seele binär strukturiert: Vernunftvermögen und unvernünftige Vermögen werden einander gegenübergestellt [23].

---

[22] Besonders deutlich wird dies EN 1104 b7 ff.: Wer in einer Schlacht standhält, dabei jedoch Schmerz empfindet, wird feige genannt. Insofern er seine Feigheit unterdrückt, ist er beherrscht, also sittlich gut. Die Disposition des SV ohne Bezug zur Vernunft spielt für die sittliche Beurteilung eines Menschen keine Rolle, sondern allein, wie es sich zur Vernunft verhält.

[23] Vgl. a. 1139 a4 f.; Pol. 1334 b22 f. Mit dieser Zweiteilung gelingt es A. eine von ihm selbst kritisierte Unzulänglichkeit (de An. 432 b4 ff.) der frühen platonischen Psychologie wettzumachen. Es erfolgt eine eindeutige Trennung zwischen Streben und Vernunft, Bewegung und Erkennen. Im Gegensatz hierzu hat in der platonischen „Politeia" jeder der drei Seelenteile ein ihm eigentümliches Streben (580 d7 – 81 b10; 571 c9; 604 b3–4; 604 d5–6; 606 c3–6). Genau dies ist der Anlaß der aristotelischen Kritik: Die begriffliche Trennung muß begrifflich verschie-

Er weist dabei darauf hin, daß der Begriff des Vernunftvermögens nicht eindeutig ist (1103 a1–3; EE 1219 b28). Dieser bezeichnet 1. ein unvernünftiges Vermögen, das an der Vernunft teilhat, insofern es auf diese hören und ihr gehorchen kann, wie der Sohn dem Vater folgt (1098 a4; 1102 b13. 30). Dieses Vermögen ist das SV, seine begriffliche Eingrenzung wurde bereits dargestellt. 2. das Vernunftvermögen selbst (1098 a5). Die eigentümliche Tätigkeit (ἔργον) dieses Vermögens besteht darin, das, was ist, also die Wahrheit, zu erkennen (1139 a28). Da es sich auf seinsmäßig unterschiedliche Gegenstände richtet, und da nach aristotelischer Erkenntnislehre die Erkenntnis von etwas die Ähnlichkeit von Erkenntnissubjekt und -objekt impliziert (1139 a8–12), wird das Vernunftvermögen gemäß der unterschiedlichen Seinsverfassung der Erkenntnisgegenstände gegliedert, und zwar in ein Epistemonikon und ein Logistikon bzw. Buleutikon (1139 a12). Das Logistikon hat nur Kontingentes zum Gegenstand. Es wird auch als praktische Vernunft bezeichnet (de An. 433 a14), seine Tätigkeit ist das praktische Denken (1139 a27). Seine eigentümliche Tätigkeit besteht darin, die praktische Wahrheit zu finden (1139 a26 f.). Dazu wird die praktische Vernunft durch die Phronesis befähigt, welche ihre Arete ist (1140 a24 ff.). Dieses Vernunftvermögen, seine Tätigkeit und seine Leistung, die Wahrheit, werden mit dem Prädikat „praktisch" belegt, weil der Tätigkeit dieses Vermögens eine Tätigkeit des SV korrespondiert. Der gedanklichen Verneinung bzw. Bejahung entspricht ein Meiden bzw. Streben des SV (1139 a21 f.). Die Conclusio des praktischen Schließens, der Tätigkeit der praktischen Vernunft, ist eine Handlung (de An. 434 a17; EN 1147 a26; MA 701 a11. 22)[24]. Insofern sich die Vernunft auf Ewiges, Unveränderliches, Notwendiges richtet, wird sie als Epistemonikon oder als theoretische Vernunft bezeichnet (de An. 432 b27/1139 b18 ff.). Ihre Tätigkeit ist das theoretische Denken (1139 a27), ihre Arete die Sophia. Die theoretische Vernunft im Zustand der Sophia erkennt die höchsten Prinzipien des theoretischen Wissens, aus denen alle weiteren Sätze gefolgert werden, die aber selbst durch keine weiteren Obersätze begründbar sind (1141 a7; 1143 a35–b5). Die solchermaßen tätige Vernunft ist zwar als Tätigkeit die vollendete Form menschlicher Tätigkeit (EN X, 7), doch ihr Inhalt ist für das menschliche Handeln bedeutungslos. Allein die praktische Vernunft

---

denes begrifflich verschiedenen Seelenteilen zuordnen können, sonst ist die Begriffsbildung mangelhaft. Daß bereits im platonischen Spätwerk eine Dichotomie der Seele impliziert ist, welche A. dann thematisiert, hat Fortenbaugh a. a. O. 23–44 gezeigt.

[24] Zur praktischen Vernunft s. de An. 431 a8–17; 432 b27–433 a1; 433 a14; EN 1139 a26 f.; Met. 1032 b6–26.

hat menschliches Handeln zum Gegenstand, nur sie wirkt mit dem SV zusammen, nur sie interessiert also in diesem Zusammenhang.

2.4. *Das Zusammenwirken von Strebevermögen und Vernunftvermögen:* Strebe- und Vernunftvermögen wirken insofern zusammen, als dem Satz der praktischen Vernunft ein Streben korreliert. Von einem wahren Satz der praktischen Vernunft kann nur dann die Rede sein, wenn dem wahren Satz ein richtiges Streben entspricht. Ein Mensch ist nur dann im Zustand der ethischen Arete, wenn diese Entsprechung vorliegt (1139 a24.30). Diese Korrelation, die als eine homologe bezeichnet wird, kann man sich folgendermaßen vorstellen: Ein Streben kann nur von der Vorstellung oder vom Denken ausgelöst werden (de An. 433 b12). Menschliches Streben richtet sich auf das, was dem Menschen als etwas Gutes erscheint. Wann wird dieses Streben als richtig bezeichnet? Die Antwort auf diese Frage ist deshalb nicht einfach, weil das Wort „richtig" in mehrfacher Weise verwendet wird (1142 b17). So kann sowohl derjenige, der sich etwas wirklich Gutes zum Ziel gesteckt hat, wie auch ein Mensch, der nur Schlechtes will, das er aber für gut hält, richtig mit sich zu Rate gehen und richtig streben, wenn er dadurch sein Ziel erreicht (1142 b17–21). In diesem Fall kann das richtige Streben sowohl auf eine falsche Erkenntnis wie auch auf eine richtige zurückgeführt werden, insofern diese es ausgelöst haben. Diese Bedeutung von „richtig" kann man als Bedeutung im relativen Sinne bezeichnen, insofern sich „richtig" hier auf eine relationale Struktur bezieht, ohne daß die unterschiedliche Wertigkeit des Relatum berücksichtigt wird. Davon ist ein Streben zu unterscheiden, das auf Schlechtes gerichtet ist, aber aufgrund falscher Überlegungen etwas Gutes erreicht. A. nennt es richtig im akzidentellen Sinne. In einem absoluten Sinn wird „richtig" dann prädiziert, wenn das Ziel des Strebens etwas wirklich Gutes ist und dieses Gute durch das Streben realisiert wird (1142 b21–28).

Daß im Falle der ethischen Arete das Prädikat „richtig" im absoluten Sinne verwendet ist, werden die folgenden Überlegungen deutlich machen. A. hat in EN I, 6 aufgewiesen, daß sich alles menschliche Streben auf ein höchstes Gut als letztes Ziel richtet. Alle Handlungen, Strebungen, Überlegungen sind auf dieses Ziel hin orientiert. Wie es beschaffen ist, wie es erreicht werden kann, das erkennt allein die praktische Vernunft im Zustand der Arete. Dieses höchste Ziel ist nach A. eine Tätigkeit der Seele gemäß der Vernunft (1098 a12–15)[25]. Damit ist gesagt, daß der Mensch nur dann das höchste Ziel sei-

[25] Er weist dies folgendermaßen auf: OS: Das höchste Gut des Menschen ist identisch mit seiner charakteristischen Tätigkeit. US: Die charakt. Tätigkeit des Menschen ist die Vernunfttätigkeit. C: Das höchste Gut des Menschen ist ein Handeln gemäß der Vernunft. – Am OS, der als wahr vorausgesetzt wird, hängt die gesamte ethische Konzeption des A.

nes Strebens erreicht, wenn er vernunftgemäß handelt; er verfehlt es, wenn er sich von etwas anderem leiten läßt. Demgemäß ist nur ein Streben, das sich an dem Gedanken „handle vernunftgemäß" orientiert, richtig im absoluten Sinne.

Von der Erkenntnis dieses Zieles ausgehend bedenkt die praktische Vernunft die einzelnen Schritte bis hin zum konkreten Handeln. Im Zustand der Phronesis erkennt sie nicht nur das höchste Ziel, sondern auch, welches Handeln in einer konkreten Situation richtig ist [26]. Die Conclusio eines praktischen Syllogismus ist – die Gültigkeit des Schlusses vorausgesetzt – nur dann notwendig wahr, wenn außer dem höchsten Obersatz (= OS) auch alle Tatsachenerkenntnis, die in den Untersätzen (= US) enthalten ist, wahr ist. Ist entweder der höchste OS oder nur ein einziger US falsch, so ist – bei formaler Implikation – auch die Conclusio falsch. Ist außer dem OS ein US falsch, so kann die Conclusio nicht nur von dem, der den Syllogismus vollzieht und dabei falsche Sätze für wahr hält, sondern auch von demjenigen, der die Falschheit der Prämissen erkennt, als wahr bezeichnet werden, und zwar deshalb, weil sie mit der Conclusio, die aus wahren Sätzen hergeleitet wird, identisch sein kann. Vergleichbar hiermit ist die richtige Lösung einer mathematischen Aufgabe, die durch zwei einander aufhebende Fehler zustande kommt. Daß das Ergebnis richtig ist, besagt hier nur, daß es mit dem auf richtigem Wege erzielten Resultat identisch ist. Nur dessen Richtigkeit kann aufgezeigt werden. Analog gilt: Nur der aus wahren Prämissen hergeleitete Satz ist als wahr begründbar. Nur ein solcher Satz und die ihm korrelierende Strebung, die richtig ist im absoluten Sinne, eben weil sie sich auf einen als wahr begründbaren Satz bezieht, konstituieren die ethische Arete.

Der praktische Syllogismus ist das Werk der Vernunfttätigkeit. Er enthält in jedem seiner Stufen einen präskriptiven Satz, der durch einen US spezifiziert wird. Adressat dieser Sätze ist das SV. Ihre präskriptive Form zeigt, daß es sich um ein Befehl-Gehorsam-Verhältnis zwischen beiden Vermögen handelt. Ein richtiges Streben ist die Tätigkeit des in sich unvernünftigen SV, das den Anordnungen der Vernunft im Zustand der Phronesis gehorcht. Daß dieses auf die Vernunft hören kann, ist sein charakteristisches Merkmal (EN 1098 a4; 1102 b30; 1103 a1–3; EE 1219 b28–31; 1220 a8–11). Die gehorchende Tätigkeit des SV ist richtig im absoluten Sinne, wenn es nach dem strebt, was tatsächlich gut ist. Ein solches absolut richtiges Streben setzt also jeweils die Erkenntnis des tatsächlich Guten vor-

[26] Vgl. EN 1140 a29; 1141 b14 f.; 1142 a24; 1143 a28. Vgl. a. Ricken, Lustbegriff, 102; 149 nr. 31; *V. Cathrein*, Der Zusammenhang der Klugheit und der sittlichen Tugend nach Aristoteles, in: F.-P. Hager, Ethik und Politik des Aristoteles (Darmstadt 1972) 55–65, bes. 60 ff.

aus. Diese Erkenntnis kann allein das Vernunftvermögen im Zustand der Phronesis leisten (1143 b21–23).

Die vollkommene Verfassung des SV setzt also die Phronesis, die vollkommene Verfassung des Vernunftvermögens in praktischer Hinsicht voraus. Andererseits sagt A. aber auch, daß die Phronesis den vollkommenen Zustand des SV voraussetze (1144 a29 ff. b31 f.; 1151 a15 ff.; 1178 a17 ff.). Diese letzte Implikation, mit der eine Äquivalenzrelation zwischen ethischer und dianoetischer Arete hergestellt wird, scheint auf den ersten Blick unsinnig: Ich kann doch durchaus erkennen, daß die vernunftgemäße Tätigkeit die beste menschliche Handlungsweise ist, ohne ein so disponierter Mensch zu sein. Um diese Relation richtig zu verstehen, muß zuvor folgendes geklärt werden: Das Glück als das höchste Ziel des Menschen setzt das menschliche SV in Bewegung. Wodurch sich dieses bewegen läßt, hängt von seiner Verfassung ab. Der vollendete sittliche Mensch wird demnach Glück als etwas anderes definieren als der Mensch, dessen SV nicht in Einklang mit der Vernunft ist. Der sittlich Unvollkommene wird das Glück des Vollkommenen nie als Glück verstehen können, weil sein Streben nicht durch den Zustand bzw. die Tätigkeit, die der sittlich Vollkommene als Glück empfindet, aktiviert wird. Er könnte einem Glücksbegriff, der besagt, daß Glück die vernunftgeleitete Tätigkeit ist, wohl theoretisch zustimmen, doch er würde bei einem dergestalteten Handeln Unlust verspüren, da dieses nicht der Disposition seines SV entspricht; kurzum: er wäre nicht glücklich. Er könnte also das Glück des sittlich Vollkommenen als Glück dieses oder jenes Menschen erkennen und anerkennen, doch nicht als sein Glück und somit nicht als Glück eines jeden Menschen. Nur wenn das SV im selben Zustand wäre wie das des Vollkommenen, könnte er dessen Glück mitempfinden, und zwar als wirkliches Glück. Insofern setzt also Phronesis die ethische Arete voraus. Dies hat für die Ethik des A. weitreichende Folgen: So betont er eingangs der EN (1095 a2 f.), daß nur dann eine ethische Unterweisung und praktisches Philosophieren sinnvoll sei, wenn das SV auf die Vernunft höre. Andernfalls erübrige sich dies, da Ethik auf Handeln, nicht auf Erkenntnis, die keine Auswirkungen auf das Handeln hat, abziele.

Der Mensch, dessen SV mit der Vernunft in Einklang steht, wird als besonnen (σώφρων) bezeichnet (1102 b27 f.; 1119 b15). Er handelt vernünftig und empfindet dabei Lust (1119 a11 ff.; 1151 b34 ff.). Neben dieser Weise des Zusammenwirkens beider Vermögen lassen sich drei weitere Grundkonstellationen unterscheiden. Betrachten wir zunächst die Umkehrung des soeben betrachteten Verhältnisses beim sittlich Verdorbenen: Das unvernünftige SV läßt sich nicht von der Vernunft leiten, sondern bestimmt selbst die Streberichtung und be-

dient sich in der Verfolgung seines Zieles, der körperlichen Lust, der Fähigkeiten des Vernunftvermögens (de An. 410 b14; 433 a2; Pol. 1254 b9). Die Gegenüberstellung des Besonnenen und des Verdorbenen macht die Behauptung des A. verständlich, daß das höchste Ziel des Menschen von der Verfassung seines SV, nicht vom Vernunftvermögen bestimmt werde (1144 a7–9; 1145 a5–6). Nur dann nämlich, wenn das SV auf die Vernunft hört, läßt es die Vernunft bestimmen, was das höchste Ziel, mithin letztlich anzustreben sei.

Zwischen dem Besonnenen und dem Verdorbenen gibt es zwei Zwischenstufen: den Unbeherrschten (ἀκρατής) und den Beherrschten (ἐγκρατής). Kennzeichnend für beide ist, daß das Strebe- und Vernunftvermögen in gegenseitigem Kampf liegen [27]. Beim Beherrschten setzt sich die Vernunft durch, das SV unterwirft sich ihr, wenngleich nur widerwillig (1102 b16 ff.; 1151 b34 ff.). Die Situation des Unbeherrschten vergleicht A. mit einem gelähmten Körper: Will man die paralysierten Glieder nach rechts bewegen, so bewegen sie sich nach links, also gerade umgekehrt, wie man will (1102 b18 f.). Der Vernunft des Unbeherrschten gelingt es nicht, das unvernünftige Streben in Übereinstimmung zu sich zu bringen. Der Unbeherrschte weiß, daß er etwas Falsches tut, er handelt gegen besseres Wissen. Im Gegensatz dazu hatte Sokrates erklärt, ein Mensch könne nicht seiner Erkenntnis zuwiderhandeln. Verkehrtes Handeln resultiere nicht aus einem Sieg der Begierde über das Wissen, sondern aus einem Unwissen. Dieser sokratischen These widerspricht A. gerade mit der Erklärung der Unbeherrschtheit. Für seinen ethischen Ansatz ist entscheidend, daß er alle Strebungen zu einem SV zusammenfaßt. Diesem Vermögen kommt – wie bereits gezeigt wurde – als einer gegenüber der Vernunft eigenständigen Kraft eine konstitutive Rolle beim Handeln zu: Dieses konstituiert sich durch das Zusammenwirken von Strebe- und Vernunftvermögen. Der Unbeherrschte verfügt demnach sowohl über Tatsachenwissen wie über normatives Wissen, er gebraucht dieses normative Wissen aber nicht (1147 a11 ff.). Er ist wie ein Schlafender, ein Betrunkener oder ein Schauspieler, der unverstandene Worte deklamiert (1147 a13 ff.). Er weiß durchaus, daß das höchste Gut des Menschen die vernünftige Tätigkeit ist, doch er erstrebt dennoch die körperliche Lust, eben weil sein SV nicht auf die Vernunft hört [28]. Dem SV kommt also in der aristotelischen Ethik entscheidendes Gewicht zu, und hierin liegt einer der wesentlichen Unterschiede zur intellektualistischen Ethik des Sokrates und der des frühen Plato. Nicht nur die Vernunft, sondern beide Vermögen, Ver-

[27] In der griechischen Literatur finden sich hervorragende Schilderungen dieses inneren Kampfes, etwa Hom. Od. XX, 9–30; Eur. Med. 1079 ff.

[28] Zur Erklärung dieses Phänomens im einzelnen anhand des praktischen Syllogismus vgl. *A. Kenny*, The anatomy of the soul (Oxford 1973) 28–50.

nunft- und Strebevermögen, müssen in der richtigen Verfassung sein, damit der Mensch als sittlich vollkommen bezeichnet werden kann.

2.5. *Bestimmungsfaktoren des Charakters:* Welche Faktoren bestimmen, wie beide Vermögen zusammenwirken? A. nennt Natur, intellektuelle Unterweisung, Gewöhnung (1179 b20 ff.; Pol. 1334 b6 f.). Die Natur legt nicht den modus cooperandi fest, sondern gibt den Rahmen vor, innerhalb dessen dies möglich ist. Auf die Wertung dieses Zusammenwirkens hat sie keinerlei Einfluß; sie bestimmt nur, ob es überhaupt bewertet werden kann [29]. In den Bereich der Natur gehört, ob jemand ein Mann, eine Frau oder Sklave, ob er ein junger, erwachsener oder alter Mensch ist. Sie alle unterscheiden sich aufgrund der Natur. So wird von der Frau behauptet, sie besitze zwar Vernunftvermögen, dieses sei aber nicht Herr der Seele; es werde leicht von den Emotionen überrannt [30]. Einer sogenannten Sklavennatur fehlt die Fähigkeit des Planens, doch kann dieser Mensch immerhin dem vernünftigen Planen einer anderen Person folgen [31]. Auch Kinder handeln nicht aufgrund vernünftiger Planung, da sich ihr Vernunftvermögen erst im Laufe des Heranwachsens entwickelt. Die Rolle, welche das Alter hinsichtlich des Charakters spielt, wird mit Hilfe der Pneumatheorie und Temperaturschwankungen erklärt [32].

Der intellektuellen Unterweisung kommt in der Charakterbildung nur sekundäre Bedeutung zu. Voraussetzung dafür, daß sie beim Handelnden wirksam wird, ist eine charakterliche Grundstruktur, genauer gesagt: das SV muß schon zuvor auf die Vernunft hin orientiert sein (1095 a2 f.; 1179 b23 f.). A. vergleicht die Unterweisung mit dem Samen, der in die Erde eingepflanzt wird und gedeihen soll. Ob er wächst, hängt von der Beschaffenheit der Erde ab (1179 b26). Dieses Bild veranschaulicht noch einmal, wie es zu verstehen ist, daß letztlich das SV den Ausschlag dafür gibt, was der Mensch erstrebt.

Ausschlaggebend für die Bildung der charakterlichen Grundstruktur ist die Gewöhnung. Durch sie bilden sich die sittlichen Verfassungen des SV, die als ethische Arete und Kakia bezeichnet werden. Diesen Entstehungsprozeß sieht A. analog zur Virtuosität eines Kitharaspielers, der durch permanentes Üben ein hohes Maß an Fingerfertigkeit erreicht und diese durch weiteres Üben erhält und noch verfeinert (1103 a32 ff.). Ebenso wird ein Mensch dann ein gerechter Mensch, also sittlich gut, wenn er immer gerecht handelt (1103 b1). Unterläßt er es, gerecht zu handeln, und handelt stattdessen ungerecht, so zerstört er die durch gerechtes Handeln gewonnene Verfas-

[29] Vgl. a. Abschnitt 1.2, p. 545.
[30] Zum Frauenbild des A. vgl. Fortenbaugh a. a. O. 57–61; Loening a. a. O. 313 f.
[31] Hierzu vgl. Fortenbaugh a. a. O. 53–57.
[32] Zur Pneumatheorie, auf die hier nicht näher eingegangen werden soll, vgl. MA 701 b13; 702 a19; 703 a4; Rh. 1389 b32 ff.; PA 652 b10 f.

sung, ebenso wie der Kitharaspieler seine Fingerfertigkeit verliert, wenn er nicht übt. Wer also nicht dauernd gut handelt und damit seinen Charakter vervollkommnet, handelt schlecht und bildet sich so einen schlechten Charakter. Die einmal gewonnene Verfassung ist – im Gegensatz zum kurzzeitigen Phänomen des Affektes (Cat. 9 b28; 10 a6) – etwas Beständiges, Dauerhaftes, schwer beweglich (Cat. 8 b34). Der Mensch kann sich also nicht in einer momentanen Aufwallung von einem Charakterzug freimachen (1114 a12 ff.).

Damit ist die Frage, wie sich der Charakter eines Menschen bildet, die zu Beginn dieses zweiten Kapitels anstand, beantwortet: Die charakterliche Verfassung eines Menschen ist Resultat eines Gewöhnungsprozesses. Durch Gewöhnung ist der Mensch fest auf wirklich Gutes, durch Gewöhnung ist er fest auf Schlechtes als vermeintlich Gutes ausgerichtet. Auf die Frage, „könnte ein Mensch einen anderen Charakter haben?", würde A. antworten: „Ja, wenn er einen andersartigen Gewöhnungsprozeß durchlaufen hätte." Man könnte demnach einem Menschen, der sein Handeln mit seiner charakterlichen Verfassung zu entschuldigen sucht, entgegnen: „Wenn du nicht andauernd schlecht gehandelt hättest, wärst du jetzt kein schlechter Mensch." Könnte der Betreffende darauf nicht erwidern, „das andauernd schlechte Handeln lag nicht in meiner Macht; andere haben in meiner Kindheit bestimmt, was ich tun soll; ich bin nur ein Produkt meiner Erziehung"? Bevor wir ins Auge fassen, wie A. diese Frage beantwortet, sollen die Konsequenzen, die sich aus einer affirmativen Antwort darauf ergeben, aufgezeigt werden.

Daß die Erziehung hinsichtlich der Charakterbildung Gewicht hat, das war und ist unbestritten. Umstritten ist dagegen, ob die Erziehung die charakterliche Entwicklung unumstößlich festlegt. Ist dies der Fall, dann stellt sich die Frage, inwieweit ein Mensch sinnvollerweise für den daraus resultierenden Charakter und die aus dem Charakter entspringenden Handlungen verantwortlich gemacht werden kann. Der Erzieher ist in diesem Fall letztlich die Ursache für die sittliche Verfassung des jeweiligen Menschen. Ebenso wie ein Trainer für die schlechte körperliche Kondition und die minderwertigen Leistungen eines von ihm betreuten Sportlers verantwortlich ist, ist er es für den Charakter und die Handlungen seines Zöglings. Das Handeln des Menschen wird also in letzter Konsequenz durch ein außer ihm stehendes Bewegungsprinzip – Erzieher – bestimmt. Er kann ein Verbrechen damit entschuldigen, daß er auf den Erzieher weist und ihm die Verantwortung dafür zuschiebt [33]. Ein solcher Lösungs-

[33] Wie aktuell diese Art des Denkens im antiken Griechenland war, zeigt der Prozeß des Sokrates, der ja u. a. von dem Politiker Meletos der Verderbnis junger Menschen angeklagt wurde (Apol. 24b–26a).

versuch, der die Gewöhnung auf etwas außerhalb dessen, der den Gewöhnungsprozeß durchläuft, zurückführt, sei dies Erzieher, Gesetzgeber, Gesellschaft, ökonomische Verhältnisse, die Umwelt, führt jedoch in die Aporie. Wenn nämlich der Erzieher verantwortlich gemacht wird, so stellt sich bezüglich seiner Person und seines Handelns die gleiche Frage: Wer erzog den Erzieher? Ein weiterer Erzieher etc. Es kommt also zu einem Regressus in infinitum. Wenn A. eine solche Antwort gibt, ist seine ethische Theorie hinsichtlich der Zurechenbarkeit und sittlichen Beurteilung des Handelns aporetisch. Gibt er diese Antwort?

Die Darstellung der aristotelischen Position soll hier mit der Frage eröffnet werden, inwiefern gesagt werden kann, daß die Gewöhnung Ursache dafür ist, daß ein Mensch charakterlich gut bzw. schlecht ist. Der Begriff der Gewöhnung ist ein Abstraktum für die wiederholte Verrichtung gleichartiger Handlungen durch denselben Menschen. Die Gewöhnung ist Ursache für die feste Verfassung des Menschen, die gute wie die schlechte; doch sie ist nicht Ursache dafür, daß diese gut bzw. schlecht ist, denn schließlich werden gute und schlechte Verfassung gleichermaßen durch Gewöhnung gebildet. Ursache für die Qualität der sittlichen Verfassung ist die Qualität der wiederholten Handlungen. Sind sie gut, entsteht eine sittlich gute Verfassung, sind sie schlecht, entsteht eine sittlich schlechte.

Wir sind also wieder an die Handlungen zurückverwiesen, genauer gesagt, zu der Frage: wann wird einer Handlung das Prädikat „gut" im sittlichen Sinne zugesprochen? A. beantwortet diese Frage mit Hilfe einer Analogie zur Tätigkeit im Bereich der Techne (1105 a21 ff.): Wie ein Satz grammatikalisch richtig ist, wenn er so ist, wie ihn der Grammatiker formulieren würde, so ist eine Handlung gut (im akzidentellen Sinn), wenn sie so ist, wie sie der sittlich Gute vollziehen würde. An sich gut ist sie, wenn sie auch im Geiste des sittlich guten Menschen vorgenommen wird. Wann ist dies der Fall? Wenn sie dem Wissen, der Entscheidung um der Sache selbst willen und einer festen charakterlichen Verfassung des Handelnden entspringt (1105 a30 ff.). Eine Handlung, die in diesem Sinne als gut bezeichnet wird, setzt die ethische Arete voraus. Demnach sind zwei Handlungsklassen zu unterscheiden: 1. Handlungen, denen das Prädikat „gut" zugesprochen wird, weil sie äußeren Kriterien genügen (1105 b5 ff.; 1134 a17 ff.; 1136 b31 ff.). Solchermaßen gute Handlungen können durch Zufall, Mithilfe anderer oder durch Dressur zustande kommen. Ein Vernunftvermögen setzen sie nicht voraus, selbst Tiere können in diesem Sinne gut handeln [34]. 2. Handlungen, die als gut bezeichnet werden, weil sie aufgrund der ethischen Arete des Handelnden zustande

[34] Vgl. a. Cathrein a. a. O. 61.

kommen. Tiere und Kinder sind zu einem derartigen Handeln nicht fähig, denn es erfordert ein entwickeltes Vernunftvermögen im Zustand der Phronesis.

Analog dazu können zwei Arten von festen Verfassungen unterschieden werden: 1. Feste Verfassungen, die durch Einwirken äußerer Faktoren auf das Lebewesen geformt werden, und die nicht das Mitwirken des Vernunftvermögens erfordern. Tiere und Kinder verfügen nur über derartige Verfassungen (1144 b8 ff.). 2. Feste Verfassungen, die durch das Zusammenwirken von Strebe- und Vernunftvermögen in einer Person entstehen.

Diese unterschiedliche Struktur von Handlungen hat A. ausführlich in EN II, 2 dargelegt. Er sucht dort mit dieser Differenzierung eine scheinbare Aporie seiner Ethik zu lösen: Feste Verfassungen kommen durch die Wiederholung gleichartiger Handlungen zustande, die mit der sich aus ihnen ergebenden Verfassung gleichgeartet sind (1103 b14). Wer also immer gerecht handelt, wird ein gerechter Mensch und wird infolgedessen immer gerecht handeln. Die Genese der ethischen Arete müßte demnach auf aretehaften Handlungen beruhen. Diese aber setzen ihrerseits die ethische Arete voraus. A. erweist diese Aporie als Scheinaporie, indem er die unterschiedliche Struktur der Handlungen, die hinsichtlich der charakterlichen Verfassung eine Rolle spielen, darlegt und die Relation der Handlungen beider Klassen zu denen der jeweils anderen Klasse erläutert: Handlungen der zweiten Klasse setzen notwendig Handlungen der ersten Klasse voraus. Man kann sich dies am Phänomen des Lernens klarmachen: Wer etwas lernt, muß sich zunächst darauf beschränken, das, was der Lehrer ihm sagt, oder was er in einem Buch liest, nachzuvollziehen. Er beherrscht sein Metier erst dann, wenn er seine Tätigkeit nicht mehr nach den Weisungen des Lehrers ausübt, sondern frei über das Erlernte verfügt. Diese Fertigkeit setzt aber immer den Lernvorgang voraus. Ebenso verhält es sich bei der Bildung der charakterlichen Verfassung: Die Erziehung der Kinder hat mit Handlungen der ersten Klasse zu tun. Der junge Mensch ist den Begierden und Affekten hörig, sein Vernunftvermögen entfaltet sich erst im Laufe der Reifung (Pol. 1334 b20 ff.; Rh. 1389 a2 ff.), es ist nicht von Geburt an tätig wie etwa die Sinne. Erst der Erwachsene ist im vollen Besitz der Vernunft, erst bei ihm sind also Handlungen der zweiten Klasse möglich. Der Erzieher erzieht junge Menschen, indem er ihre Affekte und Begierden mittels Belohnung und Strafe auf das richtet, was er für gut hält. Stellen sich Lust und Unlust bei einzelnen Handlungen von selbst ein, so ist dies ein Zeichen dafür, daß eine feste Verfassung gebildet ist (1104 b3 ff.). Die durch die Erziehung solchermaßen geformte Verfassung des SV ist grundlegend für die

sittliche Verfassung des Erwachsenen, d. h. das Zusammenwirken von Strebe- und Vernunftvermögen. Ein Mensch, dessen SV durch den Erziehungsprozeß in einer der Vernunft konträren Weise geformt wurde, wird als Erwachsener Unlust empfinden, wenn er sich auf das, was die Vernunft als etwas Gutes erkennt, richtet. Die Erziehung des Menschen in Kindheit und Jugend ist also der entscheidende Faktor dafür, daß das SV mit der Vernunft in Einklang stehen kann, dafür, ob der Mensch sittlich vollkommen werden kann oder nicht. Ist also nach A. der Mensch ein Produkt seiner Erziehung, oder kann nach seiner Konzeption das Handeln eines Erwachsenen auf etwas reduziert werden, was nicht auf die durch die Erziehung erworbene Verfassung zurückzuführen ist? Diese Frage kann am Beispiel des beherrschten Menschen präzisiert werden. Von den vier charakterlichen Grundkonstellationen ist dies die einzige, wo sich das Vernunftvermögen gegen das unvernünftige Streben durchsetzt. Ist auch dies durch die Erziehung bedingt, oder macht A. andere Faktoren dafür verantwortlich? Was bewirkt, daß der Beherrschte vernunftgemäß handelt? Der Vergleich mit dem Unbeherrschten gibt hierfür den entscheidenden Hinweis: Dieser ist nämlich charakterlich ebenso strukturiert wie der Beherrschte: SV und Vernunft stehen in gegenseitigem Kampf, doch er handelt im Gegensatz zum Beherrschten unvernünftig. Dies ist dadurch bedingt, daß der Beherrschte aufgrund einer Prohairesis handelt, der Unbeherrschte dagegen nicht (1146 b22–24; 1148 a9 ff.; 1149 b25 f.; de An. 433 a1 ff.) [35]. Die Prohairesis kann also ein vernunftgemäßes Handeln initiieren. A. bezeichnet sie EN 1139 a31 ausdrücklich als ἀρχὴ πράξεως, als Bewegursache der Handlung. Die Frage ist nun, ob auch die Prohairesis von der Erziehung determiniert ist. Der Versuch, diese Frage zu beantworten, muß bei der Klärung dessen ansetzen, was mit dem Begriff „Prohairesis" bei A. gemeint ist.

3. Der Begriff der Entscheidung

3.1. *Der Begriff der Entscheidung im Gedankengefüge der EN:* A. behandelt den Begriff der Prohairesis ausführlich in den Kapiteln 4–6 des dritten Buches der EN in unmittelbarem Anschluß an seine Ausführungen über willentliche Handlungen und Handlungen gegen den Willen. Die gegenseitige Abgrenzung dieser Handlungsklassen war notwendig geworden, weil er von dem Satz ausging, daß nur willentliche Handlungen ein Urteil über die charakterliche Verfassung eines Menschen sinnvoll erscheinen lassen. Daß diese Prämisse gültig ist, wurde in Abschnitt (1) durch die Klärung des Begriffes der

[35] Vgl. *P. Aubenque*, La prudence chez Aristote (Paris ²1976) 120 f.

willentlichen Handlung aufgezeigt: Als willentlich wird eine Handlung dann bezeichnet, wenn sie nicht auf äußere Gewalteinwirkung oder auf falsches Tatsachenwissen, sondern auf den Charakter zurückgeführt werden kann. Der Charakter kann nur anhand derjeniger Handlungen beurteilt werden, die letztlich von ihm initiiert sind. Ob dies der Fall ist, kann erst dann gesagt werden, wenn äußere Gewalt oder fehlendes Tatsachenwissen als Ursache der Tat ausscheiden. Der Schluß von der Handlung auf den Charakter bedarf also einer exakten Analyse der Ursachen der Handlung. Gibt es außer Handlungen ein gnoseologisches Kriterium, von dem aus unmittelbar, ohne vorgängige Ursachenanalyse, stringent auf den Charakter eines Menschen geschlossen werden kann? Dies ist die Frage, die A. zur Behandlung der Prohairesis führt: Diese scheint eher als Handlungen ein Prüfstein für den Charakter zu sein (1115 b5; EE 1228 a2. 11). Dies war im Gedankengang der EN insofern vorgezeichnet, als die Prohairesis Bestandteil der begrifflichen Bestimmung der ethischen Arete ist. Diese wird als ἕξις προαιρετική definiert (1106 b36 ff.). Der Prohairesis kommt also eine konstitutive Rolle bei der vollkommenen Verfassung des Charakters des Menschen zu [36], ihre begriffliche Eingrenzung ist demnach für die ethische Konzeption des A. unbedingt erforderlich. In einem ersten Schritt definiert er Handlungen, die gemäß der Prohairesis getätigt werden, als etwas Willentliches, das Resultat einer der Handlung vorausgehenden Überlegung ist (1112 a14–16), und er gewinnt darauf aufbauend die Definition der Prohairesis als einem auf Überlegung beruhenden Streben nach dem, was in der Macht des Menschen liegt (βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν 1113 a11). Das deutsche Wort „Entscheidung" kann in diesem Sinne verwendet werden. Es soll im folgenden an Stelle des griechischen Wortes „Prohairesis" gebraucht werden [37].

3.2. *Die begriffliche Abgrenzung des Entscheidungsbegriffes:* A. leitet diese Definition mittels einer Abgrenzung des Begriffes der Entscheidungen von anderen in der Ethik relevanten Begriffen her. In einem ersten Gang, der zur Bestimmung „Willentliches, das Resultat einer der Handlung voraufgehenden Überlegung ist" führt, wird das Verhältnis zwischen der Entscheidung und dem vorgängig dazu ge-

[36] Vgl. 1106 b36 ff.; 1178 a34 ff. Wo keine Prohairesis vorliegt, spricht A. von der natürlichen Arete (1144 b3 ff.). Vgl. a. Ricken, Lustbegriff, 103; 147 nr. 22, 23.

[37] Ross (Oxford-Übers.) übersetzt „Prohairesis" mit „choice", weist aber darauf hin (Fußnote zu 1111 b5), daß „intention", „will", „purpose" oftmals den Sinn besser treffen. Ähnlich wie Ross übersetzt Aubenque a. a. O. 119 f. „le choix", unterscheidet aber zwei Bedeutungsebenen: Die von III, 4 („choix succédant à la délibération") und die von II, 6 („notre intention", „notre disposition intérieur, l'engagement intime de notre être"). In unserem Zusammenhang interessiert nur die Bedeutung von III, 4, die am prägnantesten mit „Entscheidung" wiedergegeben wird.

klärten Begriff „willentlich" bestimmt. Beide Begriffe decken sich nicht. „Willentliche Handlung" schließt als der extensional weitere den Begriff „entscheidungsgemäße Handlung" ein. Beispielsweise können Tiere und Kinder willentlich handeln, nicht dagegen entscheidungsgemäß (1135 b8 ff.). Auch Handlungen, die in der Eile eines Augenblickes geschehen, etwa automatische Reaktionen, Handlungen im Affekt etc. geschehen willentlich, nicht entscheidungsgemäß (1111 b18; EE 1224 a2; 1226 b3). Ist „willentliche Handlung" der logische Oberbegriff zu „entscheidungsgemäße Handlung", so stellt sich die Frage: Wie ist dieser weitere Begriff zu spezifizieren, damit sich der in ihm enthaltene ergibt? Antwort: Als willentliche Handlung, die das Resultat einer der Handlung voraufgehenden Überlegung ist (ἑκούσιον προβεβουλευμένον). Dies ist die logische Struktur des ersten Schrittes.

A. hat diese Eingrenzung des Begriffes „entscheidungsgemäße Handlung" durch eine Abgrenzung des Entscheidungsbegriffes von vier weiteren Begriffen gewonnen: Begierde, Affekt, Wünschen, Meinung. Die Auswahl dieser Begriffe erklärt sich einerseits aus einer philosophiehistorischen Perspektive: Andere Philosophen hatten die Entscheidung offensichtlich mit einem von ihnen jeweils gleichgesetzt [38]. Doch der eigentliche Grund ist logischer Art: Entscheidungsgemäße Handlungen sind ein Teilbereich der willentlichen Handlungen. Die Diskussion in EN III, 1–3 hatte ergeben, daß von willentlichen Handlungen nur dort gesprochen werden kann, wo ein Mensch wissentlich sein Streben auf etwas richtet. Nun hat A., wie oben erwähnt, den Gesamtbereich des Strebens in drei Stränge untergliedert: in Begierde, Affekt, Wünschen. Die willentliche Handlung ist Gegenstand des Strebens. Wenn nun die entscheidungsgemäßen Handlungen ein Teilbereich der willentlichen Handlungen sind, entspricht es nur der Logik zu fragen, ob die Entscheidung mit einer dieser Strebungsarten identisch ist. Dies wird verneint. Die Gegenüberstellung mit der Meinung erklärt sich daraus, daß sich das Wünschen auf das richtet, wovon der Mensch meint, es sei gut (1113 a21). Von daher rechtfertigt sich die Frage: ist die Entscheidung vielleicht diese Meinung? Auch dies wird verneint. Obgleich diese Gegenüberstellung zu negativen Resultaten führt, ist es sinnvoll, sie näher zu betrachten, da hier Grundstrukturen des Entscheidungsbegriffes freigelegt werden. In der Abhebung von Begierde und Affekt wird deutlich, daß Entscheidung ein Vernunftvermögen voraussetzt: Unvernünftige Lebewesen können keine Entscheidung treffen, wohl aber begehren und

[38] Zur philosophiegeschichtlichen Seite vgl. MA 700 b22; de An. 414 b2; vgl. a. *W. D. Ross*, Aristotle (London 1949, repr. 1960), 198 ff.; Gauthier-Jolif z. St. – Im Ausgehen von den Doxai steht A. in der Tradition der griechischen Philosophie vor ihm (etwa Heraklit, Plato, Sokrates).

in einen affektiven Zustand geraten. Daß darüber hinaus nur dort ein Handeln entscheidungsgemäß ist, wo die Vernunft auch tatsächlich beim Zustandekommen des Handelns mitwirkt, geht aus folgendem Zusammenhang hervor: Der unbeherrschte Mensch, der ja über ein Vernunftvermögen verfügt, handelt nicht aufgrund einer Entscheidung. Er wird im Tatmoment allein von unvernünftigem Streben geleitet, sein Vernunftvermögen wirkt beim Handeln nicht mit (1111 b18; 1148 a9 ff.; EE 1226 b3).

Die Begierde unterscheidet sich von der Entscheidung auch insofern, als sie auf körperlich Angenehmes zielt und Schmerzhaftes meidet, während es die Entscheidung nicht mit diesem Gegensatzpaar zu tun hat. Was ihr Gegenstand ist, ergibt sich aus der Abgrenzung vom Wünschen. Beide unterscheiden sich gerade auch hinsichtlich ihres Objektes. Die Entscheidung hat niemals für den Menschen absolut oder relativ Unmögliches zum Gegenstand, wohl aber der Wunsch. Ich kann durchaus wünschen unsterblich zu sein, obwohl ich weiß, daß dies für einen Menschen in seiner körperlichen Existenz unmöglich ist, doch ich könnte mich niemals dazu entscheiden. Entscheidung hat nur das zum Gegenstand, was der Mensch aus eigener Kraft bewerkstelligen kann. Ziele wie Glück, Unsterblichkeit sind nicht in seine Macht gestellt, mithin kein Objekt der Entscheidung. Es kann also auch nicht allgemein gesagt werden, daß das Strebeziel Gegenstand der Entscheidung ist. Entscheidung setzt jeweils einen Wunsch voraus, der das Ziel zum Gegenstand hat (EE 1226 b18). Die Entscheidung bezieht sich auf die einzelnen Schritte, die zum Ziel hinführen, also auf eine Zweck-Mittel-Relation. Wer sich beispielsweise Gesundheit wünscht, kann dazu beitragen, indem er sich dafür entscheidet, jeden Tag eine Stunde zu schwimmen oder Fahrrad zu fahren, weil dies der Gesundheit zuträglich ist. Die Beschränkung der Entscheidung auf den Bereich dessen, was der Mensch von sich aus bewerkstelligen kann, sondert sie auch von der Meinung. Der Gegenstandsbereich der Meinung ist unbeschränkt: Ich kann über die Ewigkeit, Gott, die erste Frau von Gesualdo, die Winkelsumme im Dreieck, Austens „Emma" eine Meinung haben, aber es wäre sinnlos, hinsichtlich dessen von einer Entscheidung zu sprechen.

