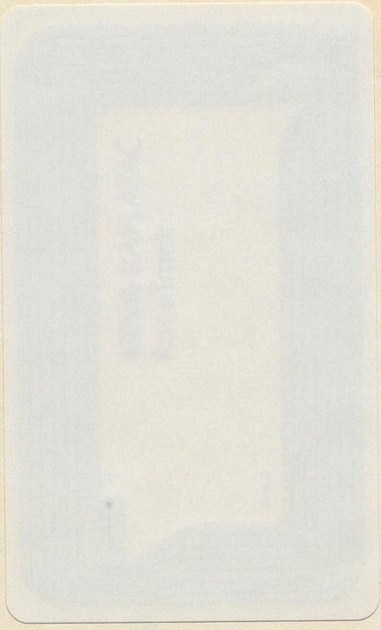


N12<508887459 021

UB Tübingen

473

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

56. Jahrgang · Heft 1 · 1981

ABHANDLUNGEN

Heinrich Dörrie
Die Andere Theologie 1

Edmund Arens
Gleichnisse als kommunikative Handlungen Jesu 47

Peter Koslowski
Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? 70

TR

BEITRÄGE

Giovanni B. Sala S. J.
Kant und die Theologie der Hoffnung 92

Michael-Thomas Liske
Die Perspektive des Sprechers und ihre logische Bedeutung 111

058
Md2

Herder Freiburg · Basel · Wien

UB TUB
Gd 8671 04. MRZ 1981
ZD

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

HAUPTSCHRIFTLEITER: Hermann Josef Sieben S. J.; Mitglieder der Schriftleitung: Werner Löser S. J., Jörg Splett, sämtlich Offenbacher Landstraße 224, 6000 Frankfurt a. M. 70; Josef de Vries S. J., München; Charles H. Lohr S. J., Freiburg i. Br.; Redaktion: Helena Doetsch, Frankfurt a. M.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

PROF. DR. HEINRICH DÖRRIE	Besselweg 16 4400 Münster
EDMUND ARENS	Altkönigstraße 11 6000 Frankfurt 1
DR. PETER KOSLOWSKI	Türkenstraße 84 8000 München 40
DOZ. DR. GIOVANNI B. SALA S. J.	Berchmanskolleg Kaulbachstraße 31a 8000 München 22
MICHAEL-THOMAS LISKE	Adalbert-Stifter-Straße 8 7800 Freiburg i. Br.

BUCHBESPRECHUNGEN

1. ANTIKE UND MITTELALTERLICHE PHILOSOPHIEGESCHICHTE

G. REALE, Storia della filosofia antica, 5 Bde. *(F. Ricken)* 119. — U. DIERAUER, Tier und Mensch im Denken der Antike *(F. Ricken)* 120. — IDEOLOGIE UND HERRSCHAFT IN DER ANTIKE. Hrsg. H. Kloft *(F. Ricken)* 121. — J. WIESNER, Ps.-Aristoteles, MXG: Der historische Wert des Xenophanesreferats *(F. Ricken)* 122. — N. VAN DER BEN, The Proem of Empedocles' Peri Physios *(F. Ricken)* 123. — P. MORAUX, Le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise aux „Seconds Analytiques" d'Aristote *(F. Ricken)* 124. — JEAN SCOT ERIGÈNE ET L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, Laon 7.—12. 7. 1975 *(H. J. Sieben)* 125. — THOMAS VON AQUIN, De ente et essentia. Lat. u. deutsch, übers. u. hrsg. v. F. L. Beeretz *(J. de Vries)* 126. — BOETHII DACI OPERA, Quaestiones super IVm Meteorologicorum. Ed. G. Fioravanti *(V. Richter)* 127. — HEINRICH TOTTING VON OYTA, Quaestiones in Isagogen Porphyrii. Hrsg. J. Schneider *(V. Richter)* 127.

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie", 6000 Frankfurt (M.) 70, Offenbacher Landstraße 224. „Theologie und Philosophie" (bis 1965 „Scholastik") erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt 34,– DM, der Jahrgang kostet 136,– DM. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen. Bestellnummer 000 20.

Index 1981

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

56. Jahrgang

1981

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.; Miglieder der Schriftleitung: Werner Löser S. J., Jörg Splett, sämtlich Offenbacher Landstraße 224, 6000 Frankfurt a. M. 70; Josef de Vries S. J., München; Charles H. Lohr S. J., Freiburg i. Br.; Redaktion: Helena Doetsch, Frankfurt.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

UNIV. BIBL. TUBINGEN

Gd 861

Inhalt des 56. Jahrgangs

Abhandlungen

ARENS, EDMUND, Gleichnisse als kommunikative Handlungen Jesu 47
BRAULIK, GEORG, O. S. B., Leidensgedächtnisfeier und Freudenfest 335
DÖRRIE, HEINRICH, Die Andere Theologie 1
KOSLOWSKI, PETER, Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre 70
LOHR, CHARLES, H., S. J., Ramón Lull und Nikolaus von Kues 218
LOTZ, JOHANNES, B., S. J., Zur Struktur des Gottesbeweises 481
OLLIG, HANS-LUDWIG, S. J., Hermann Cohen und das Problem der Selbsterhaltung 507
DERS., Umstrittene Philosophie 161
RITTER, ADOLF MARTIN, Das Konzil von Konstantinopel (381) in seiner und in unserer Zeit 321
SCHLEGELBERGER, BRUNO, S. J., Die Diskussion über die Ehescheidung in der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts 535
VERWEYEN, HANSJÜRGEN, Fundamentaltheologie – Hermeneutik – Erste Philosophie 358
ZELLER, DIETER, Zur Pragmatik der paulinischen Rechtfertigungslehre 204

Beiträge

GÖRTZ, HEINZ-JÜRGEN, Die Wahrheit der Erfahrung in Franz Rosenzweigs „Neuem Denken" 389
GOETZ, HANS-WERNER, „Ratio" und „Fides". Scholastische Philosophie und Theologie im Denken Ottos von Freising 232
LISKE, MICHAEL-THOMAS, Die Perspektive des Sprechers und ihre logische Bedeutung 111
LÖSER, WERNER, S. J., Ein katholischer Versuch zu Luther 565
SALA, GIOVANNI, B., S. J., Kant und die Theologie der Hoffnung 244
SCHAEFFLER, RICHARD, Kant als Philosoph der Hoffnung 244
SCHILSON, ARNO, Aufklärung über die Aufklärung 574
SPLETT, JÖRG, Wann beginnt der Mensch? 407

Besprechungen

119 259 420 587

Buchbesprechungen

Philosophie:			
Philosophiegeschichte:	Antike	119	420
	Mittelalter	125	
	Neuzeit	128	
	Moderne Strömungen	135	431
Systematische Philosophie		145	435
Psychologie		457	
Anthropologie		464	
Ethik		470	
Soziales		476	
Theologie:			
Bibel und Umwelt		259	587
Patristik		268	597
Kirchen- und Theologiegeschichte:	Mittelalter	283	
	Neuzeit	290	
Fundamentaltheologie		303	610
Dogmatik		308	
Moraltheologie		617	
Kirchenrecht		312	619
Spiritualität		316	625

Verzeichnis der Verfasser/Herausgeber besprochener Arbeiten

Agazi, E. 445
Albert, K. 422
Albertz, H. 305
Albertz, R. 591
Aleksij Erzb. 312
Alfaro, J. 611
Allard, G. H. 125
d'Alverny, M-Th. 125
Apel, K. O. 440
Arce-Martinez, S. 305
Arendt, Hannah 146
Aubineau, M. (Hrsg.) 602
Auld, A. G. 588
Aune, B. 426

Bader, F. 133
Baëta, Ch. 305
von Balthasar, H. U. 615
Barbet, Jeanne 125
Bassarak, G. 305
Bast, R. A. 432
Baumans, P. 133
Baumeister, Th. 595
Bednarski, F. W. 471
Beer, Th. 565
Beeretz, F. L. (Hrsg.) 126
Beierwaltes, W. 126 153
Belz, W. 295
van der Ben, N. 123
Ben-Barak, Z. 588
Bense, M. 435
Bernays, P. 439
Berner, Ursula 595
Bertholet, A. 303
Bertin, F. 126
Bickert, R. 588
Bieler, L. 125
Biemel, W. 435
Bischoff, B. 125
Bishop, T. A. M. 125
Biser, E. 142
Blumenberg, H. 148
Böckenförde, E. W. 479
Boer, K. 434
Boethius Dacus 127
Boff, C. 618
Bogaert, R. 261
Bogensberger, H. 157
Bormann, K. 289
Bornkamm, G. 296
Borovoj, V. 312
Le Bourdellès, R. 125
Bouyer, L. 302
Bozóky, Edina (Hrsg.) 284
Brakelmann, G. 296
Braulik, G. 260
Braun, H. 305
Braun, R. L. 588
van Breemen, P. 319
Bremer, D. 420
Breton, St. 126
Breuning, W. 292
Brunet, G. 588
Buber, R. 141
Bubner, R. 465
Bürkle, H. 613
Buhr, M. 133
Bujo, B. (Hrsg.) 617

Carnap, R. 445
Cesa, C. 133
Chadwick, H. 279
Châtillon, J. 126
Christen, A. F. 141
Citrini, T. 611
Cohn, Margot 141
Comte, A. 445
Contreni, J. J. 125
Corecco, E. 312
Coreth, E. 305
Cramer, W. 275
Cristiani, Marta 125
Crouzel, H. (Hrsg.) 597

Daly, R. J. 267 592
Day, J. 588
Deimling, G. 475
Deku, H. 305
Delfosse, H. 432
Dhavamony, M. 316
Dierauer, U. 120
Dietrich, W. 588
Dirkes, W. 305
Djurić, M. 441
Dolci, D. 305
Donceel, J. F. 152
Donner, H. 268
Dronke, P. 126
Druet, P. P. 133
Graf Dürckheim, K. 318
Duffy, J. (Hrsg.) 283
Dufrenne, M. 435
Dulles, A. 292 611
Dumoulin, H. 316

Ebach, J. 262
Eckert, W. P. 290 305
Eckhart, Meister 625
Egenter, R. 624
Egger, W. 264
Emerton, J. A. (Hrsg.) 588
Ermecke, G. 479
Eschmann, E. W. 296
Eusebius von Emesa 600
Evans, Gillian Rosemary 286

Fagerberg, H. 292
Falcke, H. 289
Fellermayr, J. 277
Feuerstein, G. 290
Figl, J. (Hrsg.) 157
Fischer, K. (Hrsg.) 612
Fischer, N. 130
Fischer-Barnicol, H. A. 317
Forell, G. W. 292
Foussard, J.-Cl. 126
Franck, B. 300
„Der Franckforter" 629
Frank, K. S. 291
Frauenknecht, H. 464
Fries, H. 611
Frostholm, Birgit 467

Gandillac de, M. 125
Gatzemeier, M. 440
Geerard, M. (Hrsg.) 281
Geiger, W. 479
Gelb, I. J. 262
Gerhardus, D. 440
Gersh, St. 126
Gerstenberger, E. S. 590
Ghiberti, G. 611
Ghirlanda, G. 619
Gilson, E. 156
Glaser, I. 441
Göllner, R. (Hrsg.) 611
Görres, A. 305
Görtz, H. J. (Hrsg.) 611
Gonzáles, A. L. 424
Goodman, Felicitas D. (Hrsg.) 612
Gordon, I. (Hrsg.) 314
Grabmann, M. 611
Grech, P. 611
Gregory, T. 126
Greinacher, N. 305
Grelot, P. 611
Grenner, K. H. (Hrsg.) 476
Grillmeier, A. 268 308
Grocholowski, Z. (Hrsg.) 314
Gründel, J. 624
Gruß, H. 135
Guarda, V. 428
Guérand, O. (Hrsg.) 598
Guillet, J. 611
Gunnemann, J. P. 473

Haas, Al. M. (Hrsg.) 290 629
Habermas, J. 440
Hägglund, B. 292
Häring, B. 617
Hahn, K. 133

Verzeichnis der Verfasser/Herausgeber besprochener Arbeiten

Hajos, A. 458
Halkenhäuser, J. 291
Hallo, W. W. 262
Hammacher, K. (Hrsg.) 133
Harbsmeier, G. 312
Hasenhüttl, G. 452
Haubst, R. 289
Haug, W. F. 435
Heckhausen, H. 457
Heidrich, P. 290
Heinrich, Totting v. Oyta 127
Henckmann, W. (Hrsg.) 435
Herbstrith, Waltraud 317
Herr, Th. 480
Hermann, Fr.-W. von 433
Hertel, P. 624
Herweg, Trude (Hrsg.) 476
Hesychius von Jerusalem 602
Heuß, A. 121
Hinske, N. 132
Hirsch, H. 133
Hödl, L. 289
Höffe, O. 474
Höhne, E. 263
Hörmann, H. 460
Hoffmann, F. 289
Holmstand, I. 431
Holtz, L. 125
Hommel, H. 121
Hudal, A. C. 298
Hübner, K. 439

Ilting, K. H. 440
Inhetveen, R. 439
Instinsky, H. U. 121
Iserlohn, E. (Hrsg.) 290 292

Janich, P. 439
Janke, W. 133
Janowski, H. N. 624
Jeauneau, E. 125
Jens, W. (Hrsg.) 305
Johnson, S. E. 279
Jolivet, J. 125
Jorissen, H. 292
Jüngel, E. 305
Jungclaussen, E. 317

Kadowaki, K. 317
Kahlefeld, H. 306
Kamlah, A. 439 440
Kant, I. 128
Kasper, W. 291
Keller, A. (Hrsg.) 306
Kerber, W. 306
Kern, U. (Hrsg.) 289
Kern, W. 307 308
Kienzler, K. (Hrsg.) 611
Klauber, J. 459
Kloft, H. (Hrsg.) 121
Köhler, O. 296
Kondziela, J. 479
Kopper, J. 581
Korvin-Krasinski, C. v. 317
Krämer, H. M. 143
Krämer, W. 603
Kramm, Th. 307
Krautscheidt, J. (Hrsg.) 478
Kretschmar, G. 292 312
Krüger, H. 296
Krüger, L. 441
Küng, H. 305
Kuhn, H. 435
Kumamoto, Ch. 133
Kummer, Ch. 306
Kunz, E. 292
Kurdzialek, M. 289
Kurzrock, R. (Hrsg.) 296

Ladaria, L. F. 276
Lanczkowski, G. 296
Lang, L. W. 157
Langevin, P. E. 587
Langwitz, D. 439
Lapidge, M. 126
Latourelle, R. (Hrsg.) 610 611
Laurentin, R. 292
Lausberg, H. 284
Lehmann, K. 292 296
Lehmann, H. J. 600
Lenk, H. 439
Leonardi, C. 125
Leroy, H. 308
Lilienfeld, F. v. 312
Landars, B. 588
Lindbeck, G. 292
Lipiński, E. (Hrsg.) 261 262
Löw, R. 427
Lohff, W. 291
Lohse, B. 291
Lorenz, K. 439
Lotz, J. B. 318
Lowitsch, B. 297
Lubac de, H. 310
Lucentini, P. 126
Lüthi, K. 157
Lukács, G. 435

Maass, F. 305
Madec, G. 125
Mahrenholz, Ch. 478
Manzana, J. 133
Margolis, J. 435
Margreiter, R. 133
Marlé, R. 611
Marré, H. (Hrsg.) 478
Martelet, G. 301 611
Marti, K. 305
Martin, R. 440
Martinet, Suzanne 125
Martini, C. M. 611
Mastin, B. A. 588
Mazurek, F. 479
McCue, J. F. 292
McGinn, B. 126
Meerwein, F. 459
Meinhold, P. 296
Menne, E. (Hrsg.) 444
Metz, J. B. 304 305
Meyer, H. (Hrsg.) 291 292
Meyer, J. E. 463
Mieth, D. (Hrsg.) 625
Mikat, P. (Hrsg.) 478
Mittelstaedt, P. 439
Mittelstraß, J. 440
Miquel, P. 301
Mörchen, H. 137
Moles, A. A. 435
Molinski, W. (Hrsg.) 474 475
Moltmann, J. 289 305
Moltmann-Wendel, Elisabeth 624
Monzel, N. 476
Moraux, P. 124
Moreau, J. 125
Morris, Ch. W. 435
Mühlberger, Sigrid (Hrsg.) 157
Mühlen, H. 296
Müller, G. L. 614
Müller, M. 445
Müller-Dietz, H. 474 475
Münxelhaus, Barbara 126
Mues, A. (Hrsg.) 133
Mukařovský, J. 435
Murray, D. 588

Nell-Breuning, O. von 624
Neufeld, K. H. 296
Nojiri, T. 480
Norris, R. 279

Ockham 424
O'Collins, G. (Hrsg.) 610 611
Oechslin, R.-L. 289
Ogtrup, Verena v. 318
Olivetti, M M. 128
Olson, A. M. 140

Verzeichnis der Verfasser/Herausgeber besprochener Arbeiten

O'Meara, Dominique 125
O'Meara, J. J. 125
Origenes 597 598 599
Otto, E. 259

Panahi, B. 459
Panikkar, R. 318
Pareyson, L. 435
Parker, J. (Hrsg.) 283
Pasewald, Elisabeth 305
Patzig, G. 440
Pawtowski, T. 442
Perpeet, W. 435
Pesch, R. 265
Pettinato, G. 262
Pfister, O. 459
Pfnür, V. 292
Philolenko, A. 133
Piegsa, J. 308
Pilters, Michaela 624
Pitschl, F. 129
Piwowarski, W. 479
Plank, P. 609
Pöhlmann, H. G. 292
Pöltner, G. 157
Potterie la de, I. 611
Potz, R. 620
Pracht, E. 435
Préaux, J. 125

Quispel, G. 279

Raab, G. 622
Raguin, Y. 317
Rahner, K. 305 306 318 611
Reale, G. 119
Reich, W. 459
Reicke, B. (Hrsg.) 263
Reik, Th. 459
Riché, P. 125
Riedel, M. 440
Riehle, W. (Hrsg.) 627
Riesenhuber, K. 318
Rock, M. 296
Rockmore, T. 133
Rommel, M. 305
Roques, R. 125
Rossana, P. 611
Rost, L. (Hrsg.) 263
Rudolph, K. 263
Ruiz Jurado, M. 630

Saurwein, E. 315
Savramis, D. 305
Sed-Rajna, Gabrielle 126
Servatius, C. 285
Severian von Gabala 600
Sibley, F. 435
Sieben, H.-J. 280
Siemek, M. J. 133
Simon, D. V. 479
Simonetti, M. (Hrsg.) 597
Slenczka, R. 296
Sölle, Dorethee 305
Sontheimer, J. K. 305
Splett, J. 468
Suda, M. J. 157
Swinburne, R. 155

Schadel, E. 599
Schaeffler, R. 92 453
Scharfenberg, J. (Hrsg.) 459
Schewick van, B. 299
Schiedermair, H. (Hrsg.) 612
Schilson, A. 608
Schings, H. J. 578
Schmaus, M. 287
Schnackers, H. 311
Schneider, H. 440
Schneider, P. K. 133
Schneider, S. 605
Schoedel, W. R. (Hrsg.) 279
Schrader, W. H. 133
Schreiber, J. 459
Schrimpf, G. 125
Schütte, H. (Hrsg.) 291 292
Schuler, H. 470
Schultes, G. 133
Schulz, W. 448
Schurr, A. 133
Schurr, J. 133
Schwemmer, O. 440

Stalder, R. 306
Stanchina, P. Ch. 296
Starowieyski, M. (Hrsg.) 625
Stead, Ch. 274
Stegmüller, W. 145
Steichele, H. J. 594
Stock, B. 126
Stock, K. 296
Storheim, E. 133
Stuhlmacher, P. 312

Taubes, J. 459
„Theologia Deutsch" 628 629
Thomas von Aquin 126 617
Tidwell, N. L. 588
Tillard, J.-M. R. 319
Tilliette, X. 133 611
Tödt, H. E. 296
Torell J. P. 611
Tracy, D. 611
Trompf, G. W. 588
Trouillard, J. 126

Unnik, W. C. van 279

Vajta, V. 292
Valdrini, P. 623
Veijola, T. 588
Vernet, A. 125
Verweyen, H. 133
Vetter, H. 470
Vezin, J. 125
Vierzig, S. 624
Vignaux, P. 126
Vladimir Erzb. 312
de Vries, J. 435 443

Wahle, H. 263
Waldenfels, H. 318
Walf, K. (Hrsg.) 624
Waszink, J. H. 279
Weber, W. (Hrsg.) 479
Weger, K.-H. 306
Wehr, G. (Hrsg.) 628
Weiß, K. 289
Weissmahr, B. 306
Weitz, M. 435
Weizsäcker, C. F. v. 318 440
Welte, B. 289, 425
Widmann, J. 133
Widmer, Elisabeth 305
Widmer, G. Ph. 304
Wiesner, J. 122
Wilken, R. L. (Hrsg.)279
Williamson, H. G. M. 588
Wipfler, H. 308
Wohlrapp, H. 441
„Wolke des Nichtwissens" 627
Wucherer-Huldenfeld, A. K. (Hrsg.) 157
Wuellner, W. 279
Wulf, F. 291

Yagi, S. 318
Yamada, K. 317
Young, F. M. 279

Zabalotskij, N. 312
Zahn, M. 133
Zellinger, E. 466
Zeltner, H. 440
Zenger, E. 260
Ziegenaus, A. (Hrsg.) 308
Zilken, Caritas H. 475
Zulehner, P. M. 296
Zwi Werblowski, R. J. 317
Zwiefelhofer, H. 306

Verzeichnis der Mitarbeiter

Anglet, K. 592–593
Arens, E. 47–69

Bacht, H., S. J. 300–302
Becker, C., S. J. 627–628
Beutler, J., S. J. 595–597
Braulik, G. 335–357
Brugger, W., S. J. 156–157 424 452–453
Busch, F., S. J. 284

Döben, G., S. J. 460–463
Dörrie, H. 1–46
Drobner, H. 267–268

Engel, H., S. J. 264–265
Figura, M. 311–312
Frank, K. S. 625
Franke, P. 299–300

García Mateo, R., S. J. 618–619
Gilen, L., S. J. 618–619
Görtz, H. J. 389–406
Goetz, H. W. 232–243
Gottwald, F. T. 140–142 146–148 289–290 425–426 448–452
Grillmeier, A., S. J. 600–603
Groth B., S. J. 305–306 463–464 610–612 613

Haas, Ad., S. J. 605–608
Haeffner, G., S. J. 432–433 443–444 445–448
Hälbig, K. W., S. J. 296 304
Haubst, R. 153–155
Heyden, W., S. J. 427–428
Hübner, R. M. 268–274

Imhof, P., S. J. 428–431 466–467

Keller, A., S. J. 439–441
Kerber, W., S. J. 476
Knauer, P., S. J. 307 474–475
Koltermann, R., S. J. 319 464–466
Koslowski, P. 70–91

Lay R., S. J. 145–146
Liske, M.-Th. 111–118
Locher, Cl., S. J. 260
Löser, W., S. J. 290–292 308–310 312 595 615–617 565–573
Lohfink, N., S. J. 259–260 261–263 268 588–592
Lohr, Ch., S. J. 218–231
Lotz, J. B., S. J. 481–506
Lu, H.-M. 280–281
Lutz-Bachmann, M. 263–264 303–305

McDermott, J. M., S. J. 594–595
Müller, G. L. 133–135 292–295 298–299 302–303

Nell-Breuning, O. von, S. J. 476–480 624
North, R., S. J. 587–588

Ogiermann, H., S. J. 152–153 155–156
O'Hanlon, G., S. J. 279–280
Ollig, H. L., S. J. 137–140 148–152 161–203 453–456 481–507
Oswald, J., S. J. 441–442

Podskalsky, G., S. J. 285–287 609–610

Repplinger, H. J., S. J. 625–630
Richter, V., S. J. 127 424–425
Ricken, F., S. J. 119–125 274–275 420–424 474
Ritter, A. M. 321–334
Rodewyk, A., S. J. 612–613

Sala, G. B., S. J. 92–110 128–131
Sebott, R., S. J. 296–297 312–319 619–624
Seif, K. Ph. 426–427 442–443 471–473
Sieben, H.-J., S. J. 125–126 275–279 281–284 287–289 597–600
Splett, J. 133 141–145 307–308 407–419 433–435 470 614
Switek, G., S. J. 319 630–631

Schaeffler, R. 244–258
Schatz, Kl, S. J. 265–267 285–286 603–605
Schilson, A. 574–586
Schlegelberger, B., S. J. 535–564
Schmitz, Ph., S. J. 617–618
Schöndorf, H., S. J. 608–609

Stallmach, J. 435–438
Stout, F., S. J. 431–432 434–435 467–468 473–474

Ullrich, P. O. 468–470

Verweyen, Hj. 358–388
de Vries, J., S. J. 126–127 132 135–137 444–445

Wallraff, H., S. J. 297–298
Weger, K.-H., S. J. 157

Zeller, D. 204–217

25 136.-

ThPh 56 (1981) 1–46

Die Andere Theologie

Wie stellten die frühchristlichen Theologen des 2.–4. Jahrhunderts ihren Lesern die „Griechische Weisheit" (= den Platonismus) dar?

Von Heinrich Dörrie

I. Bestimung der Aufgabe

Ohne Zweifel hat das junge Christentum vielen Fragen und vielen Aufgaben, die man nicht vorhersehen konnte, gerecht werden müssen, als es sich in der hellenisch geprägten Welt ausbreitete. Mit vollem Recht ist darauf hingewiesen worden, daß eine weitgehende Transformation mit Notwendigkeit eintrat, als Gebildete in immer größerer Zahl die Taufe empfingen und zugleich ihr Bildungserbe (meist unbewußt, selten bewußt) in christliche Lebensführung mit einbrachten. Neben dieser latenten Transformation [1] erfolgte eine zweite, die leichter an erhaltenen Zeugnissen abzulesen ist: In allem, was auf Außenstehende wirken sollte, in der gesamten Apologetik also, bestand die zwingende Notwendigkeit, alles, was da gesagt und was geschrieben wurde, auf die Mentalität der Adressaten abzustimmen.

So ist es zur viel erörterten Frage geworden, was denn im Christentum vor sich ging, als es während knapp dreier Jahrhunderte zu der die *Oikuméne* umfassenden Religion heranwuchs, und als diese Religion – was in der gesamten Antike ohne Beispiel ist – sich in einer fest strukturierten Kirche ihren Rahmen schuf. Welche substantiellen Veränderungen waren die Folge dieses Prozesses? Man muß es bedauern, daß diese Frage kaum je ohne präjudizierte Wertungen beantwortet worden ist; freilich lag es nur allzu nahe, den Grund für spätere Mißstände auf eben die Phase zurückzuführen, da die (später vermutlich glorifizierte) Einfachheit des Urchristentums verloren ging.

Bisher ist die Tendenz zu beobachten, diesen Prozeß als eine Umformung, genauer: als eine Deformation zu beschreiben, welche die Substanz des Christentums auf vielen Ebenen erheblich verändert habe; es wäre sehr zu wünschen, daß eine Würdigung jenes vielschichtigen Vorgangs gelänge, welche sich freihielte von dem oft laut geäußerten, manchmal unbewußt mitschwingenden Wunschdenken, es gelte das

[1] Dieser Anlaß zur Transformation wird an erster Stelle genannt, weil er am nachhaltigsten gewirkt haben dürfte; verständlicherweise ist diese Wirkung kaum je durch erhaltene Zeugnisse objektiv zu belegen.

Urchristentum in seiner Einfachheit und seiner Unschuld wiederherzustellen.

Als zum ersten Male, nämlich im Jahre 1700 – vom „Platonismus“ [2] christlicher Theologen [3] des nikänischen Zeitalters gesprochen wurde, da geschah das mit der durchaus polemischen Absicht, eine bestimmte dogmatische Entscheidung als Fehlentscheidung zu erweisen; hiernach sei ein ursprünglicher Logosbegriff, der in der apostolischen Zeit Gültigkeit hatte, von der nikänischen Ära an durch einen platonischen Logosbegriff ersetzt worden. Zu jener Zeit bedeutete „Platonismus“ ein haeretisches Abweichen zu Platon hin[4]; daß damit gegen die Theologen des 4. Jhs. der Vorwurf der Haeresie erhoben wurde, hat man damals sogleich verstanden und temperamentvoll bekämpft [5].

Seither freilich haben sich diese Wogen geglättet. Das verdienstvolle Buch von Ch. Bigg [6] hat den Nachweis erbracht, daß nicht erst die Theologen von (und nach) Nikaia, sondern bereits die von Alexandreia im 3. Jh. zur damals herrschenden griechischen Philosophie, die sich als Platonismus darstellte und verstand, in vielfache Beziehung traten.

Dabei meint Ch. Bigg mit *platonists* durchaus nicht etwa Platoniker, sondern Platon-Kenner; denn er war der Meinung, die christlichen Theologen zu Alexandreia hätten, ebenso wie vor ihnen Philon, Platon im Original gelesen und aus dem Original zitiert – ein seither verbreitetes Mißverständnis, das unten S. 16 richtig gestellt werden

---

[2] Im Jahre 1700 erschien (nach dem Tode des Verf. *N. Souverain,* 1640–1700), wohl um der französischen Zensur auszuweichen mit fingiertem Druckort Köln, das damals Aufsehen erregende Buch: Le Platonisme dévoilé ou Essai touchant le Verbe Platonicien; mit Rücksicht auf die Zensur wird nicht im Titel ausgesagt, wessen Platonismus als haeretisch demaskiert wird.

[3] Um das Erfordernis einer von Wertungen freien Nüchternheit so weit wie möglich zu erfüllen, soll auf die gängigen Benennungen der für diese Untersuchung wichtigen Autoren als „Kirchenlehrer“ oder „Kirchenväter“ verzichtet werden; statt dessen wird die Bezeichnung „Theologen“ (mit Beifügung jeweils des Jahrhunderts oder der Epoche, der sie angehören) vorgezogen.

[4] *Endre von Ivánka:* Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter; Einsiedeln 1964, unternimmt es an mehreren Stellen, 68 ff., 77 ff., 95 ff. und 129 ff., die Grenzlinie von Platonismus und Christentum deutlich nachzuzeichnen. *R. Arnou S. J.* brachte seinen Vorbehalt gegen das Schlagwort „Platonismus“ unübersehbar zum Ausdruck; er setzte es, wenn auf frühchristliche Theologen bezogen, in Anführungsstriche: De „Platonismo“ Patrum textus collegit et notis illustravit R. Arnou; textus et documenta, series 2, Rom 1935; ders.: Art. „Le Platonisme des Pères“; DThC 12,2 (1935) 2259–2392.

[5] *P. Baltus S.J.:* Défense des SS. Pères accusez de Platonisme, Paris 1711; *Johann Lorenz von Mosheim:* De turbata per Platonicos Ecclesia, 1741; *H. Stein,* Der Streit über den angeblichen Platonismus der Kirchenväter; ZHTh 31 (1861) 319–418.

[6] *Ch. Bigg,* The Christian Platonists of Alexandria; [1]Oxford 1886; [2]1913; Nachdruck Amsterdam 1968. Trotz dieses Nachdrucks ist das inhaltreiche Buch fast in Vergessenheit geraten.

soll. Seither ist es zu einer zum Schlagwort denaturierten Formel [7] geworden, das Christentum, oder wenigstens seine literarisch tätigen Vertreter, hätten eine Phase des „christlichen Platonismus" durchlaufen [8]. Endlich stellte sich gar die Formulierung ein, es habe eine Rezeption [9] platonischen Gutes durch Christen gegeben. Solche Formulierungen bringen die Kräfte des Beharrens, durch die sich das Christentum damals wie heute auszeichnete, nicht genügend in Ansatz.

Spätestens seit dem Zeitalter der Apostel hat das Christentum eine deutlich umrissene Lehre verteidigt, die in den folgenden Jahrhunderten durch die zahlreichen σύμβολα (vgl. S. 29), durch die sorgsam formulierten ἐκθέσεις πίστεως und schließlich durch die Beschlüsse der Konzilien in stets wachsender Präzision determiniert wurden – ein viel Zeit und Kraft erfordernder Prozeß, der zum Ziel hatte, Abweichungen zu bekämpfen und fortan möglichst auszuschließen. Wie notwendig das war, hatte die Bekämpfung der Gnostiker erwiesen. Die Substanz des Glaubens ist damals – das zeigt sich an Hunderten von Zeugnissen [10] – mit einer heute kaum mehr nachvollziehbaren Hartnäckigkeit, die oft als Unduldsamkeit gescholten worden ist, festgehalten worden. Wie wäre es vorstellbar, daß im gleichen Zeitraum ein „Platonismus" vom Christentum Besitz ergriffen haben sollte? Wie sollten die gleichen Männer, die mit apologetischer Intensität

---

[7] Es liegen über 12 Bücher und Aufsätze vor, die den Titel tragen: „Der Platonismus des . . ."; diese stattliche Reihe wird angeführt von *H. F. Cherniss,* The Platonism of Gregory of Nyssa, Berkeley 1930. Unter den Aufsätzen, die einen solchen Titel tragen, findet man auch: *Ph. H. DeLacy,* Galen's Platonism; AJP 93 (1972) 27–39 und *H. Dörrie:* Le platonisme de Plutarque; Actes du 8e Congrès de l'Ass. G. Budé. Paris 1971, 519–529. Dort geht es um die Frage, welche Stellung Platoniker im Platonismus ihrer Zeit einnahmen; in den übrigen Forschungsbeiträgen wird der „Platonismus" solcher Männer untersucht, die nicht Platoniker, sondern Christen waren und bleiben wollten.

[8] Bedauerlicherweise ist kaum je bedacht worden, daß Augustin, wie kurz vor ihm Marius Victorinus, erst dann Christ werden konnte, als er mit dem Platonismus innerlich fertig war.

[9] Das gegenwärtig in der Literaturwissenschaft bis zum Überdruß verwendete Wort „Rezeption" hat seinen legitimen Platz in der Rechtsgeschichte; da wurde der Begriff „Rezeption" entwickelt an Hand der Rezeption des römischen Rechtes, zunächst durch Westgoten und Franken im frühen Mittelalter, dann durch deutsche Städte im 15. Jh. Da lassen sich einzelne Phasen eindeutig beschreiben – sowohl im geschichtlichen Verlauf, als auch mit Blick auf Umfang und Inhalt der rezipierten Rechtsgüter. Leider hat „Rezeption" im literarischen Bereich eine vergleichbare Klärung und Konkretisierung nie erfahren; etwa: „Rilke-Rezeption in Frankreich" sagt nur soviel aus, daß Rilke im Kreise Gleichgesinnter Widerhall fand. Hier wird mit „Rezeption" nicht mehr ausgedrückt, daß das rezipierte Element am neuen Ort zum gültigen konstitutiven Element im Rechtswesen, in der literarischen Bildung, im philosophischen Denken wurde; wer „Rezeption" sagt, sagt nichts mehr über Intensität und Wirkung dieser „Rezeption" aus. Kurz, es hat eine Rezeption des Rezeptionsbegriffes da stattgefunden, wo sie Verwirrung und Unklarheit stiftet, nämlich in der Beschreibung literarischer und philosophischer Wirkungen. Seither vermeide ich das unbrauchbar gewordene Wort.

[10] Hier muß an die zahlreichen Verurteilungen anders Denkender erinnert werden, die oft genug Verbannung, d. h. Vernichtung der Eixistenz nach sich zogen.

der Gnosis wehrten, einer dem Christentum wesensfremden Ontologie Tür und Tor geöffnet haben?

II. „Christlicher Platonismus"?

Auf den folgenden Blättern soll der Versuch unternommen werden, die mit Fleiß und Beharrlichkeit (vgl. Anm. 7) vorgetragene These vom „christlichen Platonismus" zunächst einiger Einseitigkeiten zu entkleiden. Vor allem soll genauer als bisher die Funktion bestimmt werden, welcher platonisierende Argumentationen in aller Regel dienten.