Doch nicht nur unter materialer, auch unter formaler Rücksicht differieren Meinung und Entscheidung. Meinungen können entweder als falsch oder als wahr bezeichnet werden, von Entscheidungen werden die Prädikate „gut" oder „schlecht" prädiziert. Beispielsweise ergibt der Satz „meine Entscheidung, diese Aktien zu kaufen, war wahr", keinen Sinn. Er wird sinnvoll, wenn das Prädikat „wahr" durch „gut" oder „schlecht" ersetzt wird, also: „Meine Entscheidung ... war gut." Dies erklärt sich daraus, daß das Prädikat „wahr" an-

zeigt, daß eine Behauptung mit einem behaupteten Sachverhalt übereinstimmt [38a]. Ich könnte etwa sagen: „Ihre Behauptung, daß die Aktien hohe Rendite abwerfen, trifft zu, ist wahr." Eine Entscheidung ist jedoch keine Behauptung über einen Sachverhalt, sie gehört vielmehr der Sphäre des Handelns zu. Wir entscheiden uns für diese oder jene Handlung, nicht für diesen oder jenen Sachverhalt. Die Entscheidung ist der Beginn der Handlung. Aristoteles bringt dies dadurch zum Ausdruck, daß er die letzte Conclusio eines praktischen Syllogismus nicht als Gedanken, sondern als eine Handlung auffaßt (MA 701 a11.22). Die Meinung initiiert kein Handeln, sie drückt lediglich die Erkenntnis eines Sachverhaltes aus. Sie antwortet auf Fragen der Art: was ist das? Wem nützt dies? Wie kann es getätigt werden? (1112 a4). Der Weg von der Meinung zum Handeln führt notwendig über die Entscheidung. Sie hat gewissermaßen eine Brückenfunktion. Die Entscheidung wird gefällt hinsichtlich eines vorgegebenen Zieles, das der Entscheidende für etwas Gutes hält, und sie wird als gut oder schlecht bezeichnet, je nachdem, ob sie zu dem Ziel hinführt oder nicht, bzw. ob sie dem zuträglich ist, was ein Mensch, der die Entscheidung beurteilt, für ein Gut erachtet. So wird derjenige, der Reichtum als etwas Gutes ansieht, die Entscheidung, Aktien zu kaufen, als gut bezeichnen, wenn die Aktien eine hohe Rendite abwerfen. Wer jedoch überhaupt das System der Aktionärswirtschaft für etwas Schlechtes hält, wird dieselbe Entscheidung für eine schlechte Entscheidung halten.

Die hier deutlich werdende Unterschiedlichkeit der Ebenen von Entscheidung und Meinung – hier Handlung, dort Erkenntnis – zeigt sich auch an ihrer unterschiedlichen Bedeutsamkeit hinsichtlich der sittlichen Qualität eines Menschen. Ein guter Mensch wird nicht deshalb als gut bezeichnet, weil er eine wahre Meinung darüber hat, wann ein Mensch gut handelt, sondern weil er sich dazu entscheidet, gut zu handeln, also diese wahre Meinung in die Tat umsetzt. Aus der Wahrheit einer Erkenntnis kann nicht auf die sittliche Qualität eines Menschen geschlossen werden. Äußert etwa ein charakterlich depravierter Mensch die Meinung, der Mensch handle gut, wenn er sich von seiner Vernunft leiten lasse, so wird er durch diese Erkenntnis charakterlich nicht besser. Erst wenn er sich zu einer solchen Handlungsweise entschließt, ist er ein guter Mensch [39]. Die gute bzw. schlechte Entscheidung ist das Spiegelbild des Charakters.

[38a] Vgl. Met. 1011 b26 ff.; APr. 52 a32 ff.

[39] Dagegen könnte eingewandt werden: wer sich für seine sittlich gute Tat entscheidet, muß nicht sittlich gut sein, sondern kann damit etwas Schlechtes bezwekken. Dieser Einwand ist nicht stichhaltig: Der Betreffende handelt nur wie ein sittlich Guter, ist es aber nicht. Dies zu erkennen ist ein gnoseologisches, kein ethisches Problem.

Zusammenfassend kann festgehalten werden: A. hat in dieser begriffsdifferenzierenden Darstellung folgende Charakteristika der Entscheidung herausgearbeitet: 1. Entscheidung impliziert ein tätiges Vernunftvermögen. 2. Als Handlungsinitiant impliziert Entscheidung ein tätiges SV. 3. Gegenstand der Entscheidung ist das, was in der Macht des Menschen liegt. 4. Entscheidung ist ein Spiegelbild des Charakters. All diese Charakteristika müssen in der Definition der Entscheidung impliziert sein, andernfalls ist die aristotelische Begriffsbildung nicht kohärent.

3.3. *Die Definition der Entscheidung:* Die Frage nach der spezifischen Differenz, die das entscheidungsgemäße Handeln vom willentlichen Handeln abhebt, hatte zu dem Ergebnis geführt, daß keine bestimmte Strebeart mit der Entscheidung gleichzusetzen ist. Nach dieser negativen Bestimmung wird in einem thetischen Schritt das Spezifikum entscheidungsgemäßen Handelns im Bereich des Willentlichen genannt: Eine Handlung ist dann und nur dann von einer Entscheidung initiiert, wenn vorher über sie nachgedacht wurde. Diese Definition wird folgendermaßen begründet: Eine Entscheidung setzt immer eine Denktätigkeit voraus, impliziert also ein tätiges Vernunftvermögen [40]. Das in ihr sich vollziehende Denken ist das beratende Überlegen (βούλευσις), nicht die Betrachtung (θεωρία, 1139 a11 ff.). Das beratende Überlegen geht der Entscheidung zeitlich voraus [41]: Nur dort, wo überlegt worden ist, kann es auch zu einer Entscheidung kommen [42]. Entscheidung und beratende Überlegung hängen also zeitlich und formal zusammen.

---

[40] Vgl. Charakteristikum (1).

[41] Zum zeitlichen Moment des präpositionalen Präfixes „προ“ in „προαίρεσις“ vgl. Aspasios, Commentaria in Aristotelem Graeca, XIX, 1 (Berlin 1889) 70, 31 ff. „προ“ kann in zweifacher Hinsicht interpretiert werden: προαιρετόν ist das, was man sich vor dem tatsächlichen Handeln vorgenommen hat, und es ist das, was vor allen anderen Gegenständen der Überlegung in die Tat umgesetzt wird. Zur Interpretation von „προ“ vgl. a. Joachim zu 1112 a17.

[42] Dies ist gegen Fortenbaugh a. a. O. 71 nr. 1 festzuhalten, der davon ausgeht, daß es bei A. auch eine Entscheidung ohne voraufgehende Überlegung gibt. Als Beweis dafür führt er die Stelle EN 1117 a20 an: „τὰ προφανῆ μὲν γὰρ κἂν ἐκ λογισμοῦ καὶ λόγου τις προέλοιτο, τὰ δ'ἐξαίφνης κατὰ τὴν ἕξιν“, wo er „προέλοιτο“ apo koinu auch als Prädikat des zweiten Teilsatzes auffaßt (nicht so: Ross, Oxford-Übers.). Dies ist nicht zwingend, das Demonstrandum wird also vorausgesetzt. – Daß es vom Phänomen her einzig sinnvoll ist, die Verschränkung von Entscheidung und Überlegung aufzulösen, sucht F. folgendermaßen aufzuweisen: Entscheidung und ethische Arete sind nach A. untrennbar miteinander verbunden. Es wäre aber absurd zu glauben, der sittlich vollkommene Mensch würde vor jeder Handlung hin und her überlegen, was zu tun ist, und er sei eben deshalb sittlich vollkommen. Vielmehr sei doch gerade sittlich gutes Handeln, das spontan erfolge, Zeichen sittlicher Vollkommenheit, zögerndes Überlegen aber ein Anzeichen minderen Charakters. A. würde dem nicht widersprechen. Was F. aber nicht beachtet hat, ist die Rolle der Gewöhnung. Daß der sittlich vollkommene so handelt, beruht darauf, daß er durch wiederholte entscheidungsgemäße Handlungen sein SV so gebildet hat, daß es sich spontan auf wirklich Gutes richtet. Ebenso wie A. im

Darüber hinaus besteht auch ein materialer Bezug: Nur was Gegenstand der Überlegung sein kann, kann auch Gegenstand der Entscheidung sein. Den Gegenstandsbereich der Überlegung grenzt A. folgendermaßen ab: Nur das, was der Mensch verändern kann, kann Gegenstand der beratenden Überlegung sein [43]. Gemeint sind all die Prozesse, die nicht ausschließlich auf vom Menschen nicht beeinflußbare Faktoren reduziert werden können, sondern zu deren Ablauf er beiträgt (1110 a17; 1114 a18 ff.) [44]. Würde er nicht mitwirken, würde der entsprechende Prozeß nicht oder zumindest nicht im gleichen Moment oder anders ablaufen. Doch nicht einmal all das, was seinen Ursprung im Menschen hat, ohne durch die Natur festgelegt zu sein, ist Gegenstand der Überlegung: 1. Nur der Prozeß, den der Mensch nicht ein für allemal eindeutig festgelegt hat als einzig möglichen Weg zu einem Ziel, ist Überlegungsgegenstand. So wird ein Arzt über das Vorgehen bei einem bestimmten Patienten mit sich zu Rate gehen, der Geschäftsmann die jeweils besten Möglichkeiten des Absatzes seiner Waren immer wieder von neuem eruieren. Je weniger ein Prozeß von seinem Verlauf her festliegt, umso mehr bedarf er der Überlegung. Gäbe es etwa für die Behandlung von Schnupfen einen einzigen Heilungsweg für alle Menschen, so wäre Überlegung, wie ein daran Erkrankter zu heilen ist, überflüssig. Der Arzt wüßte sofort, was er in jedem einzelnen Fall zu tun hat. Beratung setzt also immer Ungeregeltheit, Ungewißheit, Abhängigkeit eines Phänomens von mindestens einer Unbekannten voraus. Das Maß der Ungeordnetheit, das in Relation steht zur Anzahl der Prozeßfaktoren, ist direkt proportional zum Maß der Überlegung (1112 b5–10). Daraus folgt, daß sowohl absolutes Geordnetsein wie auch absolute Unordnung Überlegung ausschließen. 2. Material- und Zielursache eines Prozesses sind nicht Gegenstand der Überlegung. Wer beispielsweise schreiben kann, wird beim Schreiben eines Briefes nicht überlegen, wie er ein Wort schreiben muß, sondern was er schreiben soll (1112 b1 f.). Der Arzt, der einen Patienten behandelt, fragt sich nicht, ob er ihn heilen soll, sondern wie er ihm helfen kann, der Redner überlegt nicht, ob er seine Zuhörer überzeugen soll, sondern wie ihm dies gelingen könne.

Bereich der Kunst nur denjenigen als vollendeten Künstler gelten läßt, der ohne Überlegung ein vollendetes Kunstwerk schafft (Ph. 199 b28; vgl. *W. Wieland*, Die aristotelische Physik [Göttingen 1962] 270 ff.), ist auch derjenige sittlich vollkommen, der ohne Beratung sittlich gut handelt. Dem geht jedoch ein Gewöhnungsprozeß voraus, in dem die wohlüberlegte Wahl das SV entscheidend prägt. Das spontane sittlich vollkommene Handeln setzt also keinesfalls in jedem einzelnen Falle Überlegung voraus, das wäre in der Tat absurd, aber sehr wohl impliziert es eine durch wiederholtes Handeln, welches einer wohlüberlegten Wahl entspringt, geformte charakterliche Verfassung. – Vgl. a. EN 1105 a30 ff.

[43] Vgl. Charakteristikum (3).

[44] Vgl. hierzu a. Loening a. a. O. 150; 151 nr. 48; 152 nr. 51.

Die zuletzt gemachte Einschränkung scheint jedoch vom Phänomen her nicht schlüssig: Die materialen Grundlagen einer Überlegung können sehr wohl ihrerseits Thema der Überlegung werden. Allein die Tatsache, daß viele Menschen in der Tat beim Schreiben darüber nachdenken, wie ein Wort richtig geschrieben wird, scheint die aristotelische Behauptung zu widerlegen. Was kann sinnvollerweise mit ihr gemeint sein? Soviel: Jedes Nachdenken, jede Wissenschaft, jedes technische Denken hat eine materiale Grundlage, mit der sie – gewissermaßen als Medium oder Trägerfrequenz – operiert. Wird diese Grundlage zum Gegenstand der Überlegung, so handelt es sich nicht mehr um dieselbe Überlegung, sondern um eine jeweils andere, die wiederum eine neue materiale Grundlage voraussetzt. Wenn ich etwa die Orthographie zum Gegenstand meines Überlegens mache, setze ich bestehende Schreibregeln voraus, deren Sinnhaftigkeit in dieser Überlegung nicht in Frage gestellt wird. Ebenso verhält es sich übrigens auch hinsichtlich der Zielursache: Ein Arzt kann sich durchaus fragen, ob er diesen Patienten heilen soll oder nicht. Dieses Abwägen setzt jedoch ein weiteres Ziel voraus, über das er im Moment dieser Überlegung nicht räsoniert. Wenn A. also Material- und Zielursache einer Überlegung als ihren Gegenstand ausschließt, so gilt dies nur für die jeweiligen Ursachen derselben Überlegung [45].

Fassen wir dieses Ergebnis kurz zusammen: Der Überlegung ist schon immer ihre materiale Grundlage und ihr Ziel vorgegeben (1112 a34; b11). Sie bezieht sich auf das, was zum Ziel führt, fragt, wie und wodurch dieses erreicht werden kann (1112 b15 ff.). Danach bestimmt sich auch die Methode der Überlegung: Wer mit sich zu Rate geht, verfährt analytisch. Ausgangspunkt der Überlegung ist das erwünschte Ziel. Dieses ist jeweils das, was der Mensch für etwas Gutes hält. So wünsche ich beispielsweise gesund zu sein, weil ich Gesundheit für etwas Gutes erachte. Wenn ich nun überlege, was ich tun muß, um gesund zu bleiben, ergibt sich nach A. (vgl. Met. 1032 b3 ff.) folgender Syllogismus:

OS: Erstrebe Gesundheit;
US: Gesundheit ist ein Gleichgewicht der Körpersäfte.
C: Erstrebe ein Gleichgewicht der Körpersäfte!
US: Das Gleichgewicht der Körpersäfte wird durch Hitze herbeigeführt.
C: Erstrebe Hitze!
US: Hitze wird durch Friktion herbeigeführt.
C: Reibe deinen Körper!

Die Überlegung vollzieht sich nach diesem syllogistischen Schema. Vom Ziel, dem Gegenstand des Wunsches, ausgehend, wird Schritt

[45] Diese phänomenologische Erklärung wurde von Ross, Aristotle, 200 nicht gesehen.

um Schritt der Weg bis hin zu dem, was der Mensch selbst unmittelbar tun kann, abgeschritten. Stößt der Überlegende auf etwas Unmögliches, wird er, wenn er seinen Wunsch unbedingt erfüllen möchte, eine andere Ableitung suchen. Findet er mehrere Ableitungen, wird er in einem zweiten Gang der Überlegung die beste erkunden, wiederum anhand von Syllogismen. Diese Art des Vorgehens ist analog zu geometrischen, mathematischen Verfahrensweisen und vor allem ganz ähnlich der Arbeitsweise im Bereich der Techne (1112 b20 ff.; 1151 a16–17; Met. 1032 b15–17). Gegenstand der Überlegung ist die Gesamtsumme der einzelnen Schritte, Inhalt der Entscheidung ist das festumrissene Resultat dieses Überlegungsvorganges (1113 a3), sein jeweils letzter Schritt, die letzte Conclusio, in unserem Syllogismus demnach der Imperativ: Reibe deinen Körper! Sie kann somit erst dann fallen, wenn die Überlegung ganz durchgeführt ist, d. h. wenn der Syllogismus auf den Menschen als den Handelnden reduziert ist. Wer sich dann aufgrund der Überlegung zum Handeln entschließt, wird den Weg des Nachdenkens in umgekehrter Richtung beim Handeln durchschreiten. Erkennen und Handeln stehen also in einem reziproken Verhältnis zueinander (1112 b23 f.).

Fassen wir diese Darlegungen des A. über die Überlegung und Entscheidung zusammen, so ergibt sich: Das, was Gegenstand der Entscheidung ist, wird als Gegenstand eines auf Überlegung beruhenden Strebens nach dem, was in der Macht des Menschen steht, bezeichnet (βουλευτὸν ὀρεκτὸν τῶν ἐφ' ἡμῖν 1113 a10). Analog dazu wird die Entscheidung als ein auf Überlegung beruhendes Streben nach dem was in der Macht des Menschen liegt, definiert (βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν 1113 a11). Sie wird also konstituiert durch ein Streben nach einem vom Wunsch festgelegten Ziel, das dem Menschen erreichbar ist, und ein Überlegen, das den Weg zu diesem Ziel eruiert. Diese Definition beinhaltet drei der vorher genannten Charakteristika: Tätiges SV, tätiges Vernunftvermögen, als Gegenstand der Entscheidung den Bereich dessen, was in der Macht des Menschen steht. Wir werden im folgenden sehen, daß auch das letzte der vorher genannten Charakteristika in diesem Entscheidungsbegriff enthalten ist.

Als eine auf Überlegung beruhende Strebung ist die Entscheidung gewissermaßen die Liaison des Vernunftvermögens mit dem SV. Ist mit dieser begrifflichen Festlegung der Entscheidung die Kohärenz der aristotelischen Darstellung hinsichtlich der Abgrenzung der entscheidungsgemäßen Handlungen von der willentlichen Handlung gewahrt? Beide Begriffe stehen ja in einem logischen Subsumptionsverhältnis: Die Menge aller entscheidungsgemäßen Handlungen ist eine echte Teilmenge der Menge aller willentlichen Handlungen. Wird dieses Verhältnis hier durchgehalten?

Willentliche Handlungen sind – psychologisch betrachtet – Handlungen, die durch das Zusammenwirken von SV und Unterscheidungsvermögen zustande kommen. Entscheidungsgemäße Handlungen entspringen dem Zusammenwirken von SV und Vernunftvermögen. Das Vernunftvermögen ist seinerseits ein echter Teilbereich des Unterscheidungsvermögens, und zwar derjenige, der den Menschen von allen übrigen Lebewesen sondert. Eine Handlung, die durch das Zusammenwirken von Vernunft- und Strebevermögen zustande kommt, beruht also notwendig auf dem Zusammenwirken von Unterscheidungs- und Strebevermögen. Dagegen wird eine Handlung, die auf das Zusammenwirken von SV und Unterscheidungsvermögen zurückgeht, nicht notwendig durch das Mitwirken des Vernunftvermögens konstituiert. Dies stimmt damit überein, daß entscheidungsgemäße Handlungen notwendig willentlich sind, daß jedoch die Umkehrung hiervon nicht gilt. Daraus erklärt sich auch, warum Tiere und Kinder sehr wohl willentlich, dagegen nicht entscheidungsgemäß handeln können: Sie haben Unterscheidungs- und Strebevermögen, doch das Vernunftvermögen fehlt ihnen bzw. ist noch nicht entwikkelt. Der psychologische Aufriß erweist also die Darstellung der willentlichen und der entscheidungsgemäßen Handlungen in ihrer Begrifflichkeit und ihrer begrifflichen Relation als kohärent.

3.4. *Entscheidung und Erziehung:* Gelingt es mit Hilfe dieses Begriffes der Entscheidung, die vorher aufgezeigte Aporie zu vermeiden? Die Frage, an der sich dies erweisen muß, ist: Kann der Mensch unabhängig von der festgefügten Verfassung seines SV, die er durch die Erziehung erworben hat, eine Entscheidung treffen? Die Frage enger gefaßt: Ist die schlechte Entscheidung des sittlich schlechten Menschen, aufgrund deren er als schlechter Mensch bezeichnet wird, auf seine Erziehung rückführbar? Nach der ethischen Theorie des A. hängt es von der hierarchischen Ordnung zwischen Vernunft- und Strebevermögen ab, ob eine Überlegung in die Tat umgesetzt wird. Die Entscheidung ist nichts anderes als das Resultat dieser Ordnung (1113 a6) [46]. Hat das unvernünftige SV die Oberhand, so werden unvernünftige Entscheidungen getroffen; das Ziel, zu dem sie beitragen, ist also nur etwas scheinbar Gutes. Hat das Vernunftvermögen im Zustand der Phronesis die Oberhand, wird vernünftig entschieden. Diese festgefügte charakterliche Verfassung ist notwendige Voraussetzung für die Entscheidung (1139 a31 ff.). Daß diese Verfassung und mit ihr die Entscheidung auf die Erziehung zurückgeführt werden, läßt sich anhand weiterer Sätze der ethischen Theorie, der Psy-

[46] Dirlmeier a. a. O. geht fälschlicherweise davon aus, daß mit „τὸ ἡγούμενον" (1113 a6) das Vernunftvermögen gemeint sei (331). Gemeint ist das jeweils Führende, also entweder Strebe- oder Vernunftvermögen.

chologie und der Pädagogik des A. aufweisen, und zwar folgendermaßen.

Handeln im engeren und eigentlich sittlichen Sinne beruht auf sinnlicher Wahrnehmung, Streben und Vernunft (1139 a17 ff.). Eine Pflanze kann demnach ebensowenig wie ein Tier in diesem Sinne handeln; ihnen beiden fehlt die Vernunft, der Pflanze dazu noch das SV. Sie können mithin auch nicht gut oder schlecht handeln. Ein Mensch ist zum eigentlichen und im Sinne der Ethik zurechenbaren Handeln erst dann fähig, wenn seine Vernunft entwickelt ist. Vorher ist seine Seele auf einer Stufe mit der eines Tieres (HA 588 a31 ff.). In der Erziehung gilt das Bemühen zunächst dem Körper und hinsichtlich der Seele dem unvernünftigen SV. Dies erklärt sich daraus, daß der Körper sich früher entwickelt als die seelischen Vermögen, und daß sich analog dazu das unvernünftige Vermögen vor dem Vernunftvermögen entwickelt (Pol. 1334 b6 ff.). So haben Kleinkinder Begierde, Affekte, Wünsche, das Denken stellt sich erst später ein. Dem entspricht das Konzept der Erziehung, das A. als verbindlich vorschreibt: [47] Grundlegend für die Bildung der kindlichen Seele sind Musik und gesprochenes Wort. Durch Rhythmus, Melodie und Text eines Liedes werden Charaktere dargestellt, die vom Kind mitgefühlt und nachvollzogen werden, indem es Schmerz oder Lust empfindet (Pol. 1340 b10 f.). Die Erziehung zur Arete macht es erforderlich, das SV des Kindes dann zu einem Streben zu veranlassen, wenn es etwas wirklich Gutes hört, singt etc. Nach diesem Gesichtspunkt sind Musik und Literatur auszuwählen. Diese strenge Maßregelung – mit ihr steht A. in platonischer Tradition – erklärt sich daraus, daß für die Disposition des SV die ersten Eindrücke als entscheidend gelten (Pol. 1336 b27), und daß eben diese Disposition grundlegend ist für die gesamte weitere charakterliche Entwicklung eines Menschen (1103 b23 f.). In der Erziehung wird der Charakter vorstrukturiert. Nur derjenige, dessen SV von Anfang an auf das wirklich Gute ausgerichtet ist, kann es auch dann darauf richten, wenn er mittels des später erwachten Vernunftvermögens, nicht mehr in Gehorsam gegenüber den Anweisungen des Erziehers, erkennt: dies ist gut [48]. Deshalb muß das Schlechte dem Menschen von Anfang an fremd gemacht, also entweder ganz aus seinem Horizont verbannt oder mit Schmerzen gekoppelt werden (Pol. 1336 b27). Das SV eines Erwachsenen ist nur dann in Einklang mit der Vernunft, wenn er als Kind immer vernünftig in dem Sinne handelte, daß er den vernünftigen Weisungen

[47] Eine Zusammenstellung, Übersetzung und Kommentierung der aristotelischen Texte zur Erziehung gibt *E. Braun*, Aristoteles und die Paideia (Paderborn 1974). Zum philosophischen Konzept der Erziehung des A. vgl. *W. K. Frankena*, Three historical philosophies of education (Chicago 1965).

[48] Zur Rolle der Erziehung vgl. a. Braun a. a. O. 139 nr. 7.

des Erziehers folgte und damit sein SV akzidentell mit der Vernunft in Übereinstimmung brachte (1103 a31 ff.; 1143 b11 ff.). Wer dagegen als Kind immer nur auf körperliche Lust fixiert war, kann sein SV nicht mit der Vernunft in Einklang bringen. Er muß wie ein Tier gebändigt, also durch Schmerz und Gewalt umerzogen werden (1180 b11 ff.), aus eigener Kraft gelingt ihm dies nicht. An keiner Stelle in der Ethik sagt A., daß der Mensch allein durch vernünftige Einsicht die Verfassung seines SV revidieren kann [48a]. Er sagt lediglich, daß die Vernunft dieses leiten kann, aber nur dann, wenn dieses bereits durch die Erziehung mit ihr in Einklang ist. Die Vernunft sichert dem Menschen hinsichtlich seines Handelns keine Autonomie. Vernunftgemäßes und somit sittlich vollkommenes Handeln setzt jeweils eine entsprechende Erziehung voraus.

Was bedeutet dies für die Entscheidung? Sie ist definiert als ein Zusammenwirken von Strebe- und Vernunftvermögen. Dieses Zusammenwirken wird bestimmt durch die Disposition des SV. Da diese Disposition durch die Erziehung festgelegt ist, ist auch die Entscheidung ein Produkt der Erziehung. Als aktuales Zusammenwirken der beiden Vermögen ist sie nichts anderes als ein unmittelbarer Ausfluß des Charakters, womit auch das vierte der vorher genannten Charakteristika im Entscheidungsbegriff enthalten ist. Dies erklärt auch, warum die Entscheidung als der beste Prüfstein des Charakters gilt. Wenn sich also der Beherrschte zu vernunftgemäßem Handeln entscheidet, so ist auch dies durch die Erziehung bedingt: Er wurde als Kind in höherem Maße als der Unbeherrschte, aber in geringerem Maße als der sittlich Vollkommene auf das wirklich Gute ausgerichtet. Der Versuch, den Charakter eines Menschen auf seine Entscheidung zurückzuführen, erweist sich demnach als zirkulär: Die Entscheidung ist nichts anderes als die Aktualisierung des Charakters selbst. Und aufs ganze gesehen bleibt die Darstellung aporetisch: Wenn die Entscheidung auf die Erziehung rückführbar ist, wer erzieht dann den Erzieher? Der Regressus in infinitum ist nicht vermieden.

3.5. *Das der Entscheidung vorgegebene Ziel:* Daß die ethische Theorie des A. hinsichtlich der Frage der Ursachen und der Zurechenbarkeit des menschlichen Handelns aporetisch ist, kann auch aus anderer Perspektive seiner Darstellung untermauert werden. Die Entscheidung setzt immer schon ein Ziel voraus, welches Gegenstand des Wünschens ist. Ihr Gegenstand ist die Mittel-Ziel-Relation, das Ziel selbst wird durch sie nicht in Frage gestellt, ihm kommt eine Leit-

[48a] Damit ist keineswegs gesagt, daß A. die Veränderbarkeit der Disposition des SV überhaupt ausschließt. Er weist ja ausdrücklich 1103 b1 und 1180 b11 auf diese Möglichkeit hin. Doch nirgends wird gesagt, daß die vernünftige Einsicht dies leisten kann.

funktion gegenüber der Entscheidung zu. Wir haben allerdings zuvor gesehen, daß das Ziel des Handelns sehr wohl Gegenstand einer Entscheidung und Überlegung sein kann. Inwieweit diese Beschränkung dennoch gerade hinsichtlich des höchsten Zieles ohne jede Einschränkung gilt, kann man sich am Vorgang einer praktischen Überlegung klarmachen, wenn man diese in Form der hypothetischen Periode darstellt, etwa: „Wenn du etwas für deinen guten Ruf tun willst, dann gib das Geld zurück!" oder: „Wenn du augenblicklichen Nutzen willst, dann behalte das Geld!" Gegenstand der Protasis dieser hypothetischen Periode ist das jeweils vorausgesetzte Ziel, von dem die Überlegung ihren Ausgang nimmt: augenblickliche Nutznießung, Ansehen. In der Apodosis erfolgt die Anleitung, wie dieses Ziel erreicht werden kann. Die genannten Ziele können – das wurde oben gezeigt [49] – ihrerseits Gegenstand der Überlegung werden, setzen dann jedoch ein jeweils anderes, übergeordnetes Ziel voraus. Führt man dieses Verfahren Schritt um Schritt nach oben fort, so gelangt man zu einem höchsten Ziel. Nach der ethischen Theorie des A. hat jedes menschliche Wesen einen solchen allumfassenden sinnverleihenden Horizont, der Ziel aller seiner Strebungen ist (EN I, 1; X, 6). Dies ist das, was als Glück bezeichnet wird. Es gibt nun keine sinnvolle hypothetische Periode, deren Apodosis „sei glücklich" einer Protasis der Form „wenn du ... willst" entspricht. Dies erklärt sich daraus, daß der Begriff des höchsten Zieles bzw. Gutes impliziert, daß es nur ein höchstes Ziel gibt, und daß eben dieses Ziel alle anderen Ziele in sich einschließt. Dieses höchste Ziel kann also niemals Mittel zu einem anderen Ziel sein, denn dies würde eine Unterordnung unter ein noch höheres bedeuten. Da die Protasis eine Behauptung über das Ziel impliziert, die Apodosis aber den Weg zu diesem Ziel beinhaltet, das Glück aber nie Mittel zu einem übergeordneten Ziel ist, kann der Imperativ „sei glücklich" nie Apodosis einer hypothetischen Periode der praktischen Überlegung sein. Damit ist erwiesen, daß das höchste Ziel des Menschen niemals Gegenstand der Überlegung und Entscheidung sein kann. Es ist Gegenstand des Wünschens. Überlegung und Entscheidung implizieren immer ein höchstes Wunschziel. Durch Überlegung kann dieses Ziel erkannt werden, doch es kann nicht durch bloßes Überlegen als letztes Strebeziel festgelegt werden. Welche Faktoren sind hier bestimmend? Die charakterliche Verfassung des Menschen, die Disposition seines SV hinsichtlich der Vernunft (1144 a7–9; 1145 a5–6; 1178 a16–19). Inwiefern?

Gegenstand des Wünschens ist das Gute. Doch nicht alles, was Menschen sich wünschen, ist gut. Sie wünschen sich vielmehr nur das, was ihnen als etwas Gutes erscheint, eine andere Frage ist, ob dies auch

[49] Vgl. S. 570.

wirklich gut ist. Identifiziert man aber die Begriffe „das Gute" und „das anscheinend Gute", so wird jedes Reden über das Gute sinnlos: Jede Auseinandersetzung darüber, ob etwas gut ist, erübrigt sich, denn keiner kann mir widersprechen, wenn ich sage, „dies ist gut", und damit meine, „ich glaube, dies ist gut". Und doch setzen sich die Menschen darüber auseinander, ob etwas gut ist, und doch provoziere ich mit der Aussage „dies ist gut" eine Diskussion darüber, ob dies wirklich gut ist. Die völlige Relativierung des Begriffes „gut" erweist sich demnach durch den praktischen Vollzug als unsinnig. Sie steht im Widerspruch zu unserem tatsächlichen Reden. Wie aber ist dann diese Aporie zu lösen? A. löst sie mittels einer Analogie zum körperlichen Bereich (1113 a22 ff.): Wie all das in Wirklichkeit gesund, bitter oder süß ist, was für den Gesunden gesund, bitter oder süß ist, so ist das wirklich gut, was dem sittlich guten Menschen als gut erscheint. Er ist Maßstab und Richtschnur dafür, ob etwas in Wahrheit gut ist, oder ob es nur als etwas Gutes erscheint. Er läßt sich, im Gegensatz zur großen Masse, nicht durch die Lust täuschen (1113 a33). Ob also jemand wahrhaft Gutes erstrebt, hängt von seiner sittlichen Verfassung, der Disposition seines SV hinsichtlich der Vernunft, ab. Die ethische Arete, also die vollkommene Verfassung des SV, gewährleistet die Richtigkeit des Zieles (1144 a4–5). Ob der betreffende Mensch dieses Ziel dann auch tatsächlich durch sein Handeln erreicht, hängt von der dianoetischen Arete ab. Sie versetzt ihn in die Lage, das Ziel zu erkennen und den Weg zu ihm zu finden. Daß er der Vernunft folgt, hängt allein von der ethischen Arete, also der Disposition seines SV ab.

Die Verantwortung für diese Disposition spricht A. dem jeweiligen Menschen zu: Die gute wie die schlechte Verfassung des SV liegt beim Menschen (1136 b6). Dies steht in Widerspruch zum bisherigen Ergebnis, denn damit ist offensichtlich gesagt, daß der Mensch sein SV bildet, ohne letztlich determiniert zu sein. Hat A. diese Position ausreichend begründet? Fassen wir, um dies zu klären, zunächst einmal den Kontext ins Auge. Die aristotelische Behauptung richtet sich explizit gegen die platonisch-sokratische Ethik mit ihrer Grundthese „οὐδεὶς ἑκὼν ἁμαρτάνει", die A. hier mit dem Epicharm-Zitat umreißt: „Willentlich ist niemand schlecht, und niemand wider seinen Willen glücklich" (1113 b14–15). Diese Konjunktion erweist A. als falsch, insofern die Wahrheit des zweiten Konjunktionsgliedes die Falschheit des ersten impliziert (1113 b15). Der Aufweis, daß Arete und Kakia gleichermaßen zuzurechnen sind, ist logisch folgendermaßen aufgebaut:

(1) Wenn das Ausführen einer Handlung H bei uns liegt, liegt auch das Unterlassen von H bei uns.

Dies gilt vice versa. Die Gültigkeit dieser Äquivalenzrelation ist evident: Liegt eine Handlung bei mir, so kann ich sie ausführen oder sie unterlassen.

(2a) Das Ausführen einer guten Handlung G_1 = Das Unterlassen einer schlechten Handlung S_1.

(2b) Das Unterlassen einer guten Handlung G_1 = Das Ausführen einer schlechten Handlung S_1.

Durch Einsetzen von (2a) bzw. (2b) in (1) erhält man:

C (1, 2b) Wenn das Ausführen einer guten Handlung G_1 bei uns liegt, liegt auch das Ausführen einer schlechten Handlung S_1 bei uns.

C (1, 2a) Wenn das Unterlassen einer guten Handlung G_1 bei uns liegt, liegt auch das Unterlassen einer schlechten Handlung S_1 bei uns.

Auch hier handelt es sich jeweils um Äquivalenzrelationen. Mit C (1, 2b) ist die Grundthese des Sokrates widerlegt, da dieser die Apodosis von C (1,2b) negiert und gemäß dem modus tollens auch die Protasis negieren müßte, dies aber nicht tut. A. zieht nun aus diesen Conclusionen einen weitergehenden Schluß:

C: Wenn die Ausführung und das Unterlassen guter und schlechter Handlungen bei uns liegen, liegen auch die sittlich gute und sittlich schlechte Verfassung bei uns.

Zur Begründung dessen begnügt er sich mit dem Hinweis auf die öffentliche Meinung und die Gerichtspraxis (1113 b21 ff.).

Hier liegt der schwache Punkt der Argumentationskette. Es wird nämlich von Handlungen auf Verfassungen übergegangen ohne jede weitere Prämisse, die dies rechtfertigen könnte. Es besteht zwar ein wechselseitiger Bezug zwischen Handlungen und Verfassungen, doch kann nicht so ohne weiteres von Handlungsprädikaten auf Verfassungsprädikate geschlossen werden: Wenn ein Mensch gerecht handelt und es bei ihm liegt, ob er so handelt, heißt dies noch lange nicht, daß seine gerechte Verfassung bei ihm liegt. Er könnte aufgrund von ihm unabhängiger Faktoren gerecht sein, ohne etwas dazu beigetragen zu haben. Diese Schwierigkeit hat A. durchaus gesehen und sie als einen Gegeneinwand gegen seine These formuliert: Vielleicht ist der Mensch einfach so wie er ist (1114 a3). Er kontert dieses Argument, indem er auf die Rückbezüglichkeit der Verfassung auf die Handlung verweist: Die Verfassung ist nicht naturgegeben sondern in den Handlungen fundiert. Diese haben sowohl ontologisch (Met. Θ 8) wie auch entwicklungspsychologisch den Vorrang vor der Verfassung. Diese bildet sich erst durch die Wiederholung gleichartiger Handlungen (1103 a34 ff.; b14 ff.; 1105 b9 ff.). Jeder Mensch weiß dies (1114 a9 ff.). Ebenso wie ein Sportler durch permanentes Training seinen Körper in bestimmter Weise für eine Hochleistung disponiert, bildet etwa der Ungerechte seinen Charakter durch ungerechtes Handeln. Der Unterschied zwischen den je einzelnen Handlungen, durch die sich der Charakter bildet, und dem dann bestehenden Charakterzug mit den aus ihm hervorgehenden Handlungen liegt darin, daß der Mensch an-

fangs, wenn der Charakter noch nicht völlig gefestigt ist, über sein Handeln bestimmen kann. Sobald er jedoch seinen Charakter durch wiederholtes Handeln gebildet hat, kann er diese Verfassung nicht beliebig rückgängig machen. Sein Handeln wird nun von dieser Disposition bestimmt. A. vergleicht diesen Zustand hinsichtlich des Charakters mit dem eines Kranken: Wer mutwillig durch maßlose Lebensweise seine Gesundheit zerstört, kann diesen Zustand nicht durch Wollen wieder rückgängig machen; sein Körper ist ein für allemal geschädigt. Dem Kranken und dem Ungerechten ergeht es wie demjenigen, der einen Stein wirft: Hat er ihn geworfen, kann er seinen Flug nicht aufhalten (1114 a17). Insofern das Werfen – also die einzelne Tat zu Beginn – im betreffenden Menschen seinen Ursprung hat, steht der Flug des Steines – also die charakterliche Verfassung und die daraus folgende Handlung – in seiner Macht, wenngleich er diesen nicht mehr rückgängig machen kann. Der Mensch wird für seine charakterliche Verfassung verantwortlich gemacht, weil jeder weiß, daß wiederholtes gleichartiges Handeln zu diesem oder jenem Charakterzug führen wird, und weil er die je einzelne Tat will [50]. Insofern ist die charakterliche Verfassung Gegenstand der Erkenntnis und Ziel des Strebens; deshalb wird sie zugerechnet. Dies wird wiederum durch einen empirischen Tatbestand untermauert: Menschen, die ihr körperliches Leiden selbst verursacht haben, finden kein Mitleid, sondern werden getadelt (1114 a22 ff.). Was aber veranlaßt den Menschen, die jeweilige Handlung, die zur charakterlichen Verfassung führt, zu erstreben? Wir haben vorher bereits gesehen, daß die charakterliche Verfassung selbst das Ziel des Strebens festlegt [51]. Damit wäre der aristotelische Aufweis, warum die charakterliche Verfassung in der Macht des Menschen liegt, zirkulär: sie wäre auf sich selbst zurückgeführt. Trifft dies zu?

A. behandelt die Frage des Zieles menschlichen Strebens anhand zweier Einwände gegen seine Position: *1. Einwand:* Das Ziel menschlichen Strebens könnte durch die Natur festgelegt sein (1114 b14). Antwort: Selbst dann stünde die charakterliche Verfassung bei uns, weil wir alle Taten, die zu diesem Ziel führen, willentlich vollziehen und dadurch die charakterliche Verfassung bilden (1114 b18). Diese Antwort befriedigt nicht: Daß eine Handlung willentlich ist, heißt nur, daß sie letztlich auf den Charakter des Handelnden zurückgeführt werden kann (vgl. Abschnitt (1)). Die charakterliche Verfassung wird hier demnach auf sich selbst reduziert. *2. Einwand:* Das Ziel

[50] Vgl. 1114 a4 ff. Hierzu vgl. a. *W. Bondeson,* Aristotle on responsibility for one's character and the possibility of character change: Phronesis 19 (1974) 59–65. B. referiert die Darstellung der EN, ohne sie im Gesamtgefüge der aristotelischen Handlungstheorie und der Psychologie zu prüfen.

[51] Siehe S. 575 f.

menschlichen Strebens ist das, was dem Menschen als gut erscheint. Der Mensch kann nicht darüber entscheiden, was ihm als gut erscheint, sondern wie er ist, so ist auch seine Vorstellung von dem, was gut ist (1114 a31 f.). Antwort: Der Mensch ist Urheber seiner charakterlichen Verfassung und damit auch Urheber seiner Vorstellung dessen, was gut ist (1114 b1 ff.). Wie dies zu verstehen ist, kann man sich anhand von „de Anima" III, 10 klarmachen: Jedes verwirklichte Streben eines Menschen ist ein Bewegungsvorgang, der im SV stattfindet. Das, was den Strebevorgang auslöst, ist das Orekton, das Erstrebte [52]. Dieses ist im Strebeprozeß selbst unbewegt (de An. 433 b11 f.). Der Strebeprozeß vollzieht sich im SV, ebenso wie sich die Wahrnehmung im Wahrnehmungsvermögen, nicht im Wahrgenommenen vollzieht: Das Sehen findet nicht im Baum statt, den ich sehe, sondern im Auge, das sieht. Insofern das SV vom Erstrebten bewegt wird und seinerseits eine Ortsbewegung des Körpers mittels des Pneuma verursacht, ist es ein Bewegendes, das seinerseits bewegt ist (κινούμενον κινοῦν). Das Erstrebte bewegt dadurch, daß es gedacht oder vorgestellt wird (433 b12 f.). Um ein Streben zu initiieren, bedarf es beim Menschen also des Unterscheidungs- und des Strebevermögens. Beide Vermögen können hinsichtlich des Strebens vom Phänomen her nicht getrennt werden (de An. 433 a9 ff.; MA 700 a18 ff.). Doch nach der begrifflichen Bestimmung ist es das SV, welches das Streben auslöst (de An. 433 a21) [53]. Dies ist so zu verstehen: Das Unterscheidungsvermögen bzw. das Vernunftvermögen als sein ausgezeichneter Teil erfassen das Erstrebte nicht als Erstrebtes, sondern als Wahrgenommenes bzw. Erkanntes. Nur für das SV ist das Erkannte ein Erstrebtes, insofern es durch dieses Erkannte bewegt wird. Ob etwas Erkanntes ein Streben auslöst, hängt einzig und allein von der Disposition des SV hinsichtlich des Unterscheidungs- bzw. Vernunftvermögens ab. Die Disposition des SV gibt also den Ausschlag dafür, ob das vom Unterscheidungs- bzw. Vernunftvermögen Präsentierte eine Bewegung des betreffenden Menschen initiiert. Das erstrebte Ziel ergibt sich also analytisch aus der Disposition des SV. Das anscheinend Gute der Ethik ist aber nichts anderes als eben dieses Erstrebte.

Damit ist die Zirkularität der aristotelischen Überlegung offenkundig: Der Mensch wird deshalb für seine charakterliche Verfassung

[52] Die Übers. von „Orekton" mit „erstrebbar" (so Loening a. a. O. 32) ist nicht haltbar, da das Orekton unbewegt ist. Erstrebbares wird durch den tatsächlichen Strebevorgang bewegt, insofern es aus dem Zustand der Dynamis in den der Energeia übergeführt wird.

[53] Ich lese mit Ross (Oxford-Ausgabe von „de Anima" 1956) 433 a21 „ὀρεκτικόν", nicht „ὀρεκτόν" (so einige Hss.). Diese Lesart kann aufgrund des Kommentars von Simplicius (Commentaria in Aristotelem Graeca XI, 83 v 25 ff.) als gesichert gelten.

verantwortlich gemacht, weil er nach bestimmten Handlungen strebt, die, wie er weiß, seinen Charakter bilden. Daß er nach diesen Handlungen strebt, ergibt sich aus seiner charakterlichen Verfassung.

3.6. *Aporie und Widerspruch:* Als Ergebnis der Diskussion dieses Abschnittes bleibt hinsichtlich der übergreifenden Thematik als wesentliches Ergebnis festzuhalten: Die Disposition des menschlichen SV ist grundlegend sowohl für das Ziel des menschlichen Strebens wie auch für die Realisierung der einzelnen Schritte zu diesem Ziel (Entscheidung). Auf die Fragen, warum handelt ein Mensch in einer bestimmten Weise, warum ist er so, wie er ist, erfolgt letztlich immer die gleiche Antwort: weil sein SV so disponiert ist. Die Einführung dieses SV ist ein entscheidender Fortschritt der aristotelischen Ethik gegenüber Sokrates und dem frühen Plato. Darauf wurde im Verlaufe dieser Überlegungen schon hingewiesen. Man kann cum grano salis von einem ersten Schritt hin zur Annahme des Unbewußten als eines eigenständigen und wesentlichen Bereiches der menschlichen Seele sprechen. Die Frage, inwieweit der Mensch Ursache seines Handelns ist, führt ebenso zu diesem Vermögen, wie die Frage, inwieweit die innermenschlichen Ursachen des Handelns ihrerseits determiniert sind. In diesem letzten Punkt haben sich alle aufgezeigten Schwierigkeiten, Zirkel, Aporie und Widerspruch ergeben: A. behauptet zwar: daß die charakterliche Verfassung des Menschen als die innermenschliche Ursache des Handelns in der Macht des Menschen liegt, doch er hat diese Behauptung nicht begründet, nicht theoretisch untermauert, sondern nur nachgewiesen, daß derjenige, der das gute Handeln zurechnet, auch das schlechte zurechnen muß, weil er sonst einen logischen Fehler begeht. Daß die charakterliche Verfassung überhaupt zurechenbar ist, hat er nicht logisch begründet, sondern sich mit dem Hinweis auf empirische Tatbestände begnügt. Daß er den Menschen für seine charakterliche Verfassung verantwortlich macht, ergibt sich eben daraus, daß er letztlich von der Sinnhaftigkeit der Phänomene Lob und Tadel, Lohn und Strafe ausgeht, diese also nicht eigens theoretisch begründet.

Sucht man dieses theoretische Defizit mit Hilfe der pädagogischen und psychologischen Theorie, die in der Ethik ihren Niederschlag gefunden haben, auszugleichen, so gelangt man auf der theoretischen Ebene zu einer Lösung, die in Widerspruch steht zur empirisch begründeten Behauptung der Selbstverfügung und somit der Willensfreiheit im indeterministischen Sinne, und die zudem in sich aporetisch ist. Sie erweist sich als aporetisch, insofern die Disposition des SV hinsichtlich des Vernunftvermögens als die charakterliche Verfassung des Menschen ein Produkt der Erziehung ist. Die sittlich wertbaren Handlungen und Verfassungen eines Menschen ruhen also not-

wendig auf der anerzogenen Verfassung des SV auf. Je nachdem, wie das SV in Kindheit und Jugend geformt wurde, wird der Mensch der Vernunft, die erkennen kann, was wirklich gut ist, folgen, widerwillig gehorchen, sie mißachten, sie in den Dienst der Lust stellen. Die Erziehung entscheidet über die charakterliche Verfassung des Menschen. Damit ist dieser aber seiner Verantwortung für diese enthoben, und damit ist es um die Willensfreiheit geschehen. Daß diese Lösung zu einem Regressus in infinitum führt, mithin aporetisch und nur eine Scheinlösung ist, ist evident. A. hätte diese Aporie vermeiden können, wenn er in seiner ethischen Theorie eine Theorie der autonomen praktischen Vernunft entwickelt hätte.

Der Widerspruch dieser Scheinlösung zur empirisch begründeten Behauptung, daß charakterliche Verfassung zugerechnet werden kann, ergibt sich aus der Spannung zwischen dem Versuch des A., dem Phänomen des menschlichen Handelns, so wie es sich in empirischen Tatbeständen manifestiert, gerecht zu werden, und der unzureichenden theoretischen Aufarbeitung dieser Phänomene. Es gibt zwei Möglichkeiten diesen Widerspruch zu vermeiden:

1. Man deutet alle Aussagen, die der Theorie widersprechen, im Sinne der allgemeinen Sätze der Theorie um, oder, und dies scheint der Methode des A. eher zu entsprechen, 2. man faßt die Theorie nicht so starr auf und läßt Ausnahmen zu. Freilich wäre in beiden Fällen überhaupt nichts gewonnen, da die Theorie in sich aporetisch ist. Die Phänomen-Theorie-Spannung gründet gerade in der mangelhaften Theoriebildung. A. hat das Problem der Freiheit des Menschen hinsichtlich der innermenschlichen Ursachen durchaus gesehen, doch er hat es theoretisch nicht bewältigt [54].

[54] Dies meint offensichtlich *N. Hartmann*, wenn er sagt, daß der „ethische Freiheitsbegriff als vollständig ausgereift gelten darf (bei A.) ... Was dagegen bei A. noch vollständig fehlt, ist das metaphysische Problem der Freiheit, die Frage, wie Freiheit möglich ist. Denn eben ein Problem sieht Aristoteles in der Freiheit gewiß nicht. Er setzt sie einfach voraus". (Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik, Abhdlg. d. Preuß. Akad. d. Wiss. [1944] Phil.-hist. Klasse 5, 12.)

Gibt es eine wahre Antwort auf die Frage: „Was ist Wahrheit?"

Von Albert Keller, S. J.

In der gegenwärtigen philosophischen Diskussion erfährt die alte Frage „Was ist Wahrheit?" wieder neue und vielfältige Beachtung. Die verschiedensten „Wahrheitstheorien" werden bemüht, sie zu beantworten. Dieser Beitrag möchte zunächst zwei Werke kurz vorstellen, die in dieser Diskussion einen hervorragenden Platz einzunehmen verdienen; das eine stammt von L. Bruno Puntel, das andere von Josef Simon; im Anschluß daran soll auf ein Problem hingewiesen werden, das in diesen Werken zumindest gestreift wird, während es sonst nicht selten übersehen wird, obwohl es geklärt sein müßte, damit hinreichend deutlich werden kann, auf welche Antwort die Frage „Was ist Wahrheit?" zielt.

1. *L. B. Puntels* Buch[1] eignet sich vorzüglich, wenn man sich über den gegenwärtigen Stand der Diskussion über die Wahrheitstheorien informieren will. P. greift aus ihrer kaum mehr übersichtlichen Auffächerung einige philosophische Ansätze heraus, rechtfertigt diese Auswahl und faßt das Ausgewählte in fünf Theorien oder Theoriegruppen zusammen: Korrespondenztheorien, semantische Theorie der Wahrheit (Tarski), sprachanalytische Wahrheitstheorien, Intersubjektivitätstheorien, Kohärenztheorie. Der Autor selbst macht darauf aufmerksam, daß diese verschiedenen Theorien hier auf einer hohen Ebene erörtert werden: „Im Hinblick auf die vorliegende Darstellung sei darauf hingewiesen, daß das Niveau der darzulegenden Theorien in keinem Fall unterschritten, sondern im Gegenteil in der Regel überboten wird" (22).

Bezüglich der Korrespondenztheorie stellt P. die Frage, ob sie „überhaupt einen positiv und klar von anderen TW (= Theorie der Wahrheit) abgrenzbaren Theoriegehalt besitzt" (27) und läßt sie offen; allerdings „erklärt dieser Umstand den vagen, allgemeinen und eher andeutenden als genau ausführenden Charakter der Darstellung" dieser Wahrheitstheorie, für die P. drei Beispiele nennt: die ontologisch-metaphysische Korrespondenztheorie, die materialistische Widerspiegelungstheorie und die logisch-empiristische Bildtheorie. In der anschließenden (41–69) Erörterung der Tarskischen Wahrheitsauffassung wird darauf hingewiesen, daß die Meinung, sie stelle nur eine Präzisierung der klassischen (Korrespondenz-)Wahrheitstheorie dar, keineswegs unbestritten ist, obwohl sie sich auf Tarski selbst berufen kann. In kurzer Kritik an Tarskis Theorie konzentriert sich P. auf zwei Fragen, nämlich, ob die Angabe der hinreichenden und notwendigen Bedingung für eine Sache mit der Definition dieser Sache identisch sei und ob die Tarskische Wahrheitsformel eben nicht doch nur eine Bedingung für eine adäquate Wahrheitsdefinition angebe, also zwar als Element in sie eingehen müsse, sie jedoch nicht ersetzen könne. Am umfassendsten stellt P. die sprachanalytischen Wahrheitstheorien vor (70–141), auch deshalb, weil er fünf Hauptarten dieser Auffassung unterscheidet: Die Redundanztheorie nach Ramsey und Ayer, die Performative Wahrheitstheorie (Strawson), die normalsprachliche, die formalsemantische (Davidson, Tugendhat) und die fundamentalsemantische (Hinst) Wahrheitstheorie; am intensivsten setzt P. sich dabei mit der von ihm so genannten „for-

[1] *L. B. Puntel*, Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie. Eine kritisch-systematische Darstellung (Erträge der Forschung, Bd. 83). 8° (XIII u. 248 S.) Darmstadt 1978, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

malsemantisch-verifikationistischen Theorie der Wahrheit“ von E. Tugendhat auseinander. Er beanstandet, daß Tugendhat nicht deutlich genug zwischen Wahrheitsdefinition und Wahrheitskriterium unterscheidet und daß es ihm nicht gelinge, die Verifikationsregeln, die er aufstellt, zu erklären, ohne zirkulär vorzugehen oder den Sinn von ‚wahr‘ zu reduzieren auf ‚der-faktischen-Regel-entsprechend‘.

Die anschließend besprochenen Intersubjektivitätstheorien der Wahrheit (142 bis 171) unterteilt P. in die Konsensus- oder Diskurstheorie (Habermas) auf der einen und die dialogische, konstruktivistische Theorie der Wahrheit (Erlanger Schule) auf der anderen Seite. Obwohl er Habermas die „Ungeklärtheit des metatheoretischen Begriffsapparates (Sinn, Kriterium, Bedingung)“ vorwirft, geht doch dessen Bestimmung von Wahrheit („Wahrheit meint einen diskursiv einlösbaren Geltungsanspruch“) in den Entwurf einer Wahrheitsdefinition ein, den P. am Ende seiner Arbeit vorlegt, wohl auch deshalb, weil P. den Nachweis versucht, eine richtige Weiterentwicklung der Konsensus- bzw. Diskurstheorie der Wahrheit zeige sie „als sprachpragmatisch-intersubjektive Form der Kohärenztheorie der Wahrheit“ (161–164). Diese Kohärenztheorie erläutert P. als letzte, weil sie seiner Meinung nach „als einzige in der Lage ist, alle bei der Bestimmung der Wahrheit in Frage kommenden und von den anderen TW fragmentarisch thematisierten Gesichtspunkte auf den (d. h. auf *einen*) Begriff zu bringen“ (13). Er verweist zunächst auf ihre idealistische Tradition (Bradley, Blanshard) und ihre logisch-empiristische Variante (Neurath, Hempel) und erörtert dann ausführlicher die ‚kriteriologische‘ Kohärenztheorie N. Reschers (182–204).

Auf knapp zwölf Seiten unternimmt es P. dann dankenswerterweise, seine eigene Auffassung von Wahrheit wenigstens in Andeutungen zu umreißen. Zunächst sammelt er aus seinem Überblick über die verschiedenen Wahrheitstheorien jene Gesichtspunkte, die er für unverzichtbar hält, um das Wahrheitsproblem systematisch zu erörtern; dann skizziert er die Grundzüge seiner „kohärenzial-systematischen Theorie der Wahrheit“. Methodisch unverzichtbar scheint ihm einmal, daß zunächst der Sinn von „Wahrheit“ geklärt sein müsse, bevor man nach Kriterien oder Bedingungen für die Wahrheit fragt. Zum anderen scheint es ihm, daß die Unterscheidung von Sinn und Kriterium auf zwei Grundkategorien, logischen Strukturen, beruhe, die erst zu entfalten wären, damit etwa auch die „Äquivalenzformel“ in der Wahrheitsdefinition einen genauen Sinn erhalten könnte. „Sachlich-inhaltlich“ sieht er vier Problemkreise für unabdingbar bei der Behandlung der Wahrheitsfrage an. Erstens sei nicht nur die Aussage, sondern auch die (dargestellte) Welt als Sprachdimension zu sehen. „In diesem Sinne gibt es eine Beziehung nur zwischen Sprachdimensionen“ (209). Folglich werde die Wahrheitsfrage erst durch die „innersprachliche Grunddifferenz“ zwischen dem in einer Behauptung erhobenen Anspruch und dem der eingelösten Behauptung erzeugt. Somit besage Wahrheit drittens einen Geltungsanspruch. Schließlich sei für die Wahrheit entscheidend, daß die entsprechende Aussage in einen Kohärenzrahmen eingliederbar sei.

Für seine eigene Wahrheitstheorie geht P. von einer systematisch konzipierten Philosophie aus, in der er vier Theorieebenen unterscheidet: „Systematische Logik (Strukturale und Operationale Logik), Wissenstheorie, Realsystematik und Gesamtsystematik.“ Ort der Wahrheitstheorie sei hier die Wissenstheorie und Wahrheit „der Ausdruck für diese vollständige Struktur des Wissens“, so „daß eine TW nur dann ihren systematischen Standort und damit ihre systematische Gestalt finden kann, wenn alle Infra- und Intrastrukturen des Wissens als ihre – in systematischer Anordnung gestuften – Definientia begriffen werden“ (213/214). Sieht man allerdings, was P. alles zu diesen Strukturen des Wissens zählt, dann drängt sich der Verdacht auf, daß es eine derartige Wahrheitstheorie nie geben wird. Gegen diesen Hintergrund scheint zwar der doppelte Definitionsvorschlag von

„Wahrheit", den P. als „Entwurf einer kohärenzial-systematischen Definition" vorstellt, sehr einfach. Denn danach ist „Wahrheit" einmal (von der Sache her) zu definieren als „die sich im Modus eines diskursiv einlösbaren Geltungsanspruches artikulierende Kohärenz der Sache selbst"; zum andern (vom Geltungsanspruch her) als „der die Kohärenz der Sache selbst artikulierende diskursiv einlösbare Geltungsanspruch" (216). Der Schein der Einfachheit trügt hier jedoch. Denn P. weist ausdrücklich darauf hin, daß „eine Definition nur dann verstanden werden kann, wenn die Definientia begriffen werden". Gerade die Kohärenz, die für P. „das eigentliche, d. h. letztbestimmende Definiens von Wahrheit" (215) darstellt, verweist wieder zurück auf die kaum aufzuarbeitende Fülle von Gesichtspunkten, die alle als „Definientia" berücksichtigt werden müßten. Wenn man sich nicht damit begnügt, sie nur sehr vage zu begreifen – womit auch die Definition sehr im Ungefähren bliebe –, wäre sie dann nicht unter dieser Voraussetzung, daß die Definientia gar nicht sämtlich zuvor geklärt werden können, selbst dazu verurteilt, unverständlich zu bleiben? Dabei stellt ja nicht nur die Kohärenz, sondern auch der „diskursiv einlösbare Geltungsanspruch" ein Definiens dar, das kaum undiskutiert in die Definition übernommen werden sollte, weil etliche ungeklärte Fragen damit hineingetragen werden, z. B.: Wem gegenüber wird der Anspruch erhoben? Was soll da gelten? Wer kontrolliert die Einlösbarkeit? Wer bestimmt den Kohärenzrahmen? Gibt es deren mehrere, und sind sie alle gleichwertig und woran mißt sich diese „Wertigkeit"? usw.

Diese Fragen stellen keinen Vorwurf an den Autor dar, denn er konnte unmöglich in einem aufs knappste gefaßten Entwurf darauf eingehen und verweist auch auf diese unvermeidliche Grenze. Dennoch deuten sie an, wo die Auseinandersetzung mit dieser umfassenden Wahrheitstheorie ansetzen könnte.

2. *J. Simon,* Wahrheit als Freiheit[2]: Ein eindrucksvoller Beitrag zu einer derartigen wünschenswerten Diskussion liegt bereits in diesem Buch des Tübinger Philosophen vor, neben der Arbeit Puntels eine der wichtigsten Veröffentlichungen, welche „die gegenwärtige Aktualisierung von ‚Wahrheitstheorien'" (VII) hervorgebracht hat. Da beide Werke etwa zur gleichen Zeit erschienen sind, konnten sie keinen Bezug aufeinander nehmen. Aber in einem Überblick über die Wahrheitstheorien, den S. am Anfang seines Buches kurz und informativ gibt (1–34), geht er auch auf den Definitionsversuch von Wahrheit ein, den Puntel in seinem Artikel „Wahrheit" im „Handbuch philosophischer Grundbegriffe" (München 1974) vorgestellt hat, den er allerdings durch seine hier genannte Arbeit „um einen entscheidenden Schritt modifiziert bzw. präzisiert" sieht. S. gibt in diesem Zusammenhang zu bedenken: „Da eine solche diskursive Einlösbarkeit des Geltungsanspruchs zugleich das Kriterium der Wahrheit sein soll, wäre zu fragen, was denn ein Kriterium für das gelungene Einlösen sein könnte. Andererseits bleibt offen, inwiefern, falls eine diskursive Einlösung des Anspruchs als gelungen unterstellt werden könnte, damit zugleich gewährleistet sei, daß sich in ihm die ‚Sache selbst' offenbare" (27). Noch bedeutsamer scheint mir indes seine anschließende Überlegung: „Ein Geltungsanspruch kann sich nicht deshalb schon als wahr begreifen, weil er Zuspruch findet. Die Zustimmung anderer gibt dem Anspruch keine Gewißheit seiner Berechtigung, abgesehen davon, daß keine Gewißheit darüber besteht, ob er von anderen, wenn ihm zugestimmt wird, auch in der Bedeutung bestätigt wird, in der er gemeint war" (28). Weil wir stets auf „vorauszusetzende Verstehenshintergründe" hin formulieren und uns dennoch nie restlos dessen versichern können, daß der andere eine Aussage genauso versteht wie wir, müsse der „Geltungsanspruch" der eigenen wahren Aussage gegenüber dem Anspruch ande-

[2] *J. Simon,* Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie. Gr. 8° (XII u. 432 S.) Berlin–New York 1978, de Gruyter.

rer zugleich zurückgenommen werden. „Dies bedeutet keine Relativierung der Wahrheit, sondern nur eine Relativierung solcher bestimmten Ansprüche auf den jeweiligen Kontext ihrer Geltung unter praktisch befriedigenden Kriterien“ (28).

Hier ist bereits angedeutet, worauf die Untersuchung von S. hinmündet und worauf daher noch einzugehen ist. Zunächst wird bei diesem Überblick über die Wahrheitstheorien herausgestellt, daß Wahrheit auf „interindividuelle Kommunikation“ bezogen gesehen werden muß, womit es sich auch für die Theorie der Wahrheit als hoch bedeutsam erweist, daß „ein Hauptproblem des gegenwärtigen Philosophierens das Sprachproblem der Philosophie“ ist (33), weil die Frage nach „garantierter, intersubjektiver Bedeutungsidentität“ und die nach dem gegenseitigen Verstehen freier Subjekte von der nach der Wahrheit nicht zu trennen sei. Folgerichtig wird deshalb im ersten Teil des Buches eine „Allgemeine semantische Grundlegung“ versucht (35–118). Darin wird erläutert, was unter der Bedeutung von Wörtern, Sätzen und Satzverbindungen zu verstehen ist, wie sich Bedeutung und Sinn unterscheiden, was Objektivität heißt und welche Rolle den Kategorien zukommt. Besonders beachtenswert scheinen mir in diesem Teil die Überlegungen über die Eigenart des Urteils. S. setzt bei „der spezifischen Differenz von Urteilen zu anderen Sprechakten“ an (81) und unterscheidet dann Gedankenverbindungen ohne Urteilscharakter, die ihm als analytisch gelten, eine mögliche Begriffsverbindung darstellen; dann die „quasi innerliche“ Urteilsbildung, in der ein Urteilsinhalt als wahr gedacht wird; erst dann folgt schließlich die Behauptung, in der die Wahrheit anderen gegenüber vertreten wird, „gleichgültig, ob man selbst davon überzeugt ist oder nicht“ (82). Daher ist Wahrheit für S. nicht „ein Attribut jener (sekundären) Handlung, die man Behauptung nennt“, sondern des Urteils, während das Behaupten dann wahrhaftig sein müsse. Hier stellt sich nun die Frage, wie das mit der Auffassung von Wahrheit als Geltungsanspruch vereinbart werden könnte, auf die S. jedoch an dieser Stelle nicht eingeht.

Da er sich zudem bei dieser „vorläufigen Erörterung der Bedeutung von ‚wahr‘“ auf nicht einmal drei Seiten (81–84) zugleich mit Frege auseinandersetzt, einen bestimmten Begriff von Möglichkeit einführt und die These aufstellt, es sei sinnlos, analytische Sätze zu behaupten, hingegen sinnvoll zu behaupten, daß Sätze analytisch sind, vermögen vielleicht diese knappen Hinweise zu zeigen, warum ich diese Arbeit für überaus anregend halte: nicht weil sie unbestrittene Wahrheiten sammelt, sondern weil sie eine Fülle diskutabler, aber meist eben auch diskussionswürdiger Überlegungen anbietet, von denen man sich auf Grund dieser sehr summarischen Übersicht, die ich hier vorlege, kaum ein rechtes Bild machen kann.

Im zweiten Teil (119–227) verfolgt S. dann die „Vergegenwärtigung der Wahrheitsproblematik in der neueren Philosophie“ und zieht dazu „philosophiegeschichtliche Positionen und Texte“ heran, wie er im Vorwort sagt (VIII f.), um „in ihnen, mitunter gegen geläufige Interpretationsansätze oder auch gegen ihr unmittelbares Selbstverständnis, eine Logik der Fortentwicklung des Wahrheitsbegriffs aufzuweisen und in der gegenwärtigen Diskussion zur Geltung zu bringen“.

Im dritten Teil (228–316) vergleicht S. den hermeneutisch-geisteswissenschaftlichen mit dem philosophischen Wahrheitsbegriff. Dabei hat ihm der hermeneutisch-geisteswissenschaftliche Wahrheitsbegriff den ‚naturwissenschaftlichen‘ abgelöst, der an einer objektiven Wahrheit orientiert ist, „an der Erkenntnis der Natur, die als gleichgültig gegen die geschichtliche Existenz des Menschen ‚an sich‘ vorausgesetzt ist“ (237). Dagegen geht die hermeneutische Auffassung davon aus, daß alle Erkenntnis sich, wie S. bereits zu Beginn des zweiten Teils formuliert hat, „in einer konsequenten Reflexion als ‚Auslegung‘ auf (endliche) Zwecke hin verstehen muß, die in ihrem Gesetztsein den ‚hermeneutischen‘ Rahmen bestimmen, in dem sich überhaupt Objektivität konstituieren kann“ (119). Demnach wäre Wahrheit in dieser Denkrichtung zweckabhängig und somit geschichtlich. Da indes, wie S. im

vierten Teil ausführt, wer urteilt, Wahrheit beansprucht, „und d. h. natürlich, wenn man sich redundant ausdrücken will, ‚absolute' Wahrheit", fragt es sich, wie die geschichtliche, die relative Wahrheit mit dieser in Einklang stehe. Darauf antwortet S. zunächst: „Die absolute Wahrheit ist das Wissen um die absolute Geschichtlichkeit der jeweils geltenden Wahrheit" (256).

Damit ist dann der Boden bereitet für die Antwort, die S. im vierten Teil zu geben versucht, der von der „reflektierten Wahrheit" handelt (317–425), auf die Philosophie zielt. Dort heißt es dann: „Wenn es überhaupt einen Sinn ergibt, zwischen absoluter und relativer Wahrheit zu unterscheiden, dann besteht dieser Sinn im Hinblick auf die Möglichkeit der *Erfüllung* des Wahrheitsanspruches und nicht im Hinblick auf die *Erhebung* dieses Anspruches" (416). Während der Urteilende absolute Wahrheit beansprucht, gibt es keine absolute, nämlich nicht an ein bestimmtes (und d. h. für S. zweckbedingtes) Verfahren gebundene Einlösbarkeit. Alle Sätze aber, „für deren Prüfung bestimmte, ausdrücklich formulierte oder unausdrücklich eingeübte Verfahrensregeln bestehen", gelten nur innerhalb eines solchen Rahmens, also nicht absolut. Für philosophische Sätze gibt es jedoch kein derartiges Verfahren. „Philosophische Sätze sind *bedingungslos* darauf angewiesen, daß sie individuell und frei akzeptiert werden. In dieser Bedingungslosigkeit besteht ihre Absolutheit" (425). In dieser Loslösung von Zwecken, die absolute Wahrheit ermöglicht, erläutert sich auch der Zusammenhang von Wahrheit und Freiheit: „Einteilungen geschehen jeweils unter dem Gesichtspunkt ihrer Zweckmäßigkeit für die Lösung bestimmter Probleme, wie sie sich endlichen Subjekten ergeben. So kam die Philosophie, so wie sie hier nachgezeichnet worden ist, zu der Einsicht in die solche einer Einteilung vorausliegende Einheit von Wahrheit und Freiheit. Etwas kann von dieser Einsicht her nur insofern in seinem Anspruch auf Wahrheit gerechtfertigt sein, als es als um der Freiheit willen gesetztes Mittel zu verstehen ist" (423). Gemessen an den knappen Fassungen, in denen Puntel seine Wahrheitsdefinition vorschlägt, hat Simon weit mehr Raum, seine Auffassung von Wahrheit zu explizieren, dennoch ist am Ende das Bedürfnis, zur weiteren Klärung dieses Verständnisses in eine Diskussion mit dem Autor einzutreten, keineswegs geringer. Bei beiden lockt etwa die Art, wie sie das Problem des „Geltungsanspruchs" angehen, dazu, sich ausführlicher damit auseinanderzusetzen. Das aber spricht wohl eher für den philosophischen Charakter einer Arbeit, als daß es gegen sie ins Feld geführt werden müßte. Weil eine solche Auseinandersetzung sich jedoch im engen Rahmen dieses Beitrags gewiß nicht zufriedenstellend führen läßt, bleibt hier nur die Möglichkeit, einen Gedanken herauszugreifen, für den beide vorgestellte Arbeiten zumindest die Anregung liefern und der einer derartigen Diskussion leitend vorangestellt werden könnte. Er ist in der Titelfrage dieses Beitrags formuliert und soll in der folgenden Schlußerwägung umrissen werden.

3. Gibt es eine wahre Antwort auf die Frage: „Was ist wahr?" J. Simon schreibt in der Einleitung seines Buches über „Wahrheit als Freiheit": „Auf Fragen werden Antworten erwartet, die den Anspruch der Wahrheit erheben. Auch mögliche Antworten auf die Frage nach dem Wesen der Wahrheit sollen wahr sein. Was aber Wahrheit sei, war gerade die Frage.

Wenn also Wahrheitstheorien vorgetragen werden, stellt sich unmittelbar die Frage nach der Wahrheit dieser Theorien. In welcher Bedeutung von ‚wahr' sollen sie selbst wahr sein? Das Naheliegende wäre die Voraussetzung, daß sie in eben derselben Bedeutung von ‚wahr' wahr sein müßten, die sie als die wahre Bedeutung von ‚wahr' darstellen möchten." (1) Puntel weist in seiner Arbeit über „Wahrheitstheorien" zudem darauf hin, daß einmal bereits die Verwendung des Ausdrucks „Theorie der Wahrheit" insofern problematisch ist, als die Bedeutung von „Theorie" in diesem Zusammenhang selten präzisiert ist: „Je öfter dieser Ausdruck verwendet wird, desto unklarer und verschwommener wird er." (2) Zum anderen

macht er deutlich, daß selbst wenn man nicht Kriterien, Bedingungen oder Relevanz der Wahrheit, sondern ihren Begriff „als das Explikandum einer TW" ansetzt, noch zumindest vier Frageweisen unterschieden werden können, die nicht dasselbe meinen, „oder, wenn sie dasselbe meinen, so meinen sie es nicht in derselben Weise". (3) Unter diesen Fragen lautet eine: „Was versteht man unter ‚Wahrheit' (‚wahr')?"

Läßt man sich also durch die anspruchsvoll klingende Formel „Theorie der Wahrheit" nicht den Blick dafür verstellen, daß bei einer derartigen Erörterung zunächst einmal geklärt sein muß, wonach gefragt wird, und dann, woran sich erkennen läßt, daß die Antwort auf diese Frage richtig ist, dann bietet diese von Puntel ausgeführte Form der Frage einen möglichen – mir scheint einen unerläßlichen – Ausgangspunkt der Diskussion über „Wahrheit". Sie will wissen, was unter dem Adjektiv „wahr" und unter dem Substantiv „Wahrheit" zu verstehen sei, fragt nach der Wortbedeutung. Eine Antwort auf eine derartige Frage kann durch eine Definition gegeben werden. Eine Definition ist entweder feststellend oder festsetzend. Die erste besteht in einer Behauptung über den herrschenden Sprachgebrauch, die zweite in einem Begriffsverwendungsvorschlag. Die erste kann wahr oder falsch sein, die zweite hingegen nicht, sondern nur zweckmäßig oder unzweckmäßig. Nur im ersten Fall gibt es also eine wahre Antwort auf die Frage: „Was ist Wahrheit?". Sie müßte etwa die Form haben: „Im Deutschen bedeutet ‚Wahrheit' die Eigenschaft einer Behauptung, einen bestehenden Sachverhalt zu treffen." Diese Aussage kann am vorliegenden Sprachgebrauch überprüft, als wahr oder falsch, zudem als verständlich oder mißverständlich beurteilt werden.

Wem allerdings der herrschende Sprachgebrauch nicht maßgeblich erscheint, den Begriff „wahr" zu bestimmen, der scheint genötigt, zunächst aufzuweisen, warum ihm das so scheint und dann einen davon abweichenden Vorschlag zu machen, diesen Begriff zu bestimmen. Die Behauptung, als Vorschlag könne dieser nicht wahr sondern nur zweckmäßig sein, gründet selbst auf einer umgangssprachlichen Verwendung des Wortes „wahr", die es für Behauptungen reserviert, auf Vorschläge jedoch nicht anwendet. Wer sich an dieser Sprache orientiert, besitzt in einer derartigen Eröffnungsdiskussion jedenfalls den Vorteil, über eine Diskussionsbasis zu verfügen. Allerdings müßte er bereit sein, auch über diese Grundlage diskutieren zu lassen oder aber selbst aufweisen, warum sie undiskutiert angenommen werden sollte. Der Nachweis, daß die Verwendungsweise der Umgangssprache für ein Wort aufzugeben sei, scheint mir zumindest in zwei Fällen zu führen, nämlich wenn sich aus dieser Verwendung Widersprüche ergeben oder wenn sie unzweckmäßig ist. Der erste Fall dürfte selten sein, auch wenn die Antinomiendiskussion zeigt, daß er Beachtung verdient. Der zweite Fall ist bei Wissenschaftssprachen, die Wörter der Umgangssprache verwenden, hingegen die Regel, denn die gebrauchen ihre Sprache zu anderen Zwecken als das tägliche Leben.

Deshalb wäre es auch nicht verwunderlich, wenn die philosophische Sprache sich einen anderen Begriff von „wahr" erarbeitet, als sie ihn in der alltäglichen Verwendung vorfindet. Nur müßte sie dann die Zwecke angeben, um derentwillen sie ihn neu bestimmt. Und dazu bieten dann die Überlegungen Simons einen wichtigen Beitrag. Allerdings geht dann die Diskussion über „Wahrheit" von einer sprachlichen oder erkenntnistheoretischen in eine ethische über. Denn dann ist nicht mehr gefragt, welche Antwort auf die Frage „Was ist ‚Wahrheit'?" wahr sei, sondern welche Antwort richtig sei. Und darauf stellt sich die Gegenfrage: „Richtig zu welchem Zweck?", die ihrerseits eine neue Diskussion über die Rechtfertigbarkeit dieses Zweckes herausfordert. Daß jeder Zweck sich aber wieder nur auf Freiheit hin rechtfertigen lasse, ist die ebenfalls bei Simon anzutreffende, aber gewiß noch weiterzudiskutierende These, auf deren Bedeutung für die „Theorie der Wahrheit" mit diesem kurzen Schlußhinweis aufmerksam gemacht werden sollte.

Weidemann, Hermann, *Metaphysik und Sprache.* Eine sprachphilosophische Untersuchung zu Thomas von Aquin und Aristoteles (Symposion, 52). 8° (200 S.) Freiburg 1975, Alber.

Nachdem die heutige Sprachanalyse eine wachsende Aufgeschlossenheit gegenüber der Metaphysik gewinnt und sich ihrer ontologischen Hintergründe bewußt wird, ist es an der Zeit, daß sich auch die Metaphysik auf die sprachlichen Grundlagen besinnt, die ihr innewohnen. Dazu leistet die vorliegende Studie einen wertvollen Beitrag, indem „sie die bei Thomas vorhandenen Ansätze zu einer sprachlichen Grundlegung der Metaphysik so zu Ende zu denken versucht", daß ebenso die Nähe wie der Abstand zur heutigen Sprachphilosophie hervortritt (13). Dieses Unternehmen kann gelingen, weil sich der Verf. der „ontosemantischen" Methode bedient (16). Sie weiß, „daß sich einerseits eine Sache nur im Verstehen des Wortes, das ihr entspricht, als das begreifen läßt, was sie ist, und daß sich andererseits ein Wort nur im Begreifen der Sache, der es entspricht, in der Bedeutung verstehen läßt, die es hat" (16). Hierdurch wird ausgeschlossen die „einseitig in der Sprache verharrende linguistische Methode" und zugleich die „einseitig bei der Sache selbst beharrende phänomenologische Methode" (16). Das Überwinden des linguistischen Extrems macht die Begegnung mit dem Aquinaten möglich, da dieser ja stets durch das Wort auf die Sache zurückgeht; das Ablehnen des phänomenologischen Extrems hingegen erschwert, wie der Verf. selbst spürt, die Begegnung mit Thomas; darauf müssen wir später noch genauer eingehen. Gewiß darf man das „mit der Sprachform auf das innigste geeinte Denken" (11) nicht auseinanderreißen; ebensowenig jedoch darf man die Bindung des Denkens an die Sprache übertreiben. – Für die damit skizzierte Thematik sind selbstverständlich die Darlegungen ausschlaggebend, die Thomas in seiner „Expositio super librum Boethii de Trinitate" entwickelt. Wie schon Grabmann herausgearbeitet hat, enthalten sie die Wissenschaftstheorie des Aquinaten, vor allem der Metaphysik; mit Recht kann man darin auch eine gewisse sprachphilosophische Grundlegung derselben finden, der W. scharfsinnig nachgeht.

Thomas unterscheidet im Anschluß an Aristoteles die drei Wissenschaften der Physik, der Mathematik und der Metaphysik, von denen die beiden ersten auf die Abstraktion, die letztere hingegen auf das Urteil zurückgehen. Bezüglich der Metaphysik vollzieht Thomas zwei Entwürfe, die zwar der Sache nach aufeinander bezogen sind, vom Aquinaten aber nicht ausdrücklich miteinander in Beziehung gesetzt werden. Sie kommen darin überein, daß jeder von ihnen eine Aussage über das Seiende als solches macht; sie unterscheiden sich darin, daß sie diese Aussage auf verschiedene Weise machen. Der erste Entwurf bezieht sich nicht nur auf das Seiende als solches, sondern vor allem auf das höchste Seiende und sagt von ihm aus, es sei von der Materie getrennt, also nicht-materiell. Genauer gesprochen ist allein das höchste Seiende Gott schlechthin von der Materie getrennt, während das Seiende als solches sowohl materiell als auch immateriell verwirklicht sein kann. Infolgedessen gilt die Aussage, die die Materialität verneint, ohne weiteres nur von Gott (und den geschaffenen reinen Geistern); vom Seienden als solchem hingegen gilt sie nicht in jedem Fall, weil es materielles Seiendes gibt. Daher scheint das Seiende als solches lediglich von der Materialität abzusehen, weshalb ihm die Abstraktion, nicht aber das Urteil zugeordnet ist und es folglich aus der nach Thomas für die Metaphysik kennzeichnenden Erkenntnisart, nämlich aus dem Urteilen, herausfällt.

Der andere, im Zusammenhang dieser Problematik nach dem Verf. noch kaum ausgewertete Entwurf findet sich im 1. Artikel der IV. Frage, in dem der Aquinate den Ursprung der Vielheit untersucht. Dabei führt er alles auf den Gegensatz von Sein und Nichtsein zurück: insofern dem Seienden Sein zukommt, schließt es

absolut das Nichtsein aus. Hier wird also das Seiende nicht hinsichtlich der Immaterialität betrachtet, sondern im Hinblick auf das ihm zukommende Sein, insofern dieses mit Nichtsein unvereinbar ist. Damit gilt schlechthin das verneinende Urteil: Sein schließt Nichtsein aus oder ist mit Nichtsein in jedem Fall unvereinbar. So erst zeigt sich, wie die urteilende Tätigkeit des Geistes wirklich der Metaphysik als der Wissenschaft vom Seienden als solchem zugeordnet ist.

Man könnte versuchen, auch im ersten Entwurf beim Seienden als solchem neben der Abstraktion die Separation durch das negative Urteil zu retten. Danach hebt die Abstraktion das Seiende als solches lediglich vom materiellen Ding ab, während die Separation aussagt, daß das Seiende als solches an sich nicht Materie besagt, weil es auch von ihr getrennt sein kann (45). Das hier Angedeutete kommt bei W. nicht zu voller Auswirkung, weil er in Mißdeutung einer Äußerung von Thomas meint, das Seiende stehe den Bestimmungen materiell und immateriell „ebenso indifferent" gegenüber wie das sinnenbegabte Lebewesen den Differenzen vernunftbegabt und vernunftlos (46 f.). Daraus entnimmt er, das Seiende als solches setze zwar eine Separation, nämlich bezüglich Gottes, voraus, werde aber nicht selbst durch eine Separation im Sinne eines negativen Urteils vollzogen (47). Folglich scheitere der Versuch, die Metaphysik auf diesem Wege zu begründen (48). – Man beachte aber, daß hier dem materiellen Seienden das höchste Seiende oder, wie Thomas im letzten Tiefgang sagt, das subsistierende Sein gegenübersteht. Zwischen diesen Gliedern waltet aber Analogie, nicht Univozität, die allein erlaubt, von „ebenso indifferent" zu sprechen. Vermöge der Analogie stehen das subsistierende Sein und das materielle Seiende nicht auf der gleichen Ebene, sondern verhalten sich wie das Ursprüngliche und das Abgeleitete zueinander. Damit stellt sich das Sein ursprünglich und seinem innersten Wesen nach als immateriell dar, weshalb das negative Urteil oder die Separation zurecht besteht: Das Sein ist nach seinem innersten Wesen nicht materiell, sondern immateriell. So gesehen, liegt also nicht lediglich ein Abstrahieren von der Materialität vor, sondern deren Verneinen oder Separation. Verglichen mit dem innersten und eigentlichen Wesen des Seins, ist das materielle Seiende etwas durch Selbstentäußerung des Seins Entstandenes und daher mehr Nichtsein als Sein; im selben Maße, wie es am Sein teilhat, trägt es einen Schimmer von dessen Immaterialität in sich. Daher scheitert der Versuch keineswegs, die Metaphysik auf diesem Wege zu begründen. Zugleich zeigt sich deutlich, daß die logische Betrachtung allein nicht ausreicht.

Innerhalb des zweiten Entwurfs scheidet der Verf. den objektsprachlichen vom metasprachlichen Satz (63), die beide entweder bejahend oder verneinend sind. Der erstere sagt im Sinne der Identität aus, daß ein Seiendes dieses und nicht ein anderes ist, während der letztere im Sinne der Prädikation sagt, daß ein Seiendes so und nicht anders beschaffen ist. Beiden liegt die metasprachliche Aussage zugrunde: es ist wahr, bzw. es ist nicht wahr (63 f.), daß es sich so verhält oder die objektsprachliche Aussage zutrifft. Thomas habe die zwei Schichten des Aussagens „nicht klar genug" unterschieden oder ihren Unterschied „vernachlässigt" (64). Insofern nun das Seiende, wenn das von ihm Ausgesagte wahr ist, wirklich das ist, was von ihm ausgesagt wird, hebt sich vom Sein in der Bedeutung der Identität bzw. in derjenigen der Prädikation „das Sein im Sinne des Wirklichseins" (esse in actu) ab (64). Dieses wird „durch den metasprachlichen Satz ausgedrückt" (66), und zwar als „die Grundbedeutung" des Seins, „aus der seine beiden anderen Bedeutungen, nämlich die der Identität und die der Prädikation, folgen" (69). Insofern das metasprachliche Aussagen alles umfaßt, ist ihm auch das metaphysische Aussagen als ein „Sonderfall" einzuordnen (73). Daraus ergibt sich eine neue Auffassung der Metaphysik; sie hat es nicht mit dem Immateriellen zu tun, sondern „das objektsprachliche Sprechen ... auf die metasprachlich auszudrückenden Bedingungen seiner Wahrheit (zu) untersuchen" (77), weshalb sie Wissenschaft nicht nur vom Unveränderlichen, sondern auch vom Veränderlichen ist (78 f.).