Diese Funktion läßt sich eindeutig bestimmen: Nur da und immer da, wo eine Wirkung auf solche gebildeten Leser beabsichtigt ist, die dem Christentum bereits zugeneigt waren, wird christliche Lehre in eine (engere oder weitere) Assoziation zu Gedankengängen und Denkfiguren [11] gerückt, die für den Platonismus kennzeichnend sind oder zu sein schienen. „Platonismus" als ein Eingehen auf die Denkgewohnheiten der „Griechen" war ein Mittel, das dazu diente, die Bereitschaft, Christ zu werden, zu vermehren; es diente dem, was man heute gern „Hermeneutik" nennt, und das man früher weit treffender dem Komplex *de propaganda fide* zurechnete. Aus diesem Grunde sind die Schriften und die Textstellen, in denen sich „christlicher Platonismus" zu manifestieren scheint, durchweg der Literaturgattung παραίνεσις – *admonitio* – *cohortatio* – *suasoria* zuzurechnen; und wie es antikem Brauchtum entspricht, folgt ein jeder Autor den für diese Gattung gültigen Gesetzlichkeiten (vgl. S. 24).

Mit „Platonismus" wirkt man auf solche, die der gewohnten Denk- und Sprachregelung (vorerst) nur schwer entraten können. Um es ganz kraß zu sagen: „Platonismus" ist eines der Mittel, deren sich die Mission unter Gebildeten mit großem Erfolg bediente [12]. Was aber seine Substanz betrifft, so ist das Christentum damals wie heute einem jeden Platonismus – ganz gleich, was von Jahrhundert zu Jahrhundert darunter zu verstehen war – gänzlich fremd, ja inkommensurabel [13].

---

[11] Dabei ist mit feinen und mit groben Mitteln ein Anders-Zeichnen und ein Umdeuten solcher Denkfiguren erfolgt: Oft mußte ein Leser meinen, daß er sich auf vertrautem Boden bewege – dann aber sah er sich unversehens vor eine unerwartete Folgerung gestellt: Was zunächst eine Assoziation im gewohnten Rahmen zu sein schien, enthüllt sich als eine tiefreichende Um-Interpretation. Doch auch das ist Hermeneutik.

[12] Es gelang nämlich der in diese Richtung wirkenden Mission, die zunächst zahlreichen Anhänger von den prominenten Platonikern, namentlich zu Athen, zu trennen; aus dieser Isolierung vermochten die Platoniker zur Zeit des Proklos (gest. 485) nicht wieder herauszutreten; ihre aktuelle Wirkung wurde dadurch drastisch gemindert.

[13] Auch hier ergibt sich ein hermeneutisches Problem: Ich habe viele Theologen getroffen, welche, ganz und gar Christen, die Denkgewohnheiten des Platonismus weder mit- noch nachvollziehen können (mit dem halb entschuldigenden Einwand „weil das doch alles so haeretisch ist"). Erstens aus diesem Grund, und zweitens darum, weil die

III. Zur geistesgeschichtlichen Situation der ersten Jahrhunderte nach Christus. Pseudomorphose

Oswald Spengler hat die kulturgeschichtliche Situation der ersten nachchristlichen Jahrhunderte durch das Wort „Pseudomorphose" gekennzeichnet. Gewiß, Schlagworte sind gefährlich, weil sie zu pauschalen Urteilen verführen (vgl. oben S. 1) – immerhin ist dieser Prägung O. Spenglers (die nicht zum Schlagwort wurde) Erhellendes zu gewinnen: Seit dem Ende des Hellenismus [14] zog ein Zeitalter herauf, das sich im Denken und im Empfinden, in Lebensform und Lebensgefühl tiefgreifend von der voraufgehenden Epoche unterscheiden sollte.

Nun hat sich aber nicht, wie sonst sehr oft bei vergleichbaren Umbrüchen, „das Neue" durch Zerstörung der alten, starr gewordenen Formen durchgesetzt [15]. Sondern in diesem Falle nistete sich „das Neue", wie in einem alten Gemäuer, in der hellenisch bestimmten Welt ein. Deren Formen blieben weithin intakt; ja sie wurden gar archaisierend restauriert; Inhalt, Substanz (und das Verständnis von beidem) wurden völlig verwandelt.

Diese scheinbare Übernahme alter Formen [16] – wobei die alten Formen mit neuem Inhalt gefüllt wurden – kennzeichnete O. Spengler als Pseudomorphose. Zur Verdeutlichung wies er auf das Beispiel des Einsiedlerkrebses hin: Dieser nimmt im Gehäuse eines zuvor abgestorbenen, dem Krebs der Art nach fremden Tieres, nämlich einer Schnecke, Wohnung; er füllt eine ihm fremde Form, das Schneckenhaus, mit seiner eigenen Substanz. Dieses Beispiel illustriert in hervorragender Weise, was im 2., 3. und 4. Jh. dem Platonismus ebenso wie

---

schon in der Antike gefürchtete und darum verspottete *subtilitas* der Platoniker den Zugang zu ihrer ganz anderen Theologie sehr erschwert, ist es zu vielen Fehlurteilen über den „christlichen Platonismus" im Ganzen und über einzelne angeblich zum Platonismus hinneigende Theologen gekommen. Auch darum möchte dieser Aufsatz dazu beitragen, die Kenntnis, wieso der Platonismus eine andere Theologie war, zu vertiefen.

[14] Man ist übereingekommen, das Ende des Hellenismus im politischen Sinne auf das Jahr 31 zu datieren, auf das Jahr also, da das letzte der hellenistischen Königreiche, das ptolomäische Ägypten, zu existieren aufhörte. Im geistig/kulturellen Bereiche kündigt sich „das Neue" um 100 v. Chr. an; dank der vor allem im Formalen wirksamen Pseudomorphose währte das (oft nur scheinbare) Weiterleben des Hellenismus bis tief in die Kaiserzeit.

[15] Vielleicht wäre es zu revolutionärem Durchbruch „des Neuen" gekommen, wenn ein Herrscher, der aus Armenien, Parthien oder Ägypten hätte kommen können, ein die *Oikouméne* umfassendes Reich begründet hätte. Am nächsten ist Mithridates VI. Eupator diesem Ziel gekommen. Tatsächlich aber setzte Rom seinen Anspruch durch, die *Oikuméne* zu beherrschen: und wie diese Macht ausgeübt wurde, dafür setzte der Kaiser Augustus die Maßstäbe – derart, daß militärisch Rom, kulturell Griechenland dominierte. Im derart determinierten Raum hatte sich einzurichten, wer neu hinzukam: so z. B. Juden, Chaldäer, Magier (diese als Missionare der Mazda-Zrvan-Religion), Isis-Priester und schließlich Christen.

[16] Formen – das ist im weitesten Sinne zu verstehen; Formen in diesem Sinne sind auch die Denk- und Sprachgewohnheiten.

dem Christentum widerfuhr: Wer Neues aussagen wollte, mußte sich der altgewohnten, längst geprägten Ausdrucksmittel bedienen. Für den neuen Wein lagen in der Tat nur alte Schläuche bereit; vgl. Mt. 9, 17, wo dieses damals drängende Problem erkannt ist. Dieser Bedingung hatte sich zunächst der Platonismus zu fügen; er konnte gar nicht zu einer Philosophie werden, die kraft originaler Ansätze zu eigenen, autonom begründeten Ergebnissen gelangte [17]. Darum eben kam der Überlieferung – διαδοχή – eine kaum zu überschätzende Bedeutung zu: Denn sie stellte das Schneckenhaus dar[18], d. h. sie repräsentierte die zwingend gültige Voraussetzung.

Hier liegt eine der Wurzeln dafür, daß es zu Mißverständnissen führte, wenn Ad. von Harnack die Substanz des jungen Christentums dadurch bedroht sah, daß es eine „Hellenisierung" durchmache. Das alte Hellenentum gehörte längst der Vergangenheit an; übrig geblieben freilich war das Schneckenhaus [19], das dazu einlud, in ihm Wohnung zu nehmen. Nicht das Faktum dieser Wohnung-Nahme, dieser Ansiedlung im alten Gemäuer, nicht die – in der Tat zahlreichen Modalitäten, wie man im hellenischen Bildungserbe heimisch wurde – nicht sie haben die Substanz des Christentums verändert. Im Gegenteil, die vielfachen Modalitäten dieser Pseudomorphose gaben souveränen Geistern eine Fülle von Möglichkeiten an die Hand, sich durch virtuose Handhabung des alten Instrumentes verständlich zu machen. Und so haben denn die souveränen Geister unter den damaligen Theologen alle Register gezogen, um ihre gute Nachricht – τὸ εὐαγγέλιον – zu verkünden; eines unter diesen Registern trug die Bezeichnung *vox Platonica.*

IV. Die „griechische Weisheit" in der Sicht Philons von Alexandreia

Schon Philon von Alexandreia (gest. nach 40 n. Chr.) stand vor einer Aufgabe, die der der christlichen Theologen späterer Zeit in den Grundzügen vergleichbar war; und was die Lösung dieser Aufgabe anlangt, so hat Philon seinen Nachfahren in vieler Hinsicht als Vorbild gedient.

---

[17] Hierzu statt vieler Belege der wichtigste: Plotin bekennt Enn. VI 2,1, daß er zu denen gehört, die die eigene Meinung – τὰ ἡμῖν δοκοῦντα – auf Platon zurückführen, besser reduzieren: εἰς τὰ τοῦ Πλάτωνος ἀνάγειν. Alle Erkenntnis ist nur dann legitim, wenn sie durch Platon belegt ist.

[18] Es ist also nicht so, daß der Krebs etwas ihm Fremdes rezipiert. Sondern das Schneckenhaus rezipiert den Krebs – diese Bemerkung sei den Freunden des Rezeptions-Mythos ins Stammbuch geschrieben.

[19] Hier zu verstehen als das ausgebreitete, vorwiegend formale Bildungserbe der voraufgehenden Jahrhunderte.

Als Leser seiner durchweg der παραίνεσις zuzuordnenden Schriften sieht Philon solche Juden vor sich, die zwar von Geburt (genau: Beschneidung) und Herkommen der mosaischen Religion angehören. Aber diese Juden sind in den Einfluß des hellenischen Bildungserbes – und das heißt: der hellenistischen Lebensführung – geraten; die Verlockung, die zahlreichen, z. T. einschneidenden Gebote des mosaischen Gesetzes zu umgehen, zu lockern, nicht ganz ernst zu nehmen, muß für diese Leser stark, oft unwiderstehlich gewesen sein. Um ihr zu begegnen, beschreitet Philon einen Weg, den die damalige Orthodoxie zu Jerusalem wohl sicher mißbilligte – und den die spätere Orthodoxie mit aller Strenge mißbilligt hat.

Auf dem Sektor der praktischen Lebensführung gibt Philon kein Iota des mosaischen Gesetzes preis. Die Einhaltung des Sabbat, der zahlreichen Feste, der Speisegebote, der Beschneidung wird wieder und wieder eingeschärft, mit Nachdruck empfohlen und zugleich durch eine Fülle von (oft abstrus erscheinenden) Gründen, die dem theoretischen Sektor entnommen sind, als notwendig erwiesen. Auf diesem Felde kann Philon kein Tadel treffen; denn er ist weit davon entfernt, irgendeine Aufweichung des mosaischen Gesetzes zu billigen oder zuzulassen.

Ein ganz anderes Bild ergibt sich, wenn man die Fülle seiner Begründungen durchmustert. Auch hier wird die Priorität, welche der Offenbarung des „Propheten" Moyses vor allem anderen Wissen zukommt, deutlich und mit Überzeugung hervorgehoben – das aber nie mit dem Anspruch oder der Behauptung, neben der mosaischen Offenbarung sei alles andere Wissen unnütz; denn Gott hat die παιδεία der Griechen gewollt, ebenso wie er es wollte, daß Abraham die Hagar zum Kebsweib nahm (vgl. Anm. 28).

Damit wird der Abstand hervorragend deutlich gemacht, der zwischen dem einen und dem anderen Bereich besteht: Die griechische Bildung ist dem dienenden Weibe gleich, dem sich Abraham nach Gottes Willen zuwendet. Die Fülle der Analogien und der Übereinstimmungen, die Philon in überreichem Maße nachweist (und oft genug kunstvoll herstellt), mindern das Gewicht der Feststellung nicht: Ahnherrin der Patriarchen und damit des Volkes Israel, Anfangspunkt (der Name Sara wird als ἡ ἀρχή gedeutet) der legitimen, auf Abraham zurückführenden Linie ist Sara, nicht Hagar. Auf dieses grundsätzliche Bekenntnis Philons muß mit Nachdruck hingewiesen werden.

Denn Philon kommt seinen Lesern in oft überraschender Großzügigkeit entgegen; er mutet es ihnen nicht zu, auf alles das, was ihnen im Bereich der hellenischen Bildung lieb und vertraut geworden ist, zu verzichten; sondern er weist unermüdlich nach, daß dieses Bildungserbe innerhalb der „Weisheit des Moyses", also im Gesetz und

in der Geschichte des Volkes Israel, in hundertfacher Brechung präsent ist. Insofern ist im Grunde kein Unterschied zwischen der Philosophie [20] des Moyses und der griechischen Philosophie; hierbei macht sich Philon das Axiom zu eigen, daß es nur eine Philosophie geben kann, nämlich die, die zur Wahrheit führt. Darum ist es in Philons Augen eine unverzeihliche Verfehlung [21], wenn es einige unternommen haben, die Philosophie zu spalten; und voller Zorn wendet sich Philon gegen die irrenden Philosophen, die nur mehr den Namen Sophisten verdienen; denn diese sind aus der Legitimität der eigentlichen und wahren Philosophie herausgefallen [22], können also nach solchem Abfall nur Pervertiertes und Unreines lehren.

Folgerichtig gesteht Philon denjenigen Philosophen zu, die sich innerhalb dieser Legitimität befinden – es sind das durchweg die Stoiker und Platon – daß sie mit den ihnen verliehenen sprachlichen Mitteln das Richtige und das Wahre sehr wohl wiederzugeben vermögen – wenn auch in dem oben gekennzeichneten Abstand von der Offenbarung des Moyses. Überhaupt ist alle Philosophie im letzten Grunde Offenbarung; darum kann das Richtige und Wahre mit unterschiedlichen sprachlichen Mitteln ausgesagt werden. Über die zentrale Frage, ob eine philosophische Aussage wahr ist oder falsch, wird danach entschieden, ob sie mit der Lehre des Moyses in Einklang steht oder nicht [23].

Das klingt sehr einseitig – trotzdem hat dieses „hermeneutische" Prinzip eine Fülle von Möglichkeiten offengehalten, sich differenziert auszudrücken. Philon bietet alle ihm zu Gebote stehenden Mittel auf, seine Leser ja nicht durch ein Zuviel an mosaischer Orthodoxie zu „verschrecken". Darum führt er immer wieder den Nachweis, daß die

[20] Namentlich in de vita Mosis, aber auch sonst oft (z. B. quis rerum div. heres 301) wird Moyses als *der* Philosoph gerühmt; nach leg. alleg. 3,140 ist er der vollkommen Weise, auf den alle (oft paradoxen) Aussagen zutreffen, welche die stoischen Philosophen über den Weisen machten.

[21] Vgl. quis rerum div. heres 246; dort wird nach hellenistischem Muster der *dissensus* unter den Philosophenschulen mit einem Bürgerkrieg verglichen.

[22] Philon hat seiner Abhandlung de spec. legg. 1,324–345 eine (vermutlich ursprünglich hellenistische) διατριβή eingefügt, in welcher die Philosophen wegen ihrer sterilen Irrtümer mit Impotenten (verschiedenen Grades) gleichgesetzt werden (Ansatzpunkt: Kastraten durften den Tempel zu Jerusalem nicht betreten). Mit boshafter Ironie führt Philon de agr. 131–147 den Vergleich aus, daß irrige Philosophie unreiner Nahrung gleicht; mithin stehen ihre Urheber, die „Sophisten", den Schweinen gleich. Kräftige Seitenhiebe gegen die irrenden Philosophen fallen de gig. 39; de virt. 99; de congr. erud. gratia 67; de spec. legg. 1,37; de conf. linguarum 41–43; de ebr. 199 ff. wird die irrige epikureische mit der wahren platonischen Kosmologie in wertenden Vergleich gerückt. Vgl. ferner de opif. mundi 170; de somniis 1,180; quis rer. div. heres 244 ff.; quod omnis probus liber sit 3–7; 11–19. Somit ist Philon in der Tat vor dem Vorwurf geschützt, er bewundere blindlings die Philosophie der Griechen; er tadelt sie oft und hart.

[23] Hierfür bietet Philon, quis rerum div. heres 301 ein markantes Beispiel: Er weist an Hand von Gen 15,16 nach, daß bereits Moyses die nachmals für die Stoa charakteristische Lehre von der εἱμαρμένη vertreten und verkündet habe.

Weisheit des Moyses, weil dem Sinne nach kongruent, der Interpretation durch die „hellenische Weisheit" zugänglich ist (denn alle „Irrtümer der Sophisten", die dem entgegenstehen, werden durch Philon zuvor wegretuschiert). So tut er an vielen Hunderten von Beispielen dar, daß gerade die Griechen sonderbar erscheinenden Einzelheiten der jüdischen Liturgie und des jüdischen Gesetzes von jener Weisheit geprägt und durchdrungen sind, die auch von Griechen verkündet wurde: Sogar das festliche Gewand, das der Hohe Priester trägt (vgl. Ex. 28,2 ff., bes. 31–37), wird in allen seinen Einzelheiten „philosophisch" gedeutet [24]: Aaron, mit diesem Gewand bekleidet, repräsentiert die Natur der Welt, die ihren Schöpfer verehrt. Die allegorisch/philosophische Deutung erreicht ihren Höhepunkt da, wo es das goldene Blatt zu erklären gilt, das die Mitra des Hohen Priesters ziert [25].

Mehrfach ist Philon der pythagoreischen Zahlensymbolik verpflichtet, sei es, daß es den hohen Rang der „Eins" [26], sei es daß es den der Sieben [27] zu rühmen gilt. Denn die Heiligung des Sabbats als des siebenten Tages ist eines der vornehmsten göttlichen Gebote; Philon weist die „philosophische" Begründung dieses Gebotes dadurch nach, daß er den besonderen Wert der Zahl Sieben hervorhebt.

Es ließen sich Hunderte von Beispielen solcher Art anführen, die Philons Tendenz beleuchten, Assoziationen mit dem Ziel herzustellen, daß jemand (mit geringer Mühe, wie Philon meint) von der griechischen παιδεία [28] zur „Philosophie" des Moyses gelangen kann. Denn in der griechischen παιδεία ist das Richtige und Wahre durch-

[24] Fundort: de vita Mosis 2, 109–135; die Quintessenz der dort vorgetragenen Allegorese ist diese: Aaron, der erste Hohe Priester, ist, da er dieses Gewand trägt, βραχὺς κόσμος = etwa: Welt in abgekürzter Darstellung, so ebd. 135.

[25] Dabei verschlägt es wenig, daß die allegorische Erklärung dieses goldenen Blattes in scheinbar verschiedene Richtungen gehen kann: Nach de vita Mosis 132 sind auf diesem Blatt die vier Buchstaben eingegraben, welche den Namen „des Seienden" – also Iahwe – bezeichnen. Nach de migr. Abrahami 103 ist das Siegel, welches dem goldenen Blatt aufgedrückt wurde, die Idee der Ideen, gemäß welcher Gott den Kosmos prägte. Diese beiden Deutungen laufen auf die gleiche theologische Aussage hinaus: Der Name „des Seienden" ist nichts anderes als die Idee der Ideen. Hier ist die gleiche Aussage erst in „mosaischer", dann in „platonischer" Fachsprache vorgetragen worden; den Anlaß dazu bot der Umstand, daß Ex 28,36 die Worte ἐκτύπωμα σφραγῖδος zu erklären und mit ἁγίασμα κυρίῳ gleichzusetzen waren.

[26] Zu Philons philosophisch/religiöser Verehrung „des Einen" aus der großen Zahl der Belege nur diese: quod deus sit imm. 81–85; leg. alleg. 2,3; de vita Mosis 2,288.

[27] Belege: de opif. mundi 100; leg. alleg. 1,16; die topische Rühmung der Sieben ferner de vita Mosis 2,210; de decalogo 102; quis rerum div. heres 167.

[28] Hierüber spricht Philon ausführlich im zweiten Teil der Schrift de congressu erud. gratia (von 71 an); eigentlich geht es nur um die Erklärung von Gen 16,1–3, wo berichtet wird, daß Abraham auf Geheiß Gottes Hagar, eine ägyptische Dienerin, zur Kebsfrau nimmt und sie zur Mutter des Ismael macht. Für Philon wird Hagar zur symbolischen Verkörperung der griechischen Bildung: Es widerspricht nicht dem Willen Gottes, ihr anzuhangen; aber sie vermag nur Früchte zweiten Ranges zu erbringen; sie ist und bleibt *ancilla*. Daß die Philosophie Dienerin der (auf Gott bezogenen) σοφία zu sein habe, ist ebd. 79 Ende klar ausgesprochen. Hier liegt das früheste Zeugnis dafür vor, daß die Philosophie zur *ancilla theologiae* erklärt wird.

aus angelegt [29]; selbstverständlich bedarf es der Erfahrung und der Umsicht (die Philon für sich in Anspruch nimmt), um alle Zeugnisse so zu „lesen", daß sie zu Bestätigungen der mosaischen „Philosophie" werden. Für den, der so zu „lesen" vermag, wird die Fachsprache der Stoiker, und mehr noch die Metaphorik [30] Platons je zu einem Vehikel des Verständnisses: Die von Moyses offenbarte Wahrheit kann in verschiedenen Zungen mitgeteilt werden; dabei erblickt Philon seine Aufgabe darin, die rechte „Hermeneutik", d. h. die rechte Kunst der Deutung anzuwenden: In allen Zeugnissen ist die eine Wahrheit, identisch mit der Wahrheit des Moyses, gegenwärtig.

Dürfte man vom „Platonismus" Philons sprechen, weil er die Metaphorik, die mit Platons Ideenlehre verbunden ist, an über fünfzig Stellen [31] anwendet? Die „Ideenlehre", so wie sie Philon „vertritt", ist keineswegs Herzstück einer Ontologie, so wie für Platon. Zudem ist diese „Ideenlehre" ohne den Begriff der Teilhabe konzipiert; die in concreto existierenden Wesen sind wohl nach bestimmtem Vorbild geprägt, so wie die Münze durch den Prägestempel [32]. Aber gerade dieses Bild verhilft Philon dazu, die etwaige Vorstellung einer Teilhabe – μέθεξις – zu eliminieren: Die fertige Münze hat nichts mehr mit dem Prägestempel gemein; dieser gehört ganz und gar in die Sphäre des Münzmeisters. Denn für Philon gehört alles Vorbildhafte, der κόσμος νοητός, die ἀρχέτυποι usw. ganz in die Sphäre Gottes. Dabei läßt es der Monotheismus Philons nicht zu, daß es zwischen Gott, dem allein Seienden, und der Welt, seiner Schöpfung, irgendwelche Zwischenwesen oder vermittelnde Stufen gebe. Die scheinbar platonische Ideenlehre, überreichlich zitiert, erfüllt mithin eine vollauf unplatonische Funktion: Weder leitet die Erkenntnis der Ideen zur Erkenntnis Gottes an, noch erleichtert der Ansatz der Ideen (als Vorbil-

[29] Der Wahrheit des Moyses gebührt auch darum der Vorrang, weil sie älter ist als die Weisheit der Griechen. Aber Philon besteht nicht mit solcher Entschiedenheit wie etwa nach ihm Kelsos auf dem Argument, daß die Priorität der Zeit nach allein Bürge für objektive Wahrheit sei (das mußte Kelsos verfechten, weil die Weisen der Frühzeit kein schriftliches Zeugnis hinterlassen haben). Da ist Philon in besserer Beweislage: Denn er kann darauf verweisen, daß sich Gott den Patriarchen und Moyses offenbart hat. Daneben verlieren Überlegungen an Gewicht, welche σοφία die ältere war: Die Offenbarung, die Moyses empfing, war auf jeden Fall unbestreitbar und authentisch.

[30] Die Platon-Zitate Philons sind in den Indices ad Philonis Al. Opera, Bd. 7, S. 19–20, von *H. Leisegang* in knapper Raffung zusammengestellt worden. Schon ein flüchtiger Überblick zeigt, daß Philon die einprägsamen Kurz-Metaphern vorzieht, mit deren Hilfe sich Platoniker zu allen Zeiten über den Lehrgehalt Platons zu verständigen suchten.

[31] Ein paar Beispiele für die stets Platon nahe Ausdrucksweise: quod det. potiori insid. soleat 83; quod deus sit imm. 43; de agr. 166 f.; de Cherub. 86; leg. alleg. 1,22; de post. Caini 105; vgl. Anm. 25.

[32] Neben den aus Platon vertrauten Ausdrücken wie ἐκτυποῦσθαι, ἐκμαγεῖον, παράδειγμα u. a. m. verwendet Philon mit besonderer Vorliebe das Wort ἀρχέτυπος (rund 80 Belege), das bei Platon nicht vorkommt; der erste datierte Beleg liegt vor bei Cicero ad Att. 16,3,1 (Mitte Mai 44 v. Chr.). Es scheint dies ein Modewort der späthellenistischen Epoche gewesen zu sein.

der) eine Erklärung, wie sich das Gute stufenweise in diese Welt umsetzt; die philonischen Ideen tragen nicht dazu bei, den Abstand zu verringern oder gar zu überbrücken, in dem sich diese Welt gegenüber Gott befindet. Kurz, die ganze auf Vorbild und Abbild bezogene Metaphorik, durchweg aus Platon entlehnt, wird selbst dann, wenn Platon wörtlich zitiert zu sein scheint, in einem Platon durchaus fremden Sinn verwendet. Philon hat mit dieser Metaphorik ein sprachliches Mittel gewonnen, das es ihm erlaubt, seinen Monotheismus in philosophischer Fachsprache auszudrücken und zugleich zu suggerieren, daß diese Platon entlehnte Fachsprache nichts anderes ausdrücke als den mosaischen Monotheismus. Nicht nur durch knappe Zitate, in Reminiszenzen oder mit dem Mittel punktartiger Assoziationen verfolgt Philon sein hermeneutisches Ziel. Eine hellenistische διατριβή, fast eine Predigt über die Schönheit und die Zweckmäßigkeit der Welt hat ihm so gut gefallen, daß er sie – mit geringen Variationen – zweimal[33] in seine Schriften aufgenommen hat. Den ursprünglichen Sinn[34] freilich hat Philon „verfremdet": Die stoische Argumentation lief darauf hinaus, daß aus der Zweckmäßigkeit der Schöpfung die Rationalität[35] des Schöpfers bewiesen wird[36]. Es wird also eine geradlinige Gedankenoperation vollzogen, durch welche aus der Zweckmäßigkeit der Welt die Intention des schaffenden *Logos* gefolgert wird. Ganz anders Philon: Daß es einen Schöpfer gibt (Antwort auf die Frage ἆρα), das muß auf jeden Fall bejaht werden. Aber die Erkenntnisfähigkeit des Menschen, da er Geschöpf = geworden ist, geht darüber nicht hinaus: Das Wesen Gottes (Antwort auf die Frage τίς) vermag kein Mensch[37] zu erkennen, geschweige

[33] Fundorte: de praemiis et poenis 36–41 und de spec. legg. 1,32–40. Die für Philon zentrale These, Gott sei seinem Wesen nach unerkennbar, wird an mindestens sechs Stellen mit Nachdruck vertreten und erhärtet.

[34] Sinn und Herkunft dieses Hymnus auf die Zweckmäßigkeit der Welt werden wohl erkennbar dank Cicero, der nat. deor. 2,90–97 eben diese Gedankengänge vorträgt; im Kommentar von A. St. Pease z. St. werden mehr als 15 Nachklänge, die dieser Hymnus bei Späteren ausgelöst hat, aufgezählt. Dieser fast dichterische Lobpreis ist mit hoher Wahrscheinlichkeit dem Poseidonios zuzuschreiben.

[35] Zur Tragweite dieses Gedankens vgl. Cicero, Tusc. 1,63: Ein Weiser wie Archimedes, der die Gesetze der Himmelsmechanik erkannt hat und der in einem Astrolabium den Lauf der Planeten nachbildet, ist dem Schöpfer gleich; denn er hat die gleiche rationale Leistung vollbracht wie dieser – ein wichtiger Aspekt des Satzes *homo deus mortalis*.

[36] Damit wird die beängstigende Gegenthese (z. B. der Epikureer) zurückgewiesen, der Zufall bewirke alles.

[37] Mit erstaunlichem Rigorismus macht Philon Ernst mit der These der eleatischen Philosophen, es gebe weder Seins- noch Sinn-Verbindung zwischen Sein und Werden, Seiendem und Gewordenem. Damit geht Philon in gewolltem Archaismus weit hinter Platons Position zurück, nach welchem die Bereiche des Seins und des Werdens im gleichen Verhältnis der Analogie zueinander stehen wie das Erkennen und das Wahrnehmen; Näheres zur sog. Großen Analogieformel in m. Beitrag Formula analogiae; FS f. H. A. Armstrong (erscheint 1981). Diesem Versuch Platons hat sich Philon mit Entschiedenheit widersetzt: Zwar soll der Mensch die Erkenntnis Gottes suchen; aber es steht von vornherein fest, daß das Geschöpf den Schöpfer nicht erkennen kann (vgl. die Anm. 33 bezeichneten Stellen).

denn zu schauen. Selbst Moyses durfte Gott, der zu ihm aus dem brennenden Dornbusch sprach, weder sehen noch erkennen; jene zunächst stoische διατριβή dient Philon dazu, die Antwort auf die Frage zu geben, warum Moyses Gott nicht schauen durfte. Wieder ist ein wichtiges Element der griechischen (hier: der stoischen) Philosophie einem ganz anderen Zweck zugeordnet worden: das Argument *e creatione creatorem* führt nur zu vordergründigem Ergebnis; tatsächlich vermag der Mensch, da erschaffen = geworden, den Seienden nicht zu erkennen.

Ein besonders markantes Beispiel bietet Philons Schrift von der Erschaffung der Welt – *de opificio mundi.* Hier hat Philon auf weite Strecken den Timaios Platons so umgeschrieben, daß die volle Kongruenz mit dem mosaischen Schöpfungsbericht hergestellt wird.

Ein Leser also, der etwa von der Lektüre des Timaios herkam – und den Timaios gut zu kennen gehörte in den Jahrhunderten vor und nach Philon zu den für selbstverständlich gehaltenen Elementen der Bildung [38] –, der fand bei Philon eine Darstellung der Schöpfung, die ihm in zahlreichen Einzelheiten – gerade im Formalen – durchaus vertraut vorkommen mußte. Unversehens wird die vollständige Harmonisierung von Platon [39] und Moyses hergestellt.

Dabei aber sind die Gewichte absichtsvoll ganz eindeutig verteilt: Von Platon ist viel des Formalen herübergenommen; bekannte Schlagworte, prägnante Metaphern geben dem Text einen eindrucksvollen *color Platonicus.* Aber alles, worauf es im Sachlichen ankommt, so besonders das eindeutige Bekenntnis zum Monotheismus, ist vom Text der Genesis und von der mosaischen Theologie geprägt, so wie sie Philon vertraut war.

Sicher wollte Philon – wenn auch erst in zweiter Linie – eine Art Rechtfertigung geben, derart, daß hellenische Bildung und mosaisches Gesetz miteinander verträglich seien. Aber damit ist seine Absicht nur ungenügend beschrieben, denn es geht ihm nicht um eine Öffnung zum Hellenismus hin. Ganz im Gegenteil: Diese Öffnung war ja bereits in einem viel breiteren Maße erfolgt, als konservativen Juden lieb sein konnte. Der Weg, den Philon weist, soll durchaus nicht in beiden Richtungen beschritten werden; denn dann hätte die-

[38] Wie weit die oft übertriebene Verehrung des Timaios ging, illustriert die Anekdote, die Athenaios 9; 382 a, wiedergibt: Ein Trimalchio vergleichbarer Emporkömmling ließ gar den Timaios (mit verteilten Rollen) von den Sklaven rezitieren, die das Essen auftrugen.

[39] An anderer Stelle, de aet. mundi 7–17, führt Philon sehr gründlich den Nachweis, daß Platon den Timaios im wörtlichen Sinne habe verstanden wissen wollen; die entgegengesetzte Meinung der spitzfindigen Erklärer – dort als σοφιζόμενοι verspottet, wird mit Schärfe zurückgewiesen. Denn nur wenn diese Prämisse gilt – nämlich: Im Timaios wird das Wirken eines als Person vorgestellten Schöpfers zu bestimmter Zeit beschrieben –, nur dann vermag der Timaios als eine Bestätigung der philonischen Theologie nutzbar gemacht zu werden.

ser Weg ja auch von der Thora wegführen können. Philon ist darum bemüht, einen Weg zu eröffnen, der aus der hellenistischen Welt ins Judentum zurückführt; das heißt indes keineswegs, daß hiernach das Gesetz „nur allegorisch" zu verstehen sei, also in praxi unverbindlich werde. Einer solchen Aushöhlung widersetzt sich Philon ganz entschieden; seine überreichen allegorischen Erklärungen, besonders des Gesetzes, richten sich allein darauf, der vom Gesetz gebotenen Praxis, dem Vollzug der zahlreichen Gebote, wieder zur Geltung zu verhelfen. Eben dazu soll die Entdeckung des oft weit hergesuchten philosophischen Sinnes der mosaischen Offenbarung dienen.

Es findet also keine Entleerung des Hergebrachten statt; es wird auch kein neuer, heterodoxer Inhalt in die alten Formen hineingedeutet, sondern der alte, auf Offenbarung beruhende Inhalt wird durch Verweis auf die Übereinstimmung mit der Ἑλληνικὴ σοφία bestätigt und erhärtet. Die Wesensveränderung, welche das alexandrinische Judentum durch seine Hellenisierung [40] erfahren hatte, sollte mit allen Mitteln, die Philon zu Gebote standen, rückgängig gemacht werden. Dazu gehörte mit Notwendigkeit, daß sich Philon der Sprache und vor allem der Denkgewohnheiten bediente, die auf seine Leser eine suggestive, dem orthodoxen Juden höchst unerwünschte Macht ausübten: Das aber waren die Denkgewohnheiten und die philosophische Fachsprache des ausgehenden Hellenismus.

V. Die ‚hermeneutische' Aufgabe der Apologeten im 3. und 4. Jahrhundert nach Christus

Die Aufgabe, die sich den Apologeten des 3. und 4. Jh.s stellte, war in vielen Punkten derjenigen ähnlich, die Philon zu erfüllen suchte. Freilich ging es nicht um Rückführung, um Wiedergewinnung solcher, die zum Hellenismus hin, also in eine fremde Lebensführung abglitten; sondern es ging darum, diesem Hellenismus Gebildete abzugewinnen und dem Christentum zuzuführen.

Hier wie dort stellte der Hellenismus – als Lebensführung wie als Bildungskomplex – die eigentliche Klippe dar, an der das Bekehrungswerk scheitern konnte. Hier wie dort mußten Menschen, die in diesem Bildungskomplex verwurzelt waren, dazu gebracht werden, etwas ausgesprochen Un-Hellenisches (dort das mosaische Gesetz, hier die Taufe und die christliche Lebensführung) in freiem Entschluß anzunehmen – möglichst ohne den unvermeidlichen Bruch als bedrohlichen Schock zu empfinden. Da waren also Menschen mit vor-

[40] Diese Hellenisierung war eine Realität (kein Schlagwort); die Verlockungen einer von Bindungen weithin freien Lebensführung und die von hellenischer σοφία angebotenen Rechtfertigungen solcher Freiheit haben sicher eine Abwanderung vieler Juden bewirkt oder begünstigt. Dieser Prozeß ist gar nicht zu vergleichen mit der oft behaupteten „Hellenisierung" des Christentums.

sichtiger Hand über einen Bruch in ihrer geistigen Existenz hinwegzugeleiten. Die Mittel, die dazu aufgeboten wurden, erscheinen dem modernen Beurteiler nicht selten als bedenklich, manchmal gar als objektiv irreführend (vgl. unten S. 46). Es muß aber bedacht werden, daß (im Verständnis der damaligen Zeit) diese Mittel für einen Zweck aufgeboten wurden, der in damaliger Wertung obenan stand: Es galt ja den Missionsbefehl Mk 16,15 zu befolgen. Und es muß weiter bedacht werden, daß das vielleicht anfechtbare Mittel, in die Haut des Gegners zu schlüpfen, den zu Bekehrenden eine als wertvoll empfundene Hilfe bot, und daß sich dieses Mittel als ungewöhnlich erfolgreich erwies. Denn es gelang während eines Jahrhunderts, nahezu alle Platoniker für das Christentum zu gewinnen. Danach erlosch der „christliche Platonismus" sofort; er hatte als Mittel der Überredung seinen Zweck erfüllt.

Im folgenden wichtigen Aspekt stellte sich die Aufgabe im 3. Jh. n. Chr. anders dar als für Philon von Alexandreia. Dieser hatte sich mit mehreren, fundamental verschiedenen Geistesrichtungen innerhalb der „hellenischen Philosophie" auseinandersetzen müssen. Seine (stets vorsichtige) Zustimmung gilt den Lehren Platons [41], der Pythagoreer, oft der Stoiker; mit ironischer Schärfe pflegt Philon die Fehlhaltung und die Irrtümer der Kyniker und der Epikureer zu tadeln.

Vor einem solchen „Pluralismus" der Meinungen standen noch die älteren Apologeten. Daher machen sie gern Gebrauch von dem (ursprünglich epikureischen [42]) Argument, daß sich die griechischen Philosophen in beständigem Widerstreit miteinander befänden; ihrer Zerfahrenheit und Inkonsequenz war mithin folgerichtig die Geschlossenheit christlicher Lehre entgegenzusetzen. Aber dieses Argument, das gern mit ausführlichen Einzelnachweisen breit entfaltet wurde, verlor an Beweiskraft, als um die Mitte des 3. Jh.s die Stoa erlosch und als Peripatetiker und Pythagoreer mehr und mehr zum Platonismus konvergierten. Zum guten Teil muß das, was da vor sich ging, als ein Schrumpfungsprozeß beschrieben werden [43]. Aber dieser Prozeß führte zu einer ungemeinen Konsolidierung. Der Platonismus übernahm unwidersprochen die Führung des griechischen Geisteslebens; seine Ontologie, seine Lehre vom *Lógos* waren dazu geeignet,

[41] Es sei nochmals betont: Zwar zitiert Philon Sätze aus Platon oft korrekt im originalen Wortlaut. Aber sein Verständnis Platons ist (in Zustimmung wie in Widerspruch) unverkennbar geprägt durch das Platon-Verständnis der damals zu Alexandreia tätigen Schule.

[42] Vgl. Cicero, nat. deor. 1,18 und 1,30; mit Sicherheit referiert der Epikureer, dem Cicero ebd. das Wort gibt, Belege für die *inconstantia* der Philosophen, welche Philodem gesammelt hatte.

[43] Longin berichtet in der Vorrede zu seiner Gegenschrift gegen Plotin (erhalten durch Porphyrios, vita Plot. 20,17–25) von der großen Zahl philosophischer Lehrer, die während seiner jungen Jahre an vielen Orten tätig waren; in der Gegenwart aber (etwa 269) herrsche auf diesem Felde ein unbeschreiblicher Mangel.

ein Dach zu bilden, unter dem sich die gesamte Bildung – παιδεία – in ihren zahlreichen Ebenen sinnvoll und widerspruchsfrei einordnete. So kam es, daß Bildung und Philosophie zu einer in der Tat imponierenden Einheit[44] verschmolzen. Von nun an trat „die griechische Philosophie" dem Christentum als Platonismus gegenüber[45]; seither ist der Inhalt „der griechischen Philosophie" dem, was „die Platoniker"[46] lehren, durchweg synonym.

Die christlichen Theologen jener Zeit haben sich mit bemerkenswerter Elastizität auf die neue Lage eingestellt. Fortan trat die bisher oft geübte Polemik zurück, durch welche a) die Absurdität und die Widersprüchlichkeit bestimmter Lehren, b) die moralische Anfälligkeit, ja Geringwertigkeit Platons[47] gegeißelt wurde. Die erhaltenen Zeugnisse lehren deutlich, wie derlei Argumentationen an Zugkraft verloren. Man ist damals auf christlicher Seite (vgl. unten S. 29) Zug um Zug zu der Gewißheit gelangt, daß man sich, anders als zuvor, einem geschlossenen Ganzen gegenüber befand, daß dieses Ganze kaum Angriffsflächen für triviale Polemiken bot und daß vor allem die Gestalt Platons in so hohem Ansehen stand[48], daß unbedachte Invektiven nur Schaden bringen konnten. Darum wurde – etwa seit Klemens von Alexandreia – von dem Verfahren Abstand genommen, dieses geschlossene Ganze frontal anzugreifen. Statt dessen ist – wie ich meine planvoll und alsbald höchst erfolgreich – ein ganz neues Verfahren angewendet worden. Auf diesem neuen Wege stellte es den ersten Schritt dar, den Gegner nicht mit Schimpf, nicht mit Ironie herabzusetzen, sondern mit gebotener Behutsamkeit auf seine Thesen einzugehen.

---

[44] Von dieser inneren Geschlossenheit geben die Werke Plutarchs einen lehrreichen Eindruck; es dürfte ganz wesentlich auf Plutarch zurückzuführen sein, daß es später gelang, die gesamte παιδεία der hohen Philosophie teils ein-, teils unterzuordnen.

[45] Tertullian dürfte unter den christlichen Autoren der letzte gewesen sein, der, selbst von der Stoa geprägt, die stoische Philosophie als den eigentlichen Widerpart des Christentums ansah; vgl. dazu *J. H. Waszink:* Bemerkungen zum Einfluß des Platonismus auf das frühe Christentum; VigChr 19 (1965) 129–162.

[46] Das Wort „Platonismus" ist modern; antike Autoren benennen durchweg die, die einen „Platonismus" vertreten, als πλατωνικοί. Hier ist an die *libri Platonicorum* zu erinnern, die für die Formung Augustins von hoher Bedeutung waren.

[47] Bis etwa 100 v. Chr. war Platon Gegenstand einer wahren Schimpfkampagne (vgl. unten Anm. 78 u. 79); die Anwürfe, die damals gegen Platon gerichtet wurden, waren noch keineswegs vergessen.

[48] Unter den Platon beschämenden Motiven freilich war eines so „dankbar", daß die Apologetik zu keiner Zeit darauf verzichten mochte: Das Gedankenspiel des Sokrates, der in Platons Staat (um der Folgerichtigkeit willen) die Frauen und die Kinder zum gemeinschaftlichen Besitz der πόλις erklären wollte, hat immer wieder als ein Beweis für Platons Frivolität und Unmoral herhalten müssen.

VI. Der Platonismus im 3. und 4. Jahrhundert nach Christus

Wie nun war der damalige Platonismus beschaffen, vor allem was seine konstitutive Gegensätzlichkeit zum Christentum anlangt? – Mit dem Begriff „Platonismus" wird nicht etwa eine persönlich erarbeitete, auf eigenen Studien beruhende Haltung Platon gegenüber bezeichnet. Sondern „Platonismus" bezeichnet die Philosophie insgesamt, die etwa vom 3. Jh. an zur herrschenden Lehre geworden war. Ihr geht es nicht um ein historisch-kritisches Wiedergewinnen Platons. Sondern diese Philosophie trägt den Namen Platonismus darum, weil nach Meinung aller ihrer Vertreter Platon als erster die absolute Wahrheit, die diese Philosophie enthält, gültig und verbindlich niedergelegt habe. Darum war „Platonismus" von Tertullian bis zu Ps.-Dionysios (dem Areopagiten) etwas höchst Aktuelles; eine historische Rückwendung auf Platon, der vor mehr als 700 Jahren gelehrt hatte, war im Platonismus schon darum nicht angelegt, weil das, was Platon ausgesprochen hatte, ewig richtig war. Die von Platon ausgehende Überlieferung – διαδοχή – konnte das Wahre und Richtige gar nicht verformt [49] haben. Darum ist die Tatsache, daß der Platonismus einen tiefreichenden Bruch aller Überlieferung erfahren hatte [50], aus dem Bewußtsein aller [51] völlig verschwunden, ja verdrängt worden. So wie der Platonismus beschaffen war, als er dem Christentum gegenübertrat [52], berief er sich guten Glaubens auf eine uralte Überlieferung, die noch weit über Platon bis in jene Urzeit zurück ging, da der *Lógos,* Gefäß aller Wahrheit und alles Wissens, den damals noch unverdorbenen Menschen in seiner ganzen Fülle offenbar war.

---

[49] So liegt dem Platonismus – wie antikem Denken überhaupt – der Gedanke durchaus fern, es gelte die Wurzeln der Überlieferung durch historisch-kritische Forschung bloßzulegen. Gewiß: Überlieferung kann berichtigt werden, wenn sie sachlich falsch ist (vgl. unten S. 35). Der Einwand aber, daß Überlieferung einen Bruch erfahren habe, stellte kein wirksames Argument dar. Denn es galt (ohne jede Erörterung darüber) als schlechthin gesichert, daß eine jede Überlieferung ihren Gegenstand (z. B. Platons Lehre, aber auch: christliche Offenbarung) unverändert festhält. Dieses Axiom entstammt wahrscheinlich dem Pythagoreertum; dort jedenfalls war es unentbehrlich, weil die Lehre des Meisters nicht schriftlich aufgezeichnet war. Aber auch da, wo ein „Schriftbeweis" gegen eine gefestigte Tradition hätte angeführt werden können, hat man in der Antike von solchem Argument kaum Gebrauch gemacht. Es gilt der Satz: Schulgerechte Tradition steht über allem Schriftlichen. Den entscheidenden Stoß hat dieses bis heute fortwirkende Traditionsbewußtsein durch M. Luther erhalten.

[50] Hierzu mehr in m. Arbeit: Von Platon zum Platonismus. Ein Bruch in der Überlieferung und seine Überwindung; Rheinisch-Westfälische AkadWiss., Vorträge G 211, 1976, 66 S.

[51] Bezeichnenderweise hat kein Christ das Argument aufgegriffen, das hier bereitlag. In den libri contra Academicos setzt sich Augustin (vorwiegend ablehnend) mit der skeptisch-aporetischen These der sog. Mittleren Akademie auseinander; es fällt kein Wort darüber, daß diese These entscheidend dazu beitrug, die Kontinuität der Überlieferung zu unterbrechen.

[52] Vgl. unten S. 26, 29f.

Hiermit ist das wahrscheinlich wichtigste Merkmal dieses Denkgebäudes bezeichnet: Es enthält, auf religiösem Fundament erbaut, in allen seinen Teilen Aussagen über das Göttliche, also Theologie. Auch im kleinsten Detail, das in Natur- und Geisteswelt erkennbar wird, ist Sinn = *Lógos* enthalten; der *Lógos* ist das universale Mittel, durch das sich das Göttliche in mehreren Stufen in die Welt hinein übersetzt. Von diesen Stufen ist die wichtigste die Weltseele [53] (vgl. dazu unten S. 18, 33). Daher ist das Göttliche (zunächst [54]) als Inbegriff alles Denkbaren und damit als höchster Gegenstand der Erkenntnis zu begreifen. Darum vermehrt ein jeder Erkenntnisvorgang (auch im kleinen [55]), einer Art Training vergleichbar [56], die Fähigkeit des Erkennenden (also des Philosophen), bis zur höchsten Erkenntnis aufzusteigen und damit Gott zu erreichen. Denn jeder Erkenntnisvorgang bewirkt, daß eine Gleichartigkeit zwischen dem Erkennenden und seinem Gegenstand entweder geschaffen oder (falls zuvor bestehend) wirksam wird. Damit ist die Heilswirksamkeit jenes als „Platonismus" nur unvollständig bezeichneten Denkmechanismus bezeichnet; schon Seneca vermochte dies in die Formel zu fassen: *deum colit qui novit* [57] – der wahre Gottesdienst ist Erkenntnis. Denn Erkenntnis bewirkt Gleichartigkeit mit Gott. Was aber Gott gleichartig ist, kann nicht vergehen.

Gewiß ist der Platonismus mit vorstehenden Bemerkungen nur sehr summarisch gekennzeichnet; darum sei es erlaubt, die folgenden Besonderheiten hervorzuheben:

Man unterschätzt den Platonismus, wenn man ihn nur als eine Philosophie werten möchte; er war zugleich Religion, und zwar in so ho-

---

[53] Hier ist anzumerken, daß während der Kaiserzeit eine jede Philosophie daran gemessen wurde, wie sie die Erschaffung der Welt erklärt und was sie über den Schöpfer aussagt. Die Kosmologie ist der entscheidende, der stets aktuelle Teil der Philosophie. Denn von der Erkenntnis des Kosmos und der in ihm wirkenden Gründe vermag der Philosoph zur Erkenntnis Gottes aufzusteigen. Zugleich vermag er dem Menschen, als dem Mikrokosmos, Ziel und Aufgabe nur dann gültig zu bezeichnen, wenn er den Makrokosmos kennt; vgl. *J. W. von Goethe,* Faust I, Studierstube. Da platonisiert selbst Goethe.

[54] Hier bewirkte der sog. Neuplatonismus (etwa seit Plotin) einen weiteren, folgenreichen Schritt: Der *Noûs* kann zwar höchstes Sein, aber nicht die metaphysische Spitze schlechthin sein; da er eine Fülle von Gegenständen des Denkens τὰ νοητά enthält, ist er selbst Vielheit und somit einer überseienden Einheit als deren erste Hypostase untergeordnet.

[55] Ein eindrucksvolles Beispiel gibt das umfangreiche Werk Plutarchs, bes. die sog. Moralia (die sieben Bände füllen). Unermüdlich geht Plutarch der Lösung von Hunderten von Problemen nach, die in Natur- und Geisteswelt zum Nachdenken (und damit zum Auffinden) des *Lógos* anregen.

[56] Training ist Übung; Übung ist ἄσκησις. Wer wahrhaft Philosoph sein will, bedarf der Askese; er muß von sich weisen, was seine auf Erkenntnis gerichtete Seele unrein und unfrei macht; er darf sich Liebesgenuß gar nicht, Schlaf und Nahrung so wenig wie nur irgend möglich gönnen; eine derart „pythagoreische Lebensführung" haben sich die Platoniker ohne Ausnahme zu eigen gemacht.

[57] Seneca, epist. ad Lucilium 95,47.

hem Maße, daß (vgl. S. 25) eine Sonderung von Profanem und Religiösem als unzulässig erschien. Denn der *Lógos* manifestiert sich auch im scheinbar Trivialen. In dieser Religion gab es eine Eschatologie: Eine nie irrende, nie fehlende Vorsehung weist einer jeden Seele im künftigen Dasein die Existenz zu, die sie sich durch ihr Verhalten in diesem Leben verdient hat; ihr Fehlverhalten – κακία – wird dadurch bestraft, daß sie ein Leben führen muß, welches ihr kaum den Zugang zur Philosophie gestattet (etwa: als Frau, als Sklave, als Tier); dagegen besteht der Lohn im künftigen Leben darin, daß sich der προκόπτων uneingeschränkt der Philosophie widmen kann; diejenige Seele, die sich völlig läutert, steigt in die himmlische Heimat auf, wo sie sich mit dem *Noûs* vereinigt.

Es dürfen auch nicht die Züge der Frömmigkeit übersehen werden, in denen sich diese Religion äußerte. Gewiß, kein Gebet, keine Meditation reicht an den höchsten Begriff heran, den eine *theologia negativa* jeder Vorstellbarkeit entkleidet hat. Um so mehr hält sich der Platoniker für verpflichtet, seine tiefe und dankbare Verehrung denjenigen Mächten auszudrücken, die bis in diese Welt hineinwirken – das ist die Weltseele mit ihren Funktionen, die herkömmlicherweise die Namen der alten Götter tragen. Der Platoniker hütet sich, diese Mächte (und sich selbst) durch blutige Opfer zu verunreinigen; aber er richtet Gebete, Hymnen und fromme Meditationen an sie.

Eben weil diese Haltung, die als ein frommes Sich-Einordnen des einzelnen in den Kosmos und seine Gesetze beschrieben werden muß, nicht nur vom Rationalen, sondern vom Religiösen her ganz fest begründet ist, darum sahen die Platoniker die christliche Botschaft von der Erlösung als paradoxal, als pervers an (was Kelsos und Porphyrios unerbittlich ausgesprochen haben): Das Weltgericht irrt nicht, und es berichtigt sich nicht; es ist undenkbar, daß es für den Sünder Gnade walten lassen könnte; und daß die Toten fleischlich auferstehen sollten, erscheint als ein perverser Gedanke.

Alles, was den Menschen zu ihrem Heil frommt, ist seit Urzeiten offenbar. Zwar hat sich die Menschheit durch eigenes Verschulden – nämlich durch Mißbrauch ihrer Intelligenz – vom *Lógos* entfernt. Aber jedem einzelnen ist zu jeder Zeit die Möglichkeit gegeben, dem *Lógos* entgegenzustreben – προκόπτειν (vgl. S. 41); er wird den Lohn für solche Läuterung im nächsten Leben empfangen. Es ist darum ganz undenkbar, daß eine in der Zeit erfolgende Offenbarung irgendeinen Zuwachs zu dem bringen könnte, was seit Urzeiten offenbar ist. Wer mit dem Anspruch auftrat, diese Uroffenbarung zu vermehren, war schon dadurch als Lügenprophet demaskiert. Denn es hieß ja, den bisherigen *Lógos* und die bisherige σοφία für unvollständig, für verbesserungsbedürftig zu erklären.

Hiermit sollten nicht so sehr die philosophischen Gründe als vielmehr die religiösen Bedenken aufgeführt werden, welche den Platonikern den Zugang zum Christentum versperrten. Es war gewiß kein Zufall, daß gerade diese Bedenken im Streit zwischen Platonikern und Christen kaum je zur Sprache kommen. Nur ab und an kann man sie ertasten; eine gründliche Analyse dessen, was Kelsos und Porphyrios vorgetragen haben, führt darauf. Die christlichen Theologen verzichten gänzlich, und sicher bewußt, darauf, Dinge zu berühren, die mit dem religiösen Empfinden der Platoniker zu tun hatten. Und da von diesen religiös begründeten Bedenken der Platoniker in der patristischen Literatur fast nie die Rede ist, darum ist es modernen Theologen durchweg entgangen, wie schwer derlei wog. Denn in der literarischen Überlieferung dominieren die philosophischen Themen, so daß die Vermutung nahelag, der Platonismus sei nur Philosophie im modernen Sinn gewesen; er war Philosophie im antiken Sinne, welche in der Kenntnis der θεῖα πράγματα gipfelte.

So stellt sich der Platonismus nicht nur als die *Andere Theologie* dar, die aufgrund ihrer ontologischen Aussagen über einen Gott, der nicht Person sein kann, mit dem Christentum unvereinbar war; in ebenso starkem Maße wurde der Platonismus zum Gefäß einer Religiosität, die von spätantiker Frömmigkeit erfüllt war.

VII. Wie stellen sich die frühchristlichen Theologen zum Platonismus?

Nun wäre es Aufgabe einer nüchternen und objektiven Analyse gewesen, zunächst die Punkte aufzuzeigen, die beiden Konzeptionen, der hellenischen wie der christlichen, gemeinsam waren – so vor allem: die tief eingewurzelte Sehnsucht nach Erhaltung = Rettung – σωτηρία – der eigenen Existenz über den Tod hinaus; die uneingeschränkte Bereitschaft, alles, aber auch alles, was im diesseitigen Leben von Bedeutung ist, so zu ordnen, wie es dem Willen der Gottheit entspricht – womit auf beiden Seiten der nahezu völlige Verzicht auf alles das gemeint ist, was antike Philosophen als ἡδονή und was moderne Freudianer als „Lustgewinn" zu bezeichnen pflegen[58]. Denn

[58] Platons Warnungen, den Verlockungen der Lust nachzugeben, sind stets verstanden und oft wiederholt worden: Die Seele muß sich die Freiheit bewahren, zum *Noûs*, zu ihrer Heimat, aufzusteigen. Diese Freiheit verliert sie, wenn sie den ἡδοναί hörig wird, die ihr der Körper bietet. So sagt Platon, Phaidon 83 D, Lust und Schmerz besäßen Nägel, mit denen sie die Seele an den Körper nageln; damit verliert die Seele ihre Freiheit, sie wird, derart durchbohrt und bewegungsunfähig, dem Körper ähnlich. Körperliche Lust gleicht aber auch dem Leim, mit dessen Hilfe der Vogelsteller den zuvor freien Vögeln ihre Freiheit nimmt; zur Nachwirkung dieses Motivs vgl. *P. Courcelle:* La colle et le clou de l'âme dans la tradition néoplatonicienne et chrétienne; RBPH 36 (1958) 72,95. Gleich wichtig war Platons Wort im Tim. 69 D, der „Lustgewinn" sei der ärgste Köder des Bösen – μέγιστον κακοῦ δέλεαρ (vgl. Cicero: *escae malorum).* Denn die unerfahrene Seele läßt sich täuschen, so daß sie das Angenehme – τὸ ἡδύ – für das objektiv Gute hält; vgl. wiederum *P. Courcelle:* Escae malorum; FS Léon Herrmann = Latomus 44 (1959) 244–252.

beides – Hinwendung zum Platonismus wie zum Christentum – wird stets als *conversio* bezeichnet; eine *conversio* erfordert, daß alle Lebensumstände ganz neu geordnet werden. Denn gerade in dem, was man später *fuga saeculi* nannte, stellten Platonismus und Christentum gleich strenge Anforderungen.

Auf der anderen Seite hätte hervorgehoben werden müssen, in welchen Punkten sich die Antithese nicht aufheben ließ: Stoa und Platonismus stimmten darin überein, daß die Welt seit Urzeiten[59] sinnvoll geordnet ist (vgl. S. 40). Es bedarf also keiner Heilstat, um eine sündig gewordene Welt zur Unschuld zurückzuführen[60]; noch weniger bedarf es einer neuen Offenbarung (vgl. S. 31 u. Anm. 72). Denn die Gottheit in ihrer Fürsorge hat seit Urzeiten alles, was den Menschen zu ihrem Heil – σωτηρία – frommt, offenbart. Und sie hat die Menschen, je nach ihrem Verdienst mehr oder weniger, mit der Kraft – δύναμις ausgestattet, den *Lógos*, der um sie herum wirkt, zu erfassen – καταλαμβάνειν – und den *Lógos*, den sie in sich haben, zu verwirklichen. Damit werden christliche Grundbegriffe (Heilstat Gottes in der Zeit, Erlösung, Gnade, Erbsünde) für Platoniker unanwendbar und unvollziehbar. Der dritte Artikel des Taufsymbols (vgl. unten S. 23) ist seit frühen Zeiten so abgefaßt, daß das grundsätzliche „Nein" christlicher Überzeugung zum platonischen Glauben an Vorsehung und Weltseele gar nicht zweifelhaft sein kann; dem paraenetischen Schrifttum des 3. und 4. Jh.s sind dazu bestenfalls schwache Andeutungen zu entnehmen.

Zu dem befremdlichen Phänomen des *silentium ecclesiasticum* ein anderes Beispiel: Philon weiß nicht nur, sondern er spricht es aus und ist stolz darauf, daß der Monotheismus mosaischer Prägung höheren Rang hat als die (von ihm als schwächlich) angesehene Theologie der Griechen. Er legt de gig. 45 das Wort ἐγὼ κύριος (Ex. 20,2 ~ 31,13) in deutlicher Betonung in dem Sinne aus, daß damit die Personalität Gottes festgestellt wird; es genüge nicht, hier ein Neutrum zu verstehen „das vollkommene, unvergängliche wahrhaft Gute". Die gleiche exegetische Folgerung zieht Ps.-Justin in der *cohortatio ad Graecos* 22; Migne PG 6; 281 a aus Ex. 3,14; er paraphrasiert, Moyses habe Gott bezeichnet als ὁ ὤν, dagegen Platon als τὸ ὄν. Leicht abgewandelt

[59] Seit Urzeiten - es ist von zentraler Wichtigkeit, daß die Welt als Ganzes, und somit der *Lógos* in ihr, vollkommen ist, also weder der Berichtigung, der Vervollkommnung, geschweige denn der Erlösung bedarf. Menschliches Fehlverhalten ist allein auf intellektuelle Fehlentscheidung zurückzuführen; Ethik und Rationalität bedingen einander. Jeder kann ohne Fehl und Sünde leben, wenn er nur dem ihm innewohnenden *Lógos* folgt.

[60] Hieraus ergibt sich (vgl. Anm. 59) wiederum, daß in dieser Axiomatik kein Platz ist für Begriffe wie „Gnade" und „Erlösung". Denn es ist der *Lógos*, durch den die Welt vollkommen ist. Nur da, wo Menschen sich dem *Lógos* zuwider verhalten, entsteht Unvollkommenheit – Defizienz – ἁμαρτία. Diese aber ist (wie ein Rechenfehler) mit den Mitteln der *ratio*, nicht durch Vergebung oder Gnade zu berichtigen.

begegnet diese kennzeichnende Antithese bei Athenagoras, *legat.* 7, wo der Vorwurf, die Christen seien ἄθεοι, zurückgewiesen wird: Die These ἓν τὸ θεῖον, so wie sie von Griechen nur zögernd vertreten wird, wird von den angeblich gottlosen Christen weit zuversichtlicher verfochten. Denn sie bekennen sich nicht zu einem unpersönlichen θεῖον, sondern zu dem einen Gott.

Diese Belege zeigen: Der fundamentale Unterschied war nicht nur gesehen worden; er war dezidiert schriftlich niedergelegt. Auf dieser Basis hätte eine Erörterung mit Diskussion der Gründe stattfinden können; die Vorarbeit dafür war geleistet. Trotzdem ist im 3. und 4. Jh. die zentrale Frage nach der Personalität Gottes kaum je berührt worden – und wenn es geschah, dann mit jener eigenartigen Zurückhaltung und Verklausulierung, die unten S. 29f. erörtert werden soll; in der Auseinandersetzung mit Griechen tat man am liebsten so, als bestehe dieser Unterschied nicht.

Nun stellt sich die Frage: Warum verlief die notwendige Auseinandersetzung zwischen den christlichen Apologeten und der „hellenischen Philosophie" auch nicht annäherungsweise auf der soeben skizzierten Linie einer um Objektivität bemühten Abgrenzung? Warum sind christlicherseits[61] die entscheidenden Differenzpunkte nie klar hervorgehoben worden?

Dabei gilt es in Rechnung zu stellen, daß es auf (mindestens) zwei anderen Feldern keineswegs an Trennschärfe, an Entschiedenheit der Abgrenzung mangelt: Bei der Bekämpfung von Gnostikern und Arianern wies man mit aller Präzision auf die unterscheidenden Punkte hin. Den „Griechen" gegenüber hat man nie ein Hehl daraus gemacht, welchen Abscheu man gegenüber den Greueln empfand, von denen die mythischen Erzählungen berichten[62] – warum ist die Konzeption der Weltseele, die dem über ihr wirkenden höchsten Gott die

[61] Einzig Tertullian kommt solcher Trennschärfe nahe, wenn er de praescr. haereticorum 7–13 ein einfaches, unverfälschtes Christentum fordert. Freilich ist auch er nicht zu differenzierter Gegenüberstellung der Standpunkte bereit, sondern er fordert, alles Fremde auszusondern, denn (ebd. 9) zwischen Athen und Jerusalem, zwischen Akademie und Kirche, zwischen Haeretikern und Christen gibt es keine Gemeinschaft. Daher ebd. 10: *nostra institutio de porticu Salomonis est qui et ipse tradiderat Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum. (11) Viderint qui Stoicum et Platonicum et dialecticum Christianismum protulerunt* – „danach sollen sich die richten, die da ein stoisches und ein platonisches und ein dialektisches Christentum zum Vorschein gebracht haben". Den letzten Satz hätte ich gern als Motto diesem Aufsatz vorangestellt.

[62] Die mythische Überlieferung wird wieder und wieder mit oft übertriebener Kraßheit „demaskiert". Vielleicht war mancher Apologet der Meinung, er treffe damit das, was Griechen „glaubten". Tatsächlich ist der griechische Mythos einer ganz anderen Ebene des Erlebens zuzuordnen als christliches Glauben. Selbst ein Kenner der Materie wie *U. von Wilamowitz* hat sich diesem durch christliche Gewohnheit hervorgerufenen quid pro quo nicht entziehen können; vgl. seine Vorrede in „Der Glaube der Hellenen", 1931, über das Wesen des Mythos.

Möglichkeit nimmt, irgendwie in die Welt einzugreifen, niemals mit gleicher Entschiedenheit[63] zurückgewiesen worden? So ist der Schluß unabweisbar: Keineswegs aus Unvermögen – etwa weil man die subtilen Gedankengänge platonischer Fundamental-Theologie nicht durchschaut hätte[64] – sondern auf Grund einer Vorentscheidung, die ich als „hermeneutisch motiviert" bezeichnen möchte[65], sind in der großen Zahl der eigentlich apologetisch-missionierenden Werke[66] die wichtigsten Kontroverspunkte nicht markant zur Geltung gebracht, sondern – man muß es schon so nennen – halb versteckt worden. Denn es herrscht ausnahmslos die Tendenz, die „griechische Weisheit" als nahezu bruchlos vereinbar mit dem Christentum erscheinen zu lassen. Gewiß muß der Polytheismus mit allen seinen Konsequenzen (zu denen die Überlieferungen des Mythos gehören) ausgemerzt werden; das wird klar und kompromißlos gefordert – vielleicht in dem Bewußtsein, daß dieser Verzicht keinem zur Taufe bereiten „Griechen" mehr schwerfiel. Was aber die Hauptsache anlangt, so wird in der gesamten einschlägigen Literatur die Vorstellung genährt, daß es nur eines kleinen, eines geradezu geringfügigen Schrittes bedürfe, um von der „hellenischen Weisheit" zur christlichen Lehre und zur christlichen Offenbarung zu gelangen.

Nun ist es lohnend, einen Blick auf die sog. σύμβολα, d. h. auf die Taufbekenntnisse zu werfen, die ein Neophyt nachzusprechen hatte. Seit langem ist erkannt worden, daß diese σύμβολα fast regelmäßig durch solche Wendungen angereichert wurden, die geeignet waren, eine gerade grassierende Häresie als unvereinbar mit dem wahren Glauben zu brandmarken; so hebt das Nicaeno-Constantinopolitanum mit aller nur möglichen Präzision die Homoousie von Vater und Sohn hervor. Es ist aber noch nicht genügend beachtet worden, daß alle σύμβολα, sei es, daß man sie im großen und ganzen nimmt, sei es, daß man die einzelnen Aussagen, namentlich im 3. Artikel, prüft, jegliches Hinneigen zum spätantiken Platonismus als dem Taufgelöb-

[63] Für solche Entschiedenheit legt Philon Al. ein deutliches Zeugnis ab: Von einer Weltseele zu sprechen ist nur erlaubt, wenn man diese sofort und gänzlich Gott gleichsetzt; denn weder neben noch unter Gott kann es eine selbständig wirkende Instanz geben. Daher sollte frommer Sprachgebrauch den Ausdruck „Weltseele" vermeiden, so de mut. nominum 223; legum alleg. 1,91 Ende.

[64] Eusebios von Kaisareia (vgl. unten S. 32f.), Basileios, Gregor von Nyssa u. a. m. lassen erkennen, daß sie Plotin nicht nur obenhin gelesen, sondern daß sie seine Theologie in ihrer Tragweite erkannt haben.

[65] Hierüber ausführlich unten S. 29f.

[66] Diese Reihe beginnt mit der cohortatio ad gentes des Ps.-Justinos, welche die Forschung bisher stiefmütterlich behandelt hat; vgl. unten S. 28. Sie setzt sich fort in den στρωματεῖς des Klemens Al. und in der εὐαγγελικὴ παρασκευή des Eusebios von Kaisareia. Die dort befolgte Tendenz setzt sich bei den Kappadokiern fort. Eine Linie der etwas stärkeren, aber keineswegs radikalen Abgrenzung haben Ambrosius, Lactanz, Augustin und Arnobius verfolgt, wovon unten S. 41ff. nur in knapper Skizzierung gesprochen werden kann.

nis zuwider zum Anathema machen[67]. Dabei wogen die Aussagen, die das Glaubensbekenntnis zur Trinität und zur Wesensgleichheit der drei Hypostasen/Personen macht, für konvertierende Platoniker nicht allzu schwer[68]; deren religiöses Empfinden war vielmehr auf diejenige Ebene des Göttlichen bezogen, die der wahrnehmbaren Welt unmittelbar vorgeordnet ist, nämlich auf die Weltseele und ihr unwandelbares Wirken. Gegen eine solche Überzeugung richten sich die Aussagen des 3. Art. mit schockierender Eindringlichkeit, ganz besonders „Auferstehung des Fleisches" – ἐξανάστασις τῆς σαρκός. Hier werden nicht Häresien bekämpft; sondern dies ist gegen die religiöse Aktualität des spätantiken Platonismus gerichtet. Das konnte kein Anhänger der „griechischen Weisheit" nachsprechen, ohne ein wichtiges Stück seiner kosmologisch-theologischen Überzeugung zu opfern[69]; wurde aber nur ein derart wichtiges Stück preisgegeben, dann war damit das bisher in sich schlüssige System aufgebrochen.

Es ist also durchaus nicht so, daß die altchristliche Literatur auf allen ihren Ebenen sich in vorsichtiger Distanz zur „Weisheit der Griechen" und zu dem in ihr enthaltenen Platonismus hält. Es liegen genug Zeugnisse dafür vor, daß man sich der Unvereinbarkeit, die einen etwaigen Kompromiß von vornherein ausschloß, zu allen Zeiten bewußt war und daß man die theologischen Gründe dafür[70] genau kannte. Es braucht also nicht nur auf den einen Tertullian (vgl. Anm. 61) verwiesen zu werden, der in temperamentvoller Unbekümmertheit eben dieses aussprach. Sondern es ist durch vielfache Zeugnisse

[67] Synesios von Kyrene, aus voller Überzeugung Platoniker, zugleich aber für das Bischofsamt zu Kyrene auserkoren, hat seine ernsten, für ihn unwiderruflichen Vorbehalte gerade hierzu deutlich ausgesprochen, so im Brief 105.

[68] Über die Hypostasen des Göttlichen jenseits der Weltseele pflegten Platoniker nur in Andeutungen zu sprechen; zu den hier üblichen Schlüsselworten gehörten auch „Vater", „Sohn" und „Enkel"; das Dogma der Trinität hätte notfalls allegorisch umverstanden werden können – nicht aber der Satz von der Geburt und der Wirksamkeit Christi in historischer Fixierung.

[69] Hier genügt es, auf die Kritik des Porphyrios zu verweisen, die in dem Werk gegen die Christen so formuliert war: Die Vollkommenheit der Welt ist (neben anderem) auch darin begründet, daß naturgemäße Abläufe, wie das menschliche Leben, niemals umgekehrt werden. Daß das Sterben-müssen der Menschen sinnvoll, und darum im Sinne des Schöpfers ist, hat Platon im Tim. 40 D ff. eindrucksvoll begründet. Es ist ein blasphemischer Unsinn – so Porphyrios – dem Schöpfer zuzuschreiben, er stoße dieses wohl begründete Naturgesetz um, um die unrein gewordenen Leichen wieder aus der Erde zu holen.

[70] Auf ein markantes Beispiel, das Athanasios bietet, habe ich unlängst (Platonica Minora 1976, 516, vgl. Anm. 95) hingewiesen. Athanasios hat die theologischen Folgerungen, welche von Platonikern zu allen Zeiten aus Tim. 29 E gezogen wurden, sehr gut gekannt. Auf dieser Stelle beruht das *Dógma:* Das Gute steht vor dem Schöpfer; vgl. dazu die unten S. 33/34 behandelte Formulierung Plotins, Enn. V 1, 8, 9. Athanasios aber vollzieht eine den Sinn im entscheidenden Punkt verändernde Um-Interpretation des im Wortlaut zitierten Satzes: Der Schöpfer hat nichts über sich; er ist mit dem Guten identisch.

gut belegt, daß sich die christlichen Theologen von Hippolytos bis hin zu den großen Kappadokiern und zu Augustin (vgl. unten S. 41 f.) in völliger Klarheit befanden, sowohl was die theologische Aussage der Platoniker (seit Mitte des 3. Jh.s Plotins) der Sache nach betraf, als auch welche Wirkungen diese so ganz anders geartete Heilslehre auf Katechumenen und noch nicht ganz gefestigte Christen ausüben konnte.