Der vorstehenden gescheiten und geistvollen Darlegung kann sich der Rez. nach ihrer positiven Seite anschließen, zumal sich sein eigenes Denken auf ähnlichen Bahnen bewegt. Schon in meiner Studie „Sein und Wert" (Paderborn 1938) lege ich im Urteil die der prädikativen Synthese innewohnende veritative Synthese frei, die sich mit dem von W. aufgewiesenen metasprachlichen Ist-sagen deckt. Terminologisch nenne ich diese Tiefe über-gegenständliches Sagen, dem ich das ge-

genständliche Aussagen gegenüberstelle, das dem objektsprachlichen Satz entspricht. (Weitergeführt in „Metaphysica operationis humanae" [Rom ³1972] und in „Die Identität von Geist und Sein" [Rom 1972]; zu vergleichen wäre auch „Das Urteil und das Sein" [Pullach 1957], wo in einer Neubearbeitung meiner Studie „Sein und Wert" das im Wahrheitsaspekt des Urteils sich zeigende Sein noch schärfer als früher herausgearbeitet wird.) Immer habe ich das Urteil und den Satz als dessen sprachlichen Ausdruck in einem gesehen, ohne freilich das Sprachliche so deutlich eigens hervorzuheben, wie das heute geschieht. Gegen meine damaligen Kritiker, die mir vorwarfen, daß ich dem sprachlichen Ausdruck des Urteils im Satz zu viel Bedeutung beilege, finde ich bei W. eine Bestätigung meiner Auffassung. Was das Sein betrifft, das sich in der Wahrheit des Urteils zeigt, so gründe ich das „ist" des Urteils im „ist" des Seienden, wobei auch für mich die Grundbedeutung des Seins das Wirklichsein (esse actu) ist, von der sich die übrigen Bedeutungen und zumal das Sein als Kopula herleiten.

Weniger vermag ich mich der negativen Seite von W.s Darlegungen anzuschließen. Gewiß läßt sich die Metaphysik metasprachlich begründen, insofern sie die ermöglichenden Bedingungen der objektsprachlichen Wahrheit untersucht; auf meine Weise habe ich das getan (vgl. in „Das Urteil und das Sein", §§ 10–13). Doch schließt diese Begründung keineswegs die andere aus, die das Sein als das Immaterielle ansetzt, vorausgesetzt freilich, daß das Sein in dem oben erläuterten Sinne verstanden wird. Danach ist das immaterielle Sein nicht ein Sonderfall des Seins; vielmehr wird das Sein in seinem innersten und eigentlichen Wesen erst dann erreicht, wenn es als das immaterielle hervortritt; wer die Immaterialität ausschließt oder als bedeutungslos beiseitelegt, ist noch gar nicht beim Sein im Vollsinne (esse actu) angelangt. Wie ich in den eben genannten Paragraphen im einzelnen entwickelt habe, vollzieht das die Wahrheit ausprägende Ist-sagen die absolute Setzung, nämlich diejenige, die nicht nur für mich, sondern an sich und damit für jeden Erkennenden, sogar für den unendlichen Geist, zutrifft. Darin aber leuchtet das Sein als die absolute Fülle auf, die einzig als das subsistierende Sein und damit als das schlechthin Immaterielle wirklich ist. Bis zum Ende durchgeführt, fällt die metasprachliche mit der metaphysischen Begründung zuinnerst zusammen.

Fassen wir noch kurz zwei Folgerungen ins Auge. Auch nach meiner Auffassung ist die Metaphysik nicht nur auf das Unveränderliche, sondern auch auf das Veränderliche bezogen. Vom subsistierenden Sein her nämlich findet sich in jedem Seienden ein Anteil von Sein und folglich in jedem Materiellen ein Abglanz des Immateriellen sowie in jedem Endlichen und Veränderlichen ein Schimmer des Unendlichen und Unveränderlichen. Weil nun alles einzig aus dieser tiefsten Wurzel begriffen werden kann und die Metaphysik diese Wurzel begreift, erstreckt sich ihre Untersuchung auf alles überhaupt. – Daß der letzte Grund für den Unterschied zwischen den Individuen der Gegensatz von Sein und Nichtsein ist, schließt keineswegs aus, daß der nächste Grund der Verschiedenheit der Einzelwesen im materiellen Bereich die teilbare Materie ist (70). Im nächsten Grund ist der letzte Grund so notwendig enthalten, daß jener ohne diesen nichts vermöchte; dieser wird durch jenen keineswegs ausgetrieben, sondern nur genauer bestimmt.

Die sprachliche Begründung der Metaphysik, die W. im ersten Teil seiner Arbeit vom Urteil her vollzieht, unternimmt er in deren zweitem Teil aus der abstrahierenden Tätigkeit unseres Geistes zu entwickeln. In einer tiefgründigen Auseinandersetzung, die Thomas von Aristoteles absetzt, meint W. dem ersteren einen „semantischen Platonismus" zuschreiben zu müssen (105), insofern er das Form und Materie umfassende Allgemeine vom Einzelnen zwar nicht real, wohl aber begrifflich trennt. Demgegenüber geht Aristoteles auf die mit sich selbst identische Form (Seele) zurück, die wiederum mit dem Beseeltsein des Leibes und dem Belebtsein des ganzen Lebewesens identisch ist (97). Dementsprechend wird die Form von sich selbst im Sinne der Identität, vom Leibe aber und vom lebenden Ganzen im Sinne der Prädikation ausgesagt, wobei es sich immer um das in das Einzelne eingegangene Allgemeine handelt. Dieses aber wird in einem Urteil vom Einzelnen ausgesagt, womit sich die „semantische Regel" ergibt, gemäß der das entsprechende Begriffswort auf den Einzelnen bezogen wird; man kann ihm etwa das Wort „Mensch" zusprechen, „wenn der Ausdruck ‚vernunftbegabtes Sinnenwesen' auf ihn zutrifft" (110). Solches Zutreffen wird in einem „Vor-Urteil" erfaßt, in dem das

„begreifende" Abstrahieren oder das „vordefinitorische begriffliche" Erfassen am Werke ist, das dem „begriffsbildenden" Abstrahieren oder der „definitorischen Begriffsbildung" vorausgeht und zugrunde liegt (113/115). Diese beiden Arten von Abstraktion unterscheide Thomas nicht klar (122). Die ursprünglich begreifende Abstraktion setzt bei den Vorstellungsbildern an, wobei „ein sinnlich wahrnehmbares Einzelding unmittelbar als das begriffen wird, was es seiner allgemeinen Natur nach ist" (139). In diesem Vorgang schaut man aber „nicht den Sachgehalt der Sache bildhaft an", sondern man „sagt einen Sachverhalt satzhaft von ihr aus"; es geht nicht um „bildliche Darstellung", sondern um „sprachliche Stellvertretung" (139 f.). Daher: „Ein Begriffswort drückt somit als seine Bedeutung die Bedingungen aus, unter denen es dem Gegenstand eines Aussagesatzes als dessen Prädikat zugesprochen werden kann" (144). Von hier aus kommt es im Hinblick auf die Metaphysik nicht darauf an, daß „der allgemeinste Begriff des Seienden" allen anderen „übergeordnet ist", sondern darauf, daß er als die „allgemeinste semantische Regel" den Gebrauch des Wortes ‚ist' für alles Aussagen „ordnet" (169). An die Stelle der „übersinnlichen Anschauung" tritt die metasprachliche Regel für die obersten Bedingungen der Wahrheit alles Aussagens (170). Damit ist alles menschliche Sprechen stets zugleich Objekt- und Meta-Sprache (172). Thomas wird dem nicht gerecht, weil er Denken und Sein nur „einfach auseinanderhält", ohne ihre Identität „als ein Sprachereignis zu bedenken" (175).

Bei der Auseinandersetzung mit Aristoteles ist die Auslegung der schwierigen Formel „τί ἦν εἶναι" eindrucksvoll; sie faßt „das einer Sache jeweils zugehörige Sein" (82). Der Unterschied des Aquinaten von Aristoteles scheint mir nicht so tiefgreifend zu sein, wie W. meint; man beachte seine Beurteilung der Erkenntnislehre des Augustinus (Sth I, q 82, a 5), die durchaus um das in das Einzelne eingegangene Allgemeine kreist, weshalb der Vorwurf eines semantischen Platonismus wohl zu weit geht. Wichtig ist die Unterscheidung des begreifenden vom begriffsbildenden Abstrahieren, zu der als einem wesentlichen Erfordernis für die Wegbereitung zum Urteil auch meine Überlegungen geführt haben (vgl. mein Buch „Transzendentale Erfahrung" [Freiburg 1978]; das darin entwickelte erfahrende Abstrahieren kommt dem begreifenden gleich). Freilich setzt dieses Abstrahieren die entsprechende apriorische Struktur des Menschengeistes voraus (vorgebildet im Formalobjekt der Scholastik), die jenes allererst ermöglicht und von der sich bei W. kein Wort findet (Näheres darüber in dem eben genannten Buch).

Mit W. stimme ich darin überein, daß im begreifenden Abstrahieren jederzeit das entsprechende Urteil implizit enthalten ist, wodurch für die betreffenden Begriffswörter auch die semantische Regel ihrer Anwendung auf die Einzelnen gegeben ist. Doch kann ich nicht zustimmen, wenn behauptet wird, die Bedeutung eines Begriffswortes bestehe allein darin, die Bedingungen auszudrücken, unter denen es ausgesagt werden kann (144). Damit im Zusammenhang wird der Sachgehalt abgelehnt, der bildhaft angeschaut wird, und einzig der Sachverhalt zugelassen, der satzhaft ausgesagt wird. Eine gewisse Korrektur dieser Auffassung findet sich in Anmerkung 202 (S. 173); danach heißt einen sprachlichen Ausdruck zu deuten: „nicht nur wissen, wie der Ausdruck zu gebrauchen oder zu verwenden ist, sondern auch: wissen, wie der Ausdruck zu verstehen oder auszulegen ist"; daher ist die „semantische Regel" zugleich eine „hermeneutische Regel". Hier kommt das Fundierungsverhältnis zum Vorschein, nach dem der Gebrauch eines Begriffswortes wesentlich von dem Gehalt abhängt, den es ausdrückt; daher schließt der Sachverhalt notwendig den Sachgehalt ein, läßt sich also jener nicht ohne diesen vollziehen. Dementsprechend gibt es das satzhafte Aussagen des Sachverhaltes nicht ohne das Erfassen des Sachgehaltes, das wir allerdings nicht als bildhaftes Anschauen, sondern als erfahrendes Abstrahieren bestimmen müssen. W. neigt zu einem Überschätzen des semantischen und zu einem Unterschätzen des hermeneutischen Aspekts. Damit wird zugleich ein einseitiges Hervorheben des Sprachlichen, des sprachlichen Ausdrucks bemerkbar, in dem das in der Sprache Ausgedrückte untergeht oder von dem es sich wenigstens nicht deutlich genug abhebt. Gewiß wird unser Denken meist von der Sprache begleitet, in ihr verleiblicht und verdeutlicht; doch eilt unser Erfahren oft der Sprache voraus, wobei wir erst nachträglich und manchmal vergeblich seinen sprachlichen Ausdruck suchen; Thomas hat gar nicht so unrecht, wenn er in unserem begreifenden Abstra-

hieren einen zuinnerst „vor- und außersprachlichen Vorgang" (174) sieht. Und obwohl sich unser Erkennen für gewöhnlich „im Zusammenspiel von Sprachgebrauch und Wahrnehmung vollzieht" (142), so bleibt doch die Frage, wie sich unser Denken beim ursprünglichen Entwickeln des Sprachgebrauchs darstellt.

Bezüglich der Metaphysik im besonderen stimmen wir dem Verf. gerne darin zu, daß in der Objektsprache des Seienden stets die Metasprache des Seins enthalten ist; letztere ist sogar der ermöglichende Grund der ersteren (172). Doch gilt es auch in diesem Bereich den semantischen Sinn in den hermeneutischen Sinn einzugründen und jenen von diesem herzuleiten, weshalb das Sein dadurch die metasprachliche Regel für die obersten Bedingungen der Wahrheit alles Aussagens abgibt, daß es diesen bestimmten Gehalt des Wirklichseins und damit der letztlich absoluten und folglich immateriellen Fülle besagt. Daher bedarf es doch des Erfassens eben dieses Gehaltes, das W. als „übersinnliche Anschauung" ausschließt (170) und das ich als die tiefste Verinnerlichung der begreifenden Abstraktion (im Sinne der Formalabstraktion) für schlechthin unentbehrlich halte (vgl. das oben genannte Buch über die transz. Erf.). Wiederum erweist sich die von mir keineswegs abgelehnte metasprachliche Gründung der Metaphysik als untrennbar von der früher verdeutlichten metaphysischen. In jener tiefsten Verinnerlichung ist auch die Identität von Denken und Sein gegeben, die Thomas nicht fremd ist, sondern seiner Grundkonzeption ganz entspricht (vgl. Sth I, q 85, a 2 ad 1). Sie ist also nicht nur „ein Sprachereignis", wenn sie auch als solches zu bedenken ist.

Aufs Ganze gesehen, ist W.s Buch ein ausgezeichneter Brückenschlag zwischen dem mittelalterlichen und dem heutigen Denken. In sorgfältiger Interpretation werden in den Texten des Aquinaten Ansätze zu einer sprachlichen Grundlegung der Metaphysik herausgearbeitet sowie im Lichte der gegenwärtigen Sprachphilosophie zusammengefügt und weitergeführt. Dabei wird die einschlägige Literatur fast vollständig herangezogen und in eingehenden Diskussionen ausgewertet. Der Verf. versteht es, seine Gedanken klar und eindeutig zu formulieren, wenn auch sein Stil wegen zahlloser Wiederholungen derselben Wortfolgen zu schleppend und für den Leser etwas mühselig wird. Daß der Mensch als vernunftbegabtes Sinnenwesen „ein mit seinen Mitmenschen redendes und sich seinen Mitmenschen gegenüber verantwortendes Gemeinschaftswesen" ist (183), wird zwar durch die Sprache ausdrücklich akzentuiert, ist aber schon mit der durch die Offenbarkeit des Seins konstituierten Person gegeben (vgl. mein gerade erschienenes Buch „Person und Freiheit" [Freiburg 1979]). Joh. B. Lotz, S. J.

Keller, Albert, *Sprachphilosophie* (Kolleg Philosophie). 8° (190 S.) Freiburg–München 1979, Alber.

Keller, Professor der Erkenntnislehre und Sprachphilosophie an der „Hochschule für Philosophie, München", gibt einen dankenswerten Überblick über die verschiedenartigen Formen heutiger „Sprachphilosophie" und deren – bei den verschiedenen Richtungen oft voneinander abweichenden – Fachausdrücke. Als „philosophisch" erkennt er jede Untersuchung der Sprache an, die sich auf die Sprache in ihrer Bedeutung für den Menschen als Menschen bezieht (13), ohne damit „Philosophie" auf Anthropologie beschränken zu wollen, da ja der Mensch gerade als Mensch durch die uneingeschränkte Offenheit für alles Seiende gekennzeichnet ist. Ein Rückblick auf die Geschichte der Sprachphilosophie (13–31) bewahrt den Verf. von vornherein vor der Einengung des Blickes allein auf die zeitgenössischen Richtungen und ermöglicht ihm eine Kritik an deren Einseitigkeiten.

Das 2. Kap. stellt die Frage „Was ist Sprache?". Da Sprache oft unter die „Zeichen" subsumiert wird, wird zuerst die Frage „Was ist ein Zeichen?" behandelt (32–36). Mit Recht bemerkt K., daß die alte Definition des Zeichens („Was als zuvor Erkanntes zur Erkenntnis eines anderen führt") zu weit ist, da auch die logischen Prämissen als erkannte zur Erkenntnis eines anderen führen, ohne doch als Zeichen zu gelten. Er fügt deshalb das Wort „faktisch" (im Sinn von ‚rein faktisch') zu dem „zur Erkenntnis eines anderen führend" hinzu. Weniger glücklich scheint mir der Ersatz des „zur Erkenntnis eines anderen führend" durch „dazu dienend, jemand zu beeinflussen" zu sein; denn dabei denkt man unwillkürlich an Zeichen wie etwa die Verkehrszeichen, die eine Weisung für das Han-

deln enthalten, wodurch die Definition „zu eng" wird, während das „zur Erkenntnis eines andern führen" auch für das „Handlungszeichen" Voraussetzung ist. – Unter den verschiedenen Bedeutungen des Wortes ‚Sprache' (Sprache als Fähigkeit, als Tätigkeit, als Produkt [39] bzw. als das „Sprechmaterial" [41] hat es die Sprachphilosophie vor allem mit dem „Sprechmaterial" zu tun. In diesem Sinn definiert K. Sprache als „ein vom Menschen entwickeltes System von Äußerungsformen, die er hervorbringt, um sich zu äußern, zu verständigen, um seine Erkenntnis zu ordnen und mitzuteilen und sich auf vielfältige Weise mit der Wirklichkeit auseinanderzusetzen" (42). So werden zugleich verschiedene „Funktionen" der Sprache unterschieden, deren Aufzählung allerdings keine Vollständigkeit beansprucht. Wichtig ist das „Bezugssystem" der Sprache; innersprachlich ist sie auf den Kontext bezogen, nach außen hin auf das Designat (das Bedeutete), den Adressat, den Sprecher und auf die Gemeinschaft. Kurz wird das Gemeinsame von menschlicher Sprache und „Tiersprache", etwas gar knapp deren wesentlicher Unterschied behandelt (57–60).

Das 3. Kap. (1–84) gilt den „Ordnungen der Sprache". K. unterscheidet sie in drei Gattungen: 1. Innersprachliche Ordnungen, die unterteilt werden in „materiale Sprachstrukturen", „funktionalgrammatische Strukturen", Ordnungen der „logischen Grammatik", die allgemeingültige Regeln für jede Sprache sucht und für die formalisierten Sprachen tatsächlich vorliegt, schließlich die „Ordnung der Sprachinhalte", die Ziel der „strukturalen Semantik" ist; diese letzteren Ordnungen lassen sich allerdings nur in sehr beschränktem Umfang auf Regeln bringen (72). 2. „Zwischensprachliche Ordnungen"; gemeint sind nicht Ordnungen zwischen verschiedenen, etwa zwischen der deutschen und der englischen Sprache, sondern zwischen Objektsprache und Metasprache. In diesem Zusammenhang werden u. a. Antinomien und die Suppositionslehre behandelt. Auch der Widerspruch zwischen dem in einem Satz Ausgesagten und dem, was im Vollzug der Aussage selbst geschieht, gehört hierher, etwa wenn jemand schreibt: „Ich kann kein einziges Wort schreiben". 3. Ordnungen zwischen sprachlichen Äußerungen und ihrem außersprachlichen Umfeld, etwa mit der Gesprächssituation, die den Sinn einer Äußerung wesentlich ändern kann. Hier werden auch die „Sprachspiele" Wittgensteins behandelt. – Wegen der Überzahl der Einteilungen, die dazu noch von den verschiedenen Richtungen mit verschiedenen Namen bezeichnet werden, ist dieses Kap. wenig befriedigend. K. selbst zitiert hier das Wort Senecas: „Simile confuso est, quidquid usque ad pulverem sectum est" (63).

Das 4. Kap. gilt dem Thema „Sprache und Bedeutung". Abgelehnt wird die „behavioristische" Auffassung, nach der die Bedeutung eines Wortes mit seinem „Gebrauch" gleichgesetzt wird. Abgelehnt werden auch „psychologistische Bedeutungstheorien", denen zufolge die Bedeutung durch eine mit dem Wort verbundene sinnliche Vorstellung oder eine durch das Wort hervorgerufene Assoziation erklärt wird. Wenig Gnade finden aber auch „platonistische" Bedeutungstheorien, die sich auf „eine nicht hinreichend begründete Annahme von Gedankengebilden" stützen. Hierher gehören „sehr verschiedene Richtungen von Aristoteles über Thomas von Aquin, Locke, den orthodoxen Marxismus, Husserl bis zu Sprachphilosophen wie Ogden und Richards" (89). Nach diesen Theorien wird zum Wort die Bedeutung hinzugedacht, die sich ihrerseits auf den bezeichneten Gegenstand richtet. Dazu bemerkt K. mit Recht: „Die Bedeutung ist nichts zusätzlich zum Wort Gedachtes, sondern etwas am Wort selbst" (89). Weiter heißt es: „Sie ist das mit dem Wort verbundene Wissen, wofür es gebräuchlich ist" (90). Das Wort steht nicht für seine Bedeutung (platonistische Auffassung!), sondern seine Bedeutung besteht darin, daß es für etwas anderes steht; dieses andere hat im Wort ein „intentionales Sein" und zielt dadurch das andere (eben den Gegenstand) an.

Dies alles kann man, ja muß man zugeben, ohne dadurch in Gegensatz zu Thomas von Aquin zu kommen. Sein klassischer Text lautet: „Voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus" (S. th. 1 q. 13 a. 1). Zu beachten ist hier zunächst, daß Thomas nicht von Wörtern spricht, sondern von „Lauten", „Lautgebilden". Zu ihnen muß die ‚conceptio intellectus' allerdings *hinzukommen*, während das „Wort" (verbum) ohne sie überhaupt noch nicht Wort ist. Denn „ein Lautgebilde, das noch nichts (eben durch eine conceptio intellectus) bezeichnet, kann noch nicht ‚Wort' genannt werden" (S. th. 1 q. 34 a. 1). Zum Wort

kommt also die durch den Begriff (conceptio intellectus) gegebene Bedeutung nicht als etwas anderes hinzu, sondern sie gehört wesentlich zum Wort. Höchstens vom Laut, nicht aber vom Wort kann man sagen, es bezeichne den Begriff; aber auch der Laut bezeichnet (durch den mit ihm verbundenen Begriff) den Gegenstand selbst. „Der Laut bezeichnet den Begriff des Verstandes, wie Aristoteles sagt", heißt es bei Thomas (a. a. O.); aber ist damit auch gesagt, daß der Laut den Begriff *bedeutet*? Sagt nicht „bedeuten" über das „Bezeichnen" hinaus mehr, nämlich das „für das Bezeichnete eintreten"? Wenn K. sagt, die Bedeutung sei das mit dem Wort verbundene Wissen, wofür es gebräuchlich ist, so schließt dieses Wissen ohne Zweifel das Denken des Gegenstandes, d. i. dessen „Begriff", ein, besagt aber darüber hinaus das Bewußtsein, daß der Laut für den im Begriff angezielten Gegenstand steht; das bloße gleichzeitige Bewußthaben des Lautes und des Begriffs genügt gewiß nicht dazu, daß der Laut den Gegenstand „bedeutet". Die Formel K.s besagt daher ausdrücklich, was in der Formel des Thomas nur stillschweigend mitgedacht ist.

Jedenfalls gibt es ohne den Begriff (das Denken des Gegenstandes) kein Wort, sondern höchstens eine Lautfolge. K. meint nun aber auch umgekehrt: Ohne Wort gibt es keinen Begriff (93). Zur Begründung heißt es: „Da es ohne – zumindest gedachte – Lautfolge keine Bedeutung gibt (ohne Hinweisendes kein Hinweis), gibt es keinen Begriff ohne Lautfolge" (39). Das folgt nicht oder folgt nur dann, wenn bereits vorausgesetzt wird, daß der Begriff für sich allein keine Bedeutung hat bzw. daß es einen Begriff ohne entsprechendes Wort nicht gibt. Das gerade ist aber das, was zu beweisen ist. Vielfache Erfahrung zeigt aber, daß wir für einen Gedanken, der uns bewußt ist, das treffende Wort erst suchen müssen. Oft genug lehnen wir eine ganze Reihe von Versuchen, das Gedachte sprachlich zu fassen, ab, bis sich endlich eine dem Gedanken entsprechende Wortfassung einstellt. Wäre zuvor, wie K. andeutet (94), nur eine vage „Idee" gegeben, warum dann die Unzufriedenheit mit einer sich anbietenden vagen Wortfassung und das klare Bewußtsein, daß mit dieser eben das von uns Gedachte noch nicht ausgedrückt ist? – Wenn man natürlich nur das sprachlich Gefaßte ‚Begriff' *nennt*, wird das Ganze zu einem bloßen Wortstreit, durch den aber das sachliche Problem nicht beseitigt wird.

Im 4. Kap. folgen noch Ausführungen über das Universalienproblem und über die Definition. – Das 5. Kap. lenkt unter dem Titel „Erkenntnis – Sprache – Wirklichkeit" die Aufmerksamkeit auf mancherlei meist wenig beachtete Zusammenhänge zwischen diesen dreien. Zwar nicht die Wirklichkeit selbst, wohl aber unsere Vorstellung der Wirklichkeit, unser Beachten oder Nichtbeachten der Einzelheiten und namentlich, was wir im Gedächtnis behalten und was nicht, hängt weitgehend davon ab, welche Einzelheiten durch ein eigenes Wort „festgehalten" werden und welche nicht. So gibt es eine Art Relativität der Sprache: Nicht alle Unterschiede können in jeder Sprache durch ein eigenes Wort bezeichnet werden. Das schränkt auch die Möglichkeiten von Übersetzungen ein, und die Ansicht Humboldts, in jeder Sprache lasse sich alles sagen, findet daran ihre Grenze.

Das 6. Kap. behandelt unter dem Titel „Sprecher – Adressat – Gesellschaft" die „pragmatische Dimension" der Sprache, d. h. das Verhältnis von Sprachzeichen und Sprachbenutzer, das Sprechen als Handlung. Am Beispiel des Ausdrucks „Ich gehe" zeigt K., wie dieselben Wörter (gelehrt ausgedrückt: derselbe lokutionäre Gehalt) in verschiedenen Situationen sehr verschiedene Funktionen haben kann: Mitteilung, Ausruf, offene oder verdeckte Frage, Ankündigung, Aufforderung, Drohung, Versprechen, Antwort, und zwar je nach der Frage zusagende oder ablehnende Antwort, Erklärung, daß man ein Amt aufgebe (143 f.). – Sprache kann spontaner oder willentlicher „Ausdruck" im Sinn einer Kundgabe psychischer Zustände sein. In anderen Fällen hat Sprache eine Appellfunktion. – Der letzte Abschnitt dieses Kap. behandelt das Thema „Sprache und Gesellschaft" (159–169). Da menschliche Gemeinschaft auf der Möglichkeit der Kommunikation beruht, stellt eine gemeinsame Sprache eines der stärksten gemeinschaftsverbindenden Mittel dar. Freilich können auch durch verschiedene „Soziolekte" innerhalb der gleichen Sprache „Sprachbarrieren" geschaffen werden. Natürlich sind Fachsprachen unvermeidlich, und Sprachbarrieren durch „Zurückschrauben auf eine Primitivschicht" beheben zu wollen, würde nur zu einer Verallgemeinerung des sprach-

lichen Unvermögens führen. Andererseits, meint K., haben nicht wenige, die das sprachliche Unvermögen bekämpfen, „sich dabei selbst eines Jargons bedient, der ein Beispiel einer Sprache hinter Barrieren bietet" (165). „Um sie zu überwinden, muß man auf Sprachdünkel verzichten und darf Sprache nicht als Manipulationsmittel, einerlei für welche Zwecke, einsetzen" (ebd.).

Dafür, daß sich der Verf. bemüht, manche Sprachbarrieren, die gerade von Sprachwissenschaftlern und Sprachphilosophen aufgerichtet worden sind, abzubauen, werden ihm viele Leser Dank wissen. J. de Vries, S. J.

Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. VII: *Die Weltkirche im 20. Jahrhundert*, hrsg. v. *H. Jedin* u. *K. Repgen*. 8° (XX u. 834 S. mit Reg.) Freiburg–Basel–Wien 1979, Herder.

Sollte das Handbuch ursprünglich mit dem Tode Pius' XII. schließen, so ist nun die Grenze zwischen Kirchengeschichte und Gegenwart um rund 20 Jahre nach vorne verlegt worden. Die Pontifikatswechsel des Jahres 1978 konnten gewiß bei diesem Entschluß nicht Pate stehen, rechtfertigen ihn jedoch z. T. im nachhinein. Eine Gesamtbehandlung der Zeit vom 1. Weltkrieg bis heute, vor allem unter Mithineinnahme der nachkonziliaren Entwicklung, war nun von vornherein ein nicht geringes Wagnis, und dies vor allem aus zwei Gründen: einmal, weil sich hier angesichts der Fülle des Stoffes das Problem durchsichtiger Einteilungskriterien stellt; dann wegen des geringen Abstandes, der leicht entweder dazu verführt, unter Verzicht auf Deutungen, Wertungen und Gesamtlinien sich auf ein bloßes Faktengerüst zu beschränken, oder umgekehrt der eigenen Subjektivität alle Zügel schießen zu lassen.

Das Problem der Einteilungsprinzipien haben die Herausgeber dadurch zu lösen versucht, daß sie (außer in den einzelnen Kap.) auf eine chronologische Einteilung verzichteten. Der 1. Abschnitt („Die institutionelle Einheit der Universalkirche", 1–229) umfaßt so verschiedene Beiträge wie die über die Päpste von Benedikt XV. bis Pius XII. *(Hubert Jedin)*, über die Außenpolitik der Päpste im Zeitalter der Weltkriege *(Konrad Repgen)*, das 2. Vatikanum *(Jedin)*, die Entwicklung des Kirchenrechts vom CIC bis 1974 und die Konkordatspolitik des Hl. Stuhls im gleichen Zeitraum (beides von *Georg May*). Der 2. Abschnitt („Die Vielfalt des inneren Lebens der Universalkirche", 230–507) bietet einen thematischen Querschnitt durch die Aspekte des Lebens der Kirche, während der 3. Abschnitt („Die Kirche in den einzelnen Ländern", 508–820) territorial gegliedert ist. Ein wohl unvermeidlicher Nachteil sind die vielfältigen Überschneidungen. So ist das Reichskonkordat von 1933 gleich an 3 Stellen behandelt: von Repgen im Rahmen der päpstlichen Außenpolitik (66–72), von May bei der Konkordatspolitik (197–201), und natürlich auch noch, wenn auch nur kurz, von Volk bei Deutschland (546 f.). Außer bei den Konkordaten und komplexen Themen wie „Kirche und Nationalsozialismus" finden sich Doppelungen vor allem bei der Darstellung der Orden (324–28 und 355 ff.), der Säkularinstitute (328–32 und 359–61) und der Arbeiterpriester (342 und 606 f.). Die Herausgeber stellen sich in der Einleitung (VI) diesem Problem, sehen freilich auch keine Lösung; wenn sie jedoch „Querverweise im Text" erwähnen, welche die Orientierung erleichtern sollen, so muß der Rez. bekennen, daß er Querverweise dieser Art (also Hinweise auf andere Kapitel, in welchen dasselbe Thema von einer anderen Warte aus behandelt wird) vergeblich gesucht hat.

Das andere Problem ist der geringe Abstand; es stellt sich gerade für die Entwicklungen der nachkonziliaren Zeit. Nicht wenige Autoren sind diesem Dilemma ausgewichen, indem sie diese Epoche oder gar die Zeit zwischen 2. Weltkrieg und 2. Vatikanum praktisch ausgespart oder nur in unverhältnismäßiger Kürze behandelt haben. Dies gilt z. B. für den Beitrag von Jedin über die Wirkungen des 2. Vat., der mit seinen 5 Seiten (147–51) keinen auch nur halbwegs instruktiven Überblick über die nachkonziliare Krise bietet. Gerade hier hätte man jedoch, wenn auch in möglichst zurückhaltender und auf sachliche Information beschränkter Form, z. B. etwas über die durch „Humanae vitae" ausgelöste Krise erwartet (die Enzyklika ist nur ganz kurz auf S. 151 ob. erwähnt), ebenso etwas über die Traditionalisten-Bewegung und Lefèbvre (der nur auf S. 355 bei Trippen im Rahmen

der Entwicklung im Klerus behandelt wird – als wenn Lefèbvre nur ein Problem der Priesterbildung wäre!); ein Name wie der von Küng findet sich nicht einmal im Register. Über diese Dinge und Personen muß man jedoch etwas sagen – oder man klammert besser diese Zeit von vornherein ganz aus! Bei anderen Autoren macht sich ein allzu penetrantes Übergewicht der Wertung über die Information geltend: in pauschaler Form geschieht dies bei *May*, welcher die nachkonziliare Entwicklung praktisch nur unter dem Gesichtspunkt des Institutionsverfalls sieht (165 ff., 214 ff.), in der Form einer differenzierteren und in sich durchaus beachtenswerten Kritik an nachkonziliaren Entwicklungen bei *Ludwig Volk* in der Darstellung der deutschsprachigen Länder (558–61), ferner bei *J. Bots* über die niederländische Kirche (570–75). Wichtig ist bei Bots, der sich jüngst durch einschlägige Beiträge in der „Internationalen katholischen Zeitschrift" einen Namen gemacht hat, vor allem die Darstellung des soziologischen Hintergrundes der niederländischen Kirchenkrise: nämlich als Ausdruck der neu aufgestiegenen höheren Mittelklasse (570 f., 573, 575). Das beste Gleichgewicht zwischen Information und (vorsichtiger) Wertung, verbunden mit scharfsinniger Deutung der Zusammenhänge, enthält wohl der Beitrag von *Norbert Trippen*, welcher zwar mit dem Titel „Entwicklungen im Klerus seit 1914" versehen ist (338–55), jedoch zu über zwei Dritteln über die nachkonziliare Priesterkrise spricht; es scheint, daß gerade die Kenntnis der Modernismus-Krise den Autor instand setzt, Hintergründe der heutigen Krise zu verstehen und zugleich doch einen gewissen Abstand zu wahren (vgl. 343, 349). Aber auch der Beitrag von *V. Dammertz* über die Orden nach dem 2. Vatikanum (366–73) ist in dieser Beziehung rühmend zu erwähnen.

Jedin stellt nach seiner vorzüglichen Darstellung des Konzils selbst die Frage nach der geschichtlichen Wertung des 2. Vatikanums und seiner Folgen (147 f.). Er stellt zunächst die Wertungen der Kritiker und der „Progressisten" einander gegenüber (wozu freilich zu sagen wäre, daß die wirklichen „Progressisten" hier gar nicht zu Wort kommen; der beste Beweis dafür ist, daß u. a. auch Ratzinger unter diesem Firmenschild genannt wird!), um dann zu schließen, daß ein Ausgleich der gegensätzlichen Auffassungen noch nicht in Sicht sei. Er meint, daß eine Lösung nur dann gefunden werden könne, wenn man das Konzil als Norm anerkenne, hinter die es einerseits kein Zurück mehr gebe, die aber andererseits auch nicht überholt und als bloßer erster Schritt in eine unabsehbare Zukunft hinein verstanden werden dürfe (148). Freilich wäre hier wieder kritisch anzufragen, ob diese Basis nicht z. T. schon dadurch überholt ist, daß Rom selbst z. B. in der Liturgiereform längst über die Norm des 2. Vatikanums hinausgegangen ist. Außerdem wären wohl, spricht man von den negativen Folgen, die sich rein faktisch mit dem 2. Vat. verbinden, ganz nüchtern historisch zwei Dinge zu fragen: einmal, wieweit diese nicht Hypothek früher versäumter Auseinandersetzungen, bzw. natürliches Ergebnis eines Problemstaus sind, der irgendwann einmal zur Entladung drängt (was besonders von Trippen gesehen wird: 340, 355); dann, inwieweit das Zusammenfallen von konziliarem Umbruch und Befreiungserlebnis mit der 68er-Revolte und ihren Begleiterscheinungen, bzw. die Überlagerung des Konzils durch die westliche Kulturrevolution, z. T. die Richtung der konziliaren Erneuerung verändert und u. U. verfremdet hat – was bekanntlich besonders von Ratzinger betont wurde, in diesem Bande auch von Trippen (343) und mit noch größerer Deutlichkeit von Volk (558 f.) herausgestellt wird. Jedenfalls sollte hier allein schon historische Nüchternheit vor einer kirchlichen „Dolchstoßlegende" bewahren, die bereits frappant an die politisch-nationale nach dem 1. Weltkrieg erinnert. Bei May (bes. 165 ff., 210) findet sich diese ganz manifest.

Im einzelnen seien einige wichtige Beiträge hervorgehoben. Heiße Eisen geht besonders Repgen in seiner Darstellung der päpstlichen Politik im Zeitalter der Weltkriege an. Bemerkenswert ist u. a., daß sich das Problem des „päpstlichen Schweigens" ähnlich wie bei Pius XII. und den Juden auch schon während des 1. Weltkrieges bei Benedikt XV. und dem Massenmord an den Armeniern stellte und ähnlich beantwortet wurde (43). Wenig bekannt sein dürfte die sehr weitreichende Verhandlungsbereitschaft des Vatikans gegenüber der Sowjetunion bis 1927 (63–66). Bei dem Ja des Zentrums zum Ermächtigungsgesetz am 23. 3. und der bischöflichen Kundgebung am 28. 3. 1933 betont Repgen, hier noch ohne kritische Auseinandersetzung mit Scholder, daß diese ohne Aussicht auf Konkordat und

ohne päpstliche Einwirkung erfolgt seien (66 f.), vielmehr eher den Vatikan in Zugzwang gesetzt haben. Die immer wieder anzutreffende Meinung, als habe Pius XII. den Nationalsozialismus wenigstens als geringeres Übel gegenüber dem Kommunismus betrachtet, wird schlüssig widerlegt (88 f.). Das (keineswegs totale) „Schweigen" des Papstes gegenüber der Judenvernichtung versteht er als „Verantwortungsethik", welche vermeide, eine Form der Provokation zu wählen, die nur zu größeren Übeln führen mußte (96). – Ein Meisterwerk der knappen, aber das Wesentliche treffenden Darstellung ist auch der Beitrag von Volk über den deutschen Katholizismus (537 ff.), insbesondere über die Nazizeit. Nicht ganz befriedigt hier freilich die Darstellung des Verhaltens der Bischöfe in der Judenfrage (550 f.). Die vorausgehenden Passagen Volks zeigten, daß das Regime (z. B. in der Euthanasie) keineswegs immun war gegen öffentlichen Protest. Daß es zu einem öffentlichen Einspruch der deutschen Bischöfe gegen die Judenvernichtung nicht gekommen ist, wird nur ganz kurz erwähnt (551), im übrigen weder entschuldigt noch kritisiert, noch wird auf das Problem hingewiesen oder angedeutet, daß darüber vielleicht das letzte Wort noch nicht gesprochen ist. Gegenüber der Darstellung bis 1945 überrascht dann freilich die Kürze und Dürre, mit der kaum auch nur das Wesentliche der kirchlichen Entwicklung zwischen 2. Weltkrieg und 2. Vatikanum auf 3 Seiten (551–54) abgehandelt wird. Der praktisch völlige Verzicht auf die Darstellung der kirchlichen Situation in der DDR ist möglicherweise durch die Hoffnung motiviert, das Handbuch auch dort ankommen zu lassen. – Von gutem Informationswert und auch die letzten Jahre einbeziehend ist die Darstellung von *F. Zubillaga* über die Kirche in Lateinamerika (685–767), bei der man freilich doch etwas mehr als zwei Seiten (688–90) an allgemeinen Grundlinien und Entwicklungstrends erwartet hätte. – Ein besonderes Lob gebührt *Joseph Metzler* (Rom), dem Herausgeber der „Memoria Rerum" der Propaganda, der hier das letzte Kapitel über die jungen Kirchen in Asien, Afrika und Ozeanien verfaßt hat (769 bis 820). Seine Darstellung, welche Informationen bis zum Sommer 1978 enthält (802, 804, 811), ist als ausgereifte Leistung zu bezeichnen; sie vermittelt einen guten Überblick, der anderswo bisher noch nirgends zu gewinnen ist. Das Einzige, was man hier vermißt, ist der Hinweis auf einige spezielle Akkomodationsprobleme, die sich in den letzten Jahren gestellt haben (z. B. Polygamie in schwarzafrikanischen Ländern, Problem einer indischen Liturgie mit hinduistischen Texten anstelle der alttestamentlichen Lesungen). – Unter den thematischen Beiträgen im zweiten Abschnitt sei noch besonders hingewiesen auf die Darstellung der theologischen Entwicklung durch *L. Scheffczyk* (263–300), der innerkirchlich-spirituellen Bewegungen durch *E. Iserloh* (301–37) und nicht zuletzt der Caritas-Arbeit durch *Erwin Gatz* (437–57); letztere enthält auch einen wertvollen Rückblick auf die Grundlegung im 19. Jh. (437–42) und füllt damit auch eine empfindliche Lücke in Band VI/1 des Handbuchs.

Alles in allem: die notwendige Vielfalt der Autoren führt zu einem gewissen Verlust an Geschlossenheit und einheitlichem Konzept, sowohl in formaler wie in inhaltlicher Beziehung. Die Herausgeber selbst fühlten sich im Vorwort (VI) zu der ausdrücklichen Erklärung veranlaßt, daß sie sich keineswegs mit allen hier geäußerten Urteilen identifizieren können. Dies braucht freilich kein Nachteil zu sein. Allerdings ist das Meinungsspektrum etwas einseitig geraten: es reicht keineswegs von „progressiv" bis „konservativ", sondern von „Mitte" über „gemäßigt konservativ" bis zur Nähe der Lefèbvre-Richtung (May). Trotz alldem wird man den Band, schon deshalb, weil nichts Vergleichbares existiert, als unersetzlich ansehen müssen. Kl. Schatz, S. J.

Weinreb, Friedrich, *Wunder der Zeichen – Wunder der Sprache.* Vom Sinn und Geheimnis der Buchstaben (Lebendige Bausteine 21). 8° (240 S.) Bern 1979, Origo. – *Buchstaben des Lebens.* Nach jüdischer Überlieferung, erzählt von F. Weinreb (Herderbücherei 699, „Texte zum Nachdenken"). 8° (157 S.) Freiburg i. Br. 1979, Herder.

Nach der jüngsten deutsch-jüdischen Unheilsgeschichte ist es wie ein Wunder, daß auch nach dem Tode Martin Bubers gerade im deutsch-sprachigen Raum weiterhin Publikationen aus der Welt der Chassidismus erscheinen. Der Autor heißt

Friedrich Weinreb; schon das viertemal besprechen wir in dieser Zeitschrift Werke von ihm. W. fehlt zwar die Sprachgewalt, die literarische Formkraft eines Buber; er spricht manchmal sogar ein etwas holpriges Deutsch (das auch die Übersetzer oder Bearbeiter nicht immer glätten; W.s Muttersprache ist holländisch). Doch der geringere literarische Glanz wird weithin aufgewogen durch das gegenüber Buber urtümlichere „Drinstehen" im Chassidismus. W. lotet in ganz andere Tiefen hinab, sogar in abgelegene Schächte jüdischer Überlieferung. Er besitzt ein erstaunlich genuines Verhältnis zur qualitativen, symbolgeladenen Zahl, wie sie in der jüdischen Überlieferung (Kabbala) ihre unabweisbare Rolle spielt. Gemäß dieser Überlieferung ist jeder hebräische Buchstabe immer schon beides: Konsonant *und* Zahl!

W. war Professor für mathematische Statistik; auch das mag die sprachlich kargere Art und nicht zuletzt seine Affinität zur Zahlenwelt verständlicher machen. Dennoch dominiert das Zahlenhafte in seinen Darlegungen aus der Welt von Talmud, Midraschim und jüdisch-mystischen Traktaten nicht unbedingt. In manchen seiner Publikationen spielen Zahlen sogar eine ganz untergeordnete Rolle, sie verschwinden fast. Dann wieder können sie stark hervordrängen; unversehens verwickeln sie den Leser gleichsam in „religiös-mathematische Gleichungen" mit geheimnisvollen Unbekannten und – mit erstaunlich faszinierenden Lösungen. Es ist beinahe eine Art Gnosis, die einen hier gefangen nimmt. Je nach Mentalität wird diese Art den Betrachter aber nicht nur begeistern, sondern ihn möglicherweise auch abstoßen. Auch der wohlwollendste Leser fragt sich hin und wieder seufzend, weshalb denn Gott seine Welt und den Heilsweg in ihr so vielfältig verzwickt und verwickelt gemacht hat, die Weltgeschichte scheint dann ein riesiges Wort- oder Zahlenpuzzle zu sein! – Nun bringt W. aber auch immer wieder die schlichten „Grundformeln" unseres Heilshandelns: wirkliches Sich-Hingeben aus Liebe an Gott und an die Menschen, selbstloses „Umsonst"-Tun! Letzlich ist dann doch alles wieder sehr einfach – wenn man Gottes Willen nur *tut*. – Im Tun allein, sagt W., leuchtet für den Menschen der tiefere Sinn auf; zwar nicht auf rationale Weise, aber erlebnismäßig erfaßt er dann den wahren Sinnzusammenhang von Welt und Geschichte. Für den logisch operierenden Verstand allein bleibt jedoch alles ein verwirrendes, unauflösbares Gemisch aus Kausalem und Akausalem. Was Wunder, wenn diese unsere Verfaßtheit dann auch in den Zahlenextrakten aus den hebräischen Bibeltexten aufleuchtet! So ist unsere Welt, nach dem Muster der Tora hat nach jüdisch-orthodoxer Auffassung Gott die Welt gemacht! Das symbolische Zahlengeflecht spiegelt nur getreu diese Welt wider, mit all ihren positiven und negativen Verknüpfungen unter sich und auch zu Gott und seiner unsichtbaren Welt hin. Die mit den hebräischen Buchstaben identischen Symbolzahlen zeigen also nur sehr „scharfkantig" – es sind ja Symbole auf letzter, höchster Abstraktionsstufe – das Krankheitsbild dieser Welt, aber ineins damit immer auch schon Zusage von Heilung, ja von endgültigem Heil!

Die zwei hier angezeigten Werke haben imgrunde dasselbe Thema: *Buchstaben, Laute, wunderbare Zeichen.* Dies läßt notgedrungen sehr abstrakte, nicht immer leicht faßliche Symbolausdeutungen erwarten, zumal es um Diesseits und Jenseits geht. Untersucht wird das Schriftbild der Buchstaben und ihre Lautung, ihre nicht willkürliche Reihenfolge, ihre jeweilige Zahlenqualität in der Einer-, Zehner- und Hunderterreihe, ihre Bezogenheit zum astrologischen Tierkreis. Darin verbirgt sich dann zur Überraschung, mit allen Phasen, die grundlegende Geschichte des Menschen, die Heilsgeschichte der Schöpfung überhaupt, vom Anfangspunkt bis zu dem Zielpunkt, den Gott ihr gesetzt hat.

Dieser Prozeß, kurz formuliert, heißt *Einswerdung.* Es geht um das unsagbare Glück des Einswerdens mit Gott dem Einen, um die Fülle der Freude und Seligkeit mit Ihm und untereinander. Schon unterwegs, anfanghaft und geheimnisvoll, setzt dieser Prozeß ein. Es gibt Rückschläge, aber dennoch darf auch beglückend etwas vom Ziel „geschmeckt" werden, auf der Wüstenwanderung sind Lichter ausgestellt, Kunde kommt bereits vom Gelobten Land, Weg und Ziel stehen in Korrespondenz. Auch das letzte Ziel einer Hochzeit zwischen Himmel und Erde wird nichts statisch Ruhendes sein, sondern es bleibt die Ewigkeit eine paradoxe Einheit von Weg und Ziel. Biblisch gesprochen ist das Ziel der „Baum des Lebens", von der jüdischen Überlieferung bezogen auf das hebräische „ez pri ose pri" aus Gen. 1, 11, zu deutsch „Baum, der Frucht *ist* und Frucht *macht*": Statik und Dyna-

mik zugleich. Das soll heißen: Sein und Werden, Ewigkeit und Zeit, Ziel und Weg verschwistern sich. Untrennbar glücklich sind einmal Schöpfer und Geschöpf vereint!

Der Reiz dieser doppelten Behandlung desselben Themas liegt nun in der ganz verschiedenen Art, mit der W. das Thema jeweils angeht. Das umfangreichere Werk „Wunder der Zeichen – Wunder der Sprache" ist in der üblichen Manier einer Abhandlung gehalten. Aber schon diese wissenschaftlich verantwortete Form ist gegenüber heute gebräuchlicher Form von Bibelexegese unverkennbar andersartig, für viele heutige Exegeten vielleicht nicht nur andersartig, sondern schlicht abartig, zumindest längst „überholt". Wer sich auf Typologie, jüdische Mystik incl. Zahlensymbolik in keiner Weise einlassen will, wird vermutlich beide Schriften bald wieder aus der Hand legen oder erst gar nicht zu ihnen greifen. Er wird dann allerdings auch nie erfahren, wie orthodoxe Juden lange Jahrhunderte hindurch ihre Bibel verstanden und z. T. heute noch verstehen. Doch nicht nur ein solcher religions- oder kulturgeschichtlicher Aspekt könnte immerhin Aufmerksamkeit beanspruchen. Nach Meinung des Rez. verschlösse man sich damit auch wirklich vorhandenen Tiefendimensionen biblischer Texte. – Ein Buch dieser Dignität wie die hebräische Bibel, aus ganz anderen Zeiten und Kulturlandschaften stammend, ist gewiß nicht leicht erschließbar. Für Gläubige ist es zudem das absolut einmalige, vom Gottesgeist selbst inspirierte Buch, voller letzter Geheimnisse – wer maßt sich an, mit seiner menschlich begrenzten Art diesen Text auszuschöpfen? Auch wir Abendländer der Neuzeit sind hinsichtlich unserer derzeitigen Ausdeutungsprinzipien eingeschränkt auf gerade uns naheliegende Perspektiven. So sehr unser heutiges Vorgehen uns bibelgemäß und legitim erscheint – ist es wirklich der einzig gangbare Weg, um die Fülle des Gotteswortes aufzuschließen?

Das Werk „Wunder der Zeichen – Wunder der Sprache" ist im Unterschied zum Taschenbuch „Buchstaben des Lebens" schwerer zu verstehen, ist nicht in allen Punkten leicht assimilierbar. Das bringt einmal die Materie mit sich, aber manche Erschwernisse wären vermeidbar. Es gibt unnötige Längen, trockene Partien, wo man sich durch die Stoffülle etwas mühsam durcharbeiten muß. Dann wieder werden Dinge viel zu kurz erwähnt, bleiben rätselhaft; der Leser sucht gequält nach dem größeren Zusammenhang. Manchmal sind auch Stellen, wo zumindest der Christ stutzt und kaum alles mitvollziehen kann (etwa in der Beurteilung von Sünde und Kirche). – Wenn der Verf. in der Einleitung (S. 10) sagt: „Man kann dieses Buch auch ohne weitere Vorkenntnisse lesen", so überschätzt und überfordert der Autor seine Leser erheblich; das stimmt einfach nicht. Man muß zumindest W.s erstes Buch „Der göttliche Bauplan der Welt" kennen (eigentlich noch mehr), um überhaupt nur ein wenig hineinzukommen und mitzukommen! Selbst für den unterrichteten Leser bleiben Rätsel und Dunkelheiten. Etwa auf S. 83 wird ein Zusammenhang der Buchstaben Nun und Samech behauptet; zur Verdeutlichung folgt dann nur der lapidare Hinweis „vgl. Psalm 145" – Schluß! Ja, wie soll der Leser denn nun allein herausfinden, was Nun und Samech in Ps 145 für eine Rolle spielen, wieso dort ein Zusammenhang besteht! Er wird einfach sich selbst überlassen. – Ganz knifflig wird es häufig im II. Teil des Buches, wo über die Vokale gehandelt wird; auch der versierte Leser wird hier arg strapaziert; Ärger tritt auf, der nicht zu sein brauchte.

Jedoch: immer wieder fällt auch ungeahntes Licht auf scheinbar lang vertraute Bibelstellen; dann rechtfertigt sich plötzlich das Wort im Titel „Wunder"; da erscheinen, wie ein Wunder, großartige Zusammenhänge auf den verschiedensten Ebenen, eine Bereicherung im Auffassen des Gotteswortes wird geschenkt, die tief beglückt. Fazit: dies Buch hat zweifellos seine großen Qualitäten, doch müßte viel präziser alles zu einer besseren Ausgewogenheit durchgearbeitet werden, besonders manche „erratischen Blöcke" müssen ganz anders aufgeschmolzen, entfaltet und in einen durchgehend verständlichen Text eingefügt werden. Der deutsche Übersetzer sollte auch wissen, daß man bei uns „Sodom" sagt und nicht „Sedom".

Viel erquickender ist dagegen das Taschenbuch der Herderbücherei. Hier wählte W. die freundlich-intime Form eines Rundgesprächs, die Form eines kontinuierlichen Symposions unter frommen Chassidim. Eine typisch jüdische Form zudem! Da wird erzählt, da wird tiefsinnig meditiert, da greift einer den Faden des anderen auf und ergänzt das Gesagte aus seiner Sicht. Da ist Atmosphäre und Einklang

der Gemüter, da ist Erhebung der Seelen zu Gott! Wie leicht und gleichsam schwebend wird in diesem Symposion die Fülle und Vielfalt der meditierten jüdischen Buchstaben (respektive Zahlen) ins Gespräch gebracht – und dabei dem Leser zugleich in Kopf und Herz gesenkt. Man lebt und atmet mit. – Alles ist liebenswert, kunstvoll bedacht und ungemein beziehungsreich miteinander verflochten; dieses opus ist wie ein Zauberteppich, der fast die ganze chassidische Überlieferung in seinen Mustern enthält. – Wie schön etwa die Metapher, das Jenseitige mit Obertönen zu vergleichen, die beim Gespräch vordergründig zwar ungehört bleiben, dennoch für die dafür Geöffneten innig mitempfunden werden. – Das ist ein Werk aus einem Guß! Natürlich ist auch hier eine Einweisung durch die früheren Schriften W.s dringend anzuraten. Wer aber schon einigermaßen mit der chassidischen Schriftausdeutung vertraut ist, wird hier kaum eine Leerstelle empfinden.

Dieses Taschenbuch erscheint in einer neuen Reihe bei Herder: „Texte zum Nachdenken", mit Illustrationen. Die Herausgeber, das Ehepaar *Sartory*, haben ein sehr gescheites Geleitwort geschrieben. – Bemerkenswert beim Vergleich beider Publikationen ist überdies, daß sie sich – trotz gleichen Themas – in den inhaltlichen Details nicht oder kaum wiederholen. Nein, der Autor verfügt über eine solche Fülle, daß er auch beim gleichen Thema immer Neues aus seiner Schatztruhe hervorzuholen weiß – wie der Hausvater im Evangelium, der stets Altes und Neues den Seinen zu schenken weiß.

W. Schlepper, S. J. †

1. Exegese und Patristik

Feldkämper, Ludger, Der betende Jesus als Heilsmittler nach Lukas (Veröff. des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, 29). Gr. 8° (372 S.) St. Augustin, Steyler Verl. – Die vorliegende sorgfältige und methodisch saubere Studie versucht der Bedeutung des Betens Jesu besonders im Evangelium nach Lukas nachzugehen. Je viermal berichtet jeder der beiden ersten Evangelisten ausdrücklich vom Beten Jesu, das Lukas-Ev aber nicht weniger als elfmal, nicht eingeschlossen die eucharistischen Texte (Lk 9, 11–17; 22, 14–20). Gerade dort, wo Jesus frei und spontan betet, werde die gestaltende Hand des Lukas am ehesten erkannt. So ergibt sich „daß in der Darstellung des Lukas dem Tun und Tod Jesu gerade auch durch sein Beten die besondere Sinnrichtung – sowohl die theozentrische als auch die soteriologische – gegeben wird; unser Heil wird als gewirkt dargestellt und unser eigenes Beten als ermöglicht durch Jesu Gebet" (5). Nach einer Einleitung, in der die Fragestellung, die bisherige Behandlung des Themas und die Methode behandelt werden, erfolgt in einem Dreischritt der eigentliche Inhalt der Untersuchung. Im 1. Kap., das der Einzeluntersuchung der Texte gewidmet ist, sind besonders die Struktur-Analysen interessant. Sehr oft findet der Verf. eine konzentrische oder chiastische Anordnung ganzer Textabschnitte oder kleinerer Verse. – Nicht weniger interessant ist das 2. Kap., wo die Gebetstexte des Evangeliums miteinander verglichen werden. Zu recht faßt der Autor zusammen: „Durch vielfältige Verknüpfung und gegenseitige Zuordnung der Gebetstexte hat Lukas das Motiv des Betens Jesu zu einem umfassenden ‚Spannungsbogen' ausgebaut" (304). – Das erstaunlichste Ergebnis dieser Untersuchung ist zweifellos die Feststellung „daß im Gesamt des Lukas-Ev ein wahres Geflecht oder Gewebe der Gebetstexte vorliegt" (285). Der Autor beobachtet, daß abgesehen vom ersten Gebetstext (3, 21 ff.) „alle anderen jeweils zu zweit nahe beieinanderstehen, d. h. im gleichen oder in zwei aufeinanderfolgenden Kapiteln vorkommen und zum selben Kontext gehören ..." Diese Texte befinden sich ferner unmittelbar vor und nach einem einheitlichen Perikopenkomplex bzw. einer Perikope, die sie sozusagen umrahmen und durch die sie eng miteinander verbunden sind. – Das 3. Kap. bringt dann den Vergleich der Gebetstexte des Lukas-Ev mit denen der Apostelgeschichte. Der Verf. konstatiert folgende Entsprechungen: 1. Taufe: Lk 3, 21 / Apg 1, 14; 2, 1 ff. 4, 31; 8, 15; 10–11; 2. Heilung: Vollmacht in Wort und Tat; Lk 5, 16 (6, 12) / Apg 3, 1–4, 31; 3. Wahl: Lk 6, 12 / Apg 1, 15–26; 6, 1–6; 4. Petrusbekenntnis: Lk 9, 18 ff.; 5. Verklärung: Lk 9, 28 f.; 6. Jubelruf: Lk 10, 21 / Apg 2, 1–13; 10, 44–48; 19, 1–7; 7. Gebetsunterweisung: Lk 11, 1 f. / Apg 4, 29–31; 5, 12; 8. Fürbitte für Petrus: Lk 22, 32 / Apg 12, 1–17; 9. Ölberg: Lk 22, 42 / Apg 21, 14; 10. Kreuzgebete: Lk 23, 34.46 / Apg 7, 59 f. Nach dem Verf. „lassen die behandelten Stellen wohl kaum einen Zweifel darüber zu, daß Lukas eine inhaltliche Parallele intendiert hat: in der nachösterlichen Kirche wird gebetet, wie Jesus gebetet hat" (329). „Das Gebet begegnet uns in der Apg ebenso wie das Gebet Jesu im Evangelium im doppelten Kontext des vollmächtigen Wirkens und des Leidenmüssens" (331). Die Gemeinde aber betet nicht nur wie Jesus, sondern auch zu ihm (Apg 9, 14.21, vgl. Lk 22, 16; 24, 52 ff.). „Die Gebete des Stephanus (Apg 7, 59.60) sind eindeutig an Jesus gerichtet. Und vor der Wahl des Matthias ist dies durchaus möglich, wenn nicht gar wahrscheinlich" (331). So treffen wir hier auf die Mittlerschaft Jesu, in dessen Namen allein Heil ist (Apg 4, 12), wie ja auch er nur den Vater offenbaren kann (Lk 10, 22). „Und Er vermittelte den Hl. Geist (Apg 2, 33), der wiederum den Lobpreis der Großtaten Gottes ermöglicht" (Apg 2, 4.11).

Schließlich ergibt sich für den Autor aus den letzten beiden Versen des Lk der Schluß: „Die Jüngergemeinde betet nicht nur *wie* Jesus, sondern auch *durch* Jesus. Als Heilsmittler ist er auch Gebetsmittler" (332). B. Beck, S. J.

La Doctrine des douze Apôtres (Didache). Introduction, Texte critique, traduction, notes, appendice et index par *Willi Rordorf* et *André Tuilier* (SC, no 248). 8° (244 S.) Paris 1978, du Cerf. – Unter den verschiedenen ähnlich lautenden (und deswegen leicht zu verwechselnden!), sich selber apostolischen Ursprung zuschreibenden Texten des 1.–4. Jh.s (Apostolische Kirchenordnung, Apostolische Konstitutionen, Apostolische Kanones, Katholische Didaskalia der zwölf Apostel des Erlösers, Apostolische Überlieferung [des Hippolyt], Doctrina apostolorum, Apostellehre [Didache] usw.) nimmt die erst 1873 durch Bryennius wiederentdeckte Didache wegen ihres hohen Alters einen besonderen Rang ein. In der Tat spricht alles dafür, daß der Text in seiner Gesamtheit noch aus dem ersten Jh. stammt und nicht von den Schriften des NT abhängt. Es ist deswegen sehr zu begrüßen, daß diese, für die Geschichte des ältesten Christentums, seiner Katechese, seiner Institutionen, seiner Liturgie und Kirchenordnung usw., so aufschlußreiche Schrift jetzt auch mit all den Vorzügen ausgestattet vorliegt, die die Bände der ‚Sources Chrétiennes' auszeichnen. So informieren 117 S. Einführung den nicht spezialisierten Leser über den neuesten Forschungsstand in den verschiedensten Fragen, die dieser Text aufwirft: allgemeiner Charakter der Schrift, Titel, genus literarium, Quellen, Adressat, Aufbau und Gliederung, Verhältnis zum NT, Datierung, Ursprungsland, Bedeutung in der Alten Kirche, Texttradition. Beigegeben sind außerdem eine relativ knapp gehaltene Bibliographie (129–135), als Appendix die „Doctrina Apostolorum" (207–210), jener Text also, der zusammen mit dem Barnabasbrief, den Kap. 1–6 der Didache usw., die Tradition der Zwei-Wege-Lehre bezeugt, und ein Verzeichnis der griechischen und lateinischen Termini. Vergleicht man den neu edierten Text (140–199) mit dem der 1952 von Jean Paul Audet vorgelegten Edition, so stellt man eine Reihe von Abweichungen fest, die sich jedoch auf den Sinn kaum entscheidend auszuwirken scheinen. Wieweit die Herausgeber, die übrigens in ihrem Vorwort die Gemeinsamkeit ihres Werkes betonen, hier von Fall zu Fall vorgehen bzw. andere Editionsprinzipien als ihr Vorgänger anwenden, sagen sie selber leider nicht ausdrücklich. Der nicht spezialisierte Leser ist den Editoren sicher besonders dankbar für den in der Einleitung und in den Fußnoten durchgeführten ausgezeichneten Kommentar zum Inhalt der Schrift. Er findet hier alle nur denkbare weiterführende Literatur. Nur auf eine einzige „Einleitungsfrage" sei eigens hingewiesen: Die Herausgeber lehnen die Audet'sche Hypothese der Entstehung der Didache in zwei Etappen (Kap. 1 bis 11, 2 und 11, 3 bis 16) mit anschließender Interpolation der Passagen in der zweiten Person singularis als zu schematisch ab. Sie selber optieren auch für zwei Autoren, deren erster in den Kap. 1–6 die aus dem zeitgenössischen Judentum stammende Zwei-Wege-Lehre aufgreift und mit einem christlichen Zusatz versieht, in dem liturgischen Abschnitt (Kap. 7–10) damals im Gebrauch befindliche eucharistische Texte einarbeitet, schließlich – wahrscheinlich – auch noch den ersten Teil der der Kirchenordnung gewidmeten Ausführungen (Kap. 11–13) verfaßt und auch hier wiederum ältere Tradition verwendet. Mit Kap. 14 setzt dann wahrscheinlich das Werk eines zweiten Autors ein. H.-J. Sieben, S. J.

Tremblay, Real, Irenée de Lyon, „L'Empreinte des Doigts de Dieu" (Eirenaios 1–1979). Kl. 8° (126 p.) Rom 1979, Ed. Academiae Alfonsianae. – Nach Auskunft der Einleitung hat die vorliegende erste Nummer der „Irenäischen Studien" Modellcharakter für die folgenden Hefte: sie sollen jeweils drei oder vier Monographien zu bestimmten Themen des irenäischen Denkens sowie eine oder mehrere Rezensionen neuerer Literatur über den Kirchenvater enthalten, jeweils aus der Feder des gleichen Verfassers. Geplant sind außerdem Hefte mit Bibliographie zu Irenäus von 1900 an. Autor vorliegenden Heftes ist R. Tremblay (vgl. unsere Rezension seiner Irenäus-Studie in ds. Zschr. 53 [1978] 579–580). Der Inhalt besteht aus vier Studien und einer Rezension (zu *H.-J. Jaschke*, Der Heilige

Geist im Bekenntnis der Kirche [Münster 1976]), die alle außer dem ersten schmalen Beitrag (Quelques traits de la figure épiscopale d'Irénée de Lyon, S. 15–33) erst in jüngster Zeit veröffentlicht worden waren (Studia Moralia 15 [1977] 421–444; Augustinianum 18 [1978] 435–457; Studia Moralia 16 [1978] 167–189; Theologische Revue 74 [1978] 121–123). Ob der von den Herausgebern (R. Tremblay u. H.-J. Jaschke) mit dieser Neugründung anvisierte Gedankenaustausch unter Spezialisten durch solche Doppelveröffentlichung sonderlich gefördert wird, erscheint uns etwas zweifelhaft. Aber statt über das mit viel Begeisterung gepflanzte Bäumchen zu räsonieren, sollte man vielleicht erst einmal die weiteren Hefte abwarten. H. J. Sieben, S. J.

Chesnut, Glenn F., The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius (Théologie historique, 46). Gr. 8° (257 S.) Paris 1977, Beauchesne. – Geschichtsschreibung hat es zwar mit dem faktisch geschehenen oder geschehenden Besonderen zu tun, aber sie deutet, begreift dieses Besondere immer von allgemeineren Vorstellungen her, m. a. W. Geschichtsschreibung impliziert immer auch Theorie über den Menschen, ‚Weltanschauung', sie enthält immer ein Stück Geschichtsphilosophie oder -theologie. Vorliegende Untersuchung stellt sich die sehr reizvolle Aufgabe, die Geschichtsphilosophie der ersten 5 christlichen ‚Historiker' herauszuarbeiten. Eusebius, der mit großem Abstand bedeutendste unter ihnen, ist zwar so etwas wie der absolute Anfang der christlichen Historiographie, er ist aber nicht der erste Historiker schlechthin. Er steht vielmehr in der großen Tradition griechisch-römischer Historiographie. Die Geschichtsphilosophie der ersten christlichen Historiographen darstellen kann deswegen nur heißen, sie vor dem Hintergrund ihrer heidnischen Vorgänger zu sehen. Entsprechend befaßt sich ein erstes knappes Kap. mit der Geschichtsphilosophie eines Herodot, Thucydides, Polybius, Sallust usw. Im Mittelpunkt ihres Geschichtsdenkens stehen Begriffe wie Tyche oder Fortuna, Fatum. Auch Wunder und Orakelwesen spielen eine nicht unbedeutende Rolle. Die heidnische Historiographie operiert weiter mit der Vorstellung der Vergeltung, mit dem Neid der Götter usw. Vor diesem heidnischen Hintergrund kommt nun das spezifisch christliche Neue der Geschichtsphilosophie des Eusebius, aber auch das z. T. unter neuem Namen gleichbleibend Alte der vorausgegangenen Tradition zur Geltung. – Was zunächst Eusebius angeht, so ordnet der Verf. sein Material unter 4 Gesichtspunkten an. Ein 1. Kap. geht auf die mehr *anthropologisch*/theologischen Aspekte der neuen christlichen Geschichtsphilosophie ein. Dem heidnischen Schicksalsglauben setzt Eusebius mit aller Entschiedenheit die menschliche Willensfreiheit entgegen. Ein anderer Aspekt der Tyche, das zufällige Zusammentreffen mehrerer Kausalreihen erscheint bei Eusebius unter dem neutralen Begriff der ‚Symbebekota' des Aristoteles, die ihrerseits mit dem Begriff der ‚Natur' und der göttlichen Vorsehung (pronoia) zusammenhängen. – Das zweite Eusebius gewidmete Kap. befaßt sich mit den allgemeinen Fragen des *Geschichtsbildes*. Es geht um die Perioden des Geschichtsablaufs, um das inner- und außerweltliche Ziel der Geschichte, ob es überhaupt ein solches gibt, und worin es konkret besteht. Ch. geht auch auf die Frage ein, ob es nach Eusebius einen Fortschritt in der Geschichte gibt. Was das Gesamtgeschichtsbild angeht, so setzt Eusebius dem heidnischen zyklischen Geschichtsdenken eindeutig eine lineare Sicht der Geschichte entgegen. Origineller scheint uns, was der Verf. im 4. Kap. über den *‚Rationalismus'* und ‚Irrationalismus' in der eusebianischen Geschichtsphilosophie mitteilt. Sein strenger Rationalismus ist durch die konsequente Logostheologie bedingt. Weil es den Logos gibt, hat Geschichte Sinn, kann Sinn in der Geschichte gesucht und gefunden werden. Geschichte ist in einem letzten Verstande ‚logisch', es gibt Gesetze in der Geschichte. Freilich ist Eusebius nicht so welt- und geschichtsfremd, einen erheblichen Rest von ‚Unsinn', ja von Tragik in der Geschichte zu leugnen. Für diesen unreduzierbaren Rest sind die Dämonen, ist das Dämonische verantwortlich. Die Dämonen verkörpern das Irrationale, das Selbstzerstörerische im Ablauf der Geschichte. „Eusebius had a Euripidean sense of the daemonic" (124). Letztes Kriterium und Ziel für die Menschen ist jedoch nicht die Entfaltung des Rationalen, sondern die Eusebeia, d. h. die Teilnahme des Menschen an der Liturgie des ganzen Gott in

Harmonie hingegebenen Kosmos. – Das letzte Eusebius gewidmete Kap. faßt einen Aspekt seiner Geschichtsphilosophie noch einmal näher ins Auge: das diesseitige *Ziel der Geschichte*, die Vorstellungen des Eusebius über das christliche Imperium. Es geht also um seine politische Philosophie. Hier faßt Ch. zusammen, was die Forschung, vor allem seit Baynes und Dvornik, über Eusebius als Vertreter der hellenistischen Staatsphilosophie mitgeteilt hat. Ch. betont neben dem Hellenismus den Einfluß der jüdischen Apokalyptik auf die eschatologischen Vorstellungen des Eusebius. – Entsprechend ihrer weit geringeren Bedeutung werden die folgenden Autoren, die ja im Grunde nur das Werk des Eusebius fortsetzen, viel kürzer behandelt (zum Vergleich Eusebius 105 S., Sokrates 22, Sozomenus 8, Theodoret 6, Evagrius 11). Aufgrund seines entschiedenen Origenismus kommt bei *Sokrates* ein mystisches Element zum Zuge, das bei dem ‚Rationalisten' Eusebius nicht anzutreffen ist. Der Verf. charakterisiert ihn weiter als antidogmatischen Skeptiker und – damit zusammenhängend – als einen Mann von einem „marvelous spirit of tolerance" (174), als Antidialektiker und als christlichen Humanisten, der sich nicht scheut, im Zusammenhang seiner Geschichtsphilosophie gewisse spezifisch heidnische Begriffe, die Eusebius ausdrücklich gemieden hat, wieder zu verwenden. – *Sozomenus*, der bekanntlich Sokrates massiv ausgeschrieben hat, sucht mit seinem großangelegten kirchenhistorischen Opus nicht nur literarische Ehren, sondern auch die Gunst des Kaisers. – Auch *Theodoret* wird sehr kurz abgehandelt, bei ihm tauchen die ‚Schicksalswörter' zwar nicht in der Kirchengeschichte, aber im Briefverkehr noch häufiger auf als bei Sozomenus. – Für *Evagrius* faßt Ch. die Entwicklung zusammen: „The basic sense of history was not at all that different from that held by Aeschylos ... only a few words had been changed" (213). – Das Schlußkapitel stellt eine Art ‚Fürstenspiegel' dar, das Idealbild des christlichen Kaisers, konkretisiert in 14 Punkten, gewonnen aus den Schriften des Sokrates und Sozomenus. Es geht auch hier um eine spezifisch christliche Abwandlung eines alten ‚heidnischen' Themas, Platos Forderung nach den Philosophenkönigen.

Der Verf. legt zu einem interessanten Thema eine relativ leicht lesbare Studie vor, die sich weniger durch neue Einzelergebnisse als durch die stimmige Zusammenfassung auszeichnet. Auffallend sind gewisse Lücken im Literaturverzeichnis. So vermißt man u. a. J. Sirinelli, Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne (Dakar 1961), J. M. Sansterre, Eusèbe de C. et la naissance de la théorie césaropapiste, in: Byz. 42 (1972) 131–195, 532–594. Die einschlägige Arbeit von L. C. Ruggini, The ecclesiastical histories and the pagan historiography: providence and miracles, in: At. 65 (1977) 107–126, konnte wohl vor der Drucklegung nicht mehr eingesehen werden. Noch zwei letzte Bemerkungen: die gelegentliche Gegenüberstellung von Eusebius und Augustinus wird, besonders in der Frage der menschlichen Willensfreiheit, nicht immer den Beifall der Augustinusspezialisten finden! Die Aussagen des Verf.s über die Permanenz von spezifisch heidnischen Vorstellungen im Werk der ersten christlichen Historiker scheinen uns nicht sehr überzeugend, bzw. sind nur zutreffend, wenn man definitorisch alles Nichtchristliche als heidnisch bezeichnet! Hier müßte unbedingt zwischen heidnischer Religion und philosophischer Tradition unterschieden werden. Die Übernahme hochabstrakter aristotelischer oder platonischer Begriffe als solche ist doch nicht schon ein Rückfall ins Heidentum! Und wer um die Tragik des menschlichen Lebens weiß, und mag er dies mit den Worten der ‚heidnischen' Dichter sagen, ist er deswegen schon weniger Christ? H.-J. Sieben, S. J.

Gläser, Peter Paul, Phoebadius von Agen. Inauguraldissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Theologie am Katholisch-Theologischen Fachbereich der Universität Augsburg. 8° (VI u. 204 masch. geschr. Sn.) Augsburg 1978. – Auf den Schlachtfeldern, auch denen der Kirchengeschichte, gibt es immer nur einen einzigen strahlenden Helden. Im Kampf gegen Arius war es im Osten Athanasius, im Westen Hilarius. Männer im zweiten Glied werden dagegen von der Nachwelt vergessen. So Phoebadius, Bischof von Agen, der führende westliche Kopf im Kampf gegen den Arianismus nach der Verbannung des Hilarius. J. Dräsekes Versuch, Ende des vergangenen Jahrhunderts, Phoebadius auf den

Leuchter zu heben, darf als gescheitert gelten; die Verf. der Handbücher und Lexikaartikel übergehen den aquitanischen Bischof nach wie vor entweder ganz oder sie lassen ihn im Halbdunkel. Die letzte etwas ausführlichere Würdigung dürfte die von V. C. De Clercq im DHGE (1967) sein, eine eigentliche Monographie gibt es bis zur Stunde keine. – Der 1. Teil vorliegender Monographie ist dem „Leben und Wirken von Phoebadius" gewidmet. Das Problem dieser 95 Seiten ist die äußerste Spärlichkeit von Nachrichten über den Bischof von Agen. Über seinen Lebensweg „bis zu seinem ersten öffentlichen Auftreten", nämlich der Publikation seiner Schrift Contra Arianos, äußert der Verf. zwar manche treffende Vermutung, historisch Sicheres vermag er aber kaum etwas mitzuteilen. Auch manches, was über die Zeit nach seinem ersten öffentlichen Auftreten gesagt wird, geht kaum über treffende Vermutung hinaus, so z. B. daß Phoebadius die gallische Synode von 358 (G. mutmaßt als Ort Paris) gegen die zweite sirmische Formel geleitet hat! Mit Interesse liest man das Kapitel über die Rolle des Phoebadius auf der Synode von Rimini (39–70). Hier gelingt es dem Verf., einige interessante Hypothesen über den schwer zu rekonstruierenden Verlauf dieses Konzils vorzulegen. Überdeutlich ist bei allem freilich die Absicht, Phoebadius möglichst von jedem Verdacht der Anerkennung arianischer Sätze reinzuwaschen. Weitere Stationen auf dem Lebensweg des Bischofs von Agen sind dann die vergleichsweise weniger wichtigen Synoden von Paris (360), Valence (374), Saragossa (380) und Bordeaux (384), an denen Phoebadius entweder sicher – und zwar in führender Position (erste Unterschrift in Konzilsakten) – oder höchstwahrscheinlich (Vergleich von Synodalbriefen und der Schrift des Autors) teilgenommen hat. – Der 2. Teil der Untersuchung bringt eine ausführliche Analyse (95–195) des einzigen uns überlieferten Werkes des Phoebadius, des *Contra Arianos* (17 Sp. bei Migne). Nach einleitenden Fragen über Verfasserschaft, Gegenstand der Erörterung, Methode und Stil gliedert der Verf. diesen 2. Hauptteil nach den Sätzen der zweiten sirmischen Formel, deren Widerlegung ja das Ziel der Kampfschrift darstellt (Unus deus est, (non) una substantia, nativitas inenarrabilis est usw.). In Kap. 21 (PG 20, Sp 29 A–B) vermutet G. ein „schwerwiegendes Textproblem": antiarianische und antimonarchianische Argumente scheinen ineinander vermengt (Exkurs S. 185–188). – Was ist vom Ziel der Arbeit zu halten? Erweist sich Phoebadius nun aufgrund seines *Contra Arianos* wirklich „als großer Theologe seiner Zeit", wie der Verf. zusammenfassend feststellt (195)? Darf man vergessen, was Bardenhewer, Fritz u. a. über ihn schreiben, nämlich daß es ihm sehr an Originalität mangelt, ist doch ein Drittel seines Textes Zitat aus Tertullian, ein weiterer Teil aus Hilarius entlehnt? Zweifellos ist *Contra Arianos* eine beachtliche Gelegenheitsschrift, aber zum „großen Theologen" wurde man doch auch wohl damals erst aufgrund von mehr Umfang und mehr eigenem Inhalt! H.-J. Sieben, S. J.

Bienert, Wolfgang A., Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert (Patristische Texte u. Studien, 21). 8° (XI u. 251 S.) Berlin–New York 1978, de Gruyter. – Der Autor befaßt sich in vorliegender Studie nicht zum ersten Mal mit Dionysius von Alexandrien. Er legte u. a. 1972 in der „Bibliothek der griechischen Literatur" das „Erhaltene Werk" dieses bedeutenden Kirchenmannes und Zeitgenossen des Origenes und Cyprian von Karthago in deutscher Übersetzung vor. Die neue Arbeit verfolgt ein doppeltes Ziel. Es geht dem Verf. einerseits um eine Klärung des Verhältnisses des Dionysius zu Origenes, andererseits sucht er die Bedeutung des Alexandriners für die Kirchen- und Theologiegeschichte überhaupt herauszustellen. Das zweite Ziel realisiert er praktisch dadurch, daß er das auf uns gekommene Werk, mit Ausnahme von zwei Briefen, bekanntlich ausschließlich Fragmente, zunächst nach seinem *Umfang* bestimmt: „Die Grundlagen – Quellen und Zeugnisse" (28–70). Ausgangspunkt ist hier nach wie vor die Fragmentensammlung von Feltoe, die freilich um einige neugefundene Stücke zu ergänzen, bzw. um einige andere unechte Stücke zu reduzieren ist. B. erörtert in diesem Zusammenhang die altkirchlichen Zeugnisse über D., die „nach wie vor offene Frage" der Existenz eines zweiten alexandrinischen Dionysius, die Fälschungen unter seinem Namen (Briefwechsel mit Paul von Samosata, ein Brief des Dionysius an Sixtus II. von Rom) und schließ-

lich das erhaltene Werk des Dionysius. In einem zweiten Schritt bespricht er dann im einzelnen die so als sicher echt herauskristallisierten Texte, und zwar unter den verschiedensten Rücksichten. Die Anordnung ist dabei chronologisch, so daß sich zugleich eine Art Biographie des Bischofs von Alexandrien ergibt: Herkunft und Entwicklung (71–104) – was in diesem Zusammenhang über die Biographie des Origenes gesagt wird, bedarf inzwischen der kritischen Konfrontation mit *P. Nautin*, Origène, sa vie et son œuvre, christianisme antique 1 [Paris 1977], 363–441 –, Dionysius als Leiter der Katechetenschule (104–131), schließlich als Bischof von Alexandrien (134–217). Der Autor faßt in seiner bio-„bibliographischen" Studie nicht nur den augenblicklichen Forschungsstand unserer Kenntnisse über Dionysius zusammen, sondern liefert auch vor allem *inhaltliche* Analysen der einzelnen Fragmente, die man in dieser Ausführlichkeit sonst kaum irgendwo findet.

Wie steht es nun mit dem ersten Anliegen B.s, der näheren Bestimmung des Origenismus des Alexandriners? Der Verf. geht auf die Fragestellung ausführlich in der Einleitung ein (1–27), äußert sich dazu gelegentlich der Besprechung der einzelnen Werke (z. B. 106–108, 111–120, 125–133, 175–177, 221) und widmet dieser Frage schließlich den Schlußabschnitt „Origenismus und alexandrinische Tradition" (222–223). Was summa summarum hier als Ergebnis herauskommt, läuft im Grunde auf Harnacks kluges Urteil hinaus, der es für wahrscheinlich hielt – Sicherheit läßt sich hier, wie derselbe Harnack zu recht betont und wie es die ausgebreiteten Textzeugnisse dieser Studie übrigens bestätigen, nicht erreichen –, „daß Dionysius nur ein bedingter Verehrer des Origenes gewesen ist und deshalb auch ein bedingter Gegner" (Altkirchliche Literatur 423). Wenn nun nach dem Verf. „mit Dionysius ein Bischof die Leitung der ägyptischen Kirche übernahm, der kein Anhänger und Verehrer des Origenes war, sondern bestimmte Lehren des großen Theologen ablehnte und sogar bekämpfte" (222), so setzt er die Akzente vielleicht etwas anders als Harnack, widerspricht aber der „bisherigen Forschung" nicht so diametral wie es die Einleitung in Aussicht stellt.

H.-J. Sieben, S. J.

Gregor von Nyssa, Über das Wesen des christlichen Bekenntnisses. Über die Vollkommenheit. Über die Jungfräulichkeit. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von *Wilhelm Blum* (Bibl. der griech. Literatur Bd. 7). 8° (170 S.), Stuttgart 1977, Hiersemann. – 1971 brachte die ‚Bibliothek der griechischen Literatur' als ersten Band die deutsche Übersetzung der ‚Großen katechetischen Rede' des Gregor von Nyssa heraus. Vorliegender Bd. 7 enthält weitere Schriften des Kappadoziers, und zwar De professione christiana, De perfectione und De virginitate. Es handelt sich also um 3 seiner „aszetischen" Werke, die zusammen mit ‚De instituto christiano' und der ‚Vita S. Macrinae' Bd. VIII, 1 der Gregor-Edition von Werner Jaeger ausmachen. Der erste der beiden letztgenannten Texte wurde vielleicht deswegen nicht übertragen, weil die Verfasserfrage immer noch umstritten ist, die Vita S. Macrinae wurde wohl übergangen, weil eine deutsche Übersetzung schon in der Kösel'schen Kirchenväterreihe vorliegt. – Ähnlich wie bei den vorausgegangenen Bänden der ‚Bibliothek der griechischen Literatur' wurden der deutschen Übersetzung eine Einleitung vorausgeschickt (1–41), einige Anmerkungen (insgesamt ca. 17 S.), ein Quellen- und Literaturverzeichnis, verschiedene Register (Bibelstellen, moderne Namen, Sachen und Begriffe) und ein Werkeverzeichnis des Gregor von N. sind beigegeben (162–169). – Die Freude darüber, daß diese schönen Gregortexte zum ersten Mal überhaupt in deutscher Sprache zugänglich sind, zumindest was De perfectione und De professione christiana angeht, wird leider nicht wenig getrübt, sobald man sich die Übersetzung etwas näher ansieht. Gleich in der Übertragung des Titels der ersten Schrift zeigt der Übersetzer eine wenig glückliche Hand. περὶ τοῦ τί τὸ τοῦ χριστιανοῦ ἐπάγγελμα ist mit „Über das Wesen des christlichen Bekenntnisses" wiedergegeben, was den Leser völlig unnötigerweise in die Irre führt. Er erwartet jetzt einen theologischen Traktat über den *Inhalt* des christlichen Bekenntnisses, tatsächlich jedoch geht es in der Schrift um die sittliche Verpflichtung, die sich aus dem Namen ‚Christ' für den Träger dieses Namens ergibt! Zu übersetzen wäre also etwa: Über die Bedeutung, den Anspruch des

Namens Christ, oder kürzer: über den Christennamen. – Gregors Sprache ist in den drei fraglichen Schriften von hoher Technizität, sie ist allenthalben durchsetzt von Termini der Mönchsspiritualität. Es ist zu bedauern, daß der Übersetzer sich wenig Mühe gegeben hat, hier zumindest die wichtigeren Termini konsequent einzudeutschen. Sicher kann man z. B. einmal ἡδονή mit ‚Freude' oder auch mit ‚Vergnügen' übersetzen, aber an den meisten Stellen müßte dafür ‚Lust' stehen! Andernfalls entgehen dem deutschen Leser zahlreiche Pointen des Originals (vgl. z. B. Gregors Ausführungen über „die ihrer Art nach eine Lust", S. 135). Ein solcher nicht konsequent übersetzter Terminus technicus ist offensichtlich auch ἀκρίβεια. Anderswo ist ein wichtiger, sogar bei Lampe, Patr. Greek Lex., eigens mit Hinweis auf vorliegende Stelle vermerkter Terminus augenscheinlich gar nicht als solcher erkannt worden, nämlich ἀδελφότης, und dies trotz der erhellenden Anmerkung in M. Aubineaus Kommentar zur Stelle (SC 119, 540). Leider sind nicht nur Begriffe aus dem spezifischen Mönchsbereich öfter mangelhaft übertragen, auch sonst ist dies der Fall, z. B. wenn in einem Passus über die geistliche Schriftauslegung von „Sprüchen Gottes" die Rede ist (132). – Ein anderes Problem stellen die Anmerkungen dar! Gewiß ist es nicht leicht, einen so schwierigen Text wie den des Nysseners auf sicher sehr begrenztem Raum zu erläutern. Aber es stehen doch hierfür hervorragende Hilfsmittel, z. B. für De virginitate, Aubineaus Meisterwerk, zur Verfügung. Eine kluge Auswahl aus der von Aubineau dargebotenen Fülle wäre für den Leser sicher hilfreich gewesen. – Eine kritische Frage sei auch zur Anordnung des Werkeverzeichnisses erlaubt: ist eine solche, mehr oder weniger willkürliche, alphabetische Anordnung wirklich sinnvoll? Einmal z. B. gibt der Adressat das alphabetische Stichwort ab, ein andermal der bekämpfte Gegner, dann wiederum der behandelte Gegenstand ... Und schließlich: sollte in diesem Werkeverzeichnis die Rubrik „Übersetzungen" nicht genauer heißen „deutsche Übersetzungen"? H.-J. Sieben, S. J.