Nun tritt die seltsam „gebrochene" Haltung der „griechischen Weisheit" gegenüber jeweils da zu Tage, wo der christliche Autor in ganz bestimmtem Sinne festigend und klärend wirken möchte, nämlich da, wo ein weiteres Publikum angesprochen wird, das dem Christentum zuneigt, zur Taufe aber noch nicht entschlossen ist. Solchen Lesern wird vor Augen geführt, wie nahe sie im Grunde dem entscheidenden Schritt sind, ja daß sie ihn schon beinahe getan haben. Für solche Leser wird eine Form der Beweisführung aufgeboten, die in Wahrheit eine Empfehlung – παραίνεσις – von der Art ist, deren sich Philon in den erhaltenen Schriften wieder und wieder bedient hat (vgl. oben S. 7 f.). Denn hier wie dort stellt sich die dringliche Aufgabe, Gemeindemitgliedern (gegenwärtigen oder künftigen), die fest in der hellenischen Bildungswelt verwurzelt waren, die Furcht zu nehmen, sie müßten fortan auf Bildungselemente verzichten, die ihnen lieb und vertraut waren. Solchen Lesern wurde eindrucksvoll vor Augen geführt, daß (fast) alle Gedanken und Vorstellungen, die ihnen von der „hellenischen Weisheit" her überkommen waren, sich ohne tiefgreifenden Bruch in das vom christlichen Glauben geprägte Weltbild einordnen lassen.

Dabei geht es durchaus nicht um die Frage, ob einzelne Glaubenssätze oder Formen der Lebensführung oder Dichter (Homer) oder schließlich Philosophen [71] mit christlicher Auffassung vereinbar sind oder nicht. Sondern der entscheidende Punkt ist dieser: Auf beiden

[71] Hier muß an die Rede erinnert werden, die Basileios „an die Jugend", genau: an seine Neffen gehalten hat, welche in die hellenische Bildungswelt eingeführt wurden. Er gibt zu – und das führt er in langen Beispielreihen aus –, daß die Literatur, welche seine Neffen nun kennenlernen, viel des im ethischen Sinne Bildenden, also viele Elemente der παιδεία enthält. Seine Empfehlungen sind aber, wie von einem roten Faden, von der Mahnung durchzogen, „alles Gift zu meiden". Dann freilich ist es kaum zulässig, auch nur ein einziges Werk der Literatur in seiner Geschlossenheit auf sich wirken zu lassen; in der Tat werden die Leser dieser *adhortatio* dazu aufgefordert, einzelne im ethischen Sinne wertvolle = nützliche ἀποφθέγματα, vergleichbar denen der sieben Weisen, auszuwählen. In dieser Haltung liegt Anstoß und Ursprung der byzantinischen Anthologien, Auswahl-Sammlungen und Chrestomathien, der λειμῶνες, der ῥοδωνιά und der μέλισσαι. Dort rann zusammen, was bei solchem Aussieben übrig blieb – einzelne Sätze, einzelne, meist erbauliche Empfehlungen, aber nichts in sich Geschlossenes.

Seiten ist man zutiefst davon überzeugt [72], daß eine ganz bestimmte Ordnung, durch Überlieferung – διαδοχή – seit Jahrtausenden geheiligt, allem menschlichen Denken und allem Tun verbindlich vorgegeben ist; die Bildungswelt, d. h. das Erbe der Dichter und der Philosophen, war ein wichtiger Teil dieser Überlieferung, in welcher sich das Urwissen vom Häßlichen und vom Schönen, vom Bösen und vom Guten niedergeschlagen hat.

Nun wurde dem gebildeten Griechen selbstverständlich zugemutet, daß er in der Taufe den Göttern und den Dämonen abschwur. Es sollte ihm aber nicht zugemutet werden, zugleich auf Homer und auf Hesiod, auf Arat und Menander und auf die gesamte geistige Welt, die durch diese Namen repräsentiert wird, zu verzichten. Im Verständnis der Christengegner war eine solche Sonderung absurd; denn nach ihrer Überzeugung waren Homer und Hesiod, Arat und Menander voll legitimierte Träger der alten und richtigen Theologie. Im Widerspruch zu solcher Haltung unternahmen es die christlichen Theologen mit Geschick und Behutsamkeit, eine Sonderung zu vollziehen, kraft welcher zwischen der spezifischen δεισιδαιμονία, nämlich dem Glauben an Götter und Dämonen und einer „nur" literarischen Philosophie unterschieden wurde. Im Grunde bahnt sich hier eine Entwicklung an, die viel später, nämlich im Zeitalter der Aufklärung, zum Durchbruch kommen sollte: Philosophie wird auf den profanen Bereich abgedrängt und ist nur für diesen zuständig. Das freilich trifft für das spätantike Verständnis von Philosophie gar nicht zu. Und es trifft noch viel weniger zu, daß die von Religiosität erfüllte Philosophie des späten Platonismus (vgl. S. 19) ein gering zu achtender Gegner gewesen wäre. Aber man hat aus guten Gründen die beiden Gegner (δεισιδαιμονία hier, „griechische Philosophie" = Platonismus dort) mit ganz verschiedenen Waffen bekämpft – die alten Göttervorstellungen mit Schärfe, ja mit Unduldsamkeit, die philosophisch begründete Gottesvorstellung [73] mit Langmut und mit (meist nur scheinbarer) Bereitschaft zu Toleranz und Verständnis [74].

---

[72] „Wenn ihr denn meint", so wendet sich Kelsos bei Origenes c. C. 7,45 an seine christlichen Leser, „daß ein Heiliger Geist, der von Gott herabkommt (hier nimmt κατιόν das nachmals im *Dógma* fixierte ἐκπορευόμενον vorweg), das was göttlich ist, verkündet, dann ist es eben dieses *pneûma* gewesen, das die Weisen der Urzeit erfüllt hat..." Die Inspiration der Gottheit wird in der Überlieferung sinnfällig, die eben darum keinen Bruch erfahren haben kann.

[73] Die reich differenzierten Gottesvorstellungen der Antike und in diesem Rahmen die Gottesvorstellung des Platonismus habe ich darzustellen versucht im Art. „Gottesvorstellung", in: RAC (erscheint 1981).

[74] Wer nach der Taufe in der Verehrung heidnischer Götter rückfällig wurde, etwa gar dem Genius des Princeps Weihrauch streute, beging damit einen objektiv nachweisbaren Verstoß, der ihn zum *lapsus* (mit allen Konsequenzen) machte; er wurde zum σκάνδαλον für die ganze Gemeinde. Derart spektakuläre Folgen traten selbstverständlich nicht ein, wenn jemand Homer oder Platon las, evtl. auch unterrichtend erklärte.

VIII. Zwei Phasen im Habitus der Apologeten:

1. Die polemische Phase

Nun sind im Habitus der Apologeten der griechischen Philosophie gegenüber zwei Phasen erkennbar – Phasen, an denen sich ablesen läßt, wie die Behutsamkeit auf diesem Felde der Auseinandersetzung spürbar zunahm: Hippolytos, in ähnlicher Weise Ps.-Justinos führen(meist auf epikureischen Vorarbeiten fußend) die Widersprüche ins Feld, in welche sich die griechischen Philosophen verwickelt hätten; da genügte es, breite Auszüge aus der gängigen Doxographie zu geben oder (so Ps.-Justinos, cohort. ad gentes 6) die Widersprüche Platons und Aristoteles' zu kennzeichnen [75], um den Schluß zu rechtfertigen: Da sich „die Griechen" in großen wie in kleinen Fragen unausgesetzt widersprechen, verfügen sie ganz offensichtlich über kein derart geschlossenes „Modell", daß sich die Auseinandersetzung lohnte.

Nun ist auf dieses Argument nicht mit einem Schlage verzichtet worden; Widersprüche, in die sich der Gegner verstrickt, gegeneinander auszuspielen, ist nun einmal, damals wie heute, unbestreitbar wirkungsvoll. Bald aber, deutlich erkennbar in den στρωματεῖς des Klemens Al., gewinnt eine andere, in höherem Maße zutreffende Sicht den Vorrang: Die „Weisheit der Griechen" präsentiert sich nicht mehr als ein wirres Konglomerat von Widersprüchlichkeiten, sondern daß alles, was im Bildungsbereich dem Christentum entgegensteht (oder entgegenzustehen scheint), in ganz bestimmtem Sinne eine Einheit bildet – das wird seit Klemens Al. nicht mehr ernstlich bestritten. Aus guten Gründen (vgl. oben S. 15) wird dieser ganze Komplex nicht etwa mit dem Anathem belegt, sondern alle Beweisführung tendiert dahin, die Vereinbarkeit der „hellenischen Bildung" – Ἑλληνικὴ παιδεία – mit dem Christentum zu erweisen; ja, gründliche Vertrautheit mit den Bildungselementen [76] der „Griechen" erwies sich sogar als hilfreich, als eine wertvolle Vorbereitung für eine christliche Lebensführung.

Das galt wohl für weite Bereiche der Philosophie, für die Ethik vor allem und für die Logik. Aber das Zentrum der spätantiken Philosophie ist nun einmal die Kosmologie, die, weil sie Aussagen über den

---

[75] Hier bezeichnet Ps.-Justinos drei besonders markante Punkte, in denen Aristoteles fundamental von Platon abwich: Gottesbegriff, Ansatz der Ideen, Unsterblichkeit der Seele. Noch ist nicht geprüft worden, ob Ps.-Justinos damit einen Extrakt aus der polemischen Schrift des Attikos bietet oder ob er aus einer damals gängigen Sammlung von ἀμφισβητούμενα oder ἀντιλεγόμενα geschöpft hat. Die ἀκμή des Attikos wird von Hieronymus auf das Jahr 174 datiert; die *cohortatio* des Ps.-Justinos dürfte rund 50 Jahre später (Ad. von Harnack: etwa 222) verfaßt sein.

[76] Vgl. dazu m. Aufsatz: Das Gebäude spätantiker Bildung mit seinen religiösen Zügen; Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I, 1974, 247–261.

Schöpfer der Welt macht, geraden Weges in die Theologie einmündet; wie oben bereits ausgeführt (S. 16), schloß man diesen Bereich aus dem wohlwollenden Verständnis, das man der gesamten Philosophie bekundete, keineswegs aus; man versuchte auch, der neuplatonischen Fundamentalphilosophie einen christlichen Sinn abzugewinnen – wohlgemerkt nicht, um Ansätze platonischen Philosophierens im Christentum heimisch zu machen [77], sondern um einen sonst kaum vermeidbaren, für die Ausbreitung des Christentums voraussichtlich nachteiligen Konflikt zu vermeiden.

Stets wird Platon mit Bewunderung und mit Achtung erwähnt. Kaum je wird Gebrauch von dem Material Platon feindlicher Anschuldigungen und Verleumdungen gemacht, das zuvor teils politische Gegner, teils Pythagoreer zusammengetragen hatten und dessen sich später die philosophenfeindliche Legende [78], aber auch ein Stoiker wie Herodikos von Herakleia [79] mit unverhohlener Freude am Klatsch bedient hatten; davon wird bei christlichen Autoren kaum mehr etwas laut. Längst galt es als ausgemacht, daß Platon die Weisheit des Moyses, also das Gesetz des AT ausgebeutet habe [80]; dabei schwankt das Urteil, ob Platon legitim und mit richtigem Verständnis oder ob er als Plagiator die offenbarte Weisheit verkürzt und verdreht habe [81]. Hier schafft sich Ps.-Justinos die Handhabe für eine doppelte Bewertung Platons: Dank seiner Unterweisung – ὑπὸ Μωυσέως διδαχθείς – durch Moyses war Platon in die Lage versetzt, ja, damit beauftragt, die Verehrung des einen und wahren Gottes zu lehren und zu fordern [82]; Platon ist also Schüler des Moyses, insofern er „das Richtige" lehrt.

Aber Platon spricht sich ja nicht nur für den einen Gott aus; an viel beachteter Stelle, Tim. 40 E, schließt er sich, was die Genealogie der unteren Götter anlangt, der Darstellung Hesiods an; gleich darauf,

---

[77] Dann freilich, wenn diese Absicht bestanden hätte und wenn sie verwirklicht worden wäre, dann dürfte man von einer „Rezeption" sprechen; vgl. oben Anm. 6.

[78] Diese hat sich in vielen Einzelheiten, die Diogenes Laertios zusammengetragen hat, niedergeschlagen.

[79] Hierzu ist von hohem Wert die Sammlung der Fragmente, die *I. Düring* (mit Kommentar) unter dem Titel veröffentlicht hat: Herodicus the Cratetean. A. Study in Anti-Platonic Tradition, Stockholm 1941.

[80] Ältestes Zeugnis bei Justin, apol. 40,1 und 8–9; ebd. 56,1 und 5–6, ferner ebd. 60,1–7. Daneben ist das Zeugnis des Numenios zu stellen, der Platon als einen Μωυσῆς ἀττικίζων verehrte, so fg. 8 Des Places (in drei Brechungen erhalten).

[81] Vgl. die weiteren Zeugnisse bei Klemens Al., protrept. 70,1; strom. 1,165 f. und 5,92 und Origenes, c. Celsum 4,39,4–7, ferner Eusebios, praep. ev. 11,18,1.

[82] Belege hierfür lagen längst in einschlägigen und oft sehr gründlichen Konkordanzen zu Platon vor, aber auch in einer epikureischen, wohl auf Philodem zurückgehenden Sammlung von Widersprüchen Platons mit sich selbst; aus ihr zitiert der Epikureer bei Cicero, nat. deor. 1,18 und 1,30 ein paar markante Beispiele.

Tim. 41 A, hält gar der Schöpfergott die oft zitierte Rede an seine Geschöpfe, die unteren Götter. Dieses „Abgleiten" Platons in den Polytheismus, in die δεισιδαιμονία, erklärt Ps.-Justinos sich und seinen Lesern dadurch, daß Platon sich verhalten habe wie ein *lapsus:* Unähnlich seinem Lehrer Sokrates [83] habe Platon aus Angst vor Gericht und Strafe der herrschenden Meinung, nämlich dem Polytheismus, Konzessionen gemacht: Da ihm sonst der Schierlingsbecher gedroht hätte, habe sich Platon für die Anerkennung der polytheistischen Irrlehre ausgesprochen. Ps.-Justinos projiziert also eine für seine Zeit kennzeichnende Voraussetzung in die Situation hinein, in der Platon wirkte; nach ihm hätte Platon, von Moyses unterwiesen, einen Auftrag der Verkündung nur zum Teil erfüllt: Aus Angst vor Strafe habe er das Bekenntnis zum Monotheismus verwässert und verunklärt [84]. Aus diesem für Ps.-Justinos erwiesenen Sachverhalt folgt die methodische Legitimation, alles, was mit Moyses übereinstimmt, als gut beglaubigt anzuerkennen, dagegen alles, was abweicht, der bedauerlichen Schwäche Platons zuzuschreiben.

Solche Differenzierung freilich ist nicht für die Dauer wirksam geworden; solche Beweisführungen, die geeignet waren, Platon zum Teil anzuerkennen, zum Teil abzulehnen, sind später nicht mehr geführt worden; ein solcher Tadel, wie der des Ps.-Justinos, der Platon einem *lapsus* gleichstellte, ist seither, weil inopportun, vermieden worden.

2. Verhüllung der Gegensätze

Nach solcher Vorstufe, die durch die Namen Athenagoras, Hippolytos, Tertullian, Ps.-Justinos gekennzeichnet ist, trat die Auseinandersetzung des Christentums mit „der griechischen Philosophie" in ihre endgültige Phase; deren Beginn ist auf der einen Seite durch das Wirken Plotins (gest. 270), auf der anderen Seite durch die Schriften Klemens' Al. markiert. Wie oben knapp skizziert, hat nunmehr eine ganz bestimmte Haltung diese Auseinandersetzung beherrscht (vgl. oben S. 15/16); darum ist eine Literaturgattung mit klar determinierter Zielsetzung zum eigentlichen Ort dieser Auseinandersetzung geworden; es ist das die Gattung der παραίνεσις – *cohortatio* [85].

[83] Dies ist so zu verstehen: Durch Sokrates war Platon eine *adhortatio ad martyrium* zuteil geworden; Platon war also wohl unterrichtet, worum es ging. Dennoch ist er dieser *adhortatio* nicht gefolgt.

[84] Mit der Legende, Platon habe auf irgendeinem Wege eine Initiation in den mosaischen Monotheismus erfahren, hat Lactanz, div. inst. 4,2,3, ganz entschieden aufgeräumt: Nein, die göttliche Vorsehung hat Platon planvoll von Jerusalem ferngehalten, damit die heilbringende Wahrheit nicht, bevor die Zeit erfüllet war, den *gentes* offenbart würde. Also besteht keine Notwendigkeit, Platon als einen Mittler der heilbringenden Wahrheit zu verehren.

[85] Der Kreis von Autoren, der damit umschlossen wird, wurde oben Anm. 66 gekennzeichnet.

Der Verfasser einer auf Bekehrung gerichteten Schrift möchte solchen Lesern, die dem Christentum bereits nahestehen, den Entschluß zur Taufe erleichtern. Selbstverständich bietet er, um diesen Zweck zu erreichen, alle sachlichen Gründe auf. Aber er wendet selbstverständlich – was in der Antike jedem frei stand, ohne je verpönt zu werden – die formalen Mittel der Rhetorik an; und er macht von dem Recht jedes Anwalts Gebrauch, die Tatbestände mit zweckdienlicher Einseitigkeit darzustellen (wobei, wie unten S. 33 f. an Beispielen erläutert werden soll, ein bedenklich weiter ‚Ermessensspielraum' in Anspruch genommen wurde). Keine der zur Rede stehenen *cohortationes* wendet sich an die etwa kompetenten [86] Fachleute; damit wäre auf die beabsichtigte Breitenwirkung verzichtet worden: Aus gutem Grunde richtet sich die gesamte Literatur, in welcher man bisher „christlichen Platonismus" hat erkennen wollen, an interessierte Laien. Daß diese – ganz global gesehen – Platons Timaios und dazu einige, nicht sehr zahlreiche [87] Stellen aus anderen Werken kannten, durfte vorausgesetzt werden. Daß aber solche Leser Zugang zur oder Vertrautheit mit der damaligen Fachliteratur hätten, daß sie etwa entlegene Zitate prüfen könnten – das brauchte nicht erwartet zu werden. Und mit dem „Informationsvorsprung", den sie vor solchen Lesern besaßen, haben sie alle, Klemens und Eusebios, Basileios und beide Gregorioi wie mit dem anvertrauten Pfunde gewuchert.

Bisher hat man bei der Erforschung der zahlreichen Aus- und Umdeutungen Platons und seiner Nachfolger durchweg nur auf den objektiven Gehalt geblickt, den der altchristliche Autor dank solcher Deutung gewinnt. Zwar ist diese Fragestellung moderner Kritik, die auf objektive Ergebnisse schaut, sehr wohl angemessen. Aber eben darum enthält sie einen Modernismus, der antiker Praxis nicht gerecht wird. Denn es ging ja keinem antiken Autor [88] darum, christliches Denken und christlichen Glauben dadurch anzureichern, daß

---

[86] Eine Rechtfertigung gegenüber Fachleuten stellt allein die gegen Proklos gerichtete Schrift des Joh. Philoponos über die „Ewigkeit der Welt" dar. Joh. Philoponos war Christ geworden, nachdem er das Axiom des Platonismus, die Welt sei nicht in der Zeit erschaffen, überwunden hatte. Nun zählt er in seiner an Proklos gerichteten Absage die Gründe auf, die für die Erschaffung der Welt zu fixierbarem Zeitpunkt sprechen.

[87] Es läßt sich mit geringer Mühe ein Verzeichnis von (schwerlich mehr als) 20 markanten Stellen zusammenbringen, welche wieder und wieder zitiert werden. In Wahrheit sind das keine Zitate (derart, daß man sie einem vorliegenden Text entnahm), sondern das sind Reminiszenzen, die damaligen Gebildeten präsent waren. Oft werden damit Metaphern Platons, zu knappster Prägung gerafft, dem Leser in Erinnerung gerufen. Daß solche „Wanderzitate" häufig verwandt wurden, ist nicht ein Zeichen für intensive Platon-Lektüre, sondern für Präsenz eines meist aus zweiter Hand bezogenen Bildungserbes. Ähnlich dürften gegenwärtig auch indifferenten Gebildeten rund 20 Reminiszenzen an biblische Wendungen zur Verfügung stehen.

[88] Auszunehmen ist allein Ps.-Dionysios (der Areopagit); in seinen Schriften ist eine Legierung erhalten, die in der Tat die Bezeichnung „platonisiertes Christentum" verdient.

substantiell Neues aus der Weisheit der Griechen hinzugewonnen wurde; dann hätte ja solcher Zugewinn künftig fest und verbindlich in das christliche Lehrgebäude eingefügt werden müssen [89]. Sondern es geht allein um die Verteidigung und um die Festigung der christlichen Lehre, so wie sie ist; zu solcher Verteidigung gehörte freilich die Konzession, daß der Glaubensinhalt, so vor allem die Aussagen über Gott, den Schöpfer Himmels und der Erden, in der Fachsprache der Philosophen, somit auch der Platoniker zulässig sind, sofern über den Inhalt der Aussage [90] kein Zweifel sein kann. Denn kanonisch ist dieser Inhalt, nicht das sprachliche Vehikel, dessen man sich bedient.

Damit tut sich der Weg zu dem auf, was man heute ‚Hermeneutik' nennt. Um das Verständnis des eigentlich Gemeinten, nämlich des christlichen Glaubensinhaltes, zu erleichtern und zu befördern, machte man sich die Fiktion zu eigen, als sei dieser Glaubensinhalt von den „griechischen Philosophen" – zumindest annäherungsweise – ausgesagt worden. Mit dieser Fiktion [91] gewann man eine ohne Zweifel sehr schätzbare Hilfe; wer für das Christentum gewonnen wurde, brauchte nicht zu fürchten, er werde auf vertraute Denkgewohnheiten verzichten müssen, und er werde ein völlig neues geistiges Leben beginnen müssen. Insofern hat die Konzession (vgl. oben S. 22), die man stillschweigend machte, zu einer Einschränkung des ursprünglichen Postulats geführt, daß mit der Taufe ein völlig neues Leben beginne [92]. Andererseits galt es, das Ziel zu verfolgen, die breite Anhängerschaft der „griechischen Philosophie", vor allem die Kreise, die im bisher üblichen Denken wurzelten, ohne sich Fachkenntnisse erwor-

[89] Im Gegenteil: Es ist ja auch nicht das kleinste Element eines „christlichen Platonismus" in die christliche Lehre, geschweige denn ins *Credo* aufgenommen worden. Vor etwas mehr als 10 Jahren hat *F. Ricken:* Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus in ThPh 44 (1969) 321–342 mit vollem Recht festgestellt, daß die Entscheidung von Nikaia (ungeachtet der damals notwendigen Verurteilung des Areios) eine klare Absage an die theologischen Postulate des Platonismus enthält: Die Gottheit ist nicht gestuft; ihre drei Hypostasen/Personen sind im Wesen und im Range gleich.

[90] Anfangs war das Wort ὑπόστασις, auf die Person der Trinität bezogen, durchaus mißverständlich: Denn damit wurde ausgesagt, daß ein höheres Wesen sich auf niederer Ebene realisiert oder manifestiert (wie sich ein Sediment in einer Flüssigkeit niederschlägt). Die Generation nach Nikaia hat den Begriff ὑπόστασις dieser (vordem dominierenden) Bedeutung gänzlich entkleidet; er wird – eindeutig im antiarianischen und im antiplatonischen Sinn – derart umgeprägt, daß er weder Stufung noch Seins-Verschiedenheit bezeichnet.

[91] Denn um Fiktion mußte es sich im eigentlich theologischen Bereich stets handeln; gewiß traf es zu, daß man in der Logik durch Aristoteles, in der Ethik durch die Stoa viel gewann; aber im fundamental-theologischen Bereich war ein Austausch, eine Ergänzung, ein wie immer geartetes Mit-Einander nun einmal ausgeschlossen. Man konnte nur so tun.

[92] Es wäre eine Untersuchung wert, ob das Vordringen der Kindertaufe nicht – wenn auch auf ganz anderem Sektor – der gleichen Tendenz Vorschub geleistet hat: Auch dadurch wurde die Taufe der Funktion beraubt, eine zweite Geburt, einen völligen Neubeginn des Lebens einzuleiten.

ben zu haben, für das Christentum zu gewinnen. In der Tat wurde dieses Ziel erreicht; es gelang, dem Platonismus seine zuvor erhebliche Breitenwirkung zu nehmen: In dem Jahrhundert nach Porphyrios (gest. etwa 305) verschwanden die zuvor zahlreichen platonischen Schulen; um 410, also 100 Jahre später, gab es nur noch deren zwei (zu Athen und zu Alexandreia); von nun an stellen die Platoniker nur noch ein isoliertes Grüppchen ohne nennenswerten Anhang dar. Diese Ausdünnung ist ohne Zweifel mit dadurch bewirkt worden, daß für gebildete Laien so etwas wie ein christlicher Platonismus ‚angeboten' wurde.

Um das zu erweisen, werden alle nur erdenklichen Autoritäten aufgeboten [93], um darzutun, daß nicht nur die mosaische Überlieferung, sondern vor allem die christliche Wahrheit in der „griechischen Philosophie" präsent ist; mit solchem Nachweis wird auch ein oft hinderlicher Stein des Anstoßes umgangen: Für alle, die im griechischen Denken wurzelten, war es sehr hart, eine Offenbarung als gültig anerkennen zu sollen, die in historischer Zeit, nämlich durch Jesus Christus, verkündet wurde. Das anzuerkennen wurde dann ein wenig leichter, wenn kluge Hermeneutik darauf hinwies, daß ja zumindest einige Elemente solcher Offenbarung im altüberkommenen Wissen bereits angelegt waren. Dabei sind freilich (das darf nicht verschwiegen werden) die Belege für solches ursprüngliches Gleich-Sein der einen wie der anderen Überlieferung mit der ‚Klugheit der Schlangen' ausgewählt, zusammengefügt und den Lesern vorgelegt worden.

IX. Eusebios von Kaisareia als ein Beispiel für „christlichen Platonismus".

1. Zeugnisse aus Plotin

Nun hat vor kurzem F. Ricken [94] einen beachtlichen Vorstoß unternommen, die auf diesem Felde anstehenden Fragen klarer, als zuvor möglich war, zu beantworten; im zit. Aufsatz wählt er – neben anderen – die Person des Eusebios von Kaisareia, um an Hand von dessen einschlägiger *cohortatio*, der εὐαγγελικὴ παρασκευή, zum

[93] Hier muß daran erinnert werden, daß ja auch außerhalb der Philosophie viele Autoritäten für den Nachweis angerufen wurden, daß sie, gleich den Propheten des AT, auf Christus voraus verwiesen hätten: Auf ihn deuteten die Weissagungen der Sibylle(n) – erst in der Ein-, dann in der Mehrzahl. Vor allem bot Orpheus, der die Mysterien begründet, der eine Seele aus dem Totenreich errettet (aber wieder verloren) hatte, die Rechtfertigung dafür, Christus als den zweiten, den eigentlichen Orpheus zu verehren; denn er tat das, was Orpheus versucht hatte, mit heilswirksamem Erfolg. Beides freilich – Verehrung sibyllinischer Orakel, Verehrung des Orpheus als eines Messias, der die Völker hütet, also den Frieden bringt – waren bereits Elemente spätjüdischer Endzeiterwartung.

[94] *F. Ricken S. J.:* Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios, ThPh 53 (1978) 321–352.

Kern der Frage vorzudringen. Sein Aufsatz ist für mich zum Anlaß geworden, eben diese Frage aufs neue[95] zu behandeln. Im einzelnen muß man den Ergebnissen, zu denen F. Ricken a. O. gelangt ist, vollauf zustimmen. Insbesondere ist die Analyse derjenigen Passagen, in denen Eusebios (meist zitierend) Physik und Metaphysik einiger Platoniker darstellt, vollauf zutreffend. Damit hat F. Ricken die Aufmerksamkeit auf eine sehr bemerkenswerte Passage größeren Umfangs gelenkt und gibt damit erwünschten Anlaß, seine unbestreitbar richtigen Einzelergebnisse in den größeren Kontext einzuordnen. Denn es geht nicht so sehr um die Frage, wie sie ein moderner Theologe stellen würde: Wie antworte ich als Christ auf die verschiedenen widerchristlichen -ismen meiner Gegenwart? Sondern Eusebios stellt sich die Aufgabe: Wie stelle ich den in der Tat gegnerischen Platonismus meinen (bereits zur Bekehrung sich neigenden) Lesern so dar, daß der Vorbereitung auf das Evangelium, der εὐαγγελικὴ παρασκευή weder Nachteil noch Schaden erwächst?

Zunächst tut Eusebios einen mutigen Schritt, den kein anderer christlicher Theologe gewagt hat: Er zitiert Plotin auf weite Strecken im Wortlaut[96]. Plotins Schrift Enn. V 1, von Porphyrios mit dem Titel versehen[97] περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων ist damals wie heute gut geeignet, neu hinzutretenden Lesern einen ersten Überblick über Plotins Konzeption von den Hypostasen des Einen zu geben; d. h., modern ausgedrückt, in das Kernstück seiner Theologie einzuführen. F. Ricken hat a. O. 330 mit vollem Recht bemerkt, daß Eusebios dieses Zitat an den entscheidenden Stellen „stutzt". Denn sein Zitat, PE 11, 12, setzt eben da ein, wo die Ausdrucksweise Plotins beginnt, der christlichen (wenn auch nur entfernt) vergleichbar zu werden. Ein Leser, der nicht in der Lage ist, den zitierten Text zu prüfen und dabei den vollständigen Zusammenhang zur Kenntnis zu nehmen, muß in der Tat die Übereinstimmung zwischen der *Noûs*-Lehre Plotins und christlichen Anschauungen für beträchtlich halten; ein solcher Leser kann ja nicht wissen, daß er über einen ganz wesentli-

[95] Meine erste Äußerung zu diesem Thema trägt den Titel: Was ist „spätantiker Platonismus"? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum; ThR 36 (1972) 285–302 = Platonica Minora 1976, 508–523. Leider muß ich befürchten, von vielen Theologen nicht verstanden worden zu sein. Daher nun ein δεύτερος πλοῦς.

[96] Vor allem aus Enn. IV 7 und V 1. Hierbei hat sich der besonders glückliche Umstand ergeben, daß Eusebios, der zum Problem der Unsterblichkeit etwa zwei Drittel der Schrift Enn. IV 7 zitiert, den Text von IV 7,8 vollständig erhalten hat; in den Plotin-Hss. klafft eine Lücke von 172 Druckzeilen – eine Lücke, die dank Eusebios' Zitation geschlossen wird.

[97] Porphyrios berichtet vita Plot. 4,14, daß Plotin keine seiner Schriften mit einem Titel versah; daraus begann bereits Verwirrung zu entstehen, weil verschiedene Leser verschiedene Titel erfanden; hier schuf Porphyrios Ordnung, vgl. vita Plot. 4,20 f. und 24,11 – 26,28. So müssen die Titel der 54 Schriften dem Porphyrios als literarische Leistung zugeschrieben werden.

chen Punkt, nämlich den Ansatz des überseienden Einen über dem seienden *Noûs*, im unklaren gelassen wurde; Eusebios hat kunstvoll (und sicher wirkungsvoll) eine Auswahl, man dürfte sagen eine Chrestomathie, aus der zur Rede stehenden Schrift Plotins zusammengestellt; im ganzen sind fünf Textstellen herausgehoben. Da liest man 1) aus Enn. V 1 4, 1–9 die wohlbekannte Figur vom Aufstieg, der von der wahrnehmbaren Welt bis hinauf zur höchsten Gottheit führt; dieses Zitat endet unmittelbar, bevor das Höchste Eine (in der Verschlüsselung: Kronos) genannt wird; 2) aus Enn. V 1,5, 3–7 wenige Zeilen über Ihn, den Einfachen, der vor aller Vielheit steht. 3) Das umfänglichste Stück Enn. V 1,6, 27–44 enthält die Rühmung des *Noûs* als des Schöpfers, dazu 4) eine Art Nachtrag: aus Enn. V 1,6, 50–7,2 über die Liebe des Schöpfers zu seinem Geschöpf. Alles dieses enthält keinen unüberwindlichen Widerspruch zu christlicher Lehre. Zwischen den Zitaten 3) und 4) steht (von Eusebios weislich weggelassen) a. O. 45–49 ein Satz, welcher die Weltseele[98] als die notwendige Zwischeninstanz, als die 2. Hypostase, fordert. Denn durch die Seele übersetzt sich der *Noûs* in diese Welt. Diese fünf Zeilen stören und vernichten den *consensus*, den Eusebios scheinbar so überzeugend hergestellt hat. Die Tilgung dieser wenigen Zeilen durch Eusebios enthält das stärkste Argument dafür, daß Eusebios eine höchst absichtsvolle Reinigung dieses Textes vollzog. 5) Aus Enn. V 1,8, 1–14 zitiert Eusebios eine Aussage Plotins, die den Traditionsbeweis enthält; dort sichert sich Plotin gegen den Vorwurf, daß seine Theologie Neuerungen enthalte; was er bis eben vortrug, sei implizite schon immer gängige Lehre gewesen. Dazu verweist er auf den oft zitierten Satz aus Platons 2. Brief 312 E[99], wo vom „König“[100] aller Dinge und von einer zweiten und einer dritten Sphäre um den „König“ herum die Rede ist[101], dazu treten Reminiszenzen an den 6. Brief 323 D, Phaidon 97 C und Staat 6; 509 B – ein dichtes Gewebe also aus Belegen, die Plotins These stützen. Unmißverständlich und in knappster Formel setzt Plotin hier seine sog. Hypostasenlehre mit der Theologie Platons gleich: Enn. V 1,8, 9/10: „Platon lehrte: aus dem Guten der *Noûs*, aus dem *Noûs* die Seele[102]“. Diesen Satz hat Eusebios im

[98] Das religiöse Empfinden der Platoniker bezog sich vor allem auf die Weltseele, die den Menschen nächste Gottheit. Aus gutem Grunde vermeidet es Eusebios, auf dieses bedenkliche Thema einzugehen.

[99] Alle Briefe Platons, und damit die fundamentale Aussage im 2. Brief, haben in der Antike als unbestreitbar echt gegolten.

[100] Diese wichtige Aussage Plotins habe ich behandelt in m. Aufsatz: Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt; RIPh 24 (1970) 217–235 = Platonica Minora 1976, 390–405, bes. 397.

[101] Schon vor Eusebios wird dieser Satz aus Platons 2. Brief von mindestens vier christlichen Autoren erwähnt, z. T. kritisiert; vgl. zum einzelnen m. Aufsatz: „Der König“ usw. (vor. Anm.), dort S. 395 f.

[102] Der griech. Text lautet ὥστε τὸν Πλάτωνα εἰδέναι ὅτι ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ ὁ νοῦς, ἐκ τοῦ νοῦ ἡ ψυχή. Sicher mit Absicht ist der Lehraussage, also dem Dogma, kein Verbum beigefügt.

zitierten Text belassen – vermutlich mit Bedenken. Denn ein geschulter Platoniker hätte aus den wenigen Worten die theologische Stufung hergestellt, die den *Noûs* als den Schöpfer dem Höchsten Einen und Guten unterordnet und die die Weltseele als vollkommene Hypostase dem Schöpfer unterordnet. Diesen Schluß aber konnte kein Leser ziehen, der auf die voraufgehenden Zitate angewiesen war; insbesondere mußte er, da ihm (vgl. oben S. 33) Enn. V 1,6, 45–49 nicht vorlag, die Seele auf die dem Schöpfer zugeordnete Einzelseele des Christen beziehen. Und auf fundamentaltheologische Spekulationen, ob das Gute vor oder im Schöpfer liege [103], brauchte dabei nicht eingegangen zu werden.

2. *Attikos als Zeuge des Eusebios*

Nun ist Plotin keineswegs Eusebios' einziger Gewährsmann dafür, daß die Theologie der Platoniker christlicher Überzeugung ganz nahe stehe. Um das zu erweisen, bietet Eusebios das Zeugnis des Numenios und des Attikos, in einer Randfrage auch des Amelios auf. Das sind nun Zeugen, die sehr arbiträr ausgewählt sind; denn Attikos und Numenios repräsentieren keineswegs den Platonismus ihrer Generation; ihnen kann lediglich eine Position am Rande zugewiesen werden.

Zunächst zu Attikos, dessen Lebenshöhepunkt – ἀκμή – Hieronymus auf das Jahr 174 datiert: aus Attikos' Werk, das den vermeintlich wahren Platon gegen die Umdeutungen des Aristoteles in Schutz nimmt, zitiert Eusebios acht meist umfängliche Kapitel [104]; durch diese Texte werden dem Leser mehrere Aspekte der platonischen Doktrin zur Kenntnis gebracht; nur unterläßt es Eusebios, zu erwähnen, daß die Mehrzahl der von Attikos gegen Aristoteles vorgetragenen Thesen von der vermutlich kompakten Mehrheit der damaligen Platoniker abgelehnt wurde. Attikos war ein Außenseiter, der mit skrupulöser Beharrlichkeit an einer Version des Platonismus festhielt, welche die übrigen Platoniker längst verlassen hatten.

Attikos forderte, der Schöpfungsbericht im Timaios müsse (vgl. oben S. 12) im wörtlichen Sinne verstanden werden. Dann allerdings sieht der Leser einen Schöpfer Himmels und der Erden vor sich, der

[103] Hierzu hat Athanasios, de incarn. 3 mit aller Entschiedenheit festgestellt, daß das Gute mit dem Schöpfer identisch ist und nicht von ihm getrennt werden kann; diese Entscheidung formuliert Athanasios a. O. so, daß er sich des berühmten Wortlauts Tim. 29 E bedient. Die radikale Um-Interpretation durch Athanasios ist behandelt in m. Aufsatz: Was ist „spätantiker Platonismus"? (vgl. Anm. 95) bes. S. 516.

[104] Wahrscheinlich hat Eusebios nahezu das ganze Werk, eine Streitschrift, erhalten; kleine Auslassungen macht er selbst kenntlich. Hier war er nicht zu derart radikaler Auswahl genötigt wie beim Zitieren Plotins.

in zeitlich fixiertem Akt die Welt erschafft. Zu Ciceros Zeit [105] war das in der Tat Meinung der Mehrheit damaliger Platoniker. Seither aber war dieses *Dógma* umgestoßen worden; Hauptgrund: Wenn die Gottheit die volle αὐτάρκεια genießt, d. h. sich in voller Freiheit und Unabhängigkeit befindet, dann kann sie nicht nach langer Untätigkeit zu bestimmtem Zeitpunkt tätig geworden sein; denn das hieße annehmen, daß ein Grund fürs Tätigwerden auf den zuvor lediglich potentiellen Schöpfer eingewirkt, d. h. sein Schaffen ausgelöst habe. Da ein solcher Gedanke für damaliges Empfinden eine Blasphemie enthält, mußte geschlossen werden: Die bisherige Auslegung Platons, besonders des Timaios, trifft nicht zu: Was dort über die Erschaffung der Welt gesagt ist, muß im übertragenen Sinne verstanden werden. Es ist dies wohl der einzige Fall, daß ein zuvor anerkanntes, fundamental wichtiges *Dógma* des Platonismus in sein Gegenteil verkehrt wurde.

Attikos war sich dessen bewußt, daß er die geschlossene Mehrheit der übrigen Platoniker gegen sich hatte [106]; längst war die Entscheidung gegen eine zeitweise vorherrschende Konzeption der platonischen Theologie gefallen – jener Konzeption, die den Schöpfer als eine der Welt zugewandte, vielleicht gar als Person zu verehrende Macht ansah. Es lag sicher an dem tiefgreifenden Einfluß, den Aristoteles' Überlegungen, die ἐνέργεια des stets sich selbst denkenden *Noûs* betreffend, ausübten, daß sich die theologische Spekulation der Platoniker mehr und mehr der entgegengesetzten Konzeption [107] zuwandte: Danach war die Gottheit ein höchstes Prinzip, das in ewiger Beziehungslosigkeit verharrt; man kann sich ihm nur auf der *via negationis* nähern, denn es entzieht sich jedem Begriffen-Werden. Das ist so nicht erst von Plotin ausgesprochen worden, sondern auf dem Wege zu solcher *theologia negativa* befanden sich die beiden Alexandriner Eudoros (um 35 v. Chr.) und Kelsos (um 180 n. Chr.) und mit ihnen L. Kalbenos Tauros, der um 135 zu Athen, und Albinos, der um 150 zu Smyrna wirkte – dies einige Namen aus der Phalanx der Platoniker, gegen die sich Attikos stellte.

---

[105] Cicero zitiert Tusc. 1,70 aus einer Doxographie; diese schrieb Platon das *Dógma* zu: *haec nata sunt* (*haec* = alles, was uns umgibt), dagegen dem Aristoteles: *semper fuerunt.*

[106] Attikos bei Eusebios, praep. ev. 15,6,3 = fg. 4, 14–19 und ebd. fg. 4, 29–35 Des Places.

[107] Die beiden Extreme theologischer Konzeption habe ich zu beschreiben versucht in m. Aufsatz: *Lógos* – Religion? Oder *Noûs* – Theologie? Die hauptsächlichen Aspekte des kaiserzeitlichen Platonismus; Kephalaion = FS für Cornelia J. de Vogel, 1975, 115–136.

3. *Numenios als Zeuge des Eusebios*

Neben die ausführlichen Zitationen, die Eusebios der Streitschrift des Attikos entnommen hat, sind die gleichfalls reichen Zitationen aus Numenios zu stellen. Dieser muß innerhalb des Platonismus eine von der des Attikos durchaus abweichende Linie verfolgt haben; weit stärker als Attikos unterstrich er die These, daß Platon ein zwar sehr prominenter Mittler der uralten Weisheit, aber eben doch ein Mittler der Uroffenbarung war. Diese Offenbarung hatte auch – für Numenios in besonderem Maße – aus dem Munde des Moyses gesprochen; so gelangte Numenios zu der eindrucksvollen, oft wiederholten Formulierung: „Was war denn Platon anderes als ein Attisch redender [108] Moyses?“ [109] Mit anderen Worten hieß das: Zwar besteht ein formaler Abstand (denn Platons Diktion ist die feinere); aber in der sachlichen Aussage, und das heißt für Numenios: in der theologischen Aussage weicht Platon von Moyses nicht ab. Denn für Numenios kann es als grundsätzliche theologische Konzeption nur den Monotheismus geben; diesen fand er bei allen in gutem Rufe stehenden Völkern, den εὐδοκιμοῦντα ἔθνη des alten Orients [110], und er fand ihn bei Platon.

Freilich war Numenios weit davon entfernt, etwa so, wie es Philon gelehrt hatte, einen Monotheismus mosaischer Prägung in Platon hineinzudeuten. Vielmehr unternahm er es, eine Art Modell zu ersinnen, wie man sich den einen Gott vorzustellen habe, derart, daß er verschiedene Funktionen auf verschiedenen Ebenen ausüben könne, ohne dabei seine Einheit einzubüßen.

Numenios war also als einer der ersten darum bemüht, die Einheit des Göttlichen zu erweisen und diese Einheit in seiner Spekulation festzuhalten, obgleich sich das Göttliche auf mehreren Ebenen manifestiert (soviel die erhaltenen Zeugnisse erkennen lassen, mied er das Wort ὑπόστασις – Hypostase). Vielmehr wählte er die genealogische Metapher; er bezeichnete die verschiedenen Ebenen des Göttlichen als Vater, Sohn und Enkel [111]; zuweilen variierte er diese Metaphorik, behielt aber die Benennung der höchsten Stufe als „Vater“ bei [112]. Damit ist das Motiv bezeichnet, warum Eusebios meinen mußte, Nu-

[108] Während mehrerer Jahrhunderte galt der griechische Text des AT, die Septuaginta, als unmittelbar von Moyses und den Propheten verfaßt, so als ob diese sich im *Koiné*-Griechisch geäußert hätten. Im Gegensatz dazu zeichnet sich die Sprache Platons dadurch aus, musterhaftes Attisch zu sein. Mit dem Prädikat ἀττικίζων wird also ein Stilurteil abgegeben.

[109] Numenios bei Eusebios, praep. ev. 11,10,14 = fg. 8,13 DesPlaces τίς δὲ Πλάτων ἄλλος ἢ Μωυσῆς ἀττικίζων;

[110] Numenios bei Eusebios, praep. ev. 9,7,1 = fg. 1a,6 DesPlaces; als die derart in gutem Rufe stehenden Völker zählt er auf: Brachmanen, Juden, Magier und Ägypter; dabei sind die Magier die Repräsentanten der Zrvan-Aion-Religion, die Ägypter der Isis-Religion, die mehr und mehr zum Monotheismus neigte.

[111] Numenios bei Proklos in Plat. Tim. I 303, 27 ff. = fg. 21,7 DesPlaces.

[112] Vgl. Numenios bei Eusebios, praep. ev. 11,18,6 = fg. 12,1–22 Des Places.

menios' Theologie komme der christlichen nahe. Selbstverständlich stützte Numenios diese seine Spekulationen durch Zitate oder Reminiszenzen aus Platon; darum führt Eusebios seinen Lesern immer wieder vor Augen, daß Numenios, ebenso wie angeblich Attikos und Plotin, die Theologie Platons darstelle.

Nun gibt es (wenn ich recht sehe) einen einzigen Punkt, in dem Attikos und Numenios übereinstimmen; sie sind sich einig in der Ablehnung des aristotelischen Einflusses, speziell der theologischen Überlegungen, die Aristoteles in der Met. Λ, Kap. 9, vorträgt; es sind das die Überlegungen, welche alle übrigen Platoniker förmlich dazu gezwungen haben, eine Transzendenz jenseits des Transzendenten, eine Stufung des Seins und des Überseienden anzunehmen. Die Theologie des Numenios stellt den sehr lehrreichen Versuch dar, dieser Notwendigkeit zu entgehen; Numenios entwirft eine Theologie, lieber sollte man sagen: einen Schematismus der göttlichen Funktionen, der geeignet wäre, diesem Gedankengebäude die Züge des Religiösen zu belassen. Numenios dürfte es gespürt haben, daß die strenge Theorie, das unerbittliche Voranschreiten auf der *via negationis* das Element des Religiösen aus diesen Konstruktionen vertreibt. Beide, Attikos wie Numenios, kannten Platon gründlich genug, um deutlich zu wissen, daß man damit der auf Platon basierenden Überlieferung Gewalt antat. [113]

4. Folgerungen

Verdient nun Eusebios darum Lob und Anerkennung, weil er seine Zeitgenossen (und schließlich auch uns) einen „wahren Platon" vor Augen führt, der, von der aristotelischen Fehlinterpretation gereinigt, eine objektiv wahre Theologie verkündet habe? Das freilich war die These des Attikos und (annähernd) [114] des Numenios. Dem hätte aber hinzugefügt werden müssen, daß alle übrigen, und mit besonderem Nachdruck Plotin, in dieser zentralen Frage anders entschieden [115]. Weder Eusebios noch sonst irgendeiner der damaligen Theo-

[113] Mit gleicher Schärfe wie Attikos widersetzte sich Numenios einer jeden Verfälschung der Überlieferung; daher seine Schrift vom „Verrat der Akademie an Platon" – s. fg. 24–28 DesPlaces. Anders als Attikos hielt Numenios das pythagoreische Element in Platons Philosophie für dasjenige, das der echten Überlieferung entsprach.

[114] Was da vor sich ging, kann nur als ein Paradoxon beschrieben werden: Es lag ein Bedenken vor, das in tiefer Religiosität verwurzelt war: Eine Aussage über Gott darf nichts Blasphemisches enthalten. Es schien aber einer Blasphemie gleichzukommen, wenn man annahm, die Wirksamkeit Gottes habe in der Zeit begonnen. Um dieses *scrupulus* willen sah man sich in jene Spekulation über den höchsten *Noûs* gedrängt, die auf Aristoteles, met. Λ 9 beruht.

[115] Porphyrios ging so weit, den Schöpfer nicht der untersten Ebene des *Noûs*, sondern der höchsten Stufe der Weltseele zuzuordnen, d. h. ihn mit dem ἡγεμονικόν gleichzusetzen; das war im Grunde folgerichtig; vgl. Proklos in Plat. Tim. 28 C; I 306,32–307,14 Diehl.

logen unternimmt den Versuch, sich etwa mit den „guten" Platonikern wie Plutarch, Attikos, Numenios zu verbünden, um gegen die „bösen" Platoniker, die den Schöpfer Himmels und der Erden nur auf nachgeordneter Seinsstufe tätig sein lassen [116], zu Felde zu ziehen. Nichts davon: Platon und seine Erklärer bilden für die Theologen jener Zeit, bis hin zu Augustin, eine in sich geschlossene Einheit; daß die Überlieferung – διαδοχή – Ungleichmäßigkeiten, ja Brüche aufweise, ist niemals moniert worden [117]; daß ein Platoniker im Grundsätzlichen anders entscheiden könne als ein anderer, das ist nie gesehen, geschweige denn als Argument genutzt worden. In diesem Punkte verhält sich Eusebios ebenso wie seine Vorgänger und seine Nachfolger: Das, was er aus den Erklärern Platons auswählt – also aus Schriften des Attikos, des Numenios und vor allem Plotins –, das steht für den gesamten Platonismus. Der heutige Forscher vermag zu erkennen, wie einseitig diese Auswahl ist. Und er vermag die Maßstäbe dieser Auswahl aufzuzeigen: Trennendes wird möglichst verschwiegen (vgl. oben S. 33); Verbindendes wird mit geflissentlichem Nachdruck hervorgehoben – besonders dann, wenn es in Worte gefaßt ist, die christlicher Diktion (z. B. dem Ruhme des Vaters) nahekommen.

Darüber hinaus ist eine weitere Folgerung unabweislich: Eusebios hat bemerkt, daß sich im Platonismus eine Wende vollzog, durch welche die Kluft zur christlichen Theologie (als Aussage über den Inhalt des Glaubens) ganz erheblich vertieft wurde. Von nun an trat neben den seit jeher bestehenden *dissensus* hinsichtlich der Weltseele der ebenso bedeutsame *dissensus* über Rang und Wesen des Schöpfers. Denn mit solchen Platonikern wie Plutarch oder Attikos hätte man sich wenigstens über Sinn und Inhalt des ersten Artikels des Glaubensbekenntnisses verständigen können (über das, was im zweiten und im dritten Artikel ausgesagt wird, war ohnehin keine Verständigung möglich; sie ist daher nie versucht worden). Nun tendieren die Zitationen, die Eusebios aus Plotin, aus Attikos und Numenios vorträgt, durchweg dahin, daß ein *consensus* über den Schöpfer als immerhin möglich und darum als naheliegend hingestellt wird.

Damit lenkt Eusebios davon ab, daß der aktuelle Platonismus sich zu einer Ontologie bekannte, welche einen *consensus* auf diesem Felde zur Illusion werden ließ. Die eigentliche Gegenthese, dem christlichen Bekenntnis zum Schöpfer Himmels und der Erden schroff entgegengesetzt, wird sorgsam umgangen. Der Leser erfährt nicht, daß

[116] Vgl. oben Anm. 104.

[117] Vgl. hierüber ausführlich m. Aufsatz: Une exégèse néoplatonicienne du prologue de l'Evangile selon Saint Jean; Epektasis = FS card. Jean Daniélou 1972, 75–87 = Platonica Minora 1976, 491–507.

die Andere Theologie hier ein völlig abweichendes, mit den Mitteln der *ratio* kaum zu entkräftigendes *Dógma* bereit hatte. Während diese Information dem Leser vorenthalten wird, entwirft Eusebios durch ein höchst geschicktes Zusammenfügen geeigneter Zitate eine platonische Axiomatik zum Problem des Schöpfers, die seit rund einem Jahrhundert von niemandem mehr vertreten wurde. Darum paßt es so gut ins Bild, daß die polemische Schrift des Attikos, in Heftigkeit gegen Aristoteles gerichtet, auch zu solchen Fragen angeführt wird (z. B.: Soll man ein fünftes Element annehmen?), die von geringem theologischem Belang sind. Denn dadurch verstärkt sich die Mutmaßung: Es ist Aristoteles, der Platon falsch deutet und damit andere in die Irre führt; man darf es also ignorieren, daß von Aristoteles der Impuls ausging, den Weg zur *theologia negativa* einzuschlagen – den Weg, der zur Vorstellung vom jenseitigen, überseienden, impersonalen Gott führen mußte.

X. Beweisführungen der Gegner: Amelios über den Prolog des Johannes-Evangeliums

Nun darf das Vorstehende nicht in dem Sinne mißverstanden werden, als solle der Vorwurf der unehrlichen Berichterstattung, der einseitigen (und darum unehrlichen) Auswahl und Deutung von Texten gegen die Theologen der zur Rede stehenden Jahrhunderte erhoben werden. Sie alle wendeten lediglich ein Beweisverfahren an, das damals üblich war und das unanfechtbar zu sein schien (vgl. unten S. 44).

Die Gegenseite arbeitete mit den gleichen Mitteln; dafür hat Amelios, der Schüler Plotins, ein lehrreiches Beispiel gegeben: Er setzte den *Lógos,* der schon für Herakleitos von Ephesos im Mittelpunkt des Philosophierens stand [118], kurzerhand gleich mit dem *Lógos,* der Gegenstand des Prologs zum Johannes-Evangelium ist. Denn der *Lógos* unterliegt nun einmal keiner Veränderung; der *Lógos* des Herakleitos muß bei solcher Sicht notwendig mit dem *Lógos* des Johannes identisch sein. Damit vindiziert Amelios das Bekenntnis zum *Lógos,* durch den alles erschaffen ist, für die griechische Philosophie – auch das ist sein gutes Recht; denn damit wird eine stoisch-platonische Grundüberzeugung ausgedrückt. Er nimmt aber auch in Anspruch, daß infolge solcher Entlehnung aus dem Schatz der „griechischen Weisheit" die ganze Aussage des „Barbaren", d. h. des von Amelios nicht mit Namen genannten Johannes, ein platonisches, nicht ein christliches [119] Bekenntnis enthalte. Um das zu beweisen, paraphrasiert Ame-

[118] Vgl. Sextos Emp. adv. math. 7,132 = Herakleitos B 1 Vorsokr. I⁶ 150, 3 ff. Diels-Kranz.

[119] Das ist damals öfter behauptet worden; vgl. Augustin, civ. Dei 10,29 (Ende).

lios, einigermaßen sorgsam, Joh. 1, 1–14. Aber den für Platoniker unannehmbaren Satz ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (vgl. unten S. 42) unterdrückt er bei solcher Wiedergabe – nicht anders als Eusebios, der (vgl. oben S. 33) das Bekenntnis Plotins zur Weltseele unterdrückt.

Kurz, auf der Argumentationsebene, auf der sich Amelios in dem kurzen, dank Eusebios [120] erhaltenen Zitat, und auf der sich Eusebios in seinem ganzen Werk, namentlich dem 11., 14. und 15. Buch der *praeparatio evangelica* bewegt, galten die Gesetze und Regeln nicht, die genaues Zitieren, vollständige Darlegung des Standpunktes auch der Gegner, überhaupt unparteiische Berichterstattung erfordern. Alle Beteiligten scheinen in diesem Punkt einig gewesen zu sein: Es durfte nicht davon Kenntnis genommen werden, daß ein tiefer Riß die antike Geistigkeit durchzog; man hielt geradezu hartnäckig an der Fiktion fest, als meine man auf beiden Seiten das gleiche. Das trifft ja auch insoweit zu, als man auf beiden Seiten stets und unbeirrt Theologie, ja recht eigentlich die *summa theologiae* im Auge hatte; die Überzeugung war tief eingewurzelt, daß man sich über Wertbegriffe wie „Gott" und „*Lógos*" gar nicht mißverstehen könne. Nicht nur, um einen Effekt des Werbens zu erzielen, sondern auch, um einen vermeintlichen *consensus* festzuhalten, hat man es auf dieser Argumentationsebene vermieden, das Trennende auch nur anzudeuten. Sondern mit der Geschicklichkeit eines um einen Kompromiß bemühten Anwaltes hat man aus oft geringfügigen Übereinstimmungen, aus Assoziationen, die die Diskrepanz verdecken, insbesondere aus Wort-Gleichungen ganze Ketten von Beweisen hergeleitet, die dartun sollten, daß die griechische Wahrheit im Grunde das gleiche bezeichne wie die christliche Offenbarung.

XI. Augustinus

Ein Blick auf Augustin mag das erreichte Ergebnis festigen und verdeutlichen; denn Augustin war (wie wohl kaum ein christlicher Autor neben ihm) darum bemüht, sich auf mehreren Argumentationsebenen verständlich zu machen. Sein Werk *de civitate Dei* ist *mutatis mutandis* der praeparatio evangelica an die Seite zu stellen. Sie enthält die *admonitio* an gebildete Leser, in die geistige und geistliche Ordnung des Christentums herüberzutreten. Die ersten Bücher enthalten

[120] Fundstelle: Eusebios, praep. ev. 11, 19, 1–4. Entweder hat Eusebios die Absicht des Amelios nicht erkannt; oder (was wahrscheinlicher ist) er tut nur so, als bemerke er nicht, daß Amelios den Prolog zum Johannes-Evangelium für die „griechische Philosophie" mit Beschlag belegen wollte. Auf jeden Fall wird Amelios mit seiner eigenen Waffe geschlagen; denn aus seiner Revindication gewinnt Eusebios das Argument, daß in der Tat – da ein Gegner es hervorhebt – der *Lógos* des Johannes eben das bezeichne, was in der „griechischen Philosophie" seit Herakleitos als *Lógos* verehrt wird. Mithin hat sich der gleiche *Lógos* dem einen wie dem anderen offenbart.

eine Art Abrechnung mit den Vorstellungen, die nach dem Zeugnis Varros dem römisch-griechischen „Glauben" an Götter zugrunde lagen. Mit herber Kritik lehnt Augustin alles dieses als widersinnig, als der *ratio* widersprechend, ab [121]. In auffälligem Kontrast dazu steht das hohe Lob, mit dem Augustin von der philosophischen Leistung Platons berichtet; nicht selten fällt ein Abglanz dieses Lobes auf Plotin und auf Porphyrios. Alles in allem scheint hiernach die Philosophie Platons und seiner Nachfolger christlichem Denken auf das engste benachbart zu sein. Gewiß kann ein Leser, der die *Dógmata* beider Seiten gut kennt, die (fast stets verhaltene) Kritik Augustins an Platon ab und an ertasten; aber auf eine klare, unmißverständliche Abgrenzung stößt man in *de civitate Dei* nicht – sowenig wie in der übrigen, diesem Thema zugewandten Literatur.

Ganz anders spricht Augustin in den *confessiones;* hier ist die Argumentationsebene, für die alles bisher Ausgeführte typisch ist, verlassen. Manches freilich muß der aufmerksame Leser deuten und verstehen: So fordert z. B. die Entrückung, die dem Augustin, da er noch Platoniker ist (conf. 7, 16 ff.), zum Vergleich heraus mit dem ähnlich beschriebenen Entrückungserlebnis (conf. 9, 24), durch welches ihm das Wirken der göttlichen Gnade gewiß wird: Dank ihr kann er nie wieder gänzlich in den vorigen Zustand zurücksinken, aus dem er sich erheben möchte. Dagegen kann der Gott der Platoniker, ewig in seiner αὐτάρκεια verharrend, sich keinem Geschöpf zuwenden. Darum folgt dem Aufstieg, der durch Meditation in die Nähe [122] des höchsten Denkbaren – τὸ πρῶτον νοητόν – führt, notwendig der Abstieg, ja das Herausfallen (ἐκπίπτων Plotin, Enn. VI 9, 11, 45) aus der (nur) punktuellen Entrückung; was Augustin hier erlebt hat, deckt sich durchaus mit der Beschreibung, die Plotin vom Zustand nach der Ekstase gibt (Enn. V 8, 11; VI 9, 11). Ohne Zweifel appelliert Augustin hier an den verständnisvollen Leser; die beiden Entrückungserlebnisse ähneln einander sehr; es erfordert daher Aufmerksamkeit, um den entscheidenden Unterschied festzuhalten.

---

[121] Es muß daran erinnert werden, wie merkwürdig es ist, daß Augustin sich einen Autor – es ist M. Terentius Varro – als Gewährsmann wählt, der knapp ein halbes Jahrtausend vor Augustin die antiquitates rerum divinarum verfaßte. Augustin nimmt nicht zur Kenntnis, daß Varro das römische Götterwesen von einer ganz bestimmten, viel zu engen Theorie aus gliedert und beschreibt. Sondern Augustin sieht das, was Varro niedergeschrieben hat, als gültigen Ausdruck der paganen Tradition an. Diese Tradition will er treffen und entkräften. Darum bleibt fast unerheblich, daß pagane Götter-Verehrung (die Augustin ja sehr wohl hätte wahrnehmen können) zum guten Teil andere Züge trug. Offenbar schien es Augustin geboten, diese Tradition literarisch, nicht von aktuellen Mißständen her zu bekämpfen.

[122] Ohne Zweifel hat Augustin eine Annäherung an das Höchste Wesen, wohl in der Art einer Schau, erlebt, aber gewiß keine *unio mystica* – ἕνωσις – bei welcher in der Ekstase die Persönlichkeit verlassen wird – daher ἔκστασις – so daß das Subjekt sich mit dem Objekt der Schau vereinigt. In Augustins Darstellung ist das Ich/Du-Verhältnis nicht aufgehoben.

Aber Augustin dringt, in anderem Zusammenhang, zu einer nicht mehr verschlüsselten Gegenüberstellung vor: Er untersucht conf. 7, 13–14, bis zu welchem Grade die *libri Platonicorum* mit der *Lógos*-Offenbarung übereinstimmen, die im Prolog zum Johannes-Evangelium ausgesprochen ist. Die Übereinstimmung geht weit; in der Tat war „*Lógos*" hüben wie drüben ein Wertbegriff hohen Ranges.

Dann aber zählt Augustin auf, in welchen Punkten die *libri Platonicorum* hinter der Verheißung des Prologs Joh. 1,1–14 zurückbleiben; scheinbar wird nur ein Minus zuungunsten der *libri Platonicorum*, zugleich ein Plus zugunsten der christlichen Verheißung verzeichnet. In Wahrheit macht die Gegenrechnung, die Augustin aufstellt, nicht nur den quantitativen, sondern vor allem den qualitativen Unterschied deutlich: Von der Menschwerdung Christi, von der Zuwendung Gottes zur sündigen Welt, von der Verheißung der Gnade fällt in den *libri Platonicorum* verständlicherweise kein Wort; das faßt Augustin mit dem mehrfach wiederholten Satz zusammen: *id ibi non legi.* Dieses ist die einzige Stelle in der antiken Literatur, an welcher der fundamentale Unterschied dadurch bezeichnet wird, daß das „Mehr", das christliche Verheißung bietet, in klarer Abgrenzung auf die Waagschale gelegt wird [123].

Im Alter hat es Augustin bereut, Irrtum und Wahrheit, Platonismus und Christentum, nicht immer und nicht noch viel genauer voneinander gesondert zu haben. Daher hat er es in den *retractationes* unternommen, alle diejenigen früheren Aussagen zu präzisieren, die Anlaß dazu geben könnten, die unerbittliche Strenge der Grenzziehung zu verwischen: Die Verantwortung für mißverständliche Formulierungen, da diese andere in den Irrtum führen könnten, möchte Augustin nicht länger tragen: So werden seine retractationes zu einer Perlenkette einzelner Nachweisungen, durch welche er sein früheres Hinneigen zum Platonismus Punkt um Punkt berichtigt. Hier ist in der Tat das Ende einer jeden Toleranz dem Platonismus gegenüber erreicht.

XII. Ergebnisse – Folgerungen

Die Ergebnisse, die aus den vorstehenden Überlegungen zu gewinnen sind, führen in folgende Richtungen:

[123] Ein Gegenstück dazu bietet Synesios von Kyrene im 105. Brief: dort nennt er das Plus, kraft dessen der Platonismus nach Synesios' Meinung den Vorzug verdient. Auf dieses Plus will Synesios auch dann nicht verzichten, falls er zu Kyrene als Bischof inthronisiert würde. Daher sind mehrere Punkte, die für christliche Lehre grundlegend sind, für Synesios nicht annehmbar. Alle Vorbehalte stehen in Zusammenhang mit Synesios' Überzeugung von der unwandelbaren Vollkommenheit der Weltseele; darum ist er genötigt, die gesamte Erlösungslehre (für Synesios: Mythen) des Christentums abzulehnen.

a) negativ: 1. Durch das oft beobachtete Hinneigen vieler frühchristlicher Theologen zum Platonismus ist keine Veränderung oder Verformung des Christentums in seiner Substanz bewirkt worden. Die christliche Lehre hat sich gemäß ihren eigenen Gesetzlichkeiten entwickelt; zu den Faktoren, die von außen auf das Christentum einwirkten, gehörte der Platonismus ganz bestimmt nicht. Das kann mit aller Sicherheit an dem Verlauf des Streites, der um das Wesen und um die Natur(en) Christi geführt wurde, abgelesen werden. Dieser Streit hätte zu weithin anderen Ergebnissen führen müssen, wenn der Platonismus, sei es innerhalb, sei es außerhalb der Kirche, eine nennenswerte Wirkung hätte entfalten können. Nie hat der Platonismus an die Substanz der christlichen Lehre gerührt.

2. Es war ein Irrtum, aus den als „platonisch" qualifizierten Äußerungen vieler Theologen zu entnehmen, diese hätten dem Platonismus (auch wenn dies ein im christlichen Sinne gewandelter Platonismus gewesen wäre) irgendwelche Hilfen oder Lösungen für eigene Glaubensprobleme abgewinnen wollen. Das ist eine anachronistische Vorstellung [124]. In Wahrheit bedienten sich die angeblich christlichen Platoniker im sprachlichen Ausdruck und in der Argumentation derjenigen Mittel, welche die größte Wirkung auf einen möglichst großen Leserkreis erhoffen ließen.

3. Die sog. christlichen Platoniker haben nie den Austausch der Meinungen mit nichtchristlichen Platonikern gesucht. Es ist nie zum Gespräch gekommen. Die Äußerungen „christlicher Platoniker" sind auch nie so abgefaßt, daß sie Grundlage [125] für einen Meinungsaustausch, für einen Disput unter Kennern hätten sein können. Sondern bei der Verwendung platonischen Gutes treffen alle, die sich dessen bedienen, eine sehr vorsichtige Auswahl; was oben S. 32 f. am Beispiel des Eusebios erwiesen wurde, läßt sich auf alle christlichen Theologen jener Zeit erweitern [126]. Keinem ist es um eine vollständige, um

---

[124] Wahrscheinlich verfaßt manch ein moderner Theologe Monographien zu drängenden Problemen (mit Blick auf das, was andere dazu gesagt haben), um selbst zur Klarheit zu kommen. Eine derart „faustische" Haltung war antiken Theologen, die zur Feder griffen, durchaus fremd. Diese wollten nur dieses: lehren, überzeugen, bekehren.

[125] Die Grundlage für einen Disput, der in der Tat bis in die Tiefe der anstehenden Fragen hätte führen können, hat Kelsos in seinem Ἀληθὴς λόγος angeboten. In seiner Abwehr beschränkt sich Origenes darauf, dem Kelsos in einer Fülle von Einzelheiten Irrtümer nachzuweisen. Wahrscheinlich hat es Origenes planvoll vermieden, zur Substanz des Problems („wodurch ist Offenbarung legitimiert?") Stellung zu nehmen; er kann und will nur auf dem Felde des Akzidentiellen operieren.

[126] Hier muß auf die großen Predigten des Ambrosius von Mailand über Isaak, über Ioseph u. a. verwiesen werden: Dort hat Ambrosius deutlich die Grenze kenntlich gemacht, bis zu welcher ein Werk des Porphyrios über den Aufstieg der Seele nutzbar gemacht werden darf; vgl. m. Aufsatz: Das fünffach gestufte Mysterium. Der Aufstieg der Seele bei Porphyrios und Ambrosius; Mullus – FS für Th. Klauser 1964, 79–92 = Platonica Minora 1976, 474–490; hier geht es darum, daß Porphyrios, wenn man ihn nur richtig liest, sich in Übereinstimmung mit dem Hohen Liede zu befinden scheint.

eine objektive Darstellung des ganzen Sachverhaltes gegangen; vielmehr muß „christlicher Platonismus" beschrieben werden als vorsichtige, oft zögernde Auswahl dessen, was ganz gewiß keinen Anstoß bietet.

Denn es besteht nahezu nie die Intention, den Leser vollständig zu informieren. Sondern die Argumentationsebene, auf der sich der „christliche Platonismus" bewegt, ist allein dadurch gekennzeichnet, daß man empfehlend, zuredend, paraenetisch Schranken niederlegen möchte, welche der Bekehrung Gebildeter noch entgegenstanden.

4. Kurz, es war ein Irrtum, eine Phase des „christlichen Platonismus" als eine objektive Größe in die Geistesgeschichte des Christentums einzuführen: „Christlicher Platonismus" stellt eine Form des Argumentierens dar; man ließ diese Form des Argumentierens wieder fallen, als es dafür kein Publikum mehr gab.

Darum muß diese Phase eines (vermeintlich) christlichen Platonismus sorgsam vom „Platonismus des Mittelalters" geschieden werden. Die unterscheidenden Merkmale sind: 1) Hier gewann man aus den Schriften des Proklos (nicht: Plotins oder Porphyrios') Wichtiges für die Entwicklung einer philosophisch/theologischen Ontologie. 2) Mithin wirkte dieser „Platonismus" nicht auf Laien, sondern er bot Hilfen für einen Streit unter Fachleuten (*„nomina ante rem? nomina post rem?"*). 3) Jetzt erst wurde Aristoteles einbezogen, ja seine Logik wurde zur Grundlage der scholastischen Ontologie – dies in scharfem Unterschied zur Haltung der großen Theologen des 3. und 4. Jhs. Hier mag zugestanden werden, daß die Substanz christlicher Lehre (freilich nur im lateinischen Westen!) dank einem von Proklos hergeleiteten Platonismus bereichert wurde.

Für die Epoche der frühchristlichen Theologen und für den gesamten byzantinischen Bereich galt alles dieses nicht. Sondern das negative Ergebnis muß so zusammengefaßt werden: Die Frage, die um den „christlichen Platonismus" in der Antike herum entstanden ist, muß gänzlich von der Frage nach der Substanz des Christentums gelöst werden; sie betrifft allein eines der Akzidenzien – freilich eines der wichtigsten.

b) Daher ist das Ergebnis im *positiven* Sinne wie folgt zu formulieren: 1. Da ohnehin die Bedingungen der Pseudomorphose (vgl. oben S. 5f.) von zwingender Gültigkeit waren, hat man auf christlicher Seite dieser Bedingung mit unbestreitbarem Erfolg Rechnung getragen: Wer diejenigen, die von der hellenischen Bildung geformt waren [127], mit dem Ziel sie zu bekehren, ansprechen wollte, der konnte

[127] In dieser Bildungswelt war Profanes und Religiöses unauflösbar miteinander verwoben; vgl. oben S. 25. Darum war es notwendig, und zugleich ungemein schwierig, in diesen geschlossenen Raum einzudringen.

nichts Zweckmäßigeres tun, als sie in der ihnen vertrauten Sprache [128] anzusprechen. Die Fähigkeit dazu galt es lernend zu erwerben; zu solchem Zweck wurde in Alexandreia eine Art Schule eingerichtet, auf welcher Christen griechische Philosophie erlernen konnten (vgl. Eusebios, hist. eccl. 6, 19, 13–14).