Geerlings, Wilhelm, Christus Exemplum, Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins (Tübinger theol. Studien 13). Gr. 8° (X u. 278 S.) Mainz 1978, Grünewald. – Vorliegende von der katholisch/theologischen Fakultät Tübingen 1976/77 angenommene Doktorarbeit besteht aus zwei von der Sache her nur locker zusammenhängenden Hälften, sieht man einmal von dem nur knappe 24 S. zählenden appendixartigen Schlußkapitel ab („Einflüsse auf die augustinische Christologie": Heilige Schrift, Platonismus, Lateinische Tradition, Manichäismus). Die erste Hälfte (21–145) befaßt sich einerseits mit der „Gottes- und Trinitätslehre im Zusammenhang mit der Christologie" (1. Kap.), andererseits mit den „dogmatischen Grundzügen der augustinischen Christologie" (2. Kap.). Die zweite Hälfte (146–234) enthält eine traditions- und begriffsgeschichtlich orientierte Untersuchung des „Exemplum-Begriffs" (3. Kap.). Der Verf. bietet hier zunächst einen Abriß über die Verwendung des Exemplum-Begriffs vor Augustinus. Es folgt der „Exemplum-Begriff im Verständnis Augustins" selber. G. unterscheidet hier eine pädagogisch-pastorale Exemplum-Verwendung (Augustinus knüpft an die Tradition, an Tertullian und Ambrosius, an, radikalisiert diese Tradition aber insofern, als er von den vielen exempla der Heilsgeschichte auf das eine exemplum Christus hin tendiert), einen philosophischen Gebrauch des Begriffs im Zusammenhang mit der Schöpfungstheologie, schließlich eine soteriologische Komponente des Exemplum-Begriffs. Letztere beiden Schritte, die Untersuchung des exemplum-Begriffs innerhalb der Schöpfungstheologie und innerhalb der Soteriologie sind freilich nur möglich durch den Rückgriff auf das terminologische Umfeld von exemplum, also durch Hinzunahme von Begriffen wie imago, forma, figura, ratio, species, signum usw. Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang die Beobachtung, daß seit der Frontstellung gegen Pelagius und mehr noch gegen Julian von Eclanum der „ursprünglich wesentlich reichere exemplum-Begriff aus rein apologetischen Gründen" eine Verengung und Abwertung erfährt. Exemplum wird fortan mit sacramentum bzw. adiutorium flankiert, um die pelagianische Mißdeutung der Heilswirksamkeit Christi, nämlich die Beschränkung auf das äußerlich wirkende Beispiel Christi, ausdrücklich abzuwehren. Zum exemplum „hinzukommen muß eine gnadenhafte Unterstützung, die den Menschen erst zur Nach-

ahmung des exemplums befähigt. Das exemplum ist nur eines der heilswirksamen Mittel, die Gott zur Gesundung des Menschengeschlechts anwendet" (213). In dieser zweiten Hälfte der Dissertation haben wir es mit einer Untersuchung zu tun, wie sie auch für andere Christustitel vorliegen [*G. Rémy*, Le Christ médiateur dans l'œuvre de S. Augustin (Diss. Strasbourg 1977); *R. Arbesmann* (1954) und *J. C. Eijkenboom* (1960), Christus medicus; *S. Poque*, Christus mercator. Notes Augustiniennes, in: RSR 48 (1960) 564–577; *J. C. Eijkenboom*, Christus redemptor in the Sermons of St. Augustine, in: Festsch. Chr. Mohrmann (Utrecht 1963), 233 bis 239 usw., um nur einige zu nennen], durch die der Reichtum der augustinischen Christologie unter Beweis gestellt wird. Das 3. Kap. enthält auch kaum Anhaltspunkte, aus denen sich ein weiteres, dem positiven Aufweis der augustinischen Verwendung des exemplum-Begriffs übergeordnetes Ziel des Autors ergibt. Entsprechend erscheint innerhalb dieses 3. Kap. der Exemplum-Begriff lediglich als *ein* Begriff unter zahlreichen anderen, durch die Augustins Christologie, mehr noch seine Soteriologie, eine interessante Beleuchtung erfährt. Dieses Bild ändert sich völlig, sobald man sich mit der anderen Hälfte der Studie befaßt, nämlich mit den Kap. 1 und 2, die erklärtermaßen nicht nur einen kurzen Abriß der augustinischen Gottes-, Trinitätslehre und Christologie etwa als Hinführung zum 3. Kap. bieten wollen, sondern das Ziel haben, die allgemein verbreitete Auffassung vom christozentrischen Charakter der augustinischen Theologie zu widerlegen. In der Intention des Autors steht somit Kap. 3 keineswegs nur in einem lockeren sachlichen Zusammenhang mit den beiden vorausgehenden Kapiteln – etwa in dem Sinne, daß die zuvor gebotenen christologischen Ausführungen nun noch unter einem Aspekt, nämlich dem des Christus-Exemplum-Begriffs besonders beleuchtet würden –, Kap. 3 ist vielmehr Teil eines Beweisganges und soll zeigen, daß die theozentrische, nicht christozentrische Denkweise, die er in der ersten Hälfte seiner Untersuchung aufgezeigt zu haben glaubt, „Augustin zum christologischen exemplum-Begriff führt" (11). Wir haben es mit dem Argument einer These zu tun und die These lautet: die nicht christozentrische Denkform Augustins führt zu einer exemplum-Christologie bzw. exemplum-Soteriologie. Augustin versucht mit diesem Begriff, „die von seinen Voraussetzungen her schwer begründbare Rolle des Sohnes in der Heilsökonomie deutlich zu machen" (11). – Man kann es nur bedauern, daß sich G. zu *dieser* systematischen Verknüpfung der beiden Hälften seiner Untersuchung entschlossen hat. Denn einen wirklichen Beweis für einen sachlichen Zusammenhang, geschweige eine notwendige Verbindung des einen mit dem anderen, der Christus-exemplum-Christologie und der theozentrischen Denkform, vermögen wir nirgends zu erkennen.

Noch ein Wort zur ersten Hälfte der Untersuchung, den Ausführungen über die Gottes-, Trinitätslehre und Christologie. Hier bringt der Verf. in gedrängter Kürze eine Fülle zwar meist nicht neuer, aber doch richtiger und interessanter Beobachtungen. Leider ist dieser Teil der Dissertation jedoch auch überschattet vom verfehlten Beweisziel. Er bringt z. B. keine Klärung in der Frage der dogmatischen Denkform des Bischofs von Hippo, vor allem deswegen nicht, weil G. mit Begriffen operiert, die nirgends definiert und zudem unhistorisch verwendet werden. Was heißt z. B. christozentrische Denkform? Ist es nicht irreführend, sie so, wie G. es tut, einer theozentrischen gegenüberzustellen, zumal es bei Augustin schließlich doch konkret auf den Gegensatz christologisch/trinitarisch hinausläuft? Würde die in der Tat bei Augustinus anzutreffende Spannung nicht viel sachgerechter mit einem anderen Begriffspaar bezeichnet, nämlich mit heilsökonomischer und ontologisch/metaphysischer Denkform? Und wenn man unbedingt am Gegensatz theozentrisch/christozentrisch festhalten will, müßte man dann nicht nur zwischen Theologie und Verkündigung, wie Verf. es tut, sondern auch nach ‚Traktaten' in der Theologie unterscheiden, was hier jeweils „christozentrisch" bedeuten kann (vgl. den sehr instruktiven Artikel „Christozentrik" von *Hans Küng* im LThK!)? Weil der Verf. mit einem Begriff von Christozentrik operiert, der weder am Gegenstand der Theologie noch an der Dogmengeschichte orientiert ist, kommt er zu dem pauschalen Verdikt mangelnder Christozentrik über einen Autor, der immerhin nicht nur die Enarrationes in psalmos, sondern auch Conf. VII, 18–20; De trin. IV (hierzu und überhaupt zur Christologie von De trin. vgl. die offenbar dem Verf. nicht bekannte, jedenfalls nicht zitierte Studie von *E. Bailleux*, La

christologie de saint Augustin dans le De Trinitate, in: RechAug 7 [1971] 219 bis 243); De civ. Dei X, 29 ff. usw. geschrieben hat!

Der Vorwurf mangelnder Christozentrik, den G. vor allem in seinem Einleitungskapitel erhebt, und der sich aus dem Überblick über Augustins Gottes- und Trinitätslehre ergeben soll, ist um so unverständlicher, als doch schon die Analyse des an sich gar nicht sonderlich zentralen Begriffs exemplum zeigt, wie zentral die Person Christi in der Theologie des Augustinus ist! Freilich, der Autor hat recht, „im Ansatz" ist Augustins Theologie nicht in der Weise christozentrisch, wie modernste Theologie, z. B. die von Hans Küng, es erfreulicherweise zu sein versucht. Augustins Ansatz ist aber ein anderer, auf seine Weise vielleicht nicht weniger christozentrischer. Hierüber hätte man gern etwas in der ersten Hälfte der Arbeit gehört. H.-J. Sieben, S. J.

Merkel, Helmut, Die Pluralität der Evangelien als theologisches und exegetisches Problem in der Alten Kirche (Traditio Christiana, 3). 8° (XXX u. 172 S.) Bern–Frankfurt–Las Vegas 1978, P. Lang. – Während die beiden vorausgegangenen und die angekündigten Bände der Reihe „Traditio Christiana" ausgewählte Texte (im Original und in Übersetzung) zur Glaubenslehre und zu Glaubensvollzügen (Sakramenten) der Alten Kirche anbieten (H. Karpp, Die Buße; W. Rohrdorf, Sabbat und Sonntag; R. Cantalamessa, Ostern; A. Benoit, Die Taufe usw.), hat vorliegender Band ein ausgesprochenes Problem zum Gegenstand. Es lautet, undeutlich und sogar etwas irreführend formuliert: „Die Pluralität der Evangelien", deutlicher beim Namen genannt, „Die Widersprüchlichkeit der Evangelien". Wie stellt sich die Alte Kirche dem Problem? Wie nah läßt sie sich überhaupt auf dasselbe ein? (Welche Bandbreite im Problembewußtsein von Origenes bis Epiphanius!) Welche Lösungen, welche Denkmodelle werden vorgelegt? – Der Verf., ausgewiesen durch eine Monographie zum Thema (Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin [Tübingen 1971]), legt 41 gut ausgewählte Texte von 16 Autoren von Papias bis Augustin vor. In knappen Fußnoten kommentiert sind sie natürlich von der einschlägigen Literatur her bekannt, aber der Vorzug der Reihe besteht eben darin, daß man nun die Texte im Original und in Übersetzung beieinander hat. Ihnen vorausgeschickt ist ein knappes Literaturverzeichnis und eine 21seitige Einleitung, die nicht nur die Geschichte des Problems referiert, jeweils mit Verweis auf die im folgenden abgedruckten Texte, sondern auch die Beiträge der genannten Autoren, manchmal etwas schematisch, wertet, so wenn z. B. Hieronymus „ein Problembewußtsein im Sinne unserer Fragestellung" abgesprochen, Augustin hingegen attestiert wird, er habe das „Problem nicht nur grundsätzlich erfaßt, sondern auch eigens und in voller Breite bewältigt" (XXXIV). Wünschenswert wäre in dieser Einleitung auch ein kurzer Hinweis auf den „Kontext", die geistesgeschichtliche Bedingtheit der altchristlichen Exegese, gewesen, etwa im Sinne des sehr instruktiven Artikels von *H. Dörrie*, Zur Methodik antiker Exegese, in: ZNW 65 (1974) 121–138. – Was bringt uns, die wir vieles (alles) natürlich grundsätzlich besser wissen, der Blick auf die Bemühungen der Alten in diesen Fragen? Vielleicht die „schmerzliche und tröstliche Erkenntnis der geschichtlichen Bedingtheit aller exegetischen Urteile ..." H.-J. Sieben, S. J.

2. Kirchen-, Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte

Swidler, Leonhard, Aufklärung Catholicism 1780–1850. Liturgical and Other Reforms in the Catholic Aufklärung (AAR Studies in Religion, Nr. 17). 8° (101 p.) Missoula 1978, Scholars Press. – Arbeiten über die katholische Aufklärung, welche auch nicht davor zurückschrecken, die Frage nach der Relevanz der damaligen Geschehnisse für heute zu stellen, sind wohl heute dringend notwendig und leisten einen unersetzlichen Beitrag für die geschichtliche Standortserhellung der Gegenwart. Einen solchen Überblik über die wichtigsten Reformanliegen der Aufklärungszeit, vor allem in liturgischer Beziehung, bietet die vorlie-

gende Schrift. Die Literatur – und Quellenbasis ist reichlich und gut ausgewählt, soweit dies von einer gerafften Darstellung erwartet werden kann. Wenn der Autor die inhaltlichen Gemeinsamkeiten und Parallelen zwischen der katholischen Aufklärung und den Reformanliegen des 2. Vatikanums und der nachkonziliaren Zeit unterstreicht (ohne damit die Unterschiede zu verkennen), dann ist ihm auch hierin wohl weitgehend zuzustimmen. Der Rez. meint ebenfalls, daß eine falsche Scham bisher weitgehend, oder schon wieder, viele Kirchenhistoriker dazu verleitet hat, diese doch offenkundigen Parallelen zu minimalisieren und nicht immer klar genug anzuerkennen, daß die Kirche im 2. Vat. und nachher offiziell Reformanliegen sanktioniert hat, die sie in der Restauration des 19. Jh.s als „unkirchlich" und aufklärerisch zurückwies.

Was ist der Grund für das Scheitern der kath. Aufklärung? Bzw.: kann den durch das 2. Vat. ausgelösten Reformen ein ähnliches Schicksal bevorstehen? Mit Recht bemerkt der Autor, daß gerade der Blick auf das Konzil von Konstanz und das Scheitern des dort sanktionierten Konziliarismus davor bewahren sollte, letztere Eventualität a priori für unmöglich zu halten (68). Auch darin ist ihm wohl recht zu geben, daß nicht in erster Linie die (doch verhältnismäßig wenigen) rationalistischen oder naturalistischen Extreme für das Scheitern der Gesamtbewegung verantwortlich gemacht werden können. Problematisch scheint es mir jedoch zu werden, wenn der Autor das Ganze hauptsächlich auf ein Machtproblem reduziert, bzw. das Scheitern der kath. Aufklärung auf das Nicht-gelingen einer Strukturreform zurückführt, die eine Umverteilung der Macht von der Spitze auf die Basis bewirkt hätte. „The historian-theologian would have to conclude that if such a re-distribution of the loci of power in the Catholic Church is not accomplished in connection with the reforms of Vatican II, *all* of these reforms are likely to evaporate as did those of the Councils of Constance, Basel and subsequent reform movements like Aufklärung Catholicism, which vanished even from the pages of most of our history books" (69). Abgesehen davon, daß der Autor sich hier allzu deutlich von seinem auch sonst immer wieder anklingenden Anti-Autoritarismus leiten läßt, stimmt dies auch mit den Fakten nicht überein: denn die Zurückdrängung der Aufklärung in Deutschland ging tatsächlich viel stärker von der Basis aus, vor allem (seit der 2. Hälfte der 30er Jahre des 19. Jh.s) durch eine neue Priestergeneration, die durch Möhler oder die Mainzer Schule geformt war. Trotz Gregor XVI. und „Mirari vos" (1832) war die Macht damals durch das herrschende Staatskirchentum noch weitgehend in der Hand der aufklärerischen Mächte. Der Autor übersieht vor allem, daß die Feststellung, um 1830 hätten die Aufklärungs-Katholiken in keinem bischöflichen Sitz mehr Rückhalt gehabt (61), nur für die extreme Richtung etwa der Zölibatsstürmer zutrifft. Tatsächlich waren Bischöfe wie Spiegel (Köln), Hommer (Trier), Brand (Limburg), Boll (Freiburg), Keller (Rottenburg), aber auch noch eine Reihe anderer, durchaus noch Exponenten einer gemäßigten Richtung der kirchlichen Aufklärung. Als seit 1840 und 1850 die Bischofssitze mehr und mehr durch Vertreter der eigentlich ultramontanen Richtung (Geissel, Weis, Reisach, Blum, Ketteler, Vicari u. a.) besetzt wurden, war dem die Trendwende an der Basis meist schon in erheblichem Maße voraufgegangen und wurde nicht erst jetzt eingeleitet. Die Reduzierung auf ein Machtproblem wird also der historischen Wirklichkeit nicht gerecht und hilft deshalb auch nicht für die Erhellung der Gegenwart. Sie scheint mir bei der Aufklärung genauso ungeeignet, die wahren historischen und theologischen Probleme zu erfassen, wie dies in der Auseinandersetzung mit A. B. Hasler für das 1. Vatikanum festgestellt werden mußte. Kl. Schatz, S. J.

Zeitgeschichte in Lebensbildern. Bd. 3: Aus dem deutschen Katholizismus des 19. u. 20. Jh.s. Hrsg. *J. Aretz, R. Morsey, A. Rauscher.* 8° (302 S.) Mainz 1979, Grünewald. – Dieser dritte Band einer Reihe, die noch fortgesetzt werden soll, bringt die Lebensbilder von 19 Persönlichkeiten vom Geburtsjahr 1765 (Franz v. Baader) bis zum Sterbejahr 1976 (Julius Döpfner). – So verschieden wie die Eigenart und der Lebenslauf dieser 19 ist auch die Art der Darstellung; einzelne Lebensbilder sind materialgesättigt, andere mehr aphoristisch, nur selten apologetisch oder triumphalistisch. – Sieben von diesen 19 habe ich

persönlich gekannt. Das Lebensbild, das *W. Weber* von Josef Mausbach entwirft (149–161), stimmt genau mit dem überein, das ich ihm, der mein Doktorvater war, bis heute bewahre. Anders das Lebensbild von Götz Briefs (234–246), den ich immerhin 50 Jahre lang gekannt habe; von dem, was hier über ihn berichtet wird, will ich nichts als falsch bestreiten, aber die Wendepunkte seines Lebens sind verkannt bzw. nicht gesehen. – Unter den 19 befinden sich 4 Frauen. Bei Franziska Schervier (50–61) vermißt man einen Hinweis auf ihre guten Beziehungen zur Königin, späteren Kaiserin Augusta. – Gut dargestellt ist Elisabeth Gnauck-Kühne (106–122). O. v. Nell-Breuning, S. J.

Sproll, Heinz, Die sozio-ökonomische und sozio-kulturelle Struktur von häuslichen Dienstboten und Hausangestellten in Baden im 19. u. 20. Jahrhundert (EHS, Reihe 29, Bd. 5). 8° (355 S.) Frankfurt 1977, Lang. – Häusliche Dienstboten und Hausangestellte sind in vieler Hinsicht der Entwicklung des Arbeitslebens im 19. Jahrhundert nicht gefolgt; dementsprechend hat auch die Sozialpolitik sich ihrer weniger angenommen. Um so bedeutsamer war für sie das kirchliche Verbandswesen und die kirchliche Fürsorge. Was diesbezüglich in Baden geleistet worden ist, findet sich hier in sorgfältiger Kleinarbeit zusammengetragen und gewürdigt. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Morsey, Rudolf, Der Untergang des politischen Katholizismus. Die Zentrumspartei zwischen christlichem Selbstverständnis und „Nationaler Erhebung" 1932/33. 8° (279 S.) Stuttgart/Zürich 1977, Belser. – M.s Buch ist die Neupublikation des Beitrags über das Ende der Zentrumspartei in dem 1960 erschienenen Sammelband „Das Ende der Parteien 1933"; die Untersuchung war zunächst zur Aufnahme in eine geplante, dann aber nicht zustande gekommene Neuauflage dieses Bandes vorgesehen und ist dann selbständig publiziert worden. Die von *K. Schönhoven* bearbeitete Darstellung der Auflösung der Bayerischen Volkspartei, des anderen Zweiges des politischen Katholizismus, die inzwischen gleichfalls andernorts publiziert ist (HZ 224, 1977, 340 ff.), wird man ergänzend heranziehen. Die Arbeit bedurfte, um auf den aktuellen Stand der Quellenkenntnis und der wissenschaftlichen Diskussion gebracht zu werden, gegenüber der Fassung von 1960 einer völligen Überarbeitung: vor allem die seit dem Konkordatsstreit vor dem Bundesverfassungsgericht kontrovers diskutierte Frage eines Zusammenhangs zwischen der parlamentarischen Zustimmung der Zentrumsfraktion zum Ermächtigungsgesetz und dem Abschluß des Reichskonkordats – also einer „kirchlichen Fernsteuerung" der Zentrumspolitik –, die durch die Untersuchungen K. Repgens und L. Volks zur Vorgeschichte des Konkordats zunächst beantwortet zu sein schien, ist durch das Erscheinen der Brüning-Memoiren (1970) erneut aufgeworfen. – M. hat der Neubearbeitung daher eine Einführung zum „Dilemma der Zentrumspartei zwischen Politik und Kirche" vorangestellt: durch die von Pius XI. initiierte „Katholische Aktion" und die Konkordatspolitik Pacellis (Länderkonkordate mit Bayern, Preußen und Baden) sei die Absicht des Vatikans deutlich geworden, bei der Durchsetzung kirchenpolitischer Zielsetzungen von der Idee des politischen Katholizismus abzurücken, um von dem – unsicher gewordenen – Schutz kirchlicher Interessen durch konfessionelle Parteien unabhängig zu werden. Zudem seien durch die Kirchengarantien der Weimarer Verfassung die programmatischen Ziele des politischen Katholizismus zu einem erheblichen Teil erfüllt worden, was sich auf die innere Struktur der *nur konfessionell homogenen* Zentrumspartei in tiefgreifender Weise ausgewirkt habe: der Verlust der „traditionellen kulturpolitischen Einigungsformel" habe die (latent stets vorhandenen) Spannungen zwischen den Zentrumsflügeln in einem Maße verstärkt, daß die Auflösung der Partei zu einer „Repräsentanz ständischer Verbände" gedroht habe. Erst der Solidarisierungszwang, der von der Bedrohung durch den Nationalsozialismus ausgegangen sei, habe diese Entwicklung zwar nicht rückgängig machen können, aber immerhin zu einer Stabilisierung des Wähleranteils geführt.

Den Hauptteil der Arbeit verwendet M. dann auf die eingehende Darstellung der Verhandlungen um eine Ablösung des Präsidialkabinetts v. Papen durch eine Regierung der „nationalen Sammlung", der – im Zentrum wie in der BVP um-

strittenen – Gespräche mit der NSDAP über eine Regierungsbeteiligung und schließlich – nach der Bildung des Kabinetts Hitler über die Köpfe der Zentrumsführung hinweg – des Ringens um das Ermächtigungsgesetz. Eine loyale Zusammenarbeit auch mit dem Kabinett Hitler habe für das Zentrum in der Konsequenz des eigenen Appells zur „nationalen Sammlung" gelegen, dessen Bedeutung nur vor dem Hintergrund der Suche nach einer neuen innerparteilichen Einigungsformel zutreffend eingeschätzt werden könne: letztlich sei die Partei daher eine Gefangene ihrer eigenen Sammlungsparole geworden. – Die erneute Bekräftigung der These vom Zusammenhang zwischen Ermächtigungsgesetz und Reichskonkordat durch K. Scholder (vgl. zum Diskussionsstand die Kontroverse *K. Repgen/K. Scholder*: VZG 26, 1978, 499 ff., 535 ff.) – die von M. nicht mehr berücksichtigt werden konnte – belegt die unverminderte Aktualität der Probleme um die Rolle des politischen Katholizismus bei der nationalsozialistischen Machtergreifung. Die Neubearbeitung der grundlegenden, schon 1960 vielbeachteten Arbeit M.s ist daher besonders zu begrüßen. P. Franke

Suttner, Ernst-Christoph, Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen. 8° (304 S.) Wien–München 1978, Herold. – Gediegene Veröffentlichungen zur Kirchengeschichte Rumäniens sind selten; das vorliegende Buch des Wiener Ordinarius hat den zusätzlichen Vorteil, die Vorgänge der jüngsten Vergangenheit nicht nur ausgewogen darzustellen, sondern auch aus der Geschichte verständlich zu machen. Die zusammengestellten Aufsätze, die alle schon einmal in Zeitschriften und Sammelbänden (1971–1977) publiziert waren, ersetzen zwar noch kein Handbuch der Kirchengeschichte Rumäniens, das durch seine eigenwillige Politik zwischen den Machtblöcken besondere Aufmerksamkeit verdient; sie liefern dazu aber wesentliche (z. T. sich wiederholende) Elemente, soweit dies unter Verweis auf die offiziellen Quellen und ohne Zugang zu den Archiven überhaupt möglich ist. – Der moderne Staat Rumänien erlebte seine Gründung durch den Zusammenschluß der Walachei und der Moldau zum Königreich im Jahre 1859; die mehrheitlich orthodoxe Bevölkerung unterstand dem 1865 zum Primas erhobenen Metropoliten von Bukarest, dem 1885 die Autokephalie und 1925 das Patriarchat verliehen wurde. Folgerichtig trägt der erste und bedeutendste Aufsatz den Titel: „50 Jahre rumänisches Patriarchat. Seine Geschichte und die Entwicklung des Kirchenrechts" (11–125). Darin findet sich die für die heutige Situation wichtige Feststellung, daß schon nach der Verfassung von 1866 die „herrschende" Kirche ihre Privilegien mit der schutzlosen Auslieferung an den Staat und dem Verzicht auf jede eigenständige gesellschaftliche Funktion zu bezahlen hatte; auch die neue Kirchenordnung aus dem Jahre 1923 lag grundsätzlich auf dieser Linie (11; 25). Die 1948 unter gröbster Verletzung der Gewissensfreiheit vollzogene Zwangsunion der unierten Kirche mit der Orthodoxie (Patriarch Justinian) hatte ebenfalls ihre vielfach unbekannte oder vergessene Vorgeschichte schon in den Jahren nach dem ersten Weltkrieg (33–35; vgl. 55–61): ein Volk – ein Staat – eine Kirche war die Devise. Auf diesem Hintergrund ist es nicht mehr verwunderlich, daß die rumänische Orthodoxie nach Einführung der sozialistischen Staatsform von Anfang an in engster Kollaboration mit den neuen Herrschern stand (45–55; 62; 76 f.). – Die weiteren Beiträge gelten den folgenden Themen: „Oekumenismus in der Rumänischen Orthodoxen Kirche unter Patriarch Justinian" (126–178); „Kirchen und Staat im sozialistischen Rumänien" (179–206); es schließen sich einige Aufsätze und Miszellen zur nachreformatorischen Kirchengeschichte des 16.–19. Jahrhunderts und zu neuen katechetischen und moraltheologischen Lehrbüchern an. In letzteren verblüfft wiederum die bedingungs- und kritiklose Unterstützung einer totalen Staatsaufsicht und ihrer Direktiven. – Reich an Informationen, gibt das Buch bewußt nur belegbare Fakten wieder; gelegentlich wünschte man sich aber eine noch deutlichere Aufhellung der Hintergründe und eine vertiefte Reflexion der fleißig zitierten Quellen. G. Podskalsky, S. J.

Crowe, Frederick E., S. J., Theology of the Christian Word. A Study in History. Gr. 8° (174 S.). New York 1978, Paulist Press. – Dieses Buch ist ein Versuch, die Geschichte der Reflexion über das Wort Gottes in der Kirche zu

entwerfen. Geschichte wird dabei in dem spezifischen Sinn verstanden, in dem *B. Lonergan* sie als eine der acht unterschiedlichen und zugleich miteinander verbundenen funktionalen Spezialisierungen ansieht, die den Theologiebetrieb heute ausmachen. Ausgehend von den gesicherten Forschungsergebnissen in den relevanten Bereichen umreißt C. die genetische Reihenfolge der mannigfachen Weisen, wie in der Kirche das aufgefaßt wurde, was wir einfachhin als Wort Gottes bezeichnen. Dabei richtet er die Aufmerksamkeit vor allem auf die Übergänge, um so die Struktur der zweitausendjährigen Geschichte der Offenbarung zu ermitteln. C., durch seine Studien über das Denken Lonergans bekannt, liefert hier im übrigen ein konkretes Beispiel, wie man Lonergans Methode in einer genau umgrenzten Spezialdisziplin der Theologie anwenden kann. Die Studie zeichnet sich durch genaue Kenntnis des historischen Materials aus, das sie verarbeitet und zugleich durch eine flüssige und gemeinverständliche Ausdrucksweise, die das Werk auch den Nicht-Fachleuten zugänglich macht. In den frühesten Schriften des NT wird die christliche Botschaft noch nicht als Wort Gottes bezeichnet, sondern als Evangelium, *kerygma*, oder einfach und öfters als *ho logos*. Lukas aber nennt sie schon gängig „Wort Gottes" (vor allem in der Apg). Der Übergang scheint von Paulus zu stammen (vgl. 1. Thess 2, 13). In der folgenden Periode kommt die dem christlichen Wort eigene Funktion der Wahrheit zur Geltung. Es ist die Zeit der ökumenischen Konzilien im Osten, die genau formulierte Sätze aufstellen und den Bann über diejenigen verhängen, welche ihre Wahrheit bestreiten. Ist man aber vom *kerygma* zum Dogma übergegangen, stellt sich unweigerlich die Frage nach der Begründung der Wahrheit solcher Sätze. In dieser Frage sieht C. die epochemachende Bedeutung des 16. Jh.s, für das Luther mit seinem Brief an den Kurfürsten von Sachsen anfangs 1519 und Melchior Cano mit seinem Traktat *De locis theologicis* symptomatisch sind. Aber mit dem Erwachen des historischen Bewußtseins kam man darüber ins klare, wie problematisch die Berufung auf so weit entfernte Quellen war. Daraus entstanden auf katholischer Seite die verschiedenen Theorien von der Entwicklung der christlichen Lehre, auf protestantischer Seite versuchte man durch eine existentielle Auslegung des Wortes Gottes die Kluft zu überspringen. Die gegenwärtige Entwicklung ist zum einen von der Einsicht gekennzeichnet, daß das Wort, verstanden als Sprache, trotz ihrer Unentbehrlichkeit in unserer Heilsordnung, nicht das Grundwort der Offenbarung ist. Dieses ist vielmehr die Wirklichkeit selbst, die die Sprache ausdrückt, nämlich die ganze Heilsordnung, in deren Mittelpunkt Jesus Christus steht. Zum anderen durch die Thematisierung dessen, was uns ermöglicht, dieses Grundwort richtig auszulegen. Dazu rechnet C. die gegenwärtigen Geschichtstheorien, welche uns ein Apriori zur Verfügung stellen, um den Sinn der Geschichte freizulegen, und das innere Wort des Hl. Geistes, das zur Kirche gesandt wird, um sie zur vollen Wahrheit hinzuführen.

Der Verfasser ist sich dessen bewußt, daß seine Periodisierung der Theologie des christlichen Wortes vielfach eigenwillig ist. In Wirklichkeit sind die Übergänge von einer Epoche zur anderen nicht so abrupt und scharf abgegrenzt, wie sie die Datierung auf das Jahr 90 oder 325 oder 1517 nahelegen könnte. Was zu einer bestimmten Zeit auf den Begriff gebracht wurde, existierte schon als in der gesamten Offenbarung erlebt und vollzogen. C. ist immer wieder bemüht, auf die mannigfachen Versuche hinzuweisen, einen erst später voll thematisierten Bestandteil des christlichen Wortes in den Blick zu bekommen. So sind z. B. der Begriff von Zeugen im NT, die Bildung des Schriftkanons, die Berufung auf die apostolische Sukzession in den ersten Jahrhunderten wichtige Schritte in Richtung auf die Lehre, die das Trienter Dekret „De libris scriptis et de traditionibus recipiendis" ausführen wird. Zum selben Zweck der Periodisierung schenkt C. dem operativen Moment bei den Verfassern der neutestamentlichen Schriften, nämlich dem Vollzug bestimmter Fragen (3, 150), besondere Aufmerksamkeit. Bei allem Interesse an der Geschichte ist C. dennoch keineswegs Anhänger einer aufklärerischen Auffassung der Geschichte als eines kontinuierlich aufsteigenden Fortschrittes. Jede Thematisierung der Heilsgeschichte als Gotteswort legt einen Schatz an den Tag, geschieht aber oft auf Kosten eines anderen Bestandteiles. So wurde z. B. die Einsicht in die Verkündigung als Wort Gottes lange Zeit mit dem Preis der Vernachlässigung der Rolle bezahlt, die die menschlichen Autoren bei demselben Wort

spielten. Die vorgelegte Periodisierung erscheint mir zumindest an einem Punkt problematisch. Nach dem Verfasser gibt es zwischen Nikaia und den 95 Thesen Luthers zwar eine vielfache Entwicklung, aber keine wesentliche neue Betrachtungsweise bezüglich der christlichen Offenbarung. Auch wenn man zugibt, daß jede Periodisierung einen konventionellen und pragmatischen Aspekt hat und eher in einem bejahenden als ausschließenden Sinn zu nehmen ist, scheint mir doch, daß der Aufbau des Buches es erlaubt, ja erfordert hätte, die scholastische Theologie als eine besondere Periode zu unterscheiden. Denn das Mittelalter war nicht mehr die Zeit der autoritativen Scheidung von Wahrheit und Häresie, aber auch noch nicht die Zeit der kritischen Frage nach dem Zusammenhang zwischen der Verkündigung der Kirche und den authentischen Quellen. Es war eindeutig die Zeit, die im Hinblick auf das christliche Wort als die Zeit des *intellectus verbi* charakterisiert werden kann. Die Theologie verstand sich als ein fortlaufendes Unternehmen, einen zeitgemäßen, systematischen *intellectus fidei* zu entwickeln. Im wesentlichen führt C. selbst dies im 5. Kap. aus; merkwürdigerweise aber sieht er diese groß angelegte Reflexion über das Wort Gottes nicht als eine in sich geschlossene und eigens gekennzeichnete Phase, der in einem Entwurf des Laufes der Geschichte für sich Rechnung getragen werden muß. Nach der hier vorgeschlagenen Periodisierung würde man auch das Anliegen der Reformation besser verstehen. Denn der Übergang zur Frage nach den *loci* entstand nicht bloß aus der dem Begriff der Wahrheit innewohnenden Logik, wie C. nahezulegen scheint (58 f.), sondern auch (wenn nicht hauptsächlich) aus der veränderten Stellung zum christlichen Wort nach der Zeit der Konzilien. Die Suche nach einem Wortverständnis war in der Spätscholastik gelegentlich zu solchen Auswüchsen entartet, daß die Frage fällig wurde, ob nicht die Reflexion der Menschen an die Stelle des Wortes Gottes getreten sei.

Meine zweite Schwierigkeit betrifft die Darlegung des gegenwärtigen Stadiums in der Reflexion über das christliche Wort. Die These C.s nimmt in ihrem christologischen und pneumatologischen Aspekt die Auffassung vieler Theologen wieder auf, die zu einer *realen* Offenbarung (und Überlieferung) als der umfassenderen Grundlage der Wortoffenbarung greifen. Man könnte hier auch die Auffassung K. Rahners erwähnen, der die universale Heilsgeschichte als eine echte Offenbarungsgeschichte und letztere als koextensiv mit der gesamten Weltgeschichte ansieht (Grundkurs des Glaubens, Fünfter Gang). – In den beiden letzten Kap. der Studie C.s vermißt man einen genügend artikulierten Hinweis auf die Fragen, die zur nun angedeuteten gegenwärtigen Phase in der Theologie des christlichen Wortes wesentlich gehören. Wenn wir z. B. mit Ratzinger sagen, daß die eigentliche Suffizienz der Schrift „allein die Christus-*wirklichkeit* ist" (*K. Rahner – J. Ratzinger*, Offenbarung und Überlieferung [Freiburg 1965] 39), stellt sich notgedrungen die Frage nach dem Verhältnis dieses Präsens der Fülle der Offenbarung zum Einmaligen der geschehenen Geschichte in Jesus von Nazaret; die Frage nach dem Verhältnis des realen zum kategorial-sprachlichen Wort Gottes. Ähnliche Probleme drängen sich hinsichtlich des Heute des Hl. Geistes auf: das Verhältnis zur unüberholbaren, normativen Interpretation des Christusereignisses in der apostolischen Kirche (der Schrift) und zum Lehramt der hierarchisch verfaßten Kirche. Ohne solche Fragen ausdrücklich miteinzubeziehen, würde die bloße These von „Christus gestern und heute" das *ephapax* des Jesus der Geschichte aufheben, und die Rede vom Heiligen Geist zu einem von der Geschichte und der Kirche losgelösten Illuminatentum verleiten. Beides liegt freilich nicht in der Absicht des Verfassers. G. B. Sala, S. J.

Déchanet, Jean, Guillaume de Saint-Thierry. Aux sources d'une Pensée (Théologie Historique 49). Gr. 8° (150 S.) Paris 1978, Beauchesne. – Der durch eine Reihe von Arbeiten zu Wilhelm von St. Thierry hinlänglich bekannte französische Benediktiner J. Déchanet legt in diesem Band vier Studien vor, in denen er die Tradition, der Wilhelm sich verpflichtet weiß, freilegen will (12). Zunächst widerspricht er der von Rousselot u. a. vertretenen These, Wilhelm sei „einer der reinsten Augustinisten" des 12. Jh.s: „Wilhelm ist ‚augustinisch' in seinem Vokabular wie in der Verwendung bestimmter Ideen des Lehrers von Hippo". Wilhelms

theozentrische Anthropologie, beispielsweise, könne keineswegs augustinisch genannt werden, sondern sei vielmehr in der origenistischen Tradition verwurzelt (11 f.). Ausgangspunkt der vorliegenden Studien ist demnach auch die Auffassung, daß bei Origenes der Schlüssel zum Verständnis von Wilhelms Werk liegt (13). Ausgeklammert bleibt hier die Frage nach den Beziehungen zwischen Bernhard von Clairvaux und Wilhelm von St. Thierry (14). – Die erste Studie behandelt den Einfluß Johannes Eriugenas auf Wilhelm (21–60). Die These des Autors lautet: Wilhelm kopiert den Iren nicht, sondern erklärt ihn (36). Sie wird belegt durch Textvergleiche und -interpretation zu Begriffen wie Prädestination (36 ff.), Aufstieg der Seele zu Gott (39–53), ordo naturalis (53 ff.) und Erbsünde (55 bis 58). Johannes Eriugena habe durch seine zahlreichen Kirchenväterübersetzungen dem Abendland den Blick geöffnet für die theôria des Ostens, die die Seele in die Intimität mit dem geschauten Gott führt. Besonders in Wilhelms „Expositio super Canticum Canticorum" werde dieser Einfluß spürbar: an der dort entfalteten theozentrischen Anthropologie (59). – Die zweite Studie geht den Spuren Gregors von Nyssa im Werk des frühmittelalterlichen Theologen nach (61–98). Anhand bestimmter Themen, die auch hier sämtlich der Anthropologie zuzurechnen sind – die Rätselhaftigkeit des Menschen vor sich selbst (69–76), der Mensch als „imago Dei" (77–79), die Analogien zwischen menschlichem und göttlichem Sein (80–86) und schließlich die Unähnlichkeit (la dissemblance) zwischen Gott und Geschöpf (87–94) –, stellt der Autor beide Denker gegenüber, um so zugleich die textlichen Anlehnungen Wilhelms an den Kappadokier herauszuarbeiten. Die Kenntnisnahme Gregors durch Wilhelm lasse sich heute besser erforschen, weil die These vom überragenden Einfluß Augustins auf das Mittelalter zurückgetreten sei zugunsten einer differenzierteren Beurteilung des Einflusses der griechischen Theologie (95). – Im dritten Abschnitt handelt der Autor über die Bedeutung Claudianus' Mamertus, des „neuen Augustin", für Wilhelm von St. Thierry (99–114). Des Claudianus Schrift gegen Faustus von Riez, de statu animae, war in Clairvaux z. Zt. Bernhards bestens bekannt, und Wilhelm lernte sie dort kennen. Er fand bei Claudianus Gregors Konzeption vom Menschen als „imago Dei" und zugleich Augustins Verlangen nach der „similitudo" mit Gott, einer höheren Stufe des Menschseins. Diese Unterscheidung biete den Schlüssel zum Verständnis von Wilhelms Spiritualität (103 f.). – Der abschließende vierte Teil geht auf die Präsenz plotinischen Denkens im Werk Wilhelms ein (115–140). Eine Reihe von Texten wird vorgestellt, die wörtliche Übereinstimmungen mit Plotin aufweisen. Der Autor kommt zu dem Schluß, daß Wilhelm ohne Zweifel Plotins Schriften direkt gekannt haben muß (138 f.). Das Kapitel schließt mit zwei Exkursen: einer Darstellung über die Verwechslung der Namen Platon-Plotin bei Wilhelm (141 bis 145) und einem Verzeichnis der wichtigsten Zitationen der Enneaden in seinem Werk (145 f.). – Dieses Buch gewährt dem Leser einen Zugang zum Denken Wilhelms von St. Thierry; denn der Autor vermochte die Quellen, aus denen sich dieses Denken speist, differenziert darzustellen. R. Berndt, S. J.