2. Sprache, Metaphorik und (manchmal) Denkgewohnheiten, so wie sie im Platonismus üblich waren, wurden in jeweils verschiedener Intensität dazu aufgeboten, christliche Substanz in platonischer Einkleidung anzubieten. Diese Einkleidung/Verkleidung ist freilich oft recht lückenhaft; denn erstens war (Augustinus ausgenommen) kaum einer der frühchristlichen Theologen der platonischen *subtilitas* vollauf gewachsen; zweitens ist (wie oben S. 19 f. ausgeführt) nie um solcher Einkleidung willen ein Iota von der Substanz der christlichen Offenbarung preisgegeben worden. Da man diese Linie in bewundernswerter Folgerichtigkeit einhielt, mußte oft genug das platonische *Dógma* in sinnentstellender Verkürzung dargestellt werden. Kein frühchristlicher Theologe – selbst Augustinus nicht – hat es wagen dürfen, zur Problematik der Weltseele klar und nüchtern Stellung zu nehmen.

3. Es genügt indes nicht, den „christlichen Platonismus" nur als eine *façon de parler* (= „Hermeneutik") zu bezeichnen und damit etwa gar abzuqualifizieren. Denn in der Tat erwies sich das scheinbare Eingehen auf die Denkgewohnheiten der Platoniker, die scheinbar weitgehende Toleranz gegenüber einer vielfach bedenklichen Haltung als ein höchst wirksames Mittel, den eigentlichen, den substantiell unvereinbaren Platonismus mit Entschiedenheit auszuschließen und fernzuhalten. Diese bewundernswerte Festigkeit ließ sich darum durchhalten, weil man dem Sprechen und dem Denken der damaligen Gebildeten in allem, was akzidentiell war, weit entgegenkam. Dank dieser Elastizität in den Randfragen ist es gelungen, der anderen Theologie, die der Platonismus lehrte, Eingang und Einfluß zu versperren.

4. Der Platonismus war der einzige Gegner, dem christliche Lehrer (freilich erst nach tastenden Versuchen in der entgegengesetzten Richtung, vgl. S. 14, 26) nicht im frontalen Gegenangriff entgegengetreten sind – man denke nur an die Härte, die man im Kampf gegen Gnostiker, Arianer, Pelagianer an den Tag legte. Einerseits war die geistige Potenz des Platonismus beängstigend groß; andererseits hatte man mehrere Wertbegriffe gemeinsam – so etwa: Vater, König, Schöpfer, *Lógos*, Erlösung = σωτηρία. Diese Wertbegriffe hatten freilich hüben und drüben stark abweichenden Sinn; es war kaum an-

[128] Hier wollen sich die allzu modernen Metaphern „Wellenlänge" oder „Frequenz" einstellen – gemeint ist: die beiden Seiten vertraute Basis der Verständigung.

gängig (und sicher hätte es Anlaß zu vielen Mißverständnissen geboten), wenn man hier in eine differenzierende Semasiologie hätte eintreten wollen. Endlich genoß die Person Platons ein so hohes Ansehen, daß unmittelbare Angriffe gegen ihn sich schlechtweg verboten.

Aus diesen (und sicher noch aus manchen anderen) Gründen hat man die Auseinandersetzung mit dem Platonismus nicht mit der „Einfalt der Tauben" geführt. Denn diese Einfalt hätte es gebieten müssen, klar auszusagen, daß ein jedes Wort des Glaubensbekenntnisses platonischer Überzeugung schroff entgegengesetzt ist. Sondern man hat die Auseinandersetzung mit diesem Gegner mit der „Klugheit der Schlangen" geführt: In vielen Akzidenzien ist man auf diesen (anfangs übermächtigen) Gegner eingegangen. Und eben dadurch hat man ihn überwunden, ohne das geringste Zugeständnis machen zu müssen. Der sog. „christliche Platonismus" stellt ein geschicktes Manöver in schwieriger Lage dar; er muß gekennzeichnet werden als ein Einlenken und als ein Entgegenkommen einem Gegner gegenüber, dem vorderhand mit anderen Mitteln nicht begegnet werden konnte.

Dieses Ergebnis fügt sich bruchlos in den größeren Zusammenhang ein. Es trifft ja auch nicht zu, daß dem Christentum, was seine Substanz betrifft, eine „Hellenisierung" (im Sinne Ad. von Harnacks) widerfahren wäre. Gewiß mag dieser trügerische Eindruck entstehen, wenn man auf die zahlreichen Akzidenzien blickt – antike Terminologie hätte sie als ἀδιάφορα, als irrelevant bezeichnet – die aus der hellenischen Welt in die christliche Welt übergingen. Aber die reiche Fülle solcher ἀδιάφορα[129] darf nicht den Blick dafür verstellen, daß da, wo es um die Substanz ging, die frühchristlichen Theologen mit bewundernswerter Hellsichtigkeit das Eindringen fremden Gutes zu verhindern vermochten. In der Tat ist das Christentum in seiner Substanz niemals hellenisiert worden; es hatte dagegen die Kraft, die hellenische Welt, und die römische dazu, zu christianisieren. So ist weder das Wort „Hellenisierung" noch das Wort „christlicher Platonismus" dazu geeignet, etwas Wesentliches zum Christentum in seiner Entwicklung auszusagen; diese folgte völlig anderen Gesetzlichkeiten.

[129] Je weiter das einst von *F. J. Dölger* begründete Reallexikon für Antike und Christentum (RAC) voranschreitet – gegenwärtig bis „Go" – um so deutlicher stellt sich heraus, an welcher Linie die bruchlose Übernahme hellenischen Gutes endet. Ich bin der Redaktion des RAC sehr dankbar dafür, daß sie mir Gelegenheit gab, an Hand der Art. „Entwicklung", „Erotapokriseis" (außerchristlich), „Gnade" (außerchristlich), „Gottesbegriff", „Gottesvorstellung", „Gregor von Nyssa" darzustellen, wo die altchristliche Toleranz jeweils endete. Daß ich dies im RAC veröffentlichen durfte, war ein erfreulicher Beweis neuzeitlicher Toleranz, für den ich öffentlich Dank sagen möchte.

ThPh 56 (1981) 47–69

Gleichnisse als kommunikative Handlungen Jesu

Überlegungen zu einer pragmatischen Gleichnistheorie

Von Edmund Arens

I. Pragmatische Gleichnistheorie?

Die angezielte pragmatische Gleichnistheorie versteht sich als fundamentaltheologisches Unternehmen. Sie ist geleitet von der Absicht, die Gleichnisse der Evangelien zu begreifen als kommunikative Handlungen Jesu, die vornehmlich im Diskurs mit pharisäischen Opponenten gesprochen worden sind.

Pragmatische Gleichnistheorie versucht, zu einem Verständnis der Gleichnisrede Jesu zu gelangen, das in den Gleichnissen innovatorische Sprachhandlungen [1] sieht, die auf die Veränderung der Wirklichkeitsauffassung und der Handlungsorientierung von Jesu Opponenten abzielen. Das fundamentaltheologische Interesse an Jesu Gleichnissen resultiert aus deren Verbindung von kommunikativer Orientierung und theologischer Zentrierung. In seinen kommunikativen Handlungen bringt Jesus gegenüber seinen (opponierenden) Adressaten Gott in „indirekter" und „praktischer" Rede [2] zur Sprache als einen Gott, der in Jesu Handeln auf sie zugeht. Damit werden Jesu Gleichnisse als erzählende Rede von Gott in praktischen Handlungszusammenhängen zum Paradigma seiner „narrativen Theologie" [3]. Dies gewinnt u. E. paradigmatischen Charakter für christliche Rede von Gott überhaupt. In seinen kommunikativen Handlungen erschließt Jesus seinen Adressaten seinen befreienden, liebenden Ab-

[1] Zu Begriff, Struktur und Status innovatorischen Handelns vgl. *H. Peukert,* Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie, Düsseldorf 1976. Helmut Peukerts Ansatz einer theologischen Handlungsteorie verdankt die vorliegende Arbeit entscheidende Impulse. Vgl. *H. Peukert,* Bemerkungen zur Theorie der Übersetzung und zum Verständnis umgangssprachlicher Kommunikation und Fachsprache der Theologie, in: J. S. Petöfi/A. Podlech/ E. v. Savigny (Hg.), Fachsprache – Umgangssprache, Kronberg 1975, 303–315; *ders.,* Sprache und Freiheit. Zur Pragmatik ethischer Rede, in: F. Kamphaus/R. Zerfaß (Hg.), Ethische Predigt und Alltagsverhalten, München/Mainz 1977, 44–75; *ders.,* Universale Solidarität – Verrat an Bedrohten und Wehrlosen?, Diakonia 8 (1978) 3–12; *ders.,* Kommunikative Freiheit und absolute Freiheit. Bemerkungen zu Karl Rahners These über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: H. Vorgrimler (Hg.), Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners, Freiburg 1979, 274–283.

[2] Vgl. *K. Schäfer,* Jesu „indirekte" und „praktische" Rede von Gott, Conc(D) 8 (1972) 424–428; *ders.,* Zu Gast bei Simon, Düsseldorf 1973.

[3] Vgl. *H. Weinrich,* Narrative Theologie, Conc(D) 9 (1973) 329–334; *J. B. Metz,* Kleine Apologie des Erzählens, a.a.O. 334–341; dazu kritisch: *B. Wacker,* Narrative Theologie?, München 1977.

ba-Gott. Wie Jesus in seinem Handeln den Abba indirekt thematisiert, gilt es zu eruieren am Grundmodell „jesuanischer Theologie", den Gleichnissen.

Für die Skizzierung einer pragmatischen Gleichnistheorie bedienen wir uns des Instrumentariums der pragmatischen Sprachphilosophie und Handlungstheorie. Insbesondere Wittgensteins Sprachspielkonzeption, die Sprechakttheorie Austins und Searles sowie Habermas' Theorie kommunikativen Handelns sind als entscheidende Modelle und Stationen pragmatischer Theoriebildung hierfür heranzuziehen. Ihnen gemeinsam ist die Betonung des Handlungscharakters menschlichen Sprechens; es vollzieht sich mittels intersubjektiv kontrollierbarer Regeln in Sprachspielen organisiert, ist mit dem außersprachlichen Handeln „verwoben" und konstituiert mit ihm zusammen die menschliche „Lebensform".

Wittgenstein stellt sich in seinen „Philosophischen Untersuchungen" [4] die Aufgabe, die Vielfältigkeit der lebensweltlich vorgegebenen und nicht aufeinander reduzierbaren Formen des Sprachgebrauchs zu beschreiben. Die „Sprachspiel-Lebensform-Einheit" stellt die „oberste Kategorie" [5] seiner Spätphilosophie dar. Sprachspiele, in denen die alltägliche Sprache gebraucht wird und mit Lebensformen verwoben funktioniert, bilden den Gegenstand der deskriptiven Intentionen Wittgensteins und geben das Material seiner exemplarischen Sprachspielanalysen ab. Die Sprachspiel-Lebensform-Einheit selbst ist ihm zufolge willkürlich; sie beruht wie die Sprache auf Übereinkunft und schlägt sich nieder in der aus Vereinbarungen bestehenden Grammatik der betreffenden Sprache. Der Gebrauch der Sprachelemente, der ihnen ihre jeweils kontextabhängige Bedeutung verleiht, ist regelgeleitet. Die Regeln des faktisch vorfindlichen Sprachgebrauchs erweisen sich in der philosophischen Analyse als intersubjektiv geteilte „Gepflogenheiten" [6] einer Interaktionsgemeinschaft. Dabei sind die grammatischen Regeln für Wittgenstein insofern willkürlich, als sie rein konventionell festgelegt sind und „sich nicht dadurch rechtfertigen lassen, daß man zeigt, ihre Anwendung führe zu einer Übereinstimmung der Darstellung mit der Wirklichkeit" [7], denn die Grammatik ist „keinerlei Wirklichkeit Rechenschaft schuldig" [8]. Die gemeinsame Basis des Regelbefolgens ist die Übereinstimmung der Lebensform.

---

[4] Frankfurt ³1975.
[5] *M. Meyer*, Formale und handlungstheoretische Sprachbetrachtung, Stuttgart 1976, 132.
[6] *L. Wittgenstein*, Philosophische Untersuchungen, a.a.O. § 199.
[7] *L. Wittgenstein*, Philosophische Grammatik, Frankfurt ²1978, § 134.
[8] a.a.O. § 113.

Wittgensteins Analyse des Begriffs „einer Regel folgen" exemplifiziert die Implikationen regelgeleiteten Handelns. „Regeln beruhen", wie Winch sagt, „auf einem gesellschaftlichen Kontext gemeinsamer Tätigkeiten" [9]. Eine Regel ist von Grund auf öffentlich, muß, um überhaupt eine solche darzustellen, mindestens von zwei Personen geteilt sein und ist insofern notwendig immer intersubjektiv, was die Möglichkeit einer privaten Regel wie einer Privatsprache ausschließt [10]. In der gemeinsamen Teilnahme am eingespielten Sprachspiel dokumentiert sich die Intersubjektivität der ihm zugrunde liegenden Regeln. Abweichungen sind vom Kriterium des intersubjektiven Konsenses der Handelnden her als mit der Regel nicht übereinstimmend zu konstatieren. „‚So sagst du also, daß die Übereinstimmung der Menschen entscheidet, was richtig und was falsch ist?' Richtig und falsch ist, was Menschen sagen; und in der Sprache stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform." [11] Was freilich „Übereinstimmung" genau meint, wie sie zustandekommt, wie sie im Falle der Störung wiederhergestellt wird, wie sich damit die gegenseitige Überprüfung des regelgeleiteten Handelns in conreto vollzieht, worauf schließlich Verständigung und Einverständnis basieren, diese Fragen werden von Wittgenstein nicht thematisiert. Eben darin zeigt sich die fundamentale Schwäche seines nicht kriteriologisch reflektierten Regelbegriffs. In ihm werden die Ebenen von Gewohnheit, Gepflogenheit und Konvention als regulative nicht unterschieden von der konstitutiven Ebene dessen, was erstere überhaupt möglich macht, ihr Funktionieren garantiert und die Verständigung über sie sichert. Von daher sehen wir – ohne auf die Aporetik der Wittgensteinschen Konzeption von Philosophie mit seiner Verweigerung von Reflexion im Namen von Deskription und Therapie hier eingehen zu können – in seinem Spätwerk mit Apel als zentrales, bei ihm ungelöstes Problem das der „transzendentalpragmatischen Begründung von Konventionen der Regel-Etablierung bzw. der Regel-Interpretation" [12].

Der Ertrag der Sprechakttheorie für eine pragmatische Gleichnistheorie liegt u. E. in Austins und Searles Einsicht in die, freilich von ihnen noch nicht so genannte Doppelstruktur der Rede [13]. Damit geht einher die Erkenntnis, daß Menschen sprechend handeln, daß sie mit

[9] *P. Winch,* Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie, Frankfurt 1974, 109.

[10] Vgl. *L. Wittgenstein,* Philosophische Untersuchungen, a.a.O. §§ 199, 202, 206.

[11] a.a.O. 241.

[12] *K.-O. Apel,* Transformation der Philosophie Band 2, Frankfurt 1973, 246.

[13] Erst *J. Habermas* bringt sie auf den Begriff in: *ders.,* Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: ders./N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt 1971, 101–141.

Worten etwas tun [14], nämlich Sprechakte vollziehen. Ihr Vollzug ist nach Searle [15] zusammengesetzt aus drei Arten von Akten, 1) dem Vollzug von Äußerungsakten, 2) dem propositionaler Akte und 3) dem illokutiver Akte. Alle drei kommen in der Regel zusammen vor, d. h. in jedem Äußerungsakt vollzieht der Sprecher mit einem propositionalen Akt der Referenz und Prädikation, in welchem er etwas zum Ausdruck bringt, worüber die Rede ist, zugleich einen illokutiven Akt, in den der propositionale eingebettet ist. Der illokutive Akt zeigt den mit der Äußerung vollzogenen Sprechhandlungstyp an, gibt also an, ob der Sprechakt als Aussage, Frage, Bitte, Warnung etc. intendiert war. Wenngleich der intendierte illokutive Akt nicht in jedem Sprechakt explizit formuliert wird und zu werden braucht, so kann dies im Prinzip doch jederzeit geschehen durch die Umformung des Sprechaktes in eine explizit performative Äußerung, d. h. in die erste Person Singular Präsenz Indikativ Aktiv.

Ausgehend von der Hypothese, Sprechen sei „eine (höchst komplexe) Form regelgeleiteten Verhaltens" [16], will Searle die dem Sprechen und das heißt für ihn, dem Ausführen von Sprechakten zugrunde liegenden Regeln herausarbeiten. Dies sind ihm zufolge konstitutive – und nicht bloß regulative – Regeln, weil sie „eine Tätigkeit, deren Vorhandensein von den Regeln logisch abhängig" [17] ist, konstituieren und damit zugleich bestimmen. Als Analogie dienen Searle die konstitutiven Regeln des Schach- oder Fußballspiels, die die Institution des Spiels als eines nicht nur regelmäßigen, sondern zugleich regelgeleiteten Verhaltens sowohl ermöglichen, als auch bestimmen.

Die Pointe von Searles hier nicht im einzelnen darzustellenden Regeln besteht u. E. darin, daß der Sprecher in einem Sprechakt mit der Äußerung dem Hörer gegenüber eine Verpflichtung zur Ausführung dessen, worauf er sich mit ihr festgelegt hat, übernimmt, indem er ihm dies durch den Sprechakt zu erkennen gibt. Der Sprecher bindet sich also mit einem Sprechakt für sein weiteres Handeln, indem er durch ihn Einfluß auf die zwischen den Interaktionspartnern etablierten „Interaktionsbedingungen" nimmt im Sinne ihrer Fortschreibung bzw. Erfüllung, Zurücknahme oder auch Neueinführung [18].

---

[14] Vgl. den programmatischen Titel von *Austins* posthum veröffentlichten Harvardvorlesungen von 1955: How to Do Things with Words, Oxford 1962, deutsch: Stuttgart 1972.

[15] Vgl. *J. R. Searle*, Sprechakte, Frankfurt 1971.

[16] a.a.O. 24.

[17] a.a.O. 55.

[18] Vgl. *D. Wunderlich*, Studien zur Sprechakttheorie, Frankfurt 1976. Für Wunderlich liegt die illokutive Kraft einer Äußerung in der Weise ihres Einwirkens auf Interaktionsbedingungen. Demnach lassen sich für ihn Sprechakte danach differenzieren, ob sie, wie im Falle der initiativen, neue Interaktionsbedingungen einführen oder wie die reaktiven, vorher etablierte entweder wieder zurückziehen oder bestehende erfüllen.

Zentral von Austins und Searles Überlegungen ist in unserem Zusammenhang die Analyse der illokutiven Kraft von Sprechhandlungen. Diese besteht beiden zufolge darin, daß sie den propositionalen Gehalt des Sprechaktes in seiner kommunikativen Funktion festlegt. Sie bringt also die in der Sprechhandlung in bezug auf den Hörer intendierte und – soweit der Sprechakt für diesen verständlich und akzeptabel ist – realisierte Beziehung im illokutiven Akt zum Ausdruck und vollzieht sie in und mit ihm.

Im Anschluß an Austin und Searle bringt Habermas die Doppelstruktur der Rede auf den Begriff [19] und macht sie deutlich an der Standardform der Sprechhandlung. Diese ist zusammengesetzt aus einem, mit Hilfe eines performativen Satzes vollzogenen illokutiven Bestandteil sowie aus einem, mit Hilfe eines Satzes propositionalen Gehalts gebildeten propositionalen Bestandteil. Angesichts der „Sprechhandlungsinvarianz von Aussageinhalten“ [20] kommt zwischen Sprecher und Hörer Verständigung nur dann zustande, wenn sie sich gleichzeitig auf der Ebene der Intersubjektivität mittels illokutiver Akte über die herzustellende interpersonale Beziehung miteinander und auf der Ebene der Erfahrungen und Sachverhalte über diese verständigen. Sie müssen, wie Habermas sagt, ein illokutives Verstehen mit dem Ziel der Verständigung zu etwas mit einem prädikativen Verstehen mit dem Ziel der Verständigung über etwas verbinden.

Habermas sieht die wesentliche Voraussetzung für das Gelingen eines illokutiven Aktes darin, „daß der Sprecher jeweils ein bestimmtes Engagement eingeht, so daß sich der Hörer auf ihn verlassen kann“ [21]. Verlassen aber kann sich der Hörer auf die „sprechakttypischen Verpflichtungen des Sprechers“ dadurch, daß diese mit „kognitiven Geltungsansprüchen verknüpft sind“ [22]. Als die vier in jedem Sprechakt zu erhebenden universalen Geltungsansprüche, von denen jeweils einer von dreien thematisch hervorgehoben werden kann, so daß er den Sprechakttyp bestimmt, eruiert Habermas die Ansprüche 1) der Wahrheit der Aussage, 2) der Richtigkeit der Handlung bzw. der dieser zugrunde liegenden Norm, 3) der Wahrhaftigkeit der Äußerung und 4) ihrer Verständlichkeit. Muß der Anspruch der Verständlichkeit bereits eingelöst sein, damit Kommunikation überhaupt zustande kommt, und gehört dieser damit nicht zu den in ihr zu erhebenden Geltungsansprüchen, so werden der Wahrheits-, der Richtigkeits- und der Wahrhaftigkeitsanspruch in den Sprechhandlungen er-

[19] Vgl. *J. Habermas*, Vorbereitende Bemerkungen, a.a.O.; *ders.*, Was heißt Universalpragmatik?, in: K.-O. Apel (Hg.), Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt 1976, 174–272.

[20] *J. Habermas*, Was heißt Universalpragmatik?, a.a.O. 224.

[21] a.a.O. 249.

[22] a.a.O. 251.

hoben. In ihnen wird zugleich deren Einlösung in Form von Begründung, Rechtfertigung und Bewährung angeboten. Kann aber die übernommene Bewährungsverpflichtung nur in der Folge konsistenter Handlungen wirklich eingelöst werden, so die der Begründung bzw. der Rechtfertigung entweder unmittelbar im Äußerungskontext oder mittelbar in Diskursen. Kommen die Gesprächspartner nämlich nicht zu einem Einverständnis über die Wahrheit der Aussage bzw. die Richtigkeit der Handlung im Rahmen ihres kommunikativen Handelns, so haben sie nach Habermas die Möglichkeit, aus ihrem Handlungszusammenhang heraus und in einen Diskurs einzutreten. Dieser dient als handlungsentlastete, erfahrungs- und zwangsfreie Form der Kommunikation einzig und allein dem Ziel, eine rational motivierte Anerkennung des in Frage stehenden Geltungsanspruchs über den Konsens aller Beteiligten herzustellen. Im Falle des theoretischen Diskurses steht die konsensuelle Einigung über die damit intersubjektiv begründete Wahrheit von Aussagen als Ziel vor Augen, im praktischen Diskurs die konsensuelle Einigung über die Richtigkeit von Normen.

Damit wir ein Kriterium der Unterscheidung von wahrem und falschem Konsens haben, sind wir nach Habermas genötigt, in jedem hinsichtlich der Teilnehmerzahl und der behandelten Themen prinzipiell unbegrenzten Diskurs eine ideale Sprechsituation zu unterstellen. Die kontrafaktischen Bedingungen der idealen Sprechsituation erweisen sich ihm zufolge als Bedingungen einer idealen Lebensform. Im kommunikativen Handeln antizipieren wir sie, zugleich ist sie in ihm als „normatives Fundament sprachlicher Verständigung“ [23] schon wirksam im Sinne einer antizipierten Grundlage, schließlich treibt sie das kommunikative Handeln zur Verwirklichung der idealen Sprechsituation.

Mit diesen grob skizzierenden Bemerkungen zu Wittgenstein, Austin, Searle und Habermas sollten einige Momente pragmatischer Theoriebildung beleuchtet werden, von denen eine pragmatische Gleichnistheorie ihren Ausgang nimmt. Sie kann freilich, auch wenn sie als fundamentaltheologische sich im interdisziplinären Umgang mit den Humanwissenschaften und der Philosophie konstituiert, auf das Gespräch und die Auseinandersetzung mit vorliegenden theologischen Gleichnistheorien nicht verzichten. An ihnen muß sie ihr Interesse und ihre Intentionen plausibel machen, deren zentrale Themen und kontrovers diskutierten Fragen muß sie aufnehmen und in einen kohärenten Zusammenhang integrieren können. Zugleich hat sie im Durchgang durch die bisher erarbeiteten theologischen Gleichnistheorien zu zeigen, daß sie das in der gleichnistheoretischen Diskus-

[23] *J. Habermas,* Vorbereitende Bemerkungen, a.a.O. 140.

sion erreichte theologische Niveau hält und weiterführt. Von ihr ist zu verlangen, daß sie ihrerseits – wenngleich von linguistischen, sprachphilosophischen und handlungstheoretischen Überlegungen ausgehend – theologisch fruchtbar gemacht werden kann und darüberhinaus im systematisierenden Weitertreiben disparater Forschungsansätze in bezug auf das Gleichnisverständnis theologisches Neuland erschließt. Demzufolge hoffen wir, das pragmatische Theoriemodell, dessen Begründung an dieser Stelle trotz einiger Hinweise auf Anknüpfungspunkte nicht möglich ist, in seinem „Gebrauch" plausibel zu machen und so seine Einführung von den Früchten her, d. h. pragmatisch zu rechtfertigen.

II. Hermeneutische Modelle der Gleichnisinterpretation

Mit den Etiketten: historische, existentiale und linguistisch-literaturwissenschaftliche Gleichnistheorien lassen sich u. E. schlagwortartig drei methodische Zugangswege zu den Gleichnissen Jesu bzw. der Evangelien benennen, die in der exegetischen Literatur dieses Jahrhunderts vertreten werden, und in die sich die relevanten Gleichnistheoretiker – wenngleich nicht nahtlos – einreihen lassen.

Zur ersten Gruppe der historisch orientierten Gleichnistheorien zählen wir neben Jülichers Ansatz den von Dodd sowie den von Jeremias und – mit Vorbehalten – Linnemanns Gleichniskonzeption. Ihnen gemeinsam ist der mehr oder weniger konsequente und geglückte Versuch, durch die evangelischen Gleichnisse hindurch und hinter sie zurück zu den authentischen Gleichnissen Jesu zu gelangen. Als ihre gemeinsame hermeneutische Prämisse, die am stärksten von Jeremias ins Feld geführt und im Zuge seiner Rekonstruktion der „Geschichte der Gleichnistradition" [24] am biblischen Material belegt wird, gilt: die Gleichnisse Jesu können mit denen der Evangelien nicht einfach als identisch angesehen werden; im Gegenteil, es gibt zwischen ihnen erhebliche Diskrepanzen hinsichtlich der Intention, des Interesses und der Adressaten. Diese Diskrepanzen können allein sichtbar gemacht werden durch die Rekonstruktion des Transformationsprozesses von den in Konfliktsituationen gesprochenen Gleichnissen Jesu zu den vom Interesse der frühen Kirche her bestimmten, ihre paränetisch-missionarische Intention widerspiegelnden, schriftlich fixierten Gleichnisse der Evangelien. Durch diese Prämisse läßt sich auch das von allen Vertretern historisch orientierter Gleichnistheorien geforderte Zurück zum authentischen Wort Jesu erklären.

Adolf Jülicher geht es in seiner Auseinandersetzung und Abrechnung mit der jahrhundertelang betriebenen allegorisierenden Gleichnisauslegung, deren Wildwuchs an Phantasie er eindrucksvoll auf-

[24] *N. Perrin*, Was lehrte Jesus wirklich?, Göttingen 1972, 24.

deckt, fundamental darum, ein wissenschaftliches Fundament für eine methodisch reflektierte Gleichnisanalyse und -interpretation zu finden. Da er dieses in Aristoteles' Poetik zu sehen glaubt, so läßt sich in bezug auf ihn, wie Güttgemanns dies tut [25], mit Recht die Frage stellen, ob er nicht eher als Vorläufer linguistisch-literaturwissenschaftlicher Gleichnistheoretiker anzusehen ist, zumal er doch die Einteilung der Gleichnisse in drei Gattungen (Gleichnis im engeren Sinne, Parabel, Beispielerzählung) sowie die Bestimmung des Wesens der Gleichnisrede im Unterschied zu dem der Allegorie mit Hilfe literarischer Kriterien vornimmt.

Indessen ist für Jülicher eindeutig zu belegen, daß für ihn literarische Analyse und Rubrizierung an Hand des tertium comparationis Hilfsmittel zum Zweck einer historisch motivierten und orientierten Herausschälung der ursprünglichen Gleichnisse Jesu aus der Schale der Überlieferung sind, wobei diese Schale für ihn bedeutet: Mißverständnis, Fehlinterpretation, Allegorisierung und Spiritualisierung. Gegenüber diesen Überwucherungen und Umbiegungen die schlichte, echte Jesusbotschaft, das Eigentliche der „eigentlichen", d. h. nicht rätselhaften, dunklen oder auslegungsbedürftigen Gleichnisse wiederzugewinnen, ist Jülichers Interesse; von ihm her bestimmt sich seine literarische Analyse. Jülicher hat versucht, mittels definitorischer Differenzierung das Problem der Unterscheidung von Gleichnis und Allegorie aufzudecken und zugleich aufzulösen sowie über die gattungsmäßige Einteilung der Gleichnisse Jesu einen methodisch gesicherten Zugang zu ihrem ursprünglichen Sinn, Zweck und Wesen zu erreichen (Gleichnis: ein tertium comparationis zwischen Bild- und Sachhälfte, Allegorie: mehrere tertia; Gleichnis: eigentlich, Allegorie: uneigentlich). Im Zusammenhang der Frage nach der Intention der ursprünglichen Gleichnisse Jesu und ihrer Adressaten, will er sie verstanden wissen als an Gegner und Zweifler gerichtete, zu „Angriffs- und Verteidigungszwecken" [26] formulierte rhetorische Mittel. Ihr Ziel sei freilich die Lösung von Schwierigkeiten und die Überwindung von Differenzen durch die Überzeugung der Gegner.

Jülichers Weg führt *Charles Harold Dodd* konsequent weiter. Dies gelingt ihm mit der Frage nach dem „Sitz im Leben Jesu", wobei ihm als Leitmotiv bei der Rekonstruktion der ursprünglichen Gleichnisse Jesu ihre Interpretation im Zusammenhang von Jesu Selbst- und Sendungsverständnis dient, das für Dodd fundamental verknüpft ist mit seiner Botschaft von der Gottesherrschaft. Sie versteht Dodd im Sin-

[25] Vgl. *E. Güttgemanns,* Die linguistisch-didaktische Methodik der Gleichnisse Jesu, in: ders., studia linguistica neotestamentica, München 1971, 99–183, 104ff.

[26] *A. Jülicher,* Die Gleichnisreden Jesu. Zwei Teile in einem Band, Darmstadt 1963 (Neudruck von ²1910), 91.

ne einer „realized eschatology“ [27] als „a fact of present experience“ [28], die er in Jesu Botschaft und Handeln endgültig und unüberbietbar realisiert sieht. Ohne auf die Problematik von Dodds Eschatologieverständnis hier eingehen zu können, muß es in diesem Zusammenhang genügen, auf seinen Versuch einer Ausspielung der eschatologischen Ausrichtung der Gleichnisse Jesu gegen ihre, den Bedürfnissen der Urkirche entsprechende paränetisch-homiletische Umbiegung hinzuweisen. Deshalb unternimmt er zur Wiedergewinnung der eschatologischen Brisanz der authentischen Jesusgleichnisse den Versuch der Rekonstruktion der krisenhaften Situation, in der Jesus bestimmten Hörern in bestimmter Absicht ein bestimmtes Gleichnis erzählt hat. Eben dies hält er für unabdingbar gerade im Interesse einer nicht rein historischen Betrachtung, sondern der Applikation der Gleichnisse „to our new situations“ [29].

Joachim Jeremias will den von Jülicher eingeschlagenen Weg, auf dem dieser allerdings wegen seiner im Konkreten generalisierend-moralisierenden Gleichnisauslegung auf halbem Wege stehen geblieben sei, zu Ende gehen, indem er sich der Aufgabe widmet, den „bestimmten historischen Ort“ [30] der Gleichnisse im Leben Jesu zurückzugewinnen. Sein Vorhaben geht Jeremias an, indem er aus der Analyse des synoptischen Stoffes zehn „Umformungsgesetze“ [31] extrapoliert, die den sprachlichen, formalen und inhaltlichen Transformationsprozeß im Laufe der Überlieferung zu rekonstruieren gestatten sollen. Durch Aufdeckung von Sinnverschiebungen, Ausschmückungen, Interpolationen, Adressatenwechsel, Erweiterungen und Anwendungen auf die frühe Kirche etc. glaubt Jeremias diese sinnverändernden Eingriffe nicht nur sichtbar, sondern zugleich rückgängig machen zu können, um schließlich „zur ipsissima vox Jesu“ [32] zurückzugelangen. Vor allem Jeremias ist es, der nach Jülicher und Dodd den argumentativen Charakter der Gleichnisse betont, sie in „Kampfsituationen“ angesiedelt sieht und als „Streitwaffe“ [33] versteht im Sinne einer Verteidigung und Rechtfertigung von Jesu Verkündigung und Praxis im Angesicht der hereinbrechenden Gottesherrschaft, in der eschatologischen Spannung zwischen dem Schon ihres Hereingebrochenseins und dem Noch-Nicht ihrer Vollendung.

Eta Linnemanns Beitrag zur Gleichnisforschung läßt sich sowohl einordnen in den Ansatz existentialer Interpreation wie in die historisch orientierte Gleichnistheorie. Geht es ihr auf der Basis existentia-

[27] *C. H. Dodd*, The Parables of the Kingdom, Revised Edition, London ²1961, 51.
[28] a.a.O. 43.
[29] a.a.O. 185.
[30] *J. Jeremias*, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen ⁸1970, 18.
[31] Vgl. a.a.O. 19f.
[32] a.a.O. 114.
[33] a.a.O. 18.

ler Hermeneutik um ein Verstehen der Gleichnisse als Sprachgeschehen mit Betonung ihres dialogischen Charakters und ihrer Interpretation als „Zeitansage" [34], so behaupten wir dennoch die Priorität historischer Orientierung in ihrem Ansatz. Diese kommt darin zum Ausdruck, daß sie die Gleichnisse in die Situation des Lebens Jesu zu stellen versucht und energisch auf der Wichtigkeit einer ausdrücklichen Reflexion auf deren Ursprungssituation insistiert, die sie bestimmt als „Unter-redung" [35]. Linnemanns Ansatz kommt einem pragmatischen Verständnis der Gleichnisse als Kommunikationselemente dort am nächsten, wo sie diese, vor allem im Rahmen ihrer „Verschränkungstheorie" [36], als Paradigmen hörerzentrierter, brückenbauender Kommunikation begreift. In ihnen geht der Sprecher auf den Hörer ein, räumt ihm etwas ein und „verschränkt" seine eigene Position mit der des Hörers in der Weise, daß dieser in der Gleichnisrede ein Angebot sieht, auf der Basis eines durch das Gleichnis geschaffenen gemeinsamen Situationsverständnisses über die augenblicklichen Differenzen hinweg zu einem Einverständnis zu gelangen. Damit gäbe Jesus in seinen Gleichnissen seinen pharisäischen Opponenten die Möglichkeit, jenseits aller Präjudizierung einer Entscheidung „einen Existenzwechsel zu vollziehen, sich von Grund auf neu zu verstehen, ein ‚neues Leben' zu gewinnen" [37].