Marliangeas, Bernard Dominique, Clés pour une Théologie du ministère. In persona Christi; in persona Ecclesiae (Théologie Historique, 51). 8° (246 S.) Paris 1978, Beauchesne. – Wenn jemand auf reichlich 200 Seiten sich über Sinn und Gebrauch der Formeln „in persona Christi", „in persona Ecclesiae" verbreitet (in der großflächig abdeckenden Kapitelfolge „Vor dem 13. Jahrhundert", „Das 13. Jahrhundert", „Die großen Theologen der Scholastik vom 14.–17. Jahrhundert") dann verspricht das nicht unbedingt ein Buch, das man nicht aus der Hand legen kann, bevor man die letzte Seite gelesen hat. In der Tat: „... au prix de quelque austérité" (wie es *Y. Congar* in seinem Vorwort liebenswürdig formuliert) werden die Ergebnisse erhoben. Ergebnisse, die man als erschöpfend und genau erarbeitet zunächst ohne große Überraschung akzeptiert. Schließlich sind die untersuchten Termini ja vertraut, nicht nur auf dem Feld einer Theologie des Amtes, sondern der Sakramente überhaupt, und „Umschlagserlebnis" ist gewiß nicht die erste Kategorie, die sich zur Kennzeichnung des Gewinnes dieser Arbeit und ihrer Lektüre aufdrängt. Aber wenn dann ein Mann wie Congar keinen Hehl daraus macht, daß ihm die Drucklegung dieser über 10 Jahre alten Doktoratsthese

Anliegen war, erkennt man im näheren Zusehen auch die Begründung dafür. Das „in persona Christi" – zuerst abgeklärt und bleibend rezipiert – hat das „in persona Ecclesiae" majorisiert. In der Richtung nämlich auf so etwas wie eine christologische Engführung, die die Ekklesiologie unter Vernachlässigung des pneumatologischen Aspekts zu einseitig inkarnatorisch begründet. Denn wenn ein Handeln des Amtsträgers „in persona Ecclesiae" zu unbesehen und selbstverständlich von seiner „Christus/Haupt der Kirche – Repräsentation" (technisch: von seinem ‚character sacerdotalis') her begründet wird, entsteht ein gefährlicher Sog, die Nicht-Werkzeuglichkeit der Vollzüge von Glaube, Hoffnung, Liebe der Kirche-Leib zu verkennen, für die juridische Kategorien nicht ursprünglich zuständig sind, weil sie die Erfassung einer „organischen" Repräsentation nicht gewährleisten. Als Beleg: Es ist gar nicht so selten, daß in den Handbüchern eine (thomasische) „deputatio" ohne viel Problembewußtsein unter der Hand zu einer „delegatio" = Handlungsbevollmächtigung abmagert. – Natürlich ist das nicht die einzige wertvolle Einsicht, die einem durch dieses Buch vermittelt wird. Warum sie hervorgehoben wird? Weil die Zurückweisung einer heute schon gar nicht mehr nur verhohlen angemeldeten „Funktionalisierung" des kirchlichen Amtes auf einer Qualifikation als unerläßlich bestehen muß, die tiefer greift als die zum Experten – weil auch für die Wahrnehmung der Repräsentation „in nomine Ecclesiae" (einer Repräsentation ‚von unten', wenn man so will) seinshaft-pneumatische Ausrüstung erforderlich ist. – Eine Bemerkung kann nicht unterdrückt werden: verglichen mit anderen Nummern der renommierten Sammlung ist in diesem Band die Zahl der Druckfehler unverhältnismäßig groß – leider besonders von solchen, die (doch spätestens beim Korrektor?) einen bedauerlichen Mangel an Vertrautheit mit dem Latein verraten. A. Stenzel, S. J.

Kindt, Irmgard, Der Gedanke der Einheit. Adolf Schlatters Theologie und ihre historischen Voraussetzungen. 8° (237 S.) Stuttgart 1978, Calwer Verlag. – Dies Buch ist ein Versuch, der Bedeutung Adolf Schlatters († 1938) für unsere heutige Zeit gerecht zu werden. Gibt es doch nur wenige Theologen der Gegenwart, die so gründliche exegetische Studien und Kommentare verfaßt und zugleich eine systematische Arbeit vom Rang des Werkes „Das christliche Dogma" vorgelegt hätten, wie dies Adolf Schlatter getan hat. Gerade aber seine systematische Theologie ist es, welche die Frage nach Zentrum und Herkunft seiner Theologie, die so sehr in natürlicher Theologie begründet zu sein scheint, nicht verstummen läßt. In dieser Hinsicht bedeutet der Versuch der Verfasserin, die Einheit als Zentral-Idee von Schlatters Theologie darzustellen und Theosophen wie Franz von Baader zur Erklärung ihrer Herkunft heranzuziehen, zwar keine allseitig befriedigende Antwort, aber doch ein bemerkenswerter Schritt vorwärts. Die Untersuchung ist übersichtlich gegliedert. Nachdem im 1. Tl. Schlatters Theologie der Einheit nach ihren philosophischen und biblischen Grundlagen untersucht ist, beschäftigt sich der 2. Tl. mit den Voraussetzungen dieser Theologie, vor allem mit dem Einfluß Franz von Baaders. Und der 3. Tl. fragt dann nach Schlatters theologischem Standort innerhalb der Theologie des 19. Jh. – Im 1. Tl. wird die Einheit als zentraler Gedanke der Dogmatik Schlatters im Gegenüber zur Einheit als Zentralgedanke in der Paulus-Auslegung Schlatters dargelegt. Am Anfang steht seine Erkenntnislehre. Das rezeptive Wahrnehmen des Gegebenen, der Wirklichkeit, ist der Ausgangspunkt aller Erkenntnis. Die durch das Leben gegebenen Tatbestände wahrzunehmen, ist eine moralische Verpflichtung für den Menschen. Auf der Wahrnehmung baut das Denken, auf dem Denken der Wille auf. Es gibt eine „Denkgeschichte" und diese ist ein Teil der „Lebensgeschichte". Schlatter hebt die bewußte intentionale Leistung des menschlichen Ich hervor. Daß der Mensch auf eine solche intentionale Einheit mit seinem Objekt hin von Gott geschaffen ist, zeigt auch die Erkenntnisstruktur in der theologischen Wissenschaft. Auch das Wissenschaftsverständnis im allgemeinen ist davon bestimmt. Da der Gottesgedanke mit dem wahrnehmenden Denkakt gegeben ist, kann sich keine Wissenschaft dem Gottesgedanken entziehen.

Nachdem so die Einheit als Zentralgedanke der Dogmatik Schlatters gezeigt ist, wird seine Paulus-Auslegung unter demselben Gesichtspunkt behandelt. In seiner

biblischen Theologie nimmt Paulus so sehr eine Schlüsselstellung ein, daß man sich methodisch auf die Untersuchung der paulinischen Theologie beschränken kann. Am Anfang steht eine Untersuchung über Wahrheit und Wahrnehmung Gottes im Werke der Schöpfung bei Paulus.

Besondere Aufmerksamkeit wird sodann dem Jakobusbrief zugewandt. Er will nach Sch. nicht Glauben begründen, sondern zeigen, wie man dem Glauben entsprechend leben soll. Darum begründet er die Rechtfertigung nur durch das Werk (S. 47), das aber als kraftvoller Glaubensakt verstanden wird und dies nicht im Gegensatz zur paulinischen Theologie. Nun kann auch (in einem Exkurs) gezeigt werden, wie Sch. das paulinische Leben des Menschen „nach Christus" in der Sünde versteht, und zwar im Gegensatz zur Rechtfertigungslehre Luthers. Sch. lehnt das „simul justus simul peccator" des Reformators ab. Der Mensch ist für Sch. nicht nur das, was er hervorbringt, „sondern er ist zuerst und zugleich Gottes Werk" (51). Durch Christus erreichen die Werke des Menschen eine ihnen eigentümliche Würde vor Gott. Sie reichen niemals aus, um Rechtfertigung von Gott zu fordern, aber Gott sieht in seiner Gnade das getane Gute an, und rechtfertigt es in Christus. Für den Menschen ist die Einheit mit Gott nicht einfach schon mit seinem Christsein gegeben. Sie muß in persönlicher Einigung vollzogen werden. Darin liegt die Lebensaufgabe des Menschen.

Im 2. Hauptteil wird zunächst das Selbstverständnis Schlatters im bezug auf die traditionsgeschichtliche Einordnung seiner Theologie untersucht. Sodann werden die tatsächlichen Gemeinsamkeiten von A. Schlatter und Fr. von Baader dargestellt. Die Verfasserin überprüft zunächst Schlatters eigenes Urteil, daß er für seine Theologie keine Vorbilder gefunden habe, hinsichtlich J. H. Herbarts, K. Steffensens, und vor allem J. T. Becks. Einflüsse fanden statt – das ist das Ergebnis, aber sie sind offenbar nur punktueller Natur gewesen. Erst in seiner „Zürcher Pfarramtszeit" begann Sch. mit der Lektüre Saint-Martins und Baaders: „Erst in ihnen traten mir nun auch Dogmatiker entgegen, deren Denkakt mitzudenken Belebung und Bereicherung wurde, nicht nur deshalb, weil sie den freudigen Mut erweckten, der die vor der Erkenntnis stehende Arbeit nicht scheut, sondern auch weil sie dem Auge einen herrlichen Reichtum von Beobachtungen vorhielten" (62). Wo Abhängigkeit so offen bekannt wird, darf man versuchen, sie für einzelne Sätze aufzuzeigen. Die Verfasserin stellt solche Sätze synoptisch zusammen für Fragen wie Einheit und Ganzheit des göttlichen und menschlichen Seins – Einheit als Verbundenheit von Geist und Natur usw. Gemeinsam ist Baader und Schlatter ihre Verehrung für Jacob Böhme, den Sch. vielleicht schon sehr früh durch die Beziehungen seines Vaters zur Erweckungsbewegung kennengelernt hatte, und das Interesse an der vorreformatorischen Mystik. Freilich sind auch die Unterschiede zwischen beiden nicht zu übersehen, so die stärkere Bindung Schlatters an die Bibel.

Der 3. Tl. versucht nun den theologischen Standort Schlatters im 19. Jh. zu klären. Sch. sah sich in seiner Tübinger Zeit vor allem mit dem Luthertum konfrontiert. Gegen A. Ritschl betont er die Eigenständigkeit der Philosophie und der Naturwissenschaft. Die Lehre von der Seinsanalogie läßt Sch. immer wieder nach der inneren Einheit der Wissenschaft suchen. Daraus ergibt sich auch der Gegensatz zu Ritschl bezügl. der Rechtfertigungslehre und Ethik. Durch die Erbsünde ging die Gottesebenbildlichkeit des Menschen nicht verloren. Es gibt ein ständiges Wachstum der ethischen Qualitäten des Christen. Auch im Kirchenverständnis können sich Ritschl und Schlatter nicht treffen. Die Tendenz Ritschls, auf die lutherischen Bekenntnisschriften zurückzugreifen und dort seine Front zu beziehen, empfindet Sch. als „restaurierende Absicht". Um den reformatorischen Besitz zu bewahren, gilt es, auf die vorreformatorische Kirche und die Hl. Schrift zurückzugehen. Nur durch eine Rückkehr zu den Normen, die in der Alten Kirche lebendig waren, können Luthers Irrtümer vermieden und überwunden werden. So erscheint die Einheitsidee weniger in der Art einer „historischen Linie" als vielmehr im Sinne einer Kreisbewegung, in deren Zentrum die Schrift und ihr Zeugnis von Christus steht.

Mit dieser leicht lesbaren Arbeit ist sicher ein neuer Zugang zur Theologie des „Kirchenvaters" Adolf Schlatter eröffnet. Diejenigen, die sich an seiner Analogielehre stoßen, dürften sich nichtsdestoweniger mit ihren Fragen verstanden fühlen

oder, wer das Problem der Erkennbarkeit Gottes aus der Natur ad acta gelegt hat, es vielleicht wieder hervorholen. Hilflos bleibt nach der Lektüre dieses Buches eigentlich nur derjenige zurück, der von Sch. die Forderung der Trennung vom „römischen Christentum" gehört hat. Gewiß, man könnte sagen, die Einheit mit Christus sei für Sch. so zentral gewesen, daß er um dieser Einheit willen die Trennung vom römischen Christentum gefordert habe. „Vom römischen Christentum haben wir uns deshalb zu trennen, weil es aus der Frömmigkeit Unfrömmigkeit, aus dem Christentum Antichristentum macht", schreibt Sch. noch 1923 (Das Christliche Dogma, S. 413 ff.). Was er dann über Beichtpraxis und Sakramentenspendung schreibt, hätte ihm aber sein Tübinger Kollege Karl Adam leicht korrigieren können. Liegt diese merkwürdige Gleichgültigkeit gegenüber dem nachreformatorischen Katholizismus nicht auch im Rahmen der Themenstellung dieses Buches?

K. H. Walkenhorst, S. J.

Aelred von Rieval, Über die geistliche Freundschaft. Lateinisch-deutsch, ins Deutsche übertr. von *Rhaban Haacke*, eingel. von *Wilhelm Nyssen* (Occidens, Bd. 3). 8° (XXIV u. 175 S.) Trier 1978, Spee-Verlag. – Nach der Einleitung (IX–XXIV) folgen zwei Schriften des Zisterzienserabtes Aelred (1110–1167): De spiritali amicitia (2–111) sowie die Expositio de evangelica lectione Cum factus esset Jesus annorum duodecim (112–163), danach Anmerkungen zu beiden Schriften (164–175).

In der Einleitung gibt *Wilhelm Nyssen* einen Überblick über das Freundschaftsideal in Antike, Bibel und Mittelalter und stellt so Aelreds Schrift in den geistesgeschichtlichen Zusammenhang; dabei ergibt sich klar die Neuheit des Christentums auch in dieser Frage, zugleich eine kleine Blütenlese schöner Stellen über die Freundschaft von Vergil bis zu Hildegard von Bingen.

Über die Freundschaft – von allen Schriften Aelreds hat diese am meisten Beachtung gefunden, gerade auch in unserer Zeit. Eine deutsche Übersetzung durch *Karl Otten* erschien unter dem Titel „Die heilige Freundschaft" 1927 bei Kösel-Pustet in München, 1938 in 3. Auflage. Eine französische Übersetzung gab *Frans Ingham* 1937 in Brüssel heraus, eine weitere mit reichen Anmerkungen *Joseph Dubois* 1948 in Paris. Eine kritische Textausgabe erschien 1971: Aelredi Rievallensis opera omnia I opera ascetica, edd. *A. Hoste* OSB et *H. Talbot*; Corpus Christianorum Continuatio mediaevalis I, Turnholt, Brepols. Dieser Ausgabe hat Haacke den lateinischen Text beider Aelred-Schriften zeilengenau übernommen, so daß eine Zitierung leicht möglich ist. Das Auffinden einer Stelle würde erleichtert, wenn eine lateinische Ziffer (etwa oben rechts oder unten vor der Seitenzahl) anzeigen würde, um welches Buch der betr. Schrift es sich handelt. Die deutsche Übersetzung ist flüssig und liest sich gut. Freilich läßt sich gerade bei einer frei gehaltenen Übersetzung manches Fragezeichen anbringen; einiges sei beispielsweise genannt.

I, 359–360 greift auf 286–288 zurück; das wird in der umschreibenden Übersetzung verwischt. – II, 138–140: „Omnia iucunda ... sentiuntur" heißt nicht „was immer an angenehmen Dingen begegnet", sondern: unter Freunden „wird alles als angenehm empfunden". So fügt es sich auch besser in den Zusammenhang ein. – III, 77–78: „ante hesternam collationem". „Vorgestern"? Vielleicht besser: „bis zum gestrigen Gespräch"? – III, 509–510: „talem amicum habere volunt, quales ipsi esse non possunt." Der Zusammenhang des Abschnitts spricht nicht von der „Hilfe", sondern vom „esse". So auch bei Cicero, dem diese Stelle entnommen ist. Gemeint ist: die meisten Menschen stellen an den Freund charakterliche Ansprüche, die sie selber nicht erfüllen. – III, 643: „ex pluribus unum facere." Haacke: „aus zweien eins geworden." Augustinus, dem diese Stelle entnommen ist, spricht nicht von der Zweierfreundschaft, sondern von einer Freundesschar: „Aus vielen eines machen". – III, 875–876: in bestimmten Fällen ist unter Freunden „dissimulatio" erlaubt. Das meint nicht „Vertuschen", „Vortäuschen", oder „Verstellung", sondern ein „Darüber-hinweg-sehen", „Unbeachtet-lassen." –

Die Schrift über den zwölfjährigen Jesusknaben, heute weniger bekannt, war, wie Hoste aus dem Handschriftenbestand erschließt, im 15. Jh. gerade in Deutschland beliebt (Hoste-Talbot S. 247). Hoste hatte bereits in den Sources Chrétiennes (1958) den Text kritisch herausgegeben und eine ausführliche Einleitung beigege-

ben, Joseph Dubois ihn ins Französische übersetzt. Eine kleine Einführung möchte man sich auch bei der jetzigen deutschen Übersetzung wünschen. So sollte der Leser von Anfang an wissen: es geht Aelred nicht so sehr um eine Erklärung des Evangeliums als um Erbauung (III, 399–400): „Non quaestiones quaeris, sed devotionem, nec unde lingua acuatur, sed unde affectus excitetur." Die Wegestufen Bethlehem – Nazaret – Jerusalem werden als Bild der Stufen christlichen Lebens genommen.

Im einzelnen: Prolog 45: „pace tua dico" ist ciceronische Redensart. Also nicht: „ich sage es dir zum Frieden", sondern: „nimm es mir nicht übel"; I, 158–160 weist Aelred auf die Grenzen seiner Betrachtungsweise hin. Vielleicht bringt eine kleine Wortumstellung das klarer zum Ausdruck: „man darf hierzu manches ... vermuten ...; behaupten aber darf man nichts unüberlegt"; II, 11: „per certa temporum spatia." Haacke: „für einen ganzen Zeitraum der menschlichen Natur entsprechend." Nun nehmen diese Worte Bezug auf 13 und 17: „ut per spiritalium aetatum distinctiones cresceremus." Den Stufen unseres geistlichen Reifens entsprechen die Stufen im Heranwachsen Christi. Also: „in bestimmten Zeiträumen"; II, 58: „inde ascendendum est." Nicht „darum", sondern „von dort", nämlich von Nazaret müssen wir nach Jerusalem hinaufsteigen; II, 141 und 154: übersetzt H. infidelitas und perfidia mit „Treulosigkeit." Genügt nicht: „Unglaube"?; II, 205–206 nicht: „er habe uns verlassen, die er um des ... Heidenvolkes willen gezeugt hat", sondern: „er habe um des Heidenvolkes willen jene verlassen, die er gezeugt hat"; III, 349–350 fehlt leider in der Übersetzung. „... noch wiederum um der Freuden der Beschauung willen die Sorge um den Nächsten zu vernachlässigen"; III, 365: Der von der acedia Besiegte läuft „statt" (?), nein, „um (ut) jemand zu finden, mit dem er plaudern, den er trösten kann." Also in Geschäftigkeit vor der eigentlichen Aufgabe zu fliehen; III, 380–381: Von inferiora-„Unterwelt" spricht im Kontext nichts. Jesus steigt mit Josef und Maria in das bescheidene Nazaret hinab, wo es keine Hochgestellten gibt. Zur Geschichte des Begriffs „condescendere" siehe K. Duchatelez o. praem.: La „condescendance" divine et l'histoire du salut; NRTh 95 [1973] 593–621; III, 392: „spiritalium vicissitudinum tempora." Haacke: „Zeiten geistigen Austausches." Ist nicht gemeint: Zeiten geistlicher Wechselfälle, Veränderungen? Und darum Zeiten, in denen man Rat und Führung braucht?

Druckfehler (z. T. aus Hoste-Talbot stammend) sind selten. Man verbessere: VII: Die Einleitung beginnt nicht VIII, sondern IX. XV: statt II, 1: I, 1. XXII: statt Zeite: Zeiten. XXIV: [52] streichen. Zu Amicitia I, 101: statt „sie": „ihn" (den Begriff). Zu II, 274: statt Salomon: Absalon. Zu III, 12: statt „unser Walter": „unser Gratian." Zu III, 868: statt „der Name Wahrheit": der Name Freundschaft. S. 169, Anm. zu III, „634/640 Augustinus Confess. 4, 4, 7, 5" verbessern in „634/643 Augustinus Confess. IV, 8, 2." Zur Expositio Prolog 12: statt „Freunden" „Freuden". III, 256: statt „duam": „quam"; so richtig bei Hoste-Dubois.

Die oben gemachten Anmerkungen sind Meinungsverschiedenheiten, die nach Aelred (und Augustinus) die Freundschaft nicht stören (III, 85, 636 dissentire; die Übersetzung „zanken" ist zu stark). Es bleibt die Freude an dem, was uns hier geboten wird: in flüssigem Deutsch eine Vermittlung kostbarer Gedanken mittelalterlicher Frömmigkeit. Immer wieder ist Aelred gepriesen worden wegen seiner Feinfühligkeit und Herzenstiefe. Diese zeigt die Schrift über die Freundschaft in jeder Zeile; sie leuchten aber auch in dem Büchlein über den zwölfjährigen Jesusknaben, vor allem im dritten Teil, wo Aelred die Wege zur Beschauung und mehr noch zur tätigen Liebe zeigt. Hier spürt man Sicherheit und Wärme des reich erfahrenen Seelenführers; „pro modulo experientiae nostrae", sagt er untertreibend (III, 28, 209). Bei Aelred empfindet man, wieviel Herzenskultur in einem echten Christen- und Ordensleben gefordert und gefördert wird. – Dies Buch ist das Rechte zu stiller Lesestunde – und zu dem, was Aelred zur Freundschaft rechnet: zum Schenken.

J. Möllerfeld, S. J.

Ignacio de Loyola, Die Exerzitien und aus dem Tagebuch. Mit Zeichnungen von *Federico Barocci* und einer Dokumentation (Kultur-Kuriosa, Bd. 14). 8° (206 S.) München 1978, Matthes & Seitz. – „Kaufft's! Kaufft's! oder ich

schmeiss's weg" steht auf der Rückseite dieses in einer Sammlung „Kultur-Kuriosa" herausgegebenen Paperbacks. Es handelt sich um den nicht als solchen gekennzeichneten Nachdruck einer veralteten Übersetzung der „Geistlichen Übungen", die bereits 1921 im O. C. Recht-Verlag München erschienen ist. Diese Übersetzung geht nicht vom Spanischen aus, wie jetzt S. 4 behauptet wird, sondern sie ist eine Zweitübersetzung aus dem Lateinischen (a. a. O. S. 62). In der Einführung und in der Dokumentation (Plaudereien von Philosophen, Literaten und Militärs) wird Ignatius als Willensakrobat hingestellt. Man brauche weder gläubig noch Humanist zu sein, um sich für die Exerzitien zu interessieren. Solch ein Umgang mit dem Text ist in der Tat ein „Kultur-Kuriosum". Der Rezensent meint daher, der Verleger solle seine Drohung wahrmachen. Kl. Schatz, S. J.

Nadal, Jerónimo, Scholia in Constitutiones S. J. – Edición critica, prólogo y notas de *Manuel Ruiz Jurado* S. J. (Biblioteca Teológica Granadina, 17). Gr. 8° (XXXII u. 516 S.) Granada 1976, Facultad de Teología. – In der Einleitung zu dieser sehr erwünschten Textausgabe weist der Herausgeber auf einen Text von Juan Alfonso de Polanco, dem Sekretär und Chronisten der Gesellschaft Jesu, hin (aus dem Jahr 1552): „Cum P. Ignatius de promulgandis et ad praxim deducendis Constitutionibus in universa Societate cogitasset, et P. Hieronymum Nadalem ad hoc munus obeundum multis in locis idoneum iudicasset, scripsit eidem ut ita res in Sicilia componeret, ut saltem post festum Resurrectionis Domini Romam veniret" (Chron. 2, 550). Der Herausgeber betont, daß es sich in diesem Fall nicht nur darum handelte, ein Gesetz zu promulgieren oder eine neue juristische Struktur dem praktischen Leben aufzuprägen, sondern den Jesuiten vor allem die „Motivationen" mitzuteilen und den Geist zu erwecken und schließlich in den Konstitutionen eine notwendige Hilfe für das innere Gesetz „de la caridad y amor" zu sehen. In diesem Sinn hat Nadal seine verschiedenen Aufgaben erfüllt und viele diesbez. Instruktionen und Exhortationen verfaßt. Keine dieser Schriften, die der Herausgeber einzeln aufzählt, ist eine abgeschlossene Arbeit über die Konstitutionen – mit Ausnahme der „Scholia", die ergänzende Erklärungen („Scholien") über das „Examen", die „Konstitutionen und Deklarationen" enthalten, also über alles, was wir gewöhnlich die „Constitutiones S. J." nennen. Der Hrsg. behandelt zuerst den Aufbau und die Entwicklung der Scholia: Ursprung und Inspiration (1552–1555); 1. Etappe: Basis-Text (1556 bis 1561); 2. Etappe: Korrekturen und Ergänzungen (1561–1568); 3. Etappe: Nach der 3. Generalkongregation (1573–1576). Anschließend wird die „Autorität der Scholia" beurteilt, ferner die Beschreibung des Originaltextes und editorische Anmerkungen zur hier vorliegenden kritischen Edition gegeben. Nach dieser umfassenden und sehr gut orientierenden Einleitung (VII–XXXII) folgen die einzelnen, mit einem außerordentlich umfangreichen Apparat von 734 Anmerkungen versehenen Texte bzw. Scholia zum „Examen" (1–40), zum Vorwort zu den Konstitutionen (41) und zu den einzelnen Kapiteln der Konstitutionen (42–304). Weiter kommen noch drei kleinere und ergänzende Texte (305–320) hinzu und schließlich die umfangreichen „In capita Declarationum scholia" (321–502) mit 498 Anmerkungen des Hrsg.s. – Ein „Index rerum" beschließt das wertvolle Werk, das eine nicht zu umgehende Grundlage für die dringend erforderlichen Nadal-Studien sein und bleiben wird. A. Haas, S. J.

A. Textos: 1. *Agustin de Esbarroya*, O. P., Purificador de la Concienca. Estudio preliminar, edición y notas de Alvaro Huerga (Madrid 1973). 8°, S. 372 – A 21;

2. *Juan de Cazalla* FM, Lumbre del Alma. Estudio y edición de J. Martinez de Bujanda (Madrid 1974) S. 171–A 22;

3. *Miguel de Molinos*, Guia Espiritual. Edición crítica, introducción y notas de Jose Ignacio Tellechea Idigoras (Madrid 1976) S. 447–A 23;

4. *Diego Pérez de Valdivia*, Aviso de Gente Recogida. Prólogo, introducción y edición de Alvaro Huerga. Estudio preliminar de Juan Esquerda Bifet (Madrid 1977) S. 869–A 24;

5. *Jaime Montañes*, OC, Espejo de bien vivir y para ayudar a bien morir, hrsg. v. P. M. Garrido (Madrid 1976) S. 410–A 25. –

Die Coleccion ‚Espirituales españoles', herausgegeben von der Universidad Pontificia de Salamanca zusammen mit der Fundacion Universitaria Española, Madrid, wurde von Pedro Sainz Rodriguez und Luis Sala Balust begründet. Sie erscheint in drei Reihen: Textos (A), Lecturas (B) und Monografias (C), die sich mit der wissenschaftlichen Erforschung spanischer Spiritualität und der Veröffentlichung bedeutsamer Texte befassen. Wegen vielfacher wechselseitiger Beeinflussung in früheren Jahrhunderten sind die Editionen auch nördlich der Pyrenäen von Interesse.

1. E. (gest. 1554 zu Cordoba) war Theologe, Philosoph und geistlicher Schriftsteller, den D. de Soto, Sepulveda und B. de Carnajal schätzten. Zeitweilig leitete er als Regens das Universitätskolleg zu Sevilla, einem Vorort der thomistischen Renaissance im Spanien des 16. Jh.s. Gegen Ende seines Lebens schrieb er ‚Purificador...' (Sevilla, Toledo 1550; Alcala 1556, 1558, 1596; Salamanca 1569. Eine ital. Übersetzung erschien bereits 1581). Beim frühen Tode dieses weisen und tugendhaften Ordensmannes sind weitere Werke verlorengegangen. *A. Huerga* behandelt in der einleitenden Studie Leben, Schriften u. Geisteswelt E.s im Sevilla der Jahrhundertmitte (9–190). Dem Text sind einige Anmerkungen sowie 3 doppelseitige Faksimiles der Ed. Tolosana von 1550 beigegeben.

2. J. de C. (1480–vor 1532) Kaplan des Kard. Cisneros, dann Theologieprofessor, Titularbischof von Vera, bemühte sich um eine Synthese zwischen Erasmus und Cisneros, was ihm einen Prozeß einbrachte. Sein ‚Lumbre des Alma' (Valladolid 1528, Sevilla 1528, 1542) ist teilweise eine Adaptation der ‚Viola Animae' (Köln 1499), die wiederum beeinflußt ist von der ‚Theologia naturalis' des R. Sabundus. Der veröffentlichte Text kann sich nur auf die Edition von 1542 gründen. *M. de Bujanda* schickt eine kritische Studie voraus (11–51) und veröffentlicht den Text (57–171).

3. Bekannter und für die Geschichte der Spiritualität interessanter ist M. de Molinos (1628–1696) (vgl. WW, LThK, RGG, de Guibert). Sein Guia (Rom 1675), wo er als Promotor des Seligsprechungsprozesses des Simon de Roja seit 1663 weilte, war von den Zensoren in Spanien und Rom für gut befunden und von 8 Gutachtern gelobt worden. Lediglich aus Briefen M.s zog man die 68 Sätze heraus, die als quietistisch bezeichnet wurden, was 1685 zu seiner Inhaftierung führte. 1687 wurde er verurteilt, er widerrief zwar sogleich, mußte jedoch lebenslänglich in Haft bleiben. Der Herausgeber behandelt den Entwicklungsgang M.s eingehend in der Einleitung (15–85). Dem Text (87–377) sind ausführliche Anmerkungen (377–417), die Abweichungen der Editio A und B, mehrere Register sowie 6 Faksimiles beigegeben. Das Autograf mit der Druckerlaubnis des Magister Sacri Palatii (32) stimmt heute nachdenklich und fordert zur Überprüfung aller Vorgänge auf.

4. V. (1510 zu Sevilla – 1598 in Barcelona) war Priester, Professor der Theologie und geistlicher Schriftsteller, der Juan de Avila nahestand. Auch er wurde angeklagt, mußte jedoch mangels Beweises freigesprochen werden. Er verteidigte die karmelitanische Reform in Katalonien. Gegen Ende seines Lebens nannte man ihn ‚el santo'. Sein Hauptwerk ist ‚Aviso...' contra los alumbrados (1585). *Bifet* zeichnet seinen Lebenslauf (17–53), den Huerga, der Herausgeber, durch einen kritischen Bericht über den Inquisitionsprozeß ergänzt (55–141). Der A. erschien in 1. Aufl. zu Baeza 1585, dann 1596; 1613 zu Lerida, 1687 in 4. Aufl. zu Madrid (Ital. Übersetzungen schon 1590 zu Florenz, 1592 und 1610 zu Venedig). Der Text folgt (143–869).

5. M. gehört der karmelitanischen Reform an und wurde vom Ordensgeneral Rubeo zur Leitung eines Reformkonventes in Onda 1565 ermächtigt. In einer kritischen Studie informiert Garrido, der Herausgeber, über die weithin nur wenig bekannte (143) karmelitanische Reform des 16. Jh.s und die geistliche Persönlichkeit M.s (13–143). Es folgen 4 Dokumente des P. Rubeo (145–158), der Text des Espejo (161–404) und ein Register (405–410). Eingefügt sind auch hier 12 Faksimiles früherer Ausgaben.

B. Lecturas: *Enrique Herp*, Directorio de contemplativas. Estudio preliminar, edición y traducción de Juan Martin Kelly (Madrid 1974) S. 767–B 2. –

Heinrich Herp, geb. zu Beginn des 15. Jh.s, war zuerst Fraterherr, dann ab 1450 Franziskaner und starb 1478. K. legt im 1. Tl. (13–233; Bibl. 233–240) die Dissertation vor, die er 1973 in Alcala einreichte, worin er dem Einfluß des flämischen Mystikers auf spanische Weltgeistliche, Franziskaner, Karmeliten, Dominikaner und Jesuiten des 16. Jh.s nachgeht. Er veröffentlicht dann die erste vollständige Übersetzung des ‚Directorium aureum contemplativorum' (241–467) und fügt den lateinischen Text bei nach der Ausgabe Köln 1545, die im Escorial aufbewahrt wird (469-685), und den spanischen Text des ‚Espejo de perfeccion' (Alcala 1551), nach dem einzigen noch vorhandenen Exemplar, das sich in Lissabon befindet. Herp's Einfluß in Frankreich und Spanien reichte bis ins 17. Jh. hinein. M. J. Scheeben's Feststellung „der theologische Gehalt der mittelalterlichen Mystik sei auch überreichlich und in klarer unzweideutiger Form ... in der ‚Theologia mystica' des Minoriten Herp enthalten", gilt auch gegenwärtig noch.

C. Monografias: 1. *Baldomero Jimenez Duque*, La espiritualidad en el siglo XIX español (Madrid 1974) S. 236–C I.

2. *Maria Paz Aspe Ansa*, Constantino Ponce de la Fuente. El Hombre y su Lenguaje (Madrid 1975) S. 190–C 3.

3. *Hughes Didier*, Vida y pensamiento de Juan E. Nieremberg. Traducción de M. Navarro Carnicer (Madrid 1976) S. 584–C 5.

1. Über spanische Spiritualität informiert das DSp (VI, 2; 1962 sp. 1089 bis 1203), sowie das DThC Reg. Mystique (sp. 3274–82; Espagne sp. 1213–49; speziell über das 19. u. 20. Jh. sp. 1226) sowie Einzelartikel des LThK. Neuerdings bietet das Diccionario de historia ecclesiastica de España (Madrid 1972–1975 Bd. I–IV) weitere Informationsmöglichkeiten. Dort schrieb Jimenez Duque (S. 874 bis 876) über das 19. Jh. In seinem neuen Werk informiert der Autor über das gleiche Jh. auf dem Hintergrund der spanischen Geschichte und der kulturellen Ereignisse über die Stellung von Kirche, Episkopat, Klerus und Orden. Er berichtet über Katechese, Predigt u. religiöse Belehrung, karitative und soziale Werke und stellt die geistliche Literatur in den verschiedenen Bereichen (Eucharistie, Herz-Jesu-Verehrung, Maria, geistl. Übungen u. priesterliche Frömmigkeit) dar. Er gibt einen Überblick über die Ordensspiritualität und nennt die wichtigsten wissenschaftlichen Veröffentlichungen nebst den hauptsächlichen Zeitschriften. Die Auswirkungen des religiösen Lebens in der Öffentlichkeit werden charakterisiert und endlich ein Verzeichnis von rund 180 heiligen bzw. heiligmäßigen Personen zusammengestellt (Bibl. 208–19) nebst einer umfangreichen Bibliographie zum Ganzen. Alles in allem eine beachtliche Leistung, die zu Auswertung und Vergleich anregt.

2. *C. Ponce de la Fuente* (1502–1560), seit 1534 Priester, lehrte als Prediger und Professor der Exegese in Sevilla und wirkte als katechetischer Schriftsteller, dessen Werk noch der Auswertung harrt. 1558 wurde er bei der Inquisition des Luthertums angeklagt, 1560 verurteilt und verbrannt. Neue Historiker bezeichnen ihn nur mehr als Erneuerer. Die Verfasserin schildert die Nachwirkungen seines Schaffens bis zur Gegenwart und legt sein Leben dar. Dann analysiert sie die ‚Exposion del primer salmo' (1545) und beschreibt Inhalt, Sprache und Stil der ‚Concesion de un pecador' (1547). Beigegeben sind eine Bibliographie (175–188) zusammen mit 8 Faksimiles.

3. *J. E. Nieremberg*, S. J. ist in Deutschland von allen genannten Autoren der bekannteste, seit M. J. Scheeben in den ‚Herrlichkeiten der göttlichen Gnade' sein Werk ‚Aprecio y estima de la divina gracia' (Madrid 1638) (dt. Scheeben [Freiburg 1863, [17]1949]) bearbeitet und erweitert hat. N. (1590–1658), Sohn deutscher Einwanderer aus Österreich, ist Theologe, Philosoph, Exeget, Hagiograph und geistlicher Schriftsteller, der ein stattliches Werk von 5 740 S. in spanischer, 4 000 S. Folio und 1 730 S. Octav in lateinischer Sprache hinterlassen hat. Menendez y Pelayo nannte ihn ‚einen der 5 oder 6 besten Stilisten des spanischen 17. Jh.s.' I. Iparraguire charakterisierte ihn als tiefen Theologen und Psychologen von staunenswerter Belesenheit, dem es freilich oft an kritischem Sinn mangelte. – H. D. reichte 1974 in Paris an der Sorbonne eine Dissertation über N. ein, die unter Beratung von P. Sainz-Rodríguez im Centro de Estudios de Espiritualidad beendet worden war. Die spanische Übersetzung, die hier vorliegt, berücksichtigt Korrekturen und Ergänzungen. Leben und Werke kommen unter verschiedenen Aspek-

ten ausführlich zu Wort. Allein die Register, welche die von N. benützten Werke aufführen und statistische Angaben über die Häufigkeit von N.s Benutzung eines Autors vorlegen, umfassen die S. 509–579 zusammen mit der Bibliographie. – Alles in allem eine Leistung, die Beachtung verdient.

Die genannten Beiträge stellen eine willkommene Ergänzung unserer Kenntnis des spanischen Geisteslebens dar.

Ergänzend seien noch vier Titel der Reihe ‚Conferencias' mitgeteilt: *Luis Morales Olivier*, Santa Teresa de Jesus y la Fundacion de Beas de Segura (Madrid 1977) 26. S. – Conf. 40.

Baldomero Jimenez Duque – Luis Morales Olivier, San Juan de la Cruz (Madrid 1977) 72. S. – Conf. 64.

Baldomero Jimenez Duque, Madre Maravillas: Alma y mision (Madrid 1977) 29. S. – Conf. 68.

Marcel Bataillon, El hispanismo y los problemas de la historia de la espiritualidad española. Prolog des ‚Breve y compendiosa institucion de la religion Christiana' de Francisco de Elao, 1540; Faksimilereproduction (41–100) (Madrid 1977) 101 S.–Conf. 93. C. Becker, S. J.

3. Einführungen. Fundamentaltheologie usw.

Beinert, Wolfgang, Wenn Gott zu Wort kommt. Einführung in die Theologie (Theologie im Fernkurs, Bd. 6). Gr. 8° (224 S.) Freiburg–Basel–Wien 1978, Herder. – Dem heutigen Abiturienten und Studienanfänger, dem Elternhaus, Gemeinde und schulischer Religionsunterricht keine geschlossene und durchsichtige Vermittlung christlichen Glaubens bieten, können auch die theologischen Fakultäten nicht die problemlose Weiterführung des schon Bekannten geben. Verwirrt von der unübersichtlichen Vielfalt der Interessen, Ansichten und Studiengänge macht er die Erfahrung dessen, der wohl die Teile in der Hand hält, dem leider jedoch das geistig' Band fehlt. Daß dabei auch keine Freude an der Theologie aufkommt und selbst die Freude an Gott vergehen kann, liegt auf der Hand. Dem Verlangen nach einer fundierten, verständlichen, überschaubaren und modernen Einführung in die theologische Wissenschaft kommt der Verf. entgegen. Um es vorweg zu sagen, B. wird dem problemgeladenen und kritikanfälligen Unternehmen sowohl in sachlicher als auch didaktischer Hinsicht auf eine kompetente und sympathische Weise gerecht. Gegenüber einer rationalistischen Auflösung des Glaubens oder seiner fideistischen Enge, sucht er unter der Leitidee „Gott selbst zu Wort kommen zu lassen" die Theologie als Wissenschaft zu begründen, wo in methodisch-verantworteter und sachlich-systematischer Weise die argumentative Vernunft Gott in „wissenschaftlicher Form" zur Sprache kommen lassen kann. – Nach einem knappen historischen Überblick über theologische Selbstbegründungen als Wissenschaft nimmt B. seinen Ansatz bei der Frage nach der Erkenntnis von Wirklichkeit überhaupt. In einer verständlichen Darstellung und Auseinandersetzung mit der Analytischen Philosophie begründet er wissenschaftstheoretisch die Möglichkeit theologischer Erkenntnis aufgrund von möglichen synthetischen Urteilen apriori, womit eine positivistische und empiristische Eingrenzung von Wirklichkeitserfahrung überwunden ist. Eine Erkenntnis von transempirischer Realität wenigstens der Möglichkeit nach ist darum nicht mehr ohne weiteres als „sinnlos" abzutun. Als Wissenschaft muß Theologie sodann ihre Wirklichkeitserkenntnis zur *Sprache* bringen können. „Sprache zielt ab auf Wirklichkeit und erreicht diese in ihren Akten. Sie ist die transzendentale Möglichkeitsbedingung für die Erkenntnis der Realität." (89) Sprache zielt auf die Totalität einer Kommunikationsgemeinschaft und die Totalität von Wirklichkeit überhaupt. Von hier aus kann dann die Frage nach der Existenz Gottes als Grund von Theologie gestellt werden. Eine vorgängige Entscheidung zur Offenheit auf das Ganze der Wirklichkeit erweist sich als unerläßliche Komponente in der Erkenntnis der Existenz Gottes. Die in jeder natur- oder geisteswissenschaftlichen Einzelerkenntnis implizierte Ausrichtung auf *Sinn* läßt sich öffnen auf die Tiefendimension in aller Wirklichkeitserkenntnis als implizite Ausrichtung auf die ganze Wirklichkeit, und sie läßt sich somit transzendieren auf die Frage nach dem absoluten Sinn, der sich als

umgreifender Grund und umfassendes Ziel aller Wirklichkeit und aller Sinnerfahrung zu erkennen gibt, der Gott genannt wird. Theologie kann jedoch Gott nicht zum „Gegenstand" haben, sondern sie spricht von ihm, insofern er sich in Beziehung zur Wirklichkeit als ihr Grund erweist. Theologie thematisiert somit die Frage nach dem Sinn des einen Ganzen und Letzten der Wirklichkeit und bringt sie in den Horizont einer Sprachgemeinschaft (Kirche). In diesem Zusammenhang kann das alles zentrierende Ur-datum christlicher Theologie genannt werden: Gottes Wort im Menschen Jesus von Nazaret ist die Erscheinung der Antwort auf die menschliche Sinnfrage und den Versuch sehnsüchtiger Hingabe. „Christliche Theologie ist die Wissenschaft von dem in Jesus von Nazaret (endgültig) geoffenbarten und im Glauben angenommenen Wort Gottes." (111) Von hieraus entwickelt B. eine Hermeneutik der Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen theologischer Erkenntnis, Sprache und Verständigung. Er erarbeitet Phänomene wie Orthodoxie, Häresie, Wort Gottes, Verkündigung, Schrift, Dogma, Bekenntnis, Kirche, Lehramt, Tradition, innovatorische Vermittlung, gefolgt von einer Darstellung der Aufgliederung der Theologie in ihre einzelnen Disziplinen. Zuletzt muß die Theologie, die ihrem eigenen Selbstverständnis gerecht wird, nicht nur die sinnstiftende Antwort Gottes auf die Frage des Menschen entgegennehmen; sie wandelt sich zur Frage an den Theologie treibenden Theologen selbst, wieweit er dem Ruf in die Nachfolge mit seinem Leben gerecht wird, indem er als ganzer Mensch in Wort und Tat, dem zu Wort kommenden Gott ent-spricht. – Im Anhang gibt ein knapper Abriß der Theologiegeschichte eine gute Orientierung. Hinweise zum Studium der Theologie stellen das notwendige „Handwerkszeug" für den Theologen vor. – Die bibliographischen Angaben zum „Kleinen Theologischen Wörterbuch" und zu „Herders Theologisches Taschenlexikon" sind durcheinandergeraten. – Unklar ist, wie die Theorie der ökumenischen Bewegung von der Hermeneutik katholischer Theologie her voll verantwortet werden kann (vgl. 170 f.). – Im ganzen stellt das Buch eine empfehlenswerte Einführung in die Theologie für Anfänger dar. Es ist aber auch als gute Nach-lese für Orientierung suchende höhere Semester verwendbar.