Linnemanns Ansatz weist deutliche Berührungspunkte mit dem ihres Lehrers *Ernst Fuchs* auf, der auf der Basis seiner Auffassung von Sprache eine Theorie analogischer Rede liefert, in der er gegen Bultmanns formale Definition von Bildwort, Metapher, Gleichnis und Parabel [38] eine Bestimmung von ihrer als Existenzvollzug verstandenen Wahrheit her sucht. Dabei glaubt er vor allem in Gleichnis und Parabel „den Ereignischarakter der von Jesus zu bezeugenden Wahrheit" [39] zu finden. Von daher begreift er Gleichnisse als Sprachereignisse, die, im letzten christologisch ausgerichtet, die Hörer vor die Entscheidung in bezug auf ihr Selbstverständnis und in die „Entscheidung der Hoffnung" [40] stellen. In den Gleichnissen als Sprachereignissen dokumentiert sich für Fuchs die „einheitsstiftende Macht der Sprache" [41]. Sie kommt dadurch zum Tragen, daß das Vorverständnis des Hörers, nicht allein des historischen, sondern jedes als Angespro-

[34] *E. Linnemann*, Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung, Göttingen [6]1975. Vgl. *dies.*, Zeitansage und Zeitvorstellung in der Verkündigung Jesu, in: Jesus Christus in Historie und Theologie (FS für H. Conzelmann), Tübingen 1975, 237–263.

[35] *E. Linnemann*, Gleichnisse Jesu, a.a.O. 27.

[36] Vgl. a.a.O. 35ff.

[37] a.a.O. 39.

[38] Vgl. *R. Bultmann*, Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen [7]1967, 184ff.

[39] *E. Fuchs*, Hermeneutik, Bad Canstatt [4]1970, 219.

[40] a.a.O. 226.

[41] *E. Fuchs*, Sprachgeschehen und Christologie, in: ders., Glaube und Erfahrung. Gesammelte Aufsätze III, Tübingen 1965, 231–248, 241.

chenem in Frage gestellt wird. Die eingespielte Sprache wird in Bewegung gebracht, durchaus in dem Sinne, in dem Ricoeur von der Infragestellung und Verfremdung des Selbstverständlichen spricht. [42] Damit verfolgen die Gleichnisse Fuchs zufolge das Ziel, das Selbstverständnis des Hörers in Frage zu stellen, ihn zu einer Änderung seines, in seinem Zeitverständnis begründeten, sich selbst behaupten wollenden Selbstverständnisses zu bewegen, auf daß er mit Jesus ins Einverständnis kommt.

Eberhard Jüngel, der zweite Vertreter existentialer Gleichnisinterpretation, hebt mit seiner Gleichnistheorie ab auf die Thematisierung und Explikation der sich in der Sprache der Gleichnisse ausdrückenden Beziehung auf die Basileia. Er versucht, ausgehend von der These der Einheit von Inhalt und Form, indem er sich sowohl scharf mit Jülichers aristotelisierendem Ansatz auseinandersetzt, als auch Kritik an Bultmanns formgeschichtlichem Ansatz übt, eine Weiterführung der Analysen von Dodd und Jeremias. Da diese Jüngel zufolge zwar erkannt haben, daß das Wesen der Gleichnisse eschatologisch zu bestimmen sei, aber nicht erklären, wie dies zu geschehen habe, drängt Jüngel auf die von ihnen nicht geleistete Reflexion der Abhängigkeit von Sprachform und Wesen. Diese Reflexion sieht er bei Ernst Lohmeyer und Ernst Fuchs angelegt; er führt sie weiter hin zu seinem „Interpretationsleitsatz" für die Gleichnisauslegung: „Die Basileia kommt im Gleichnis als Gleichnis zur Sprache. Die Gleichnisse bringen die Gottesherrschaft als Gleichnis zur Sprache." [43] Von daher versteht Jüngel die Gleichnisse als von einem „primum comparationis" her entworfene, auf ein „ultimum comparationis" hin sammelnde Sprachereignisse, die, indem sie die Einzelzüge auf die Pointe hin sammeln, den Menschen auf die Pointe menschlicher Existenz „im extra nos der Gottesherrschaft" [44] sammeln, die im Gleichnis als „ausgezeichnetem Modus ihres Kommens" [45] zur Sprache kommt.

Georg Eichholz' „Methodenlehre der Gleichnisauslegung" [46] stellt einen Grenzfall existentialer Interpretation dar, weil er es ablehnt, daß „das ‚Existenzverständnis' der Gleichnisse als ihr ‚übersetzbarer Inhalt' angesehen wird" [47], wogegen er von einer Analyse der Sprache und Struktur der Gleichnisse ausgeht. Dennoch bringt ihn seine Kon-

[42] Vgl. *P. Ricoeur,* Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: ders./E. Jüngel, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache (EvTh. Sonderheft), München 1974, 45–70.

[43] *E. Jüngel,* Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie, Tübingen [3]1967, 135.

[44] ebd.

[45] a.a.O. 139.

[46] *G. Eichholz,* Gleichnisse der Evangelien. Form, Überlieferung, Auslegung. Neukirchen 1971, 11.

[47] ebd.

zeption des Adressiertseins der Gleichnisse nicht allein an die ursprünglichen Hörer, sondern an den Menschen schlechthin als Angeredeten und in die Entscheidung Gerufenen zumindest in die Nähe eines „existenzorientierten" Gleichnisverständnisses, wobei ebenfalls Berührungspunkte zu linguistisch-literaturwissenschaftlich orientierten Gleichnistheorien nicht zu übersehen sind. Eichholz behält, anders als Fuchs und Jüngel, die Unterscheidung zwischen Bild- und Sachhälfte als begrenzt sinnvoll bei und unterstreicht, daß es sich in ersterer meist nicht nur um ein Bild, sondern um eine Folge von Bildern handele. Zum Teil in Form einer szenenhaft ablaufenden Geschichte ausgestaltet, ist sie charakterisiert durch szenische Gliederung mit dramaturgischen Mitteln (Rollen, Dialoge, Monologe), sei ihrerseits spielerisch umsetzbar und beinhalte eine auf den Hörer zugeschnittene „Inszenierung" im Sinne einer verfremdenden Darstellung seiner Welt. Eichholz versteht die Gleichnisse als auf den Hörer zugeschnittene, ihn ansprechende, seine Welt bzw. ihn selbst darstellende Dramatisierungen seines Alltags und dessen Konfrontation mit dem Handeln Gottes.

Der zweite wichtige Aspekt von Eichholz' Gleichnistheorie ist die Reflexion auf die theologische Relevanz der Überlieferungsgeschichte der Gleichnisse, die er, gerade was den Adressatenwechsel betrifft, begreift als „Fortsetzung des Adressiertseins" [48], als notwendige Auslegungsgeschichte einer ohne Interpretation gar nicht möglichen „zeugenhaften Tradition" [49]. In dieser gehe es, wer immer der jeweils konkret Angesprochene sei, um die Konfrontation mit der „Grundwirklichkeit des Menschseins" [50], darum, sich für die von Jesus bezeugte, Gottes Einladung akzeptierende Weise menschlichen Existierens zu entscheiden.

Rudolf Bultmann geht mit seiner formgeschichtlichen Analyse des neutestamentlichen Stoffes den schon von Jülicher beschrittenen Weg einer Einteilung und Charakterisierung nach literarischen Kriterien weiter und kann, da er, anders als Jülicher, dessen historische Grundorientierung nicht teilt, als erster Vertreter linguistisch-literaturwissenschaftlicher Gleichnistheorien bezeichnet werden, zumal er anschließend an die von der Volkskunde entdeckten „epischen Gesetze der Volksdichtung" [51], diese auf den neutestamentlichen Stoff anwendet und in ihm wiederfindet. Gleichnis, Parabel und Beispielerzählung durch die Zahl der Verben, das Tempus und die Art der verwendeten Bilder unterscheidend und diese noch einmal von der Allegorie

[48] *G. Eichholz*, Das Gleichnis als Spiel, in: ders., Tradition und Interpretation, München 1965, 57–77, 76.
[49] ebd.
[50] *G. Eichholz*, Gleichnisse der Evangelien, a.a.O. 170.
[51] Vgl. *A. Olrik*, Epische gesetze der volksdichtung, ZDA 51 (1909), 1–12.

abgrenzend, betont auch er den argumentativen Charakter der Gleichnisse Jesu. Unter Verwendung der von Olrik entdeckten epischen Gesetze gelangt er zu einer Beschreibung der „Technik der Gleichniserzählung“ [52], die ihn fünfzehn Gesetze formulieren läßt, welche Charakter und Form der neutestamentlichen Gleichnisse ausmachen: die Knappheit der Erzählung, die szenische Zweiheit, die Einsträngigkeit der Handlung, das Gesetz der Dreizahl, der Wiederholung und des Achtergewichts.

Zu nennen ist noch Bultmanns Kriterium für die Suche nach authentischen Jesusgleichnissen: „Wo der Gegensatz zur jüdischen Moral und Frömmigkeit und die spezifische eschatologische Stimmung, die das Charakteristikum der Verkündigung Jesu bilden, zum Ausdruck kommt, und wo sich andererseits keine spezifischen christlichen Züge finden, darf man am ehesten urteilen, ein echtes Gleichnis Jesu zu besitzen.“[53]

Dan Otto Via unternimmt den Versuch, durch interdisziplinäre Verknüpfung existentialer Hermeneutik und linguistischer sowie literaturwissenschaftlicher Forschung eine Methodik der Gleichnisinterpretation zu entwickeln, mit der er glaubt, der Funktion und Intention der Gleichnisse Jesu eher gerecht zu werden als mit streng historischer Interpretation und zugleich das Anliegen existentialer Interpretation besser zu verwirklichen. Dabei geht er aus von der Erkenntnis, die Gleichnisse seien genuine Kunstwerke, die als ästhetische Objekte ernst zu nehmen seien, d. h. deren Auslegung bei ihrem ästhetischen Charakter anzusetzen habe. In Auseinandersetzung mit der amerikanischen Literaturtheorie des „New Criticism“ bemüht er sich, sowohl deren Anliegen, das Kunstwerk aus sich selbst heraus zu erklären, als auch gleichzeitig die Grenzen dieses von der Autonomie der Kunst ausgehenden Ansatzes aufzuzeigen. Er begreift die Gleichnisse wie jedes Kunstwerk als „‚gestalt‘-hafte Einheit“ [54] von Form und Inhalt, dessen Struktur zu erfassen ist, hält aber zugleich ein Erfassen der Struktur ohne ein Vorverständnis, im Falle der Gleichnisse jenes, daß Existenz gewonnen oder verloren werden kann, für nicht möglich. Seinen „Zweifrontenkrieg“ [55] gegen traditionelle, historisch orientierte neutestamentliche Forschung einerseits und Literaturkritik andererseits faßt Via in die These zusammen, daß die Gleichnisse trotz ihrer existential-theologischen Dimension wirkliche ästhetische Objekte sind. Gerade als ästhetische Objekte verweisen sie auf die „Welt“ und ermöglichen eine neue Sicht der Welt, ein neues Exi-

[52] *R. Bultmann*, Geschichte der synoptischen Tradition, a.a.O. 203.
[53] a.a.O. 222.
[54] *D. O. Via*, Die Gleichnisse Jesu. Ihre literarische und existentiale Dimension, München 1970, 49.
[55] a.a.O. 72.

stenzverständnis durch ihre ästhetische Funktion hindurch. Via unterscheidet nach dem Handlungsablauf der das Erzählgerüst bestimmenden formalen Hauptfigur „tragische" und „komische" Gleichnisse. Im ersten Fall führt ein bestimmtes Handeln unausweichlich in die Katastrophe, im zweiten zum Wohlbefinden der Hauptfigur. Er versucht aufzuzeigen, daß diese Bewegungen bestimmt sind durch das sich insbesondere in der Erkenntnisszene aussprechende Existenzverständnis der Personen, wobei Via die Erkenntnisszene speziell bei tragischen Gleichnissen versteht als „Erleuchtung der Hauptfigur in bezug auf die wahre Natur seiner Handlungen im Augenblick der Katastrophe" [56].

Die in der Durchführung konsequente Verbindung von existentialer Interpretation und literaturwissenschaftlicher Methodik verwässert Via in den Schlußpassagen seiner Arbeit allerdings dadurch, daß er sich dennoch ein historisches Hintertürchen offen läßt und die Gleichnisse christologisch auf die Person Jesu zu beziehen versucht, was im Sinne seines Ansatzes als Rückfall in historisierende Interpretation zu gelten hat.

Erhardt Güttgemanns' im Rahmen seiner Arbeit an einer „Generativen Poetik" auf der Basis einer texttheoretischen Erweiterung der Chomskyschen Transformationsgrammatik angesiedelte Gleichnistheorie ist ohne ausführlichen Rekurs auf Textlinguistik und strukturale Textforschung kaum zu begreifen. Da dieser Rekurs hier jedoch unmöglich ist, soll nur schlagwortartig als das Ziel der Güttgemannsschen Bemühungen eine „Literaturtheorie der biblischen Gattungen" [57] in Form einer generativen Poetik des NT genannt werden, die er versteht als von der „Frage nach dem Primat der literarischen Funktion des ‚Textes'" [58] ausgehende Formkritik. Güttgemanns' Ziel im Zusammenhang der Gleichnisforschung ist es, eine Basisgrammatik der erzählungskonstitutiven Elemente im Sinne eines begrenzten Inventars immer wiederkehrender Aktionen und Funktionen zu erstellen, die über eine Transformationsgrammatik die Oberflächengrammatik der einzelnen Gattungen generieren. Konkret auf Gleichnisse bezogen heißt dies: er will die für die Textsorte Gleichnis spezifische Sequenz dieser Funktionen angeben können, um damit zugleich die Gattung Gleichnis formkritisch bestimmen zu können.

Die wissenschaftstheoretische Begründung dieses Vorgehens liefert Güttgemanns in seinem Aufsatz „Einleitende Bemerkungen zur strukturalen Erzählforschung" [59], ausgeführt in bezug auf Gleichnisse ist

[56] a.a.O. 114.
[57] *E. Güttgemanns,* Die linguistisch-didaktische Methodik der Gleichnisse Jesu, a.a.O. 145.
[58] a.a.O. 171.
[59] in: LingBibl 1873 H. 23/24, 2–47.

es in der Arbeit „Narrative Analyse synoptischer Texte“ [60]. Bisher allerdings hat das Vorhaben Güttgemanns' u. E. keine weiterführenden Erkenntnisse gezeitigt.

III. Ansätze zu einer pragmatischen Gleichnistheorie

In den verschiedenen Gleichnistheorien sind mit unterschiedlicher Akzentsetzung eine Reihe von Themen behandelt worden, die es von einer pragmatischen Gleichnistheorie her aufzunehmen gilt. Dazu gehören: 1) die Frage nach der Aussageintention der Gleichnisse Jesu und der Möglichkeit, sie in historischer Rekonstruktion, existentialer Interpretation oder literarischer Analyse bzw. in einer Kombination dieser Ansätze zu bestimmen, 2) das Problem der Beziehung der Gleichnisse Jesu auf die historische Situation seiner Verkündigung und Praxis sowie auf „Themen“ seiner Verkündigung, 3) die Erörterung des Verhältnisses von Gleichnis und Hörer, 4) die Bestimmung des Wesens der Gleichnisrede mit den Alternativen: argumentativ und analogisch, 5) die Frage der Relevanz der Form und die Möglichkeit einer formalen Unterteilung, 6) die Frage des Verhältnisses von Gleichnis und Allegorie, 7) das Problem der Unterscheidung von Bild- und Sachhälfte sowie das damit zusammenhängende des tertium comparationis, 8) die Relevanz der Gleichnisse für heutige Leser bzw. Hörer.

Die in den vorliegenden Gleichnistheorien diskutierten Fragen und Probleme sowie deren wechselseitig aneinander aufzeigbaren Engführungen sind unserer Ansicht nach weiterzudiskutieren im Rahmen einer pragmatischen Gleichnistheorie. Pragmatik, verstanden als Analyse der Beziehung zwischen sprachlichen Zeichen und Sprecher bzw. Hörer sowie Eruierung der kommunikativen Funktion von Sprache im Zusammenhang regelgeleiteter „Sprachspiel-Lebensform-Einheiten“ könnte, in eine theologische Gleichnistheorie eingebracht, die Gleichnisse Jesu und die der Evangelien von ihrer kommunikativen Funktion her erklären. Dabei scheint es uns nicht nur forschungsstrategisch am günstigsten, bei den aus handlungstheoretischer Perspektive rekonstruierbaren Gleichnissen des historischen Jesus anzusetzen und sie in den Zusammenhang seiner kommunikativen Praxis überhaupt zu stellen. Diese erschließt sich u. E. insbesondere einem handlungstheoretischen Zugang.

Derartige Überlegungen betrachten wir nicht nur als Ansatzpunkt zur „Rückfrage nach Jesus“ [61] und meinen, daß über eine Analyse seiner kommunikativen Praxis ein Kriterium zur Überprüfung der Au-

[60] in: LingBibl 1973 H. 25/26, 50–73.

[61] Vgl. dazu *E. Käsemann*, Das Problem des historischen Jesus, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen [4]1965, 187–214; K. Kertelge (Hg.), Rückfrage nach Jesus (QD 63), Freiburg 1974; *N. Perrin*, Was lehrte Jesus wirklich, a.a.O.

thentizität des neutestamentlichen Stoffes gewonnen werden kann [62], sondern sind darüber hinaus der Ansicht, daß der Ansatz bei Jesu kommunikativer Praxis und insbesondere bei den Gleichnissen als Paradigmen dieser Praxis von enormer theologischer Relevanz ist.

Mit Dodd, Jeremias, Linnemann und Dupont [63] gehen wir davon aus, daß Jesu Gleichnisse vielfach in Auseinandersetzungen mit pharisäischen Opponenten gesprochen worden sind; können diese auch nicht exklusiv als Adressaten gelten, so zielt die Aussageintention der Gleichnisse doch auf sie. Außerdem dürften sie sowohl von ihrem Wirkungsbereich, an den Synagogen der Dörfer und Städte, als auch von ihrem religiösen Selbstverständnis her als Jesu primäre theologische Gesprächs- und Konfliktpartner in Frage gekommen sein.

In Jesu Konflikten mit pharisäischen Opponenten geht es um einen Streit um die „Prinzipien der ‚gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit' (Berger/Luckmann) und (dieser) ist als solcher ein Streit darum, wie die Wirklichkeit Gottes und seine Herrschaft verstanden werden müssen. Der Streit um eine bestimmte Weise kommunikativen Handels ist zugleich ein Streit um die Wirklichkeit Gottes." [64] Diese theologische Pointe der Gleichnisrede Jesu, die in praktischen Kommunikations- und Handlungszusammenhängen relevant wird, macht u. E. den Ansatz bei den zu rekonstruierenden Gleichnissen Jesu, der exegetisch nicht ohne weiteres einsichtig gemacht wer-

[62] Aus hermeneutischer Sicht ist gegenüber dem zur Eruierung authentischen Jesusgutes nur begrenzt operationalen Kriterium der Unähnlichkeit (vgl. *Bultmann*, a.a.O. 222; *Käsemann*, a.a.O. 205; *Perrin*, a.a.O. 33) das von Perrin erarbeitete Kriterium der Kohärenz herauszustellen, wonach „Stoffe aus der ältesten Überlieferungsschicht ... als echt angenommen werden (können), wenn sich nachweisen läßt, daß sie mit Stoffen zusammenhängen, die mit Hilfe des Kriteriums der Unähnlichkeit als echt angenommen werden" (*Perrin*, a.a.O. 37). Dabei gebührt u. E. gegenüber dem minimalistischen Kriterium der Unähnlichkeit einem erweiterten Kriterium der Kohärenz, das, hermeneutisch gesehen, immer mit Plausibilitäten argumentiert, als interpretenbezogener Ernstnahme des hermeneutischen Zirkels im Sinne interessegeleiteter, sich aber zugleich von den Texten her in Frage stellen lassender Rekonstruktion des Gesamtzusammenhangs der kommunikativen Praxis Jesu, die forschungslogische Priorität.

[63] Vgl. *Dodd*, a.a.O.; *Jeremias*, a.a.O.; *Linnemann*, a.a.O.; *J. Dupont*, Pourquoi des Paraboles?, Paris 1977, kommt einer pragmatischen Gleichnistheorie sehr nahe, wenn er die Gleichnisse Jesu als „un moyen de dialogue" (43ff) bestimmt und ausführt: „Il me semble pouvoir montrer que les paraboles ont été souvent adressées à des interlocuteurs qui avaient une manière de voir différente de la sienne: en situation de dialogue, elles sont pour Jésus le moyen de poursuivre le dialogue par lequel il espère de les faire changer d'avis" (15).

[64] *H. Peukert*, Wissenschaftstheorie, a.a.O. 298. Vgl. *K. Schäfer*, Jesu „indirekte" und „praktische" Rede von Gott, a.a.O. 462: „Vor allem aber wäre zu zeigen, daß Jesus von ‚Gott' redet, indem er die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, also die ideologischen Grundlagen des ‚Kontextes' selbst unter der Hand auflöst."

den kann [65], aus praktisch-fundamentaltheologischen Überlegungen und Interessen plausibel und läßt ihn als adäquaten Zugang zur in den Gleichnissen Jesu immer mitthematisierten Wirklichkeit Gottes gerechtfertigt erscheinen. Das praktisch-fundamentaltheologische Interesse ist, bezogen auf die heutige Sprechsituation, Jesu „gefährlichen Geschichten" ihre „öffentliche, gewissermaßen gesellschaftskritische Reizwirkung" [66] zurückzugeben, die sie schon im Urchristentum mit der paränetischen, d. h. binnenkirchlichen Uminterpretation zu verlieren begannen.

In vielen Gleichnissen Jesu geht es darum, ob Gott der Garant und Stabilisator einer durch Exkommunikation von Stigmatisierten („Sündern und Zöllnern") bestimmten und daraus ihre Identität beziehenden menschlichen und gesellschaftlichen Ordnung ist, die als sakrale Ordnung konstruiert wird [67] und sich ihrerseits von Gott her legitimiert, oder ob Gott, der liebende, menschenfreundliche, befreiende Gott, den Israel in seiner Geschichte als handelnd und rettend erfahren hat, die rettende Wirklichkeit ist, die den Exkommunizierten beisteht, sie nicht im Stich läßt und von daher gar nicht als Garant einer exkommunizierenden Praxis angesehen werden darf.

„Jesus behauptet mit seiner Existenz, mit seinem Handeln Gott als die rettende Wirklichkeit für den anderen." [68] Indem und dadurch daß Jesus diese „Behauptung" handelnd, in Kommunikationszusammenhängen aufstellt in Sprachhandlungen, Zeichenhandlungen und Symbolhandlungen [69], werden seine Handlungen theologisch qualifiziert, ist in ihnen damit für uns ein Zugang zum Gott Jesu eröffnet. Als Kommunikationselemente betrachtet, fungieren Jesu Gleichnisse als Behauptung der rettenden Wirklichkeit Gottes und dessen mit ihm angebrochener Herrschaft, wobei Behauptung in diesem Zusammenhang nicht als thetisch-argumentativ zu verstehen ist, sondern als nar-

[65] Gerade von einem legitimen Verständnis der Exegese als Textwissenschaft her ist aus exegetischer Sicht ein Primat der Synchronie vor der Diachronie, d. h. der Analyse des vorfindlichen Textes auf der Ebene der Redaktion im Kontext des Makrotextes, vor der Diachronie, also der Herausarbeitung seiner historischen Dimension, gegeben. Insofern ist das Vorgehen Vias und Güttgemanns', bei aller Kritik der Verabsolutierung des redaktionskritischen Standpunktes, exegetisch in Ordnung. Es geschieht u. E. allerdings um den Preis des Verlustes der theologischen Pointe der Gleichnisse Jesu.

[66] *J. B. Metz*, Kleine Apologie des Erzählens, a.a.O. 337, hier allerdings bezogen auf Jesusgeschichten, nicht auf Jesu Geschichten, die u. E. narrative Theologie als eine der Rede Jesu von Gott entsprechende gerade legitimieren.

[67] Ziel pharisäischer Praxis war ja die Heiligung des Alltags durch freiwillige Übernahme der levitischen Reinheit, d. h. einerseits der Hereinnahme des nicht mehr bloß kultisch verehrten Gottes in die alltägliche Lebenswelt, andererseits eine Sakralisierung der Lebensform insgesamt mitsamt ihrer rituellen und legalen „Sprachspiele".

[68] *H. Peukert*, a.a.O. 299.

[69] Vgl. *G. Stählin*, Die Gleichnishandlungen Jesu, in: Kosmos und Ekklesia (FS für W. Stählin), Kassel 1953, 9–22; *H. Schürmann*, Die Symbolhandlungen Jesu als eschatologisches Erfüllungszeichen, BiLe 11 (1970) 29–41.73–78. Schürmann trifft die Unterscheidung zwischen „zeichenhaften Handlungen Jesu" und „eigentlichen Symbolhandlungen"(a.a.O. 34).

rativ und praktisch. Indem Jesus seinen Opponenten Geschichten vom gütigen Vater, vom großzügigen Weinbergbesitzer, vom Schulden erlassenden Bankier erzählt, verweist er auf eine Wirklichkeit, die „als unbedingte Güte selbstevident ist und bisherige Handlungsschemata sprengt“ [70].

Die Fragen nach der kommunikativen Funktion, Intention und Leistung der Gleichnisse Jesu gehen wir von der Doppelstruktur der Gleichnisrede her an. Den propositionalen Gehalt der Gleichnisse Jesu machen in den Geschichten und Bildern (der „Bildhälfte“) Aussagen über Erfahrungsgegenstände des Lebensbereichs palästinischer Kleinbauern und -bürger aus. Die Bedeutung dieser Bilder und damit der semantische Gehalt der Gleichnisse Jesu ist u. E. erst in der Zusammenschau von propositionalem Gehalt und dem diesen in seiner kommunikativen Funktion festlegenden illokutiven Akt [71] eruierbar.

Auch nach Auffassung vorliegender Gleichnistheorien ist das Anliegen der Gleichnisse Jesu, betrachtet unter dem Aspekt des Sprecher-Hörer-Verhältnisses, ein durch Verständigung zu erzielendes Einverständnis.[72] Was die illokutiven Intentionen des Sprechers Jesus betrifft, meinen wir sagen zu dürfen, daß er sich mit seinen opponierenden Adressaten zu verständigen sucht, indem er um sie wirbt, sie von seinem Wirklichkeitsverständnis zu überzeugen versucht, indem er, einleuchtende Geschichte über die Freude angesichts des wiedergefundenen Verlorenen, über die solidarische Güte etc. erzählend, mit ihnen so umgeht, wie es der in diesen Geschichten vermittelten Einstellung entspricht. Mit Jülicher können wir von einer „Evidenz der That“ [73] im doppelten Sinne sprechen: die Evidenz des Erzählten

[70] *H. Peukert,* a.a.O. 299.

[71] Als „Illokutionsakt“ versteht auch T. Aurelio „das Gleichnis für sich genommen“ (*T. Aurelio,* Disclosures in den Gleichnissen Jesu, Frankfurt 1977, 124).Er sieht in den Gleichnissen Sprechakte, mit denen „Jesus den Hörer zu einer disclosure bringen wollte, d. h. zur selben Einsicht und zu demselben Engagement, die er selbst hatte, und die er durch die Gleichnisse vermitteln wollte“ (a.a.O. 122). Aurelio arbeitet die verschiedenen Typen von Sprechakten in den Gleichnissen heraus, die er zusammenfaßt in dem der „Aufforderung zur Partizipation“ (136) an der Urdisclosure Jesu. Ihm zufolge ist das „Grundgebot für die Gleichnisauslegung dies, die Gleichnisse als Sprechakte Jesu anzusehen, der uns heute noch das Gottesreich ansagt und anbietet“ (128). U. E. kommt Aurelio zu seiner Einschätzung aufgrund einer einseitig kommunikationstheoretischen Orientierung, die die Sprechakttheorie nicht, wie dies Searle postuliert hat, in eine Handlungstheorie integriert. Ein handlungstheoretisches Verständnis der Gleichnisse Jesu verhindert eine auf unhistorische Disclosurevermittlung abgestellte Sicht der Gleichnisse.

[72] Deutlich formuliert in den Gleichnistheorien existentialer Interpretation, eher implizit als Endziel gleichnishafter Kommunikation, die zunächst als argumentative Streitwaffe verstanden wird, zum Ausdruck gebracht in den historischen Gleichnistheorien mit Ausnahme Linnemanns, die am klarsten das auf Verständigung ausgerichtete Ziel der Gleichnisse reflektiert im Verhältnis zu den Mitteln gleichnishafter Kommunikation. Darin folgt ihr Dupont.

[73] *Jülicher,* a.a.O. 114. Er beschränkt diesen Terminus freilich auf Beispielerzählungen.

korrespondiert der Evidenz des Verhaltens Jesu in einer Weise, die das darin implizierte Welt- und Wirklichkeitsverständnis als evident erscheinen läßt. Die im Erzählen der Gleichnisse von Jesus seinen Opponenten angebotene interpersonale Beziehung und die angezielte Ratifizierung dieser Beziehung seitens der Adressaten durch ihre Antwort und durch ihren dementsprechenden Ungang nicht allein mit Jesus, bezeichnen wir als kommunikative Verständigung. Jesus antizipiert und realisiert diese von seiner Seite aus in gleichnishafter Kommunikation. Die von einer Reihe von Gleichnissen thematisierte „Kommunikationsstruktur" wird als deren „Inhalt" dadurch vermittelt, daß diese Vermittlung in einer die Struktur genau realisierenden „Form" geschieht: in mit-teilender Mitteilung dieser Kommuniktionsstruktur, auf daß sie von den Opponenten geteilt werde.

Darin liegt die spezifische Doppelstruktur der Gleichnisrede Jesu: Propositionaler Gehalt und illokutiver Akt sind derart aufeinander bezogen, daß das, worüber etwas ausgesagt wird, aufs engste verwoben ist mit dem, wozu dieses geschieht. Deshalb ist die in den Gleichnissen vielfältig unthematisch zur Sprache gebrachte Wirklichkeit Gottes und seine Herrschaft von daher zu verstehen, wie und wo sie zur Sprache kommt, nämlich im praktisch-kommunikativen, „herrschaftsfreien" Tun.

Jesu Gleichnisrede hat – in Habermas' Kategorien formuliert – offensichtlich mit der Problematisierung zweier Geltungsansprüche jesuanischen Sprechhandelns zu tun, der Wahrheit seiner Aussagen und der Richtigkeit seiner Handlungen. Zwischen ihm und seinen pharisäischen Opponenten besteht ein tiefgreifender Dissens hinsichtlich der Richtigkeit seiner Kommunikation mit Zöllnern und Sündern, der Tischgemeinschaft mit ihnen sowie seiner Übertretung ritueller und kultischer Gebote, die die pharisäische Wirklichkeitskonstruktion konstituieren und einzäunen („Zaun des Gesetzes"). Der Streit um die Legitimierbarkeit des Handelns Jesu ist zugleich ein Streit über die Wahrheit seiner Aussagen „über" Gott, „ein Streit um die Wirklichkeit Gottes"[74]. Dabei stellen die zur Diskussion stehenden Ansprüche der Wahrheit von Aussagen und der Richtigkeit von Handlungen nicht zwei voneinander unabhängige Geltungsansprüche dar, sondern sie konvergieren in der Weise, daß sich die Wahrheit der Aussagen Jesu gar nicht ohne diesen Aussagen entsprechende richtige Handlungen behaupten läßt. Denn dabei handelt es sich, folgen wir einer Überlegung von D.D. Evans[75], nicht um eine „logisch neutrale" Behauptung der Wahrheit von Fakten, sondern um eine

[74] *H. Peukert,* a.a.O. 298.

[75] Vgl. *D. D. Evans,* Differences between Scientific and Religious Assertations, in: J. B. Barbour (Ed.), Science and Religion, New York 1962, 101–133; *ders.,* The Logic of Self-Involvement, London 1963.

„selbstverpflichtende", d. h. um eine Behauptung, deren Wahrheitsanspruch nur handelnd einlösbar ist. Das schließt freilich dessen diskursive „Begründbarkeit", dann allerdings im Rahmen eines, die übernommenen „Handlungsverpflichtungen" rechtfertigenden praktischen Diskurses nicht aus.

In einem Diskurs werden Argumente ausgetauscht. In praktischen Diskursen nehmen diese Argumente die Form von Vorschlägen zur Rechtfertigung einer zur Annahme empfohlenen, als verallgemeinerungsfähig angesehenen Norm an. Sie findet dann eine rational motivierte Anerkennung, wenn in ihr aufgrund der Logik des Diskurses „ein täuschungsfrei festgestelltes gemeinsames Interesse zur Geltung"[76] gebracht ist.

Können Jesu Gleichnisse als solche diskursiven Argumente gelten? Der Vorschlag, Gleichnisse als Argumente aufzufassen, findet sich in mehreren Gleichnistheorien, er wird von den sie als Analogien verstehenden Gleichnistheoretikern heftig bekämpft.[77]

Wir verstehen Jesu Gleichnisse als „narrative" Argumentation und begreifen seine Gleichnisrede als quasi-diskursiv[78], weil er in ihr sein Verhalten und die dieses begründende Wirklichkeit auf drei Ebenen rechtfertigt: 1) Auf der Ebene seines Verhaltens zu den Zöllnern und Sündern bringt Jesus als substantielles Argument für seine Zuwendung zu Randexistenzen, daß diese der Zuwendung bedürfen. Von seinem Selbst- und Wirklichkeitsverständnis her zeigt er die Selbstverständlichkeit seines Verhaltens und des Fehlverhaltens seiner Opponenten auf in der erzählerisch verfremdenden Darstellung ihres von Gott her legitimierten exkommunizierenden Umgangs mit Zöllnern und Sündern. Vom menschenfreundlichen, gütigen und solidarischen Abba her erweist sich dieser Umgang als unsinnig und unmenschlich. 2) Jesus rechtfertigt sein gleichnishaftes Handeln auf seine Opponenten zu damit, daß er ihnen in diskursiver Kommunikation, die die Ziele des Diskurses vorwegnimmt, zu verstehen gibt: ihre von Gott als deren Garanten her legitimierten und sanktionierten Verhaltensnormen sind überholt in einer diese durchbrechenden, befreienden und Freude machenden Kommunikation, wie Jesus sie auch ihnen gegenüber praktiziert, von der Erfahrung des Abba her. Dabei begründet er 3) den Wahrheitsanspruch seiner Aussagen über Gott und die Gottesherrschaft, indem er diesen, an das Tun von dessen handelnder Einlösung gebundenen Anspruch in seinem Verhalten zu

[76] *J. Habermas*, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt 1973, 148.

[77] Vgl. *W. Harnisch*, Die Sprachkraft der Analogie. Zur These vom „argumentativen Charkater" der Gleichnisse Jesu, StTh 28 (1974) 1–20.

[78] Quasi-diskursiv nennen wir die Gleichnisrede, weil in ihr als ein Gesprächsbeitrag natürlich kein ganzer Diskurs geführt wird, wohl aber ein solcher, verschränkt mit den Argumenten der Opponenten, simuliert wird. Vgl. zum „advokatorischen Modell" des „simulierten Diskurses" *J. Habermas*, Legitimationsprobleme, a.a.O. 161.

den Diskriminierten wie zu den Diskriminierern als Grund seines Tuns aufzeigt. Darin rechtfertigt er seine Praxis zugleich von diesem Grund her, erschließt sie auf dieser Basis als selbstevident – unbedingt einsehbar und umgekehrt diese Basis einsichtig machend.

Wir verstehen die Gleichnisse Jesu als quasi-diskursive Rede, weil sie – in manchen Zügen dem Habermasschen Modell des praktischen Diskurses vergleichbar – der „Rechtfertigung" des Richtigkeitsanspruchs von Jesu Handeln dienen, mit dem Ziel nicht nur einer Apologie seiner Praxis, sondern der konsensuellen Beilegung des zwischen ihm und seinen pharisäischen Opponenten bestehenden Konflikts. Er versucht sie dadurch von der Richtigkeit seines Handelns bzw. der diesem zugrunde liegenden Normen zu überzeugen, daß er in quasi-diskursiver Rede in einer die Verständigung antizipierenden Weise mit seinen Kontrahenten um Verständigung ringt, indem er ihnen poetisch-ironisch-verfremdend die Unsinnigkeit ihres an „partikulare" Interessen und Normen gebundenen Verhaltens aufzeigt angesichts der – in der Sprache der Theorie kommunikativen Handelns – Universalität, Egalität und Reziprozität menschlicher Kommunikation als Bedingung und normatives Fundament des Menschseins, jesuanisch gesprochen, im Angesicht der nahegekommenen Gottesherrschaft, in die alle eingehen sollen, systematisch-theologisch gewendet, angesichts der Universalität des Heilswillens Gottes.[79]

Als quasi-diskursive Rede sind Jesu Gleichnisse zugleich ideologiekritisch, argumentativ und analogisch. Sie sind weltbildentlarvend, decken die Prinzipien der pharisäischen Konstruktion der Wirklichkeit auf und enthüllen ideologiekritisch deren Weltbild und Wirklichkeitsverständnis als legitimatorische Ideologie der eigenen „Aussonderung". Dagegen propagieren die Gleichnisse ein Selbst-, Welt- und Wirklichkeitsverständnis, das von dem in Gott begründeten Prinzip universaler Kommunikation getragen ist und dieses im praktischen Engagement zu realisieren versucht, also im kommunikativen Zugehen auf den anderen, in dem auf Gott selbst zugegangen wird. Daß in den Gleichnissen ideologiekritische Destruktion verbunden mit narra-

[79] Mit der Parallelisierung der Sprache der Theorie kommunikativen Handelns, der Sprache Jesu und der systematischer Theologie behaupten wir keineswegs deren Dekkungsgleichheit. Mit dem pragmatischen Versuch, die theologisch relevante Kommunikations- undHandlungsstruktur Jesu mit handlungstheoretischen Mitteln zu explizieren, wurde nicht das Interesse einer Reduktion von Theologie auf Handlungstheorie verfolgt, vielmehr das einer Erhellung grundlegender theologischer Fragestellungen im handlungstheoretischen Rahmen und mit deren Instrumentarium. In diesem Rahmen ist u. E. gegenüber einem rein historischen wie einem existentialen und einem literaturwissenschaftlichen Zugang die öffentliche Wirkung von Jesu Praxis und Theologie in ihr erst in den Blick zu bekommen. Ebenso erlaubt dieser Rahmen, die öffentliche Wirkung des Redens über Jesu Praxis und Theologie, des Bekenntnisses zu ihm und des Handelns in seiner Nachfolge nach Jesu Tod und Auferweckung im Sinne einer politischen Hermeneutik zu entfalten.

tiver Argumentation in metaphorischer Sprache vorgetragen wird, macht erstere überhaupt akzeptabel und trägt dazu bei, daß der Dialog aufrecht erhalten werden kann, auch wenn sich das intendierte Einverständnis faktisch nicht realisiert. Die Aufeinanderbeziehung von Ideologiekritik, Argumentation und Analogie in diskursiver Kommunikation macht die Gleichnisse zu subversiven Geschichten Jesu, die seine Opponenten einladen und herausfordern zur Revision ihres Wirklichkeitsverständnisses und ihrer Handlungsorientierung.

Was die vieldiskutierte formale Seite der Gleichnisse anbetrifft, so liegt u. E. die Frage nach der Relevanz der Form nicht so sehr in der nach der Möglichkeit formaler Unterteilung, sondern in der von uns versuchsweise angegangenen Erarbeitung ihrer Kommunikationsform, von der her sich sowohl das Problem von Bild- und Sachhälfte, das des tertium comparationis wie das des Verhältnisses von Gleichnis und Allegorie stark relativieren. Aus der Perspektive einer pragmatischen Gleichnistheorie, die Jesu Gleichnisse als Kommunikationselemente begreift, wäre es in der Tat befremdlich, konstruierte der Sprecher in seiner Sprechsituation bzw. angesichts der „Sache", um die es in dieser Situation geht, ein „Bild", das jener in genau einem Punkt vergleichbar ist (ein tertium comparationis). Natürlich wird der Sprecher auf die strittige Situation bezugnehmen und sie in seinem „Gesprächsbeitrag" verarbeiten. Wenn wir mit E. Honig[80] die Allegorie als eine zweimal erzählte Geschichte begreifen, in der eine alte das Muster für die neue abgibt, dann ist insofern eine gewisse Ähnlichkeit zwischen Jesu Gleichnissen und Allegorien nicht zu verkennen, als in ihnen die „alte" Geschichte seines Konflikts mit pharisäischen Opponenten zwar nicht in dechiffrierbarer Entsprechung abgebildet (das macht den Unterschied zu echten Allegorie aus), aber dennoch, in Erzählung umgesetzt, aufgenommen wird.

Was schließlich die Relevanz der Gleichnisse Jesu für heutige Leser bzw. Hörer angeht, so sehen wir von einer pragmatischen Gleichnistheorie her ihre Aktualität in der sich in ihnen manifestierenden Kommunikationsstruktur.[81] Diese ist weder durch die Rezitation der Texte noch durch die Applikation vermeintlicher Inhalte zu konser-

[80] Vgl. *E. Honig*, Dark Conceit. The Making of Allegory, Providence ²1972.

[81] Der Begriff „Kommunikationsstruktur" unterläuft die Entgegensetzung von „Form" und „Inhalt", bindet beide zusammen im Aufzeigen ihres gemeinsamen Handlungsbezugs. In Handlungen werden in bestimmten Formen notwendig immer Inhalte vermittelt. Freilich verändert sich mit der historischen Situation deren konkrete Ausgestaltung. Darum muß, wer heute authentisch reden will: „Mit der Gottesherrschaft verhält es sich wie mit...", gerade um der sich in den Gleichnissen manifestierenden Kommunikationsstruktur willen die alten Bilder und Metaphern mit neuen konfrontieren (es geht keineswegs um Ersetzung!) und durch solche, die heute deren damalige Funktion übernehmen können, interpretieren. Dabei geht es darum, das kommunikative, d. h. ideologiekritische, argumentative und analogische Potential der Gleichnisse in neuen Situationen mit neuen Adressaten zu realisieren.

vieren, sondern muß durch die Lokalisierung solcher Kommunikationsmodelle in unseren konkreten Konfliktsituationen – und heute sind die weltweiten, das Überleben der Menschheit bedrohenden die konkretesten – aktualisiert werden. Die Gleichnisse Jesu sind für uns heute in dem Maße relevant, wie wir im Angesicht der im Jesus Christus angebrochenen Gottesherrschaft – was ein christologisches Bekenntnis impliziert[82] – Äquivalente seiner gleichnishaften Kommunikation finden und erfinden. Dabei lassen wir uns von seinen situationsbezogenen Kurzgeschichten inspirieren und von seiner ideologiekritischen, argumentativen und analogischen Einladung zur Praxis des Reiches Gottes leiten.

Eine zureichend differenzierte Theorie kommunikativer Handlungen müßte imstande sein, die unterschiedlichen Positionen der Gleichnisforschung in ihren berechtigten Anliegen zusammenzufassen, Kriterien für eine derartige Zusammenfassung bereitzustellen und die bestehenden Aporien weiterzutreiben. Wir hoffen, in diesem vorläufigen Versuch schon die Umrisse einer solchen Theorie gezeigt zu haben.

[82] Der Gleichniserzähler Jesus erweist sich von der sein Handeln, seine Theologie und seine Person endgültig bestätigenden und ins Recht setzenden Auferweckung, dem eschatologischen Handeln Gottes an ihm her als das Gleichnis Gottes. Vgl. *J. D. Crossan,* The Dark Interval, Niles 1975, 124: „The parabler becomes the parable. Jesus announced the kingdom of God in parables, but the primitive church announced Jesus as the Christ, the Parable of God." Wer nach Jesu Tod und Auferweckung von den Gleichnissen Jesu redet, blickt zugleich auf ihn als das Gleichnis Gottes. Wenn dies in unserer Arbeit nicht zur Sprache kam, dann deshalb, weil wir den Weg zu einer solchen Christologie von unten nur ein – u. E. allerdings unverzichtbares – Stück weit gegangen sind. Eine ausgearbeitete handlungstheoretisch konzipierte Theologie in praktisch-fundamentaltheologischer Absicht (vgl. die Überlegungen bei *J. B. Metz,* Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977 und *H. Peukert,* a.a.O.) ginge diesen Weg konsequent zu Ende.

ThPh 56 (1981) 70–91

Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre?

Zu Möglichkeit und Unmöglichkeit einer christlichen Politischen Theologie

Von Peter Koslowski *

Nach Erik Peterson ist mit dem trinitarischen Dogma jede christliche Politische Theologie unmöglich geworden und die Rechtfertigung einer politischen Situation durch christliche Theologie ein Mißbrauch der christlichen Verkündigung. Petersons weitreichende These hat Zustimmung und Ablehnung erfahren und außer in Carl Schmitts umfassender Kritik in „Politische Theologie II" auch in jüngeren Arbeiten zum Problem einer Politischen Theologie ihren Niederschlag gefunden. Dabei reichen die politisch-theologischen Interpretationen der Trinitätslehre von der These ihrer Funktion als Abwehrerin politisierter Theologie bis zu ihrem Verständnis als herrschaftskritisch-emanzipatorischem Programm. Im folgenden soll die Möglichkeit und Unmöglichkeit einer Politischen Theologie der Trinitätslehre untersucht werden. Dabei soll einmal der Frage nachgegangen werden, welche politischen Deduktionen aus ihr methodisch zulässig sind und welche ausgeschlossen werden müssen, zum anderen aber auch gezeigt werden, welche politischen Wirkungen der Trinitätslehre in bezug auf den Dualismus von Staat und Kirche zugeschrieben werden müssen. Es wird notwendig sein, mögliche Typen der Begründung von Politik durch Theologie im Christentum zu unterscheiden, um zu klären, ob die Trinitätslehre Politische Theologie fordert oder abwehrt. Schließlich soll an einigen ideengeschichtlichen Beispielen exemplarisch gezeigt werden, welche systematischen Formen trinitarischer Politischer Theologie in der Geistesgeschichte aufgetreten sind und zu welchen Deduktionen oder Analogien zwischen Politik und Theologie sie geführt haben.

1. Die politisch-theologische Diskussion der Trinitätslehre

1.1 Die Abwehr-These: Peterson und Hans Maier

Mit der Entfaltung der Trinitätslehre in den Auseinandersetzungen mit dem Arianismus und der Verwerfung des theologischen Monarchianismus im 4. Jahrhundert ist nach Petersons berühmter These

* Der Verfasser dankt Wolfhart Pannenberg und Alfred Schindler, besonders aber Hermann Krings für wertvolle, kritische Hinweise.

„nicht nur theologisch der Monotheismus als politisches Problem erledigt und der christliche Glaube aus der Verkettung mit dem Imperium Romanum befreit worden, sondern auch grundsätzlich der Bruch mit jeder ‚Politischen Theologie' vollzogen, die die christliche Verkündigung zur Rechtfertigung einer politischen Situation mißbraucht". [1] Petersons These enthält starke Voraussetzungen und zieht ein systematisches Fazit aus einer historischen Untersuchung des politischen Monotheismus der Antike und Spätantike, ein Fazit, das durch Gegenbeispiele Politischer Theologie *historisch* leicht zu widerlegen wäre [2]. Peterson macht eine dogmatische Aussage mit historischer Begründung. Weil im 4. Jahrhundert theologisch das politische Problem erledigt wurde, d. h., die unmittelbare Analogie von himmlischem und irdischem Souverän nicht mehr möglich war, ist auch für die folgende Geschichte Politische Theologie unmöglich und kann nur noch einen Mißbrauch der christlichen Verkündigung darstellen. Da nun bei Peterson selbst ein politisches Interesse in seiner Erledigung aller Politischen Theologie und eine Polemik gegen die Politische Theologie der Deutschen Christen in seinem 1935 in überarbeiteter Form wiedererschienenen Traktat zu erkennen ist [3], muß man in Petersons Position selbst ein Stück Politischer Theologie sehen.

Schmitt hat mit Recht dieses Reflexionsargument gegen Peterson eingewandt, daß er mit seiner theologischen Position auch eine politische vertrete, wenn der „Häretiker eo ipso als der politische, der Orthodoxe dagegen als der unpolitische Theologe erscheine" [4].

Ist die Trinitätslehre tatsächlich politisch so folgenlos, wie die Erledigungsthese Petersons behauptet? Immerhin berufen sich die Befürworter einer emanzipatorischen, politischen Theologie ebenso auf ihn, wie die Gegner und Kritiker Politischer Theologie. Hans Maier verstärkt die Erledigungsthese: „Die eigentümliche Stellung des christlichen Gottesglaubens jenseits von Monotheismus und Polytheismus bietet einer politischen Theologie keinerlei Anknüpfungspunkte." In einer Kritik der politischen Theologie de Bonalds schreibt er: „De Bonald ist . . . weit entfernt von der Einsicht, daß der Glaube an den dreieinigen Gott positive politische Analogien nicht fordert,

[1] *E. Peterson*, Der Monotheismus als politisches Problem, in: ders., Theologische Traktate, München 1951, 105.

[2] *C. Schmitt* (Politische Theologie II, Berlin 1970, 38) schreibt zu Recht, daß „das unvollständige Material Petersons allgemeine Conclusion nicht trägt und seine pauschale Schlußthese zu einem Scheck wird, der sein Materialkonto überzogen hat."

[3] Vgl. *A. Schindler* (Hrsg.), Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie, Gütersloh 1978, zur Entstehungsgeschichte der Schlußthese von 1935.

[4] *C. Schmitt* (1970) 73.

sondern vielmehr abwehrt."[5] In Maiers Abwehrthese wird die Dialektik der Petersonschen Erledigung sichtbar. Ein Dogma, das politischen Analogien gegenüber nicht nur indifferent ist, sondern diese sogar abwehrt, hat selbst eine politische Funktion. Man könnte Maiers Verständnis der Petersonschen Erledigung als die Abwehr- und politische Neutralisierungsinterpretation der Trinität bezeichnen. Danach entpolitisiert die Trinität die Religion und profanisiert die Politik. Die Trinität verbietet eine Theologisierung der Politik und bewirkt die Differenzierung von Politik und Religion im Christentum, die für beide Bereiche Rationalitätsgewinne bedeutet.[6]

1.2 Trinitätslehre als Politische Theologie: Metz und Moltmann

Der Abwehrthese Maiers steht die Herrschafts-Kritik-These von Metz gegenüber. Metz gibt der Petersonschen These eine herrschaftskritisch-politische Spitze: „So kann man ... die Interpretation Erik Petersons als Versuch verstehen, die Glaubensformel von der Trinität herrschaftskritisch zu wenden und sie gerade so in ihrer befreienden und erlösenden Gefährlichkeit sichtbar zu machen – vor allem dann, wenn man die in dieser trinitarischen Formel enthaltene Kritik eines monarchischen Herrschaftsbegriffes auch (was E. Peterson unterläßt) kritisch auf die Verfassung der Kirche selbst bezieht."[7] Bei Metz gewinnt die Trinität „herrschaftskritisches", also politisches Potential, wird selbst zur politischen Theologie.

Deutlicher noch ist Moltmanns politische Interpretation der Trinität, auch wenn sie sich nicht explizit auf Peterson bezieht. So schreibt Moltmann: „Ist die Offenbarung Gottes im Gekreuzigten aber ihr konkreter Ansatzpunkt, dann kann der christliche Gottesbegriff nicht mehr zur religiösen Hintergrundbildung für Fürstentümer, Obrigkeiten und Gewalten verwendet werden ... Die Kritik an der politischen Religion ist, denke ich, bis heute die politische Funktion der Trinitätslehre."[8] Moltmann sieht in der theologischen Kritik der Politischen Theologie selbst einen politischen Faktor, ein Stück „Politischer Theologie". Die Bestreitung des Anspruchs aller Obrigkeit wird zur

---

[5] *H. Maier*, Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie, München 1975, 144, ebenso auch in „Kritik der politischen Theologie", München 1970, 18 f.

[6] *H. Maier* (1970) passim

[7] *J. B. Metz*, ‚Politische Theologie' in der Diskussion, in: Diskussion zur ‚politischen Theologie', hrsg. von H. Peukert, Mainz 1969, 289.

[8] *J. Moltmann*, Theologische Kritik der Politischen Religion, in: J. B. Metz, J. Moltmann, W. Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung, München 1970, 26, auch *ders.* Umkehr zur Zukunft, München 1970, 174: „Mit der Ausbildung der Trinitätslehre hat sich die christliche Theologie grundsätzlich, wenn auch nicht gleich faktisch, vom politischen Monotheismus befreit. Ich denke, daß bis heute die Kritik an der politischen Metaphysik und der politischen Religion die politische Funktion der Trinitätslehre ist."

politischen Funktion der Trinität.[9] Die Trinität und Kreuzestheologie destruieren nach Moltmann den theologischen Monarchismus, den Theismus der Mächtigen, die „Theologie der Herrlichkeit und die Götter der politischen Religionen."[10] Während bei Peterson Theologie und Politik völlig getrennt werden, und das trinitarische Dogma die politische Theologie erledigt – bei Maier politische Analogien theologisch sogar *abwehrt*, wird bei Moltmann aus der Trinität eine positive politische Theologie entwickelt.

Die hier skizzierten Ansätze gehen sämtlich von einem Verhältnis von religiöser Dogmatik und politischer Theorie aus, das der religiösen Dogmatik den geltungsmäßigen Primat zurechnet und politische Konsequenzen aus dem vorgegebenen Dogma ableitet. Damit ist eine von vorneherein eingeschränkte Fragestellung nach dem Verhältnis von Religion und Politik gegeben. Theologie und Politik werden nur in Richtung einer Deduktion von Politik aus Theologie befragt, werden nur innerhalb eines christlichen Kontextes, der von dem Primat des christlichen Glaubens schon überzeugt ist, untersucht. Politische Theologie ist so die Anweisung der politischen Praxis aus der theologischen Exegese der Schrift. Die Umkehrung des Deduktionsverhältnisses, nämlich die Bestimmung der Theologie nach den Bedürfnissen politischer Praxis oder ein mögliches Wechselverhältnis von Theologie und Politik bleiben außerhalb der Betrachtung. Der Festlegung der Politik als abhängiger Variablen und der christlichen Theologie als unabhängiger Variablen entspricht dem christlichen Verständnis von Theologie, muß aber die Frage, welche politisch-sozialen Zwekke diese Theologie hervorgebracht haben könnten und damit die Umkehrung des Begründungsverhältnisses von Theologie aus Politik der Religionssoziologie oder vergleichenden Religionswissenschaft überlassen.

2. Die Wahrheit der geoffenbarten Trinität Gottes und die Unmöglichkeit einer funktionalistischen Politischen Theologie im Anschluß an Karl Barth.

Nun ist die Höherrangigkeit der Theologie über mögliche politische Funktionalisierungen und der Offenbarungscharakter des Christentums gerade durch die Trinität begründet, so daß diese der Angelpunkt des Verhältnisses von Offenbarungsglauben und politischer bzw. natürlicher Religion ist. Mit der Trinität ist ein bestimmter Autoritätscharakter der Dogmatik gegeben, nämlich ihr Verständnis als göttliche und nicht nur prophetische Offenbarung.[11] Mit der Trinität ist nur mehr Politik aus der Offenbarung, nicht aber Religion aus

[9] *Moltmann*, in: Metz et al. (1970) 44.
[10] *Moltmann*, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972, 200 f.
[11] Vgl. *U. Mann*, Das Christentum als absolute Religion, Darmstadt ³1974.

Politik ableitbar. Mit der Inkarnation und der Schrift als authentischem Wort Gottes kann das Dogma in christlicher Sicht nicht mehr funktional betrachtet werden. Da sich nach der Trinitätslehre Gott selbst in Christus offenbart hat, kann in der Welt nur die Offenbarung mit göttlichen Attributen versehen werden. Die Vergöttlichung jeder anderen Person oder Institution, Sache oder Bewegung wäre Aberglauben oder Götzendienst, insofern eine solche Vergottung außerhalb Christi die Offenbarung Gottes nicht im Leben Christi sucht, sondern in einem anderem. Karl Barth zeigt in seiner kirchlichen Dogmatik, daß jede nicht-trinitarische, subordinationistische oder modalistische Interpretation des christlichen Glaubens entweder die Einheit Gottes oder die Offenbarung nicht ernst nimmt.[12] „Aller Antitrinitarismus kommt unvermeidlich – man muß das sehen, um die Schärfe zu verstehen, mit der er von der Kirche bekämpft worden ist – in das Dilemma, entweder die Offenbarung Gottes oder die Einheit Gottes zu leugnen". Wenn der Antitrinitarismus die Einheit Gottes gegen die Dreiheit verteidigt, wird er „die Offenbarung als Akt wirklicher Gegenwart des wirklichen Gottes in Frage stellen müssen" und die wirkliche Differenz des Sohnes vom Vater, wie sie sich in der Leidensgeschichte Christi zeigt, leugnen müssen. Geht der Antitrinitarismus auf der anderen Seite von der Offenbarung als göttlicher Offenbarung und nicht zugleich auch von der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater aus, so wird er glauben müssen, daß sich in Christus nicht Gott, sondern irgend ein drittes, nicht gott-gleiches, sondern nur gott-ähnliches Prinzip offenbart hat. Er wird notwendig gegen die Einheit Gottes verstoßen. Die Offenbarung als Selbst-Eröffnung Gottes verlangt, daß sich in ihr Gott so zeigt, wie er *ist*, und nicht in der Maske eines untergeordneten Geschöpfes oder halbgöttlichen Logos. Da sich Gott aber als menschgewordener Sohn und Geist zeigt, muß Gott als dreieiniger gedacht werden. Barth nimmt Hegels Argument auf, daß sich der Gott der wahrhaften Religion offenbaren muß, und zwar als der, der er ist, und nicht in einem anderen seiner selbst. Hegel hatte gegen den Subordinationismus eingewandt: „Wenn ihm (Gott) das Sichoffenbaren abgesprochen wird, so bliebe von einem Inhalte desselben nur dies übrig, ihm Neid zuzuschreiben."[13] Wenn der Begriff der Offenbarung Gottes einen Sinn haben soll, kann sich Gott nicht als einer zeigen, der nur zum Teil er selbst ist. In der Offenbarung muß sich das ganze göttliche Wesen *(homoousios)* zeigen.

Was bedeutet dies politisch? Jede Art von Theo-Mimesis oder Christo-Mimesis ist von der Dogmatik als Darstellung Gottes ausge-

[12] *K. Barth,* Kirchliche Dogmatik, Zollikon-Zürich ⁷1955, Bd. I/1, 371.
[13] *Hegel,* Enzyklopädie § 564, Ausg. Philos. Bibl. Meiner S. 446.

schlossen. Gottes „Darstellung" zeigt sich nur in der Offenbarung. Repräsentation Gottes ist nur als Stellvertretung, nicht aber als Bild Gottes möglich. Der politische Monarchianismus ist nicht mehr in der Form möglich, daß der Kaiser oder Souverän zum lebenden Bild Gottes oder zum irdischen Gott, zum *nomos empsychos* wird, sondern nur noch Repräsentant als *Stellvertreter* sein kann, weil den Christen in Christus Gott ja schon offenbar geworden ist. Jede weitergehende Identifizierung eines politischen mit einem göttlichen Prinzip wäre Idololatrie als Nicht-Ernstnehmen der Offenbarung Gottes, weil etwas anderes als Christus als Offenbarwerden Gottes angenommen wird. Theo- oder Christo-Mimesis durch den Souverän ist nicht mehr möglich als Darstellung Gottes, sondern nur mehr als Stellvertretung. Gott hat sich nach dem Verständnis der Schrift einmal und unwiederholbar dargestellt oder geoffenbart und damit alle weiteren Offenbarungen ausgeschlossen. Die Trinität schließt nicht deshalb einen politischen Monotheismus aus, weil die göttliche Dreiheit keine kreatürliche Entsprechung hat – solche Entsprechungen wären durchaus konstruierbar, z. B. in der Familie als Einheit und Vielheit oder im Triumvirat [14] – sondern deshalb, weil Gott sich nur einmal offenbart hat und jede angenommene weitere Offenbarung Gottes in einem politischen Prinzip, sei es Rasse, Klasse, Volk oder Masse, die Offenbarung Gottes in Christus zu einem unbedeutenden Vorspiel gegenwärtiger Offenbarungen werden läßt. Der Arianismus oder jede echte politische Theo-logie, die Gott in einem politischen Prinzip manifestiert sieht, machen das Christentum zu einem Aberglauben oder zu einer Götzenverehrung, weil sie Gott nicht als in Christus Inkarnierten, sondern in einem Abbild seiner selbst verehren .[15]

In dem funktionalen System des christlichen Dogmas ergibt sich ein *Begründungszirkel* für die Absolutheit des Christentums, der Politische Theologie dogmatisch ausschließt. Die Trinität als das Vermittelnde zwischen der Offenbarung Gottes als Sohn, Vater, Geist und der Notwendigkeit der Einheit Gottes stellt sicher, daß das Göttliche als Göttliches nur nach der Schrift dargestellt wird. Die Interpretation der Schrift als Offenbarung stützt aber die Trinität ebenso, wie umgekehrt die Trinität den autoritativen Charakter der Schrift. Barth: „Soll die Offenbarung als Gegenwart Gottes ernst genommen werden, soll es einen legitimen Offenbarungsglauben geben, dann dürfen Christus und der Geist in keinem Sinne untergeordnete Hypostasen

[14] Byzantinische Soldaten im Jahre 660 begründeten, als es ihnen einfiel, zu dem bereits vorhandenen Kaiser zwei neue hinzuzuwählen, dieses Vorgehen trinitarisch: „An die Dreieinigkeit glauben wir, drei Kaiser krönen wir." Nachweis bei *F. Kern*, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im frühen Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie, Darmstadt ^{6}1976, 10.

[15] *Barth* (1955) 372: „Ist Christus nicht wahrer Gott, was kann dann der Glaube an ihn Anderes sein als eben Aberglaube?"

sein. Wir müssen es in Prädikat und Objekt des Begriffes Offenbarung noch einmal und in keiner Weise weniger mit dem Subjekt selbst zu tun haben. Die Offenbarung und das Offenbarsein müssen dem Offenbarer gleich sein. Sonst können sie neben diesem, wenn dieser der eine Gott ist, keinen Raum haben. Die Einheit Gottes würde sonst die Offenbarung und das Offenbarsein unmöglich machen." [16] Politische Theologie als Erscheinen Gottes in einem politischen Prinzip ist ausgeschlossen. Gott zeigt sich als Subjekt in der Geschichte nur als Christus, als Mensch gewordener Sohn. Wenn Gott in Christus nicht nur als seinem geschöpflichen Repräsentanten erscheint, sondern Gott *ist*, dann kann er in der späteren Geschichte nicht in einem geschöpflichen Prinzip, sei es der *Dea Roma*, der germanischen Rasse oder dem Proletariat als geschichtlichem Subjekt erscheinen. Ist die Schrift andererseits wirkliche Offenbarung Gottes, so ist sie politisch nicht funktionalisierbar, sondern jedem politischen *„chresimon pseudos"* absolut vorgängig. Eine Politische Theologie im antiken Sinn, die den Wahrheitswert der Religion ihrer politischen Nützlichkeit unterordnet, ist ausgeschlossen. Das Christentum kann nicht, wie Augustin gegen Varros Politische Theologie ausführt, „den Völkern aufgeschwätzt werden, um sie enger in einer Volksgemeinschaft zusammenzuschweißen" [17].

Das Christentum ist nicht deshalb keine politische Theologie, weil es keine politische Wirkung zeitigte, sondern deshalb, weil es als wirkliche Offenbarung Gottes die politische Funktionalisierung und politische Uminterpretation des Dogmas vom Wahrheitsanspruch her ausschließt. Das Monopol der Schrift auf Offenbarwerden Gottes schließt jede Epiphanie Gottes im Politischen ebenso aus, wie die ungeheure Autorität des Wortes Christi als Wort *Gottes* eine Interpretation des Dogmas durch die politische Macht verbietet. Politische Theologie im antiken Sinn als Bestimmung der Theologie durch Bedürfnisse der Politik oder im Sinne der Identifikation eines politischen Prinzips mit einer Epiphanie Gottes ist ausgeschlossen. Daß eine solche Ausschließung selbst ein politisches Phänomen ist, soll unten kurz gezeigt werden.

3. Eine Klassifikation von Typen Politischer Theologie

3.1 Politische Religion – Politische Theologie

Um die notwendigen Unterscheidungen durch eine undeutliche Begrifflichkeit nicht allzu sehr zu erschweren, soll für den Typus der funktionalisierten Politischen Theologie im antiken Sinn *vor* der Of-

[16] ebd.
[17] *Augustinus*, de civitate Dei Lib. IV c. 32.

fenbarungsreligion, wie sie im vorangegangenen Abschnitt untersucht wurde, der Terminus *Politische Religion* eingeführt werden. Der Begriff der Politischen Religion soll für einen Typus stehen, in dem die religiösen Inhalte funktional nach politischen Interessen bestimmt werden und es keine Beschränkung der Funktionalisierung der Inhalte durch eine schriftlich fixierte Glaubensgrundlage gibt. Eine funktionalisierte Politische Religion ist im Christentum durch die Heilige Schrift als Offenbarung und Darstellung des wahrhaften, trinitarischen Gottes ausgeschlossen und diese dogmatische Ausschließung wird durch die Trinitätslehre und das Dogma von der Wesensgleichheit Christi als des Trägers der Offenbarung noch verstärkt. Trinität und Offenbarung lassen Epiphanien Gottes in der Politik nicht zu.

In der Diskussion um Politische Theologie im christlichen Kontext geht es jedoch nicht um Politische Religion, sondern um Politische Theo-logie, um die politische Bedeutung und die politischen Deduktionen aus und politischen „Nebenwirkungen" von christlicher Theologie und Dogmatik, weil die theologische Basis durch die Dogmatik vorgegeben ist. Politisches wird aus Theologischem deduzierbar und begründbar, wenn die Theologie vorgegeben ist, wenn die Theologie gegenüber der Politik den rang- und geltungsmäßigen Primat innehat. Innerhalb des christlichen Verständnisses von Theologie und Politik lassen sich drei Formen Politischer Theologie, *drei Deduktions- bzw. Begründungsverhältnisse von Theologie und Politik* unterscheiden: die Form der unmittelbaren Deduktion, die Form der mittelbaren analogischen Deduktion und die Form der Begründung politischer Theorie „per analogiam theologiae" (letztere ist sozusagen eine Umkehrung der analogia entis zur analogia Dei in der politischen Theorie). Es ist zu untersuchen, inwieweit politische Schlüsse aus der Trinitätslehre nach diesen drei Formen möglich sind.

3.2 Formen Politischer Theologie

a) *Politische Theologie als unmittelbare Deduktion von Politik aus Theologie.* Die politische Form wird aus der theologischen unmittelbar deduziert. Die Theologie bestimmt unmittelbar die politische Form. Es ist deutlich, daß durch den Geheimnischarakter der Trinität und die Lehre von der Inadäquatheit der Spuren der Trinität in der Welt *(vestigia trinitatis)* zum Geheimnis der Trinität eine *unmittelbare* Deduktion der politischen Form aus der Theo-logie ausgeschlossen wird.

b) *Politische Theo-logie als mittelbare Deduktion.* Theologie bestimmt *mittelbar* durch Schlußfolgerung die politische Form und Theorie. Politische Praxis wird deduktiv aus theologischen Sätzen hergeleitet. Die Deduktion politischer Sätze erfolgt nicht unmittelbar

aus theologischen Prämissen, weil der politische Gehalt der dogmatischen Sätze des Glaubens bekanntlich sehr gering ist, sondern über das Brückenprinzip einer Entsprechung von religiöser und politischer Praxis. Zu den theologischen Prämissen tritt als Zusatzprämisse hinzu: in den Fällen, in denen keine Aussagen in der Schrift zur Politik aufzufinden sind, wird in der politischen Praxis analog verfahren. Die Annahme ist, daß politische Aussagen aus der Schrift auch dort mittelbar deduzierbar sind, wo sie nicht explizit gemacht werden. Von einer allgemeinen Analogiebildung zwischen politischer Theorie und Theologie unterscheidet sich dieser Typus durch den Anspruch, politische *Exegese* der Schrift zu betreiben. Diese Art von Politischer Theologie tritt mit dem Anspruch exegetischer Autorität auf, der sie von Formen der reinen Analogiebildung unterscheidet. Für eine solche Politische Theologie ist die Wahrheit der theologischen Prämissen, d. h., die Richtigkeit der Exegese entscheidend. Hier zeichnet sich zeitgenössische Politische Theologie nicht gerade durch exegetischen Takt aus. Wenn man das Schlußschema bei Moltmann untersucht, so fällt auf, daß politische Wertungen in massiver Weise bereits in die Formulierung der Prämissen eingeflossen sind und auch die politischen Folgerungen über die Deduktionen aus den Prämissen hinausgehen. Als Beispiel soll Moltmanns politische Interpretation der Pilatus-Szene herangezogen werden. Moltmanns Interpretation lautet folgendermaßen: „Wenn der Christus Gottes im Namen der religiös-politischen Autorität „von oben" hingerichtet wurde, dann ist für die Glaubenden dieser und ähnlicher Autoritäten jede Rechtfertigung von oben entzogen. Politische Herrschaft kann dann nur noch „von unten" gerechtfertigt werden."[18] Zur Gegenüberstellung sei Karl Barths Interpretation derselben These hinzugefügt: „Man sollte aber endlich in den Pilatustexten auch dies nicht übersehen: Jesus wurde nicht verurteilt als staatsgefährdender ‚König der Juden' ... Jesus wurde genau genommen überhaupt nicht verurteilt. Alle vier Evangelien überbieten sich vielmehr in der Feststellung: Pilatus erklärte ihn für unschuldig, für einen Gerechten! (Math. 27, 19.24; Mk. 15, 14; Luk. 23,14.15.22; Joh. 18,38; 19,4.6) ..., Pilatus suchte ihn frei zu lassen' (Joh. 19,12) ... Nicht nach dem Gesetz des Staates, sondern trotz des Gesetzes des Staates, nach diesem ganz anderen Gesetz mußte Jesus sterben."[19] In einer schematischen Gegenüberstellung lassen sich beide Syllogismen darstellen:

[18] *Moltmann* in: Metz et al. (1970) 44.
[19] *K. Barth*, Rechtfertigung und Recht, 4. Aufl., ThSt (B) 104 (1970) 14/15.

Moltmann	Karl Barth
P_1 Christus als Sohn Gottes wurde im Namen der religiös-polit. Obrigkeit hingerichtet	Christus wurde trotz des Gesetzes der Obrigkeit hingerichtet
P_2 Er wurde von oben hingerichtet	–
C_1 Obrigkeit ist schlechthin nicht mehr gerechtfertigt	Die Obrigkeit kann weder vergöttlicht noch dämonisiert werden.
C_2 Politische Herrschaft kann nur mehr von unten gerechtfertigt werden.	–

Vergleicht man beide Schlußschemata, so ist offensichtlich, daß die politisch-theologische Konklusion bereits in der „rein" theologischen Prämisse 1 enthalten ist. Die Richtigkeit der Prämisse läßt sich jedoch exegetisch überprüfen. Moltmanns Prämisse 1 ist in solcher Einseitigkeit durch den Wortlaut der Schrift nicht gesichert. Zum anderen ist Prämisse 2 bei Moltmann eine Interpretation, die nur durch ihre Funktion, die Konklusion 2 zu ermöglichen, erklärt werden kann. Moltmanns politische Konklusionen überziehen das Konto der exegetischen Prämissen: sie werden durch diese nicht gedeckt.

Politische Theologie als Exegese in politischer Absicht und mit mittelbaren Deduktionen aus der Schrift läßt sich theologisch nicht rechtfertigen und beansprucht eine exegetische Autorität für politische Wertungen, die nur eine Verschleierung des politischen Interesses ist. Sie ist wohlgemeinte theologische Politik von Christen. [20] Aufgrund der Trinitätslehre und des Verständnisses der Schrift als Offenbarung kann ihr kein politischer Nebensinn beigelegt werden, der sich nicht exegetisch nachweisen ließe. Analogien zwischen Dogmatik und politischer Form, die möglich sind und keinem Theologen verwehrt werden können, dürfen nicht mit Anspruch auf *exegetische* Rechtfertigung, sondern eben nur als Analogien vorgetragen werden. Dies schließt ein, daß sich die Kirchen nicht auf eine politische Exegese festlegen können. Diese politischen Analogien zu biblischen