G. L. Müller

Gollwitzer, Helmut, Befreiung zur Solidarität. Einführung in die Evangelische Theologie. 8° (229 S.) München 1978, Kaiser. – Der Verf. beendete 1975 seine Berliner Lehrtätigkeit mit einer Vorlesung, die er eine „Einführung in die evangelische Theologie" nannte und in der er „eine zusammenfassende Rechenschaft über den eigenen Erkenntnisweg und Erkenntnisstand" ablegte. Den Text dieser Vorlesung hat er im vorliegenden Buch einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Dem genus litterarium nach reiht sich die Veröffentlichung ähnlichen Versuchen anderer Theologen an – z. B. *J. Ratzinger*, Einführung in das Christentum; *G. Ebeling*, Das Wesen des christlichen Glaubens; *K. Rahner*, Grundkurs des Glaubens; etc. ... Nicht um dieses oder jenes Detailproblem geht es G., sondern um das Ganze des Glaubens, wie es sich ihm darstellt. Solche knappen und straff strukturierten Gesamtdarstellungen ersetzen die Einzeluntersuchungen nicht, setzen diese aber voraus. Sie sind heute in besonderer Weise unentbehrlich, da es fast niemandem mehr gelingt, die Flut der Einzelmonographien zu überblicken und selbständig zu einem Gesamtbild zusammenzufügen. Sie lassen außerdem das Profil eines Theologen und seines Werkes für eine größere Zahl von Interessenten erkennbarer hervortreten.

Das Buch umfaßt zwölf Abschnitte. Die beiden ersten – „Freiheit und Bindung der Theologie" (Abschnitt I) und „Theorie und Praxis als Problem der gegenwärtigen Theologie" (Abschnitt II) – bieten Überlegungen zur Funktion und zum Vollzug heutiger Theologie. Dabei wird insbesondere das Gefährliche, das in der vielfachen Verflechtung der Theologie mit kapitalistischen Gesellschaftsstrukturen liegt, thematisiert. Die entschiedene Absage, die der Verf. der kapitalistischen Gesellschaftsform erteilt, und sein Einsatz für eine sozialistische Ordnung inspirieren das ganze Buch, werden aber noch einmal besonders offenkundig in den Abschnitten X und XI – „Die Jüngerschaft in den Kämpfen dieser Welt" und „Recht und Friede als Aufgabe der Jüngerschaft in den Kämpfen dieser Welt". Hier wird die kapitalistische Welt als Welt des Egoismus und der Nicht-Brüderlichkeit beschrieben. Es ist den Jüngern Jesu aufgetragen, inmitten dieser Welt

Räume des brüderlichen Miteinanders, in denen jeder dem anderen „das Seine" zugesteht, zu schaffen. Solche Räume sind „Gleichnisse" des eschatologischen Reiches Gottes, nicht dieses selbst – so betont G. in Abschnitt VIII „Reich Gottes". Wer „in den Kämpfen dieser Welt" ernsthaft Jünger Jesu Christi sein will, muß sich nach seiner Überzeugung für eine bessere, nämlich sozialistische Ordnung einsetzen. Die „Gleichnisse" des Reiches Gottes sind nicht nur im privaten Bereich der Individuen und der kleinen Gruppen, sondern ganz wesentlich auch in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit zu verwirklichen. Es wäre ein Mißverständnis der göttlichen Gnade und der Verheißung des Reiches Gottes, wenn sie nicht als „Sendung", als „Einsetzung in die Freiheit zur Aktivität", als „Dank" im Sinne einer „Mitarbeit am Ziel des göttlichen Rettungsunternehmens" ausgelegt würden – so der Abschnitt IX „Gnade und Dank". So führt die Annahme der frohen Botschaft vom Reiche Gottes nicht zum Rückzug der Christen aus der Welt, sondern mitten in sie hinein, damit sie dort ein Leben in Solidarität führen und anderen ermöglichen. Die Kirche ist die Gemeinschaft derer, die solches auf sich nehmen. Der Blick auf die Geschichte der Kirche zeigt freilich, in welch bedrückendem Maße die Christen hinter dem ihnen übertragenen Auftrag zurückgeblieben sind und noch zurückbleiben. Immer wieder haben sie sich mit den die menschliche Solidarität behindernden Kräften arrangiert. Das wird in Abschnitt VI „Die Geschichte der Kirche als Frage nach der Kirche" dargelegt. In all diesen Aussagen lebt reformiertes, durch die Erfahrungen des Kirchenkampfes in der Zeit des Dritten Reiches angereichertes Denken auf. Es ist kein Zufall, daß G. mehrfach an Thesen aus der „Barmer Erklärung" von 1934 erinnert. – Das Leben des Christen erschöpft sich indes nicht in politischen Aktivitäten, die auf die Errichtung einer sozialistischen Ordnung zielen. Der Glaube schenkt dem Menschen Lebensgewißheit. Diese wird ihm erfahrbar im Gebet. Dieses vollzieht sich als Bittgebet, Dankgebet und Anbetung – das ist der Inhalt des Schlußabschnitts „Glauben und Beten" (XII).

Die bisher stichwortartig referierten Ausführungen G.s könnten den Eindruck erwecken, als beschränke er sich im wesentlichen darauf, die ja auch anderweitig vernehmbaren Aufrufe zu einem besseren, sprich: solidarischen Leben zu wiederholen. Aber eben dies ist nicht der Fall. Schon der Buchtitel – „Befreiung zur Solidarität" – läßt ahnen, daß dem Handeln auf Solidarität hin ein dieses Handeln hervorrufendes und ermöglichendes Ereignis ganz eigener Art vorausgeht: die von Gott durch Jesus Christus ins Werk gesetzte „Befreiung". Dieses Ereignis wird bezeugt in der Bibel und nur dort. Über deren Bedeutung für den Glauben und die Theologie spricht der Verf. im Abschnitt III „Bibel". Die Bezeugung des Christusereignisses bindet die Mannigfaltigkeit der in der Bibel zu Wort kommenden Stimmen zusammen. Sie spricht über Jesus Christus und über den in ihm offenbaren Gott. Was G. im Hören auf das Wort der Bibel darüber vernehmbar geworden ist, teilt er in Abschnitt IV „Jesus Christus" und Abschnitt V „Gott" mit. Jesu Menschsein, d. h. aber konkret: Jesu Jude-Sein wird stärkstens betont. Aber eben über diesen Jesus wagt die Bibel und durch sie dazu ermächtigt der christliche Glaube außerordentliche Aussagen. Jesu universale Bedeutung wird in ihnen artikuliert. Sie resultiert aus der Selbstidentifizierung des ewigen Gottes mit Jesus. In ihr ereignet sich die Rettung der Welt und jedes Menschen. Im Abschnitt über Gott legt G. dar, daß die biblische, christologisch fundierte Rede über Gott sich sowohl von der mythologischen als auch der philosophisch-metaphysischen unterscheidet. Die particulae veri beider Versuche der Menschen, Gott auszusagen, sind im biblischen Sprechen über Gott jedoch „aufgehoben": Gott ist *darin* der absolute Grund der Welt, daß er sich mit Jesus, dem Gekreuzigten, identifiziert hat und so der Welt zu ihrer Befreiung zugewandt ist. Ein unübersehbares Anliegen G.s ist es, das Verhältnis zwischen Christentum und Judentum neu zu bestimmen. In der Vergangenheit waren ihre Beziehungen stark gestört. Und doch gehören beide „Gottesgemeinden" engstens zusammen. Sie sind aufeinander verwiesen. Der Jude Jesus, der gleichwohl der Messias war, bindet sie zusammen. Über die vielfachen Aspekte der jüdisch-christlichen Beziehungen handelt G. im VII. Abschnitt „Christentum und Judentum".

Das Buch ist in einfacher, lebendiger Sprache geschrieben. Es stammt aus der Feder eines Menschen, der über den Zustand der Welt und der Kirche tief beun-

ruhigt ist. Er weiß sich Lehrern und Freunden wie K. Barth und G. Heinemann verbunden und verpflichtet. Er schreibt als evangelischer Theologe. Das zeigt sich in einigen spitzen Äußerungen über Elemente katholischer Glaubenslehre und -praxis, vor allem aber in dem Abschnitt VI „Die Geschichte der Kirche als Frage nach der Kirche". Hier bedient er sich des an sich durchaus geeigneten Bildes „Quelle – Strom". Der im Evangelium bezeugte Jesus Christus ist die Quelle, die Kirche ist der Strom. Der Verf. hebt nun den Abstand zwischen Quelle und Strom überdeutlich heraus. Ihre Zusammengehörigkeit verblaßt daneben und so zeigt sich, daß er – in der barthschen, also reformierten Tradition stehend – die Kirche nicht als „sacramentum Jesu Christi" zu sehen vermag. Die sehr geradlinige Ableitung der Aussage, die Errichtung einer sozialistischen Ordnung sei die einzige Weise wie die Jüngerschaft in dieser Welt zu realisieren sei, wird auf viele Leser provozierend wirken. Diese Provokation dürfte G. vermutlich beabsichtigt haben. Auch wer sich die Position des Verf. so nicht zu eigen machen kann, wird diesem Zeugnis heutiger politisch engagierter, reformierter Theologie seinen Respekt nicht versagen können. W. Löser, S. J.

Hilberath, Bernd Jochen, Theologie zwischen Tradition und Kritik. Die philosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadamers als Herausforderung des theologischen Selbstverständnisses. Gr. 8° (344 S.) Düsseldorf 1978, Patmos. – Daß Gadamers Hauptwerk von den Theologen alsbald als „Steinbruch" für die Themen Autorität, Tradition, Wirkungsgeschichte benutzt wurde (12), verwundert nicht; eher, daß bis jetzt keine umfassende Analyse seiner Hermeneutik von theologischer Seite vorlag. Dieses Desiderat wird hier überzeugend erfüllt. – Die Mainzer Dissertation von 1977 gliedert sich in drei Kapitel. I. Problemstellung: Der christliche Glaube ist autoritäts- und überlieferungsbestimmt. Der zeitgenössische Einspruch dagegen wird an zwei einander ergänzenden Stimmen illustriert: H. Albert und K. Jaspers. Das führt zum Projekt einer Option für Hermeneutik, in Auseinandersetzung mit G., auf eine mögliche Geschichtsphilosophie und -theologie hin. – II. Das Konzept von *Wahrheit und Methode* (WuM). Nach Darstellung der äußeren Struktur werden in vier Abschnitten die Leitbegriffe des Werks untersucht. 1. In Absetzung von der „wissenschaftlichen" Hermeneutik mit ihrem problematischen Methoden- und Erkenntnisideal, in Absage an die erkenntnistheoretische Fragestellung überhaupt, bestimmt philosophische Hermeneutik sich als hermeneutische Philosophie. Verstehen ist die Seinsweise des Daseins selbst, und Philosophie reflektiert diese umfassende Erfahrung. „Ich möchte ... mein eigenes Handwerk tun, d. h. durch Denken zeigen, was ist. Zeigen, was ist, heißt im Denken: etwas sehen lehren, was wir alle einsehen können" (76, Kl. Schr. II 9 f.). Und dies eben nicht bloß geisteswissenschaftlich; denn zwar wird die an der Kunst freigelegte Wahrheitsfrage „auf die Geisteswissenschaften ausgedehnt, erhält ihre eigentliche Fundierung freilich in der ontologischen Wendung am Leitfaden der Sprache" (77 f.); in durchaus praktischem Interesse, womit indes nicht konkrete Anwendung gemeint ist, sondern praktische Philosophie: Gewinnung des Konkret-Allgemeinen selbst. – 2. Dies geschieht nun anhand der bekannten Leitbegriffe Gadamers: Geschichtlichkeit (H. skizziert den Weg vom 19. Jh. zu Heideggers Durchbruch, von dem her G. gegen Hegel Geschichtlichkeit als Endlichkeit ernst nehmen will und insofern die Geschichtlichkeit des Verstehens zum hermeneutischen Prinzip erhebt) und Sprachlichkeit (in systematischer Entfaltung Heideggerscher Motive und Ansätze wird Verstehen als Gespräch bestimmt, das „eine Unendlichkeit des Sinnes in sich zur endlichen Darstellung kommen" läßt [124, WuM 441 – während scholastische Ontologie eher theologisch und auf verschiedene Weise am Urteil orientiert ist]): „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache" (WuM 450). – 3. Wirkungsgeschichte: Verstehen, Auslegen, Aneignen als Geschehen des zu Verstehenden selbst (Endlichkeit, Offenheit, Horizontverschmelzung, Antwort-Frage-Dialogik), in 4. Rehabilitierung von Vorurteil und Autorität, wobei es, ob nun „Vorurteil" oder „Vorverständnis", um die Aufklärung der Aufklärung geht: um Autorität als Quelle von Erkenntnis und Tradition als Freiheitsmoment, am Beispiel und nach dem Vorbild des Klassischen, daran der Zeitenabstand sich als produktives Kriterium erweist – und die Geschichte als „der wahre auctor, der

Mehrer des ‚Sinnes'" (217). Fazit: Korrektiv, nicht Kriterium. Dazu H. Kuhn: solche Rehabilitierung könne nicht durch Besinnung auf Tradition überhaupt durchgeführt werden, sondern nur im Hinblick auf einen Maßstab, kraft dessen eine je bestimmte Tradition bejaht oder verworfen wird (221).

Damit ist Kap. III erreicht: Die fundamentaltheologische Relevanz von WuM. Zunächst eine typisierende Skizze des Diskussionsstandes in Anlehnung an A. Grillmeiers Übersicht, die drei Richtungen nennt: Gadamer, kath. Dogmatik, Habermas; dann eine Auseinandersetzung mit E. Bisers Fundamentaltheologie, der in seiner „kopernikanischen Wende" statt von Vernunft und Existenzakt zum Glauben umgekehrt vorgehen will, was statt Begründung eher eine innere Plausibilisierung ergebe und bei Betonung der dialogischen Struktur die sachlich-argumentative Komponente verlorengehen lasse. In der Tat ist dieser Ansatz wohl mehr als Ergänzung der Fundamentaltheologie denn als deren Neukonzeption zu verstehen. Die Philosophie muß ernster genommen werden. So notiert H. kritische und weiterführende Ansätze, vor allem die acht Punkte zum Dialog zwischen Theologie und philosophischer Hermeneutik von K. Lehmann (Sacr. Mundi, hier nach Herders Theol. Taschenlexikon), sodann Pannenbergs Plädoyer für universalgeschichtliches Denken, schließlich die kritischen Erweiterungen durch N. Schiffers und E. Schillebeeckx. Das ergibt die Themen der Sachdiskussion, auf die im Fortgang der Untersuchung unter breitem Einbezug der philosophischen Literatur immer schon hingewiesen wurde und die jetzt im Blick auf die Fundamentaltheologie aufzunehmen sind. Angesichts des Absolutheitsanspruchs der (sprachphilosophischen) Hermeneutik wird das einmal die Frage nach der Hypostasierung der Sprache, siehe bes. die Kontroverse mit Habermas. H. kommt zu folgenden Denkanstößen: Universalität der Sprachlichkeit gemäß der Konvergenz von ens et verum ist wohl akzeptabel; aber Sprache muß nicht primär sein; es gibt die für sich sprechende Tat und eine entsprechende Tat-Hermeneutik ('Ämät!). „‚Zu seinem Wort stehen' ist nicht wieder auf ‚Wort' reduzierbar" (272). Dies erlaubte wohl auch eine Neureflexion zu Sprachzerstörung und Kommunikationsabbruch. Universalität der Hermeneutik sagt so mehr als Ontologie am Leitfaden der Sprache, vollends wenn über Faktum und Geltung in ihrer Differenz der Logos selbst als personaler Mittler in Wort und Tat verstanden wird. Die zweite Frage gilt der Geschichte als Wirkungsgeschichte. Hier wie zur Sprache wird das immanente Ungenügen in Habermas' Gegenentwurf sehr deutlich. Ist das Dilemma zwischen hermeneutischer und kritischer Philosophie „rein denkerisch unauflösbar" (W. Löser)? Die Zukunft kommt bei G. offensichtlich zu kurz. Und der pädagogische Bezug ist nicht *das* Paradigma (E. Hufnagel). Wie vor allem geht man, bei aller Wertschätzung von Tradition überhaupt, mit konkreter Tradition um? Der Maßstab ist nicht einfach der Gegenwart zu entnehmen (obwohl andererseits – gegen S. 309 – eine Begründung aus heutigen Bedürfnissen heraus das so Begründete nicht eo ipso als Illusion erwiese). Hier wäre mit P. Ricoeur weiterzuforschen. In einer Zwischenbilanz nimmt H. die Grundsätze Lehmanns auf. Er weist auf die griechischen Wurzeln Gadamers hin (vgl. WuM 339), so daß in der Begegnung mit der christlichen Theologie hier doch zwei Absolutheit beanspruchende religiöse Überzeugungen sich gegenüberstünden (absolute Offenheit versus absoluten inhaltlichen Standpunkt). Hermeneutik darf nicht zum Dogma werden, aber „Dogmatik als Hermeneutik" ist bereits in mehrfachem Ansatz erprobt. Von dorther schließlich ein Ausblick auf das Unternehmen einer fundamentalen Theologie. Insofern philosophische Hermeneutik sich zunehmend als praktische Philosophie artikuliert hat, sind einerseits ihre Möglichkeiten zu sehen, so daß H. begründet ihre Nichtbeachtung bei Peukert rügt (sie erscheint dort eigentlich nur in der Brechung durch Habermas – Können ist jedoch ein „Verstehen"), andererseits aber auch ihre Grenzen (denn Handeln ist mehr als Sich-verstehen-auf). Die Theologie ist also herausgefordert: bezüglich des kritischen Potentials der Überlieferung (vgl. Metz' Betonung der „gefährlichen Erinnerung"), aber auch bezüglich des festzuhaltenden Jetzt der schon geschehenen Erlösung. Die Frage im Horizont der „Zeichen der Zeit" hat ihren letzten Maßstab (und dazu hat fundamentale Theologie die hermeneutische Brücke zu schlagen) im Geschick Jesu (wobei in einer theologischen Arbeit wohl noch stärker dessen Selbstauslegung im *Geist* herauszustellen und zu reflektieren wäre). J. Splett

Scheffczyk, Leo, Schwerpunkte des Glaubens (Horizonte, NF 11) 8° (528 S.) Einsiedeln 1977, Johannes. – Das Genus solcher Veröffentlichungen ist vertraut: Artikel und Aufsätze aus zeitlicher und publizistischer Zerstreuung sammeln und ihnen zwischen soliden Buchdeckeln erneute Zugänglichkeit und Gegenwärtigkeit verschaffen, das kann eine sehr nützliche und dankenswerte Sache sein. Gewiß immer dann, wenn fortschreitend eine Thematik ausgemessen wird, ein Ansatz sich bewähren darf. Und dem kommt ja sehr nahe, wenn um einer dem Dogmatiker wohl anstehenden „Systematik" willen (so das Vorwort des anzuzeigenden Buches) die Auswahl so getroffen wurde, daß nach Kräften alle dogmatischen Lehrstücke zur Sprache kommen. Aber dann gibt es für die vorliegende Sammlung eine weitere, für sich allein schon ausreichende Begründung: die Artikel stammen (fast) alle aus der nachkonziliären Zeit und griffen damals hochaktuelle Probleme auf. – Sch. braucht hier nicht zum ersten Mal vorgestellt zu werden. Man kennt seine Erudition, seine nicht gewöhnliche mäeutische Begabung; seinen Verzicht auf Originalität um jeden Preis, wenn dem katholischen „und", dem vermittelnden „sowohl-als auch" die bessere Wahrheitsdienlichkeit zugetraut werden kann. Ein nicht eben selbstverständliches Defizit an Menschenfurcht sorgt für denjenigen streitbaren Einschlag, der dem Engagement für zu verantwortenden Glauben entspricht. Wie gesagt: aktuelle Problematik wurde aufgegriffen – so, daß der jeweilige Fragepunkt im Dialog situationsüberdauerndes neues Licht empfängt. Das sei eben beleuchtet an einigen (hier erstveröffentlichten) Titeln. „Trinität: das Specificum christianum"; angesprochen ist nicht nur *E. Brunner* (nicht Kerygma, sondern nur ‚theologische Schutzlehre') oder *E. Schillebeeckx* (‚Theologie dritten Grades'), sondern auch *K. Rahner*, dessen Beitrag für „Mysterium Salutis" in der Sache deutlich apostrophiert wird. „Der Gottmensch: Zeichen des Heils im Widerspruch" hat, neben andern, sicher auch wieder Schillebeeckx zum Gesprächspartner. „Eucharistie – Mysterium des Lebens" behaftet, in ihrem Herzstück, eine Krise der sakramentalen (Theologie und) Frömmigkeit; Stichworte u. a. ‚Verlust des Mysteriums', ‚Horizontalismus'. „Die Bedeutung des Reformgedankens des Zweiten Vatikanums für das katholisch-reformatorische Gespräch": niemandem, der ehrlich unerledigte Glaubensfragen offenhält, bleibt erspart, leidvoll zu erfahren, was es heißt, zwischen die Ungeduld nach einer (zu kurzschlüssigen) ‚Vereinigung der Kirchen' und die Resignation der vielen zu geraten, denen die unleugbaren Fortschritte einfach nicht genug sein wollen. – Schon diese wenigen Hinweise lassen ahnen, daß die aufgegriffenen Fragen ihre Aktualität nicht verloren haben. Besonders dann nicht, wenn sie vorgestellt werden in der Durchdringung von Diskussion auf fachwissenschaftlichem Niveau und Weisung für existentiellen Vollzug – in der Spannung von Verpflichtung an die Tradition und Offenheit für das Neue – in Einfühlsamkeit für Schwierigkeiten und Perplexitäten heute und Ablehnung unverbindlicher Beliebigkeit.

A. Stenzel, S. J.

Kasper, Walter, Zukunft aus dem Glauben. 8° (112 S.) Mainz 1978, Grünewald. – Im vorliegenden Bändchen vereinigt der Verf. fünf Beiträge, die als Referate und Vorträge ihre Form gesprochener Rede und ihre Zielsetzung der Information breiter gebildeter Hörer- und Leserkreise deutlich erkennen lassen. Das Bündel der verschiedenen Themen: Zukunft aus dem Glauben (9–41), Geheimnis Mensch (42–56), Die Zukunft der Frömmigkeit (57–70), Die Kirche unter dem Anspruch der Zukunft (71–84) und schließlich Sein und Sendung des Priesters (85–112) wird durch die eine durchgängige Problematik der Zukunft von Kirche und Welt zusammengehalten. Dabei geht es nicht einseitig um eine selbstbezogene Reflexion des gesellschaftlichen Prozesses hinsichtlich der Chancen der Institution Kirche, noch wird auf der anderen Seite einer schwächlichen Anpassung das Wort geredet. Was K. in einer allgemeinverständlichen Sprache nahebringen will, ist nichts weniger als sein an anderer Stelle formuliertes Programm hoher Originalität einer „positive(n) und schöpferische(n) Vermittlung von Glauben und dem modernen Denken, zwischen Kirche und neuzeitlicher Gesellschaft" (Einführung in den Glauben [Mainz 1972] 21). K. sieht die einmalige Chance einer konvergierenden Bewegung der Grundintentionen des neuzeitlichen Selbstverständnisses mit den Grundperspektiven des christlichen Glaubens, der mit seiner elementaren Hoffnungsdimension ein entscheidendes Orientierungspotential für die Gestaltung

einer humanen Zukunft in sich birgt. K. legt in wenigen übersichtlichen Strichen die neuzeitliche Entwicklung zur Autonomie offen, die in der Selbsterlösungsidee unendlichen Fortschritts in eine offene Zukunft gipfelt. Dem Zukunftsoptimismus ist jedoch ein Schock über die ungeahnten Möglichkeiten der Selbstzerstörung durch einen unkontrollierten Fortschritt gefolgt, der sich andeutet in den Stichworten „Dialektik der Aufklärung" (Adorno, Horkheimer), „Grenzen des Wachstums" (Meadows), Sinndefizit, Orientierungslosigkeit, Nihilismus und Untergangsstimmung. Diese krisenhafte Zuspitzung des neuzeitlichen Grundprinzips bedeutet zugleich eine Herausforderung des Glaubens, die ihm eigene Hoffnungsdynamik gerade in konkreter Auseinandersetzung mit der Neuzeit dialogisch anzubieten. Der Glaube darf sich nicht gegen die Neuzeit in retrospektiven Utopien verfangen, sondern er vermag aus einer erneuerten Eschatologie im spannungsvollen Zueinander von innerweltlicher und übergeschichtlicher Zukunft die befreiende Perspektive offenzuhalten in eine letzte Transzendenz gegen alle endliche Selbstverschließung. Aus dem Schöpfungsglauben und der in Jesus Christus geschehenen Annahme der Welt in Kreuz und Auferstehung, die in Geist und Kirche präsent bleibt, erscheint die sich kategorial vermittelnde Transzendenz als die konkrete Ermöglichung von Freiheit in der Geschichte. Die lebendige Diesseits-Jenseitsspannung hält die Balance zwischen Weltdistanz und Weltzuwendung des Christen (22, 90). „Die Kirche als die Gemeinschaft der Glaubenden ist deshalb der eigentliche Ort, ja das Sakrament des Geistes und damit zugleich das Sakrament der Zukunft Gottes." (29) Daraus ergibt sich die Überwindung der falschen Polarisierung in der Kirche zwischen einer progressistischen Verschmelzung mit der Welt und einer konservativistischen Abkapselung von der Welt, indem nämlich aus der Ursprungskraft christlicher Wirklichkeit die Begegnung mit der Welt der dialektisch sich vollendenden Neuzeit und dem modernen Menschen mit seiner Größe und seinem Elend gesucht wird. Dazu muß das „Geheimnis des Menschen" in seiner Existenz in Welt, Geschichte und Gesellschaft erschlossen werden aus dem alles überbietenden und umfassenden „Geheimnis Gottes", der sich in Christus offenbart und der sich im Geist und in der Kirche vergegenwärtigt. Dabei kann der Christ gerade in ungebrochener Ursprungstreue in der Haltung einer recht verstandenen „weltlichen Frömmigkeit" mit der Welt den Weg zu ihrer absoluten Zukunft gehen, die Gott heißt. Das katholische Priestertum, in dem die gegenwärtige Krise von Kirche und Welt am bedrängendsten zum Austrag kommt, wird sich aus seinem christologischen Urgrund erneuern müssen. So erscheint der Priester in Leben, Wort und Dienst als personaler Zeuge der Transzendenz und zugleich mit der ganzen Kirche als sichtbarer Träger einer echten Zukunftshoffnung für die Welt. – Im ganzen stellt der kleine Band eine Sammlung von aufregenden Einsichten und Vorschlägen dar, dem man um der „Sache" willen große Verbreitung in Kreisen gebildeter Laien wünschen kann. Dem Priester vermittelt er einen guten Überblick über die gegenwärtige Problemlage und wertvolle Hilfen für Predigt, Katechese und seelsorgerliches Gespräch. G. L. Müller

Kern, Walter, Jesus – Mitte der Kirche. Geistliche Essays. Gr. 8° (157 S.) Innsbruck – Wien – München 1979, Tyrolia. – 1976 hat der Innsbrucker Theologe, gleichzeitig mit einem gewichtigen Beitrag zur Diskussion um Atheismus, Marxismus und Christentum, der inzwischen in 2. Auflage erschien, eine Sammlung von Radioansprachen und Aufsätzen unter dem Titel „Alter Glaube in neuer Freiheit" vorgelegt (vgl. ThPh 52 [1977] 127 f.). Dies Buch erhält hier seine Fortsetzung. – Im ersten Teil bietet sie fünf Besinnungen zum Thema „umstrittene Kirche". Die zeigt sich selbstgerecht, sündig, reich; aber sie ist unser Schicksal und in all dem: in menschlicher Schwäche Gottes Kraft. Siehe hierzu auch die bei Herder erschienene Publikation von W. Kern: Außerhalb der Kirche kein Heil? (88 S.), Freiburg 1979. – Kraft und Heil aber ist die Kirche von ihrer Mitte aus: Jesus. Nach einer Orientierungshilfe zu den Jesus-Büchern von Küng, Schillebeeckx und Kasper folgen zwei Meditationen, die dem Rez. besonders lieb sind: „Christsein heißt miteinander essen" und „Der Gekreuzigte als der Erhöhte" als Annäherungen an das Hauptstück des Buchs über Jesus Christus als Mitte unseres Glaubens. Früher hätte man für „Mitte" wohl „Seele" gesagt, um die Lebendigkeit dieses Zentrums, seine belebende Ausstrahlungskraft und seine „organische" Durchdringungs-

macht anzuzeigen. Hier entspringt in der Tat unsere Freiheit, und damit auch jene Offenheit in Entschiedenheit, aus der heraus K. abschließend zur Situation von Kirche und Theologie Stellung nimmt: statt Reduktion Konzentration, und von ihr her das „mit Geduld und möglichst mit Freude ertragene tägliche Leben", das immer neu Raum haben und Platz machen will „für andere Menschen". J. Splett

Mengus, Raymond, Entretiens sur Bonhoeffer. H. Gollwitzer, W. A. Visser't Hooft, E. Bethge, G. Ebeling (Le Point Théologique, 29). 8° (76 S.) Paris 1978, Beauchesne. – Nebenergebnis einer Untersuchung über „Théorie et pratique chez Dietrich Bonhoeffer" sind die hier vorgelegten Gespräche oder besser: Kurzinterviews mit Theologen und Kirchenmännern, die mehr oder minder als Zeugen angegangen wurden. Der Herausgeber stellte den Gesprächspartnern Fragen, die sich sachlich auf die ihn interessierende Thematik von ‚Theorie und Praxis' vornehmlich in Bonhoeffers ‚Ethik' oder aber auf persönliche und historische Unklarheiten beziehen. Die Beiträge bieten im wesentlichen die Stellungnahmen und Erinnerungen der Befragten, zunächst H. Gollwitzers (7–22), dann W. A. Visser't Hoofts (23–37) und E. Bethges (39–59) sowie abschließend G. Ebelings (61–76). Thematisch stehen in gleicher Reihenfolge die Aspekte ‚politische Praxis', ‚Ökumene und Theologie', ‚Text und Wirkungsgeschichte' und ‚Hermeneutik' im Vordergrund, wenn auch von mehr als einer Materialsammlung nicht zu sprechen ist. Der Verf. rechtfertigt die Veröffentlichung in einer kurzen Vorstellung mit dem Hinweis darauf, in letzter Zeit seien eine ganze Reihe von Gesprächsprotokollen in Buchform publiziert worden. Das stimmt für den französischen Raum, wo in steigendem Maß auch Texte mit theologischem und wissenschaftlichem Anspruch in dieser Form vorkommen. Dennoch überzeugen die Beispiele nicht, daß hier das „équivalent de la dialectique ‚scientifique' de l'hypothèse, de l'expérience et de la théorisation" (6) gegeben ist, weil es in aller Regel bei Einzelinformationen und Zufallsbemerkungen bleibt. Das mag amüsant sein, auch wichtig als Quelle, aber theologische Beiträge lassen sich so kaum erwarten. Ob ein breiteres Publikum damit für echte theologische Beiträge interessiert werden kann, unterliegt starken Zweifeln. Eher das Gegenteil steht zu befürchten, daß nämlich solche in ihrer Zufälligkeit und Willkürlichkeit kaum durchschaubare Begegnung mit einem Theologen und seinem Werk den unzutreffenden Eindruck vermittelt – nicht zuletzt auch durch die Namen der Gesprächspartner –, man habe das Wesentliche schon mitbekommen. – Im vorliegenden Fall läßt auch die Sorge des Herausgebers um den gedruckten Text des Bändchens zu wünschen übrig. Abgesehen von vielen Druckfehlern stören vor allem die doppelt gedruckten Worte S. 16 Z. 5 v. u. und S. 28 Z. 4 v. o. Sosehr das Interesse an Bonhoeffer im französischen Raum zu begrüßen ist, sosehr jede echte Beschäftigung mit Theologie aus dem deutschen Raum gefördert werden sollte, wo man es sich zu leicht macht, stehen nur weitere Mißverständnisse zu befürchten. K. H. Neufeld, S. J.

Ketcham, Charles B., A Theology of Encounter. The ontological Ground for an New Christology. Gr. 8° (170 S.) University Park and London 1978, The Pennsylvania State University Press. – „Encounter" bedeutet „Begegnung". „Begegnung" ist der Zentralbegriff der „neuen Ontologie", die der Verf. entwickelt und die er für eine neue, zeitgemäße Christologie fruchtbar machen möchte. Die wichtigsten Anregungen für die Ausbildung der „neuen Ontologie", so K., stammen aus der Philosophie und der Theologie Martin Bubers. Die „neue Ontologie" ist möglich und notwendig geworden, nachdem die überlieferte philosophische Metaphysik erschöpft ist und die metaphysischen Systeme der Vergangenheit angehören oder doch nur als an sich überholte Überbleibsel aus früheren Zeiten weiterexistieren. Die überlieferte Christologie stand im Bann der philosophischen Metaphysik. Dies zeigte sich vor allem darin, daß sie Inkarnationschristologie war. Diese Gestalt der Christologie ist mit der Metaphysik grundsätzlich zu Ende gegangen. K. legt einen ersten Ansatz einer „neuen Christologie" vor, die das Scheitern der bisherigen Christologien voraussetzt und sich der Kategorien der „neuen Ontologie" bedient. – Der Verf. entwickelt seine Überlegungen in fünf Kapiteln. Im 1. Kap. („The radical context") blickt er auf die neuere Philosophie- und Theologiegeschichte zurück und situiert seinen neuen Ansatz im Kontext dieser Ge-

schichte. Er konstatiert das Zerbrechen der philosophischen Metaphysik und erinnert zur Begründung seiner Auffassung an Hume, Kant, Hegel und andere neuzeitliche Philosophen. Die theologischen Versuche, auf diese neuen Gegebenheiten zu antworten, lassen sich zu drei Strömungen zusammenfassen: Festhalten an der kirchlichen Tradition (z. B. K. Barth); Neuinterpretation der theologischen Aussagen im Licht der Einsichten der neuzeitlichen Philosophie (z. B. F. Schleiermacher, A. Ritschl, E. Troeltsch, L. Feuerbach); Entwicklung alternativer Theologien. Dies geschieht noch einmal in doppelter Weise. Einmal so, daß man sich an den linkshegelianischen Einsichten K. Marx' orientiert (z. B. E. Bloch, J. B. Metz, J. Moltmann), oder so, daß man sich von den existenzphilosophischen bzw. – theologischen Auffassungen S. Kierkegaards inspirieren läßt. Auf je verschiedenen Wegen wurden diese Auffassungen durch M. Heidegger und M. Buber ins 20. Jahrhundert hinein vermittelt. G. Ebeling – so sagt der Verf. – hat deren Impulse weitgehend aufgenommen. Da er aber nicht konsequent genug war und die alte Metaphysik in seinem Werk immer noch Spuren zeigt, ist ein neuer, radikalerer Versuch vonnöten, und einen solchen möchte K. realisieren.

Die gewichtigsten Gewährsmänner K.s sind M. Buber und M. Heidegger. Deren wichtigste Aussagen zeichnet er in den beiden folgenden Kapiteln nach und führt sie im Sinne seines eigenen Konzepts weiter. Im 2. Kap. („The human condition") geht es um M. Bubers Philosophie der „Begegnung". Das menschliche Ich konstituiert sich relational: in „Ich – Es" – und in „Ich-Du"-Beziehungen. Im 3. Kap. („Time and History") referiert der Verf. Heideggers neue Philosophie der Zeit, der Geschichte und von daher des Ich und seines Selbstverständnisses. Dabei arbeitet er besonders heraus, daß die ursprüngliche Erfahrung der Zeit die des „Jetzt" ist. Sie erschließt sich primär in der „Begegnung" mit einem Du. Auch Gotteserfahrung ist „Du-Erfahrung" im Je-Jetzt. In solcher Selbst- und Gotteserfahrung ist der Mensch sich selbst gegeben. Hier gewinnt er seine Erfüllung; hier wird er des Seins inne. Nicht vermittels des Denkens, sondern des Vernehmens („reason" im Unterschied zu „thinking") geschieht das. Das legt der Verf. im 4. Kap. („Reason and Revelation") dar. Es ist ihm wichtig, daß „Begegnung", „Gegenwart" und „Vernehmen" zusammengehören. In dem durch diese Begriffe angezielten Ereignis geschieht auch „Offenbarung". Das Sein erschließt sich. In diesem Ereignis geht gleichzeitig Gott als der „Andere" auf. Ihm wendet sich der Mensch als dem „Sein-selbst" in einer „Ich-Du-Beziehung" zu. – Das 5. Kap. („The Christ and the Church") zieht die Linien der „neuen Ontologie" im Bereich der Christologie und – am Ende des Buches auf wenigen Seiten – der Ekklesiologie aus. Über Jesus von Nazaret darf – so sagt der Verf. – nicht mehr im Sinne der metaphysisch orientierten Inkarnationschristologie gesprochen werden. Die „neue Ontologie" steckt den Rahmen auch für die Christologie ab. Das bedeutet: auch Jesus lebte in einer je-gegenwärtigen Ich-Du-Beziehung zu Gott. In dieser „Begegnung" offenbarte sich ihm Gott. Die „Auferstehung" läßt Jesu Leben und Sterben zum „Christus-Ereignis" werden. „Auferstehung" bedeutet: bis heute vermittelt Jesus uns den sich offenbarenden Gott. Wer je-jetzt Gott in einer Ich-Du-Beziehung begegnet, der tut es „im" Christus-Ereignis. Dieses hat seine Kraft aus der Kräftigkeit der Gott-Begegnung Jesu. Jesu Andersheit hat nicht in einer Inkarnation ihren Grund, sondern in der Vollkommenheit und Strahlkraft seiner Beziehung zu Gott. Kirche ist von daher die Gemeinschaft derer, die im Wirkungsbereich Jesu stehend je-jetzt eine Ich-Du-Beziehung zu Gott realisieren.

Der Verf. stellt so einseitig die Kategorien des Je-Jetzt, der „Ich-Du-Begegnung" und des „Vernehmens" heraus, daß daneben im Grunde alle die Begegnung vermittelnden Realitäten verblassen. In diesem Rahmen kann auch die Unentbehrlichkeit der die Unmittelbarkeit zu Gott vermittelnden Rolle Jesu von Nazaret nicht mehr plausibel werden. Daß Jesus selbst als Mensch unter Menschen in einer, wenn auch noch so strahlenden, Ich-Du-Beziehung zu Gott stand, kann kein hinreichender Grund dafür sein, daß Menschen in der Kirche auch heute und in Zukunft auf ihn blicken, wenn sie Gott begegnen wollen. Jesu Einzigartigkeit resultiert eben doch daraus, daß er der menschgewordene Logos Gottes ist. Anders läßt sie sich letztlich nicht erweisen. Das zeigt das vorliegende Buch auf seine Weise, da der in ihm unterbreitete Vorschlag im Entscheidenden nicht zu überzeugen vermag.

W. Löser, S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Das Augsburger Bekenntnis deutsch 1530–1980. Revidierter Text, hrsg. von *Günther Gaßmann* u. a. 8° (69 S.) Göttingen 1979, Vandenhoeck & Ruprecht/ Grünewald.

The Code of Maimonides. Book Seven. The Book of Agriculture. Translated from the Hebrew by *Isaac Klein*. Gr. 8° (XXXVIII u. 608 S.) New Haven/London 1979, Yale University Press.

Fornberg, Tord, An Early Church in a Pluralistic Society. A Study of 2 Peter (Coniectanea Biblica, NT Series 9). Gr. 8° (175 S.) Uppsala 1977, Gleerup (Doctoral Diss.).

Girardi, Giulio, Christen für den Sozialismus – warum? (Urban-Tb, Bd. 641). 8° (156 S.) Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1979, Kohlhammer.

Göllner, Reinhard / Görtz, Heinz-Jürgen / Kienzler, Klaus, Einladung zum zum Glauben. Vom Verstehen des Menschen zum Verstehen des Glaubens. Gr. 8° (240 S.) Freiburg–Basel–Wien 1979, Herder.

Hübner, Reinhard, Der Gott der Kirchenväter und der Gott der Bibel. Zur Frage der Hellenisierung des Christentums (Eichstätter Hochschulreden, 16). Gr. 8° (32 S.) München 1979, Minerva Publ. (MPM).

Larrañeta, Olleta, Rafael, Una Moral de Felicidad (Estudio Teologico de San Esteban, Glosas 4). Gr. 8° (349 S.) Salamanca 1979, Ed. San Esteban.

Lohse, Eduard, Grundriß der neutestamentlichen Theologie (Theol. Wissenschaft, Bd. 5). Zweite, durchges. u. ergänzte Aufl. Gr. 8° (172 S.) Stuttgart 1979, Kohlhammer.

Lotz, Johannes B., Person und Freiheit (QD, 83). Eine philosophische Untersuchung mit theologischen Ausblicken. 8° (191 S.) Freiburg–Basel–Wien 1978, Herder.

Maas, Fritz, Was ist Christentum? 8° (148 S.) Tübingen 1978, Mohr (Siebeck).

Maier, Hans (Hrsg.), Terrorismus. Beiträge zur geistigen Auseinandersetzung (Topos-Tb, Bd. 81). 8° (89 S.) Mainz 1979, Grünewald.

Mokrosch, Reinhold, Das religiöse Gewissen. Historische u. sozialempirische Untersuchungen zum Problem einer (nach-)reformatorischen religiösen Gewissensbildung bei 15- bis 19jährigen (Urban-Tb, T-Reihe, Bd. 637). 8° (184 S.) Stuttgart 1979, Kohlhammer.

Priemteshofer, Bruno, Ordensrecht. Zweite, veränderte Auflage. Gr. 8° (402 S.): Rombach hochschul paperback = rhp 89), Freiburg 1979, Rombach.

Rahner, Karl u. a. (Hrsg.), Volksreligion – Religion des Volkes (Urban-Tb, Bd. 643). 8° (200 S.) Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1979, Kohlhammer.

Le sujet de l'education. Présentation de *D. Dubarie* (Philosophie, 4). 8° (222 p.) Paris 1979, Beauchesne.

Targum du pentateuque, tome ii. Exode et Levitique. Traduction des deux recensions palestinniennes complètes, avec parallèles, notes et index par *Roger Le Deaut*, avec la collaboration de *Jacques Robert* (Sources chrétiennes, nº 256). 8° (540 p.) Paris 1979, du Cerf.

Wijtyla, Karol / Andrzej Szostek / Tadeusz Styczeń, Der Streit um den Menschen. Personaler Anspruch des Sittlichen. 8° (174 S.) Kevelaer 1979, Butzon & Bercker (Aus dem Polnischen übertragen).

24. Juni 1980

15. SEP. 1980

6. OKT. 1980

11. 12. 80

12. 2. 81

14. April 1981

19. 05. 811

30. JUNI 1981

13. OKT. 1981

15. DEZ. 1981

30. 11. 82

23. MRZ. 1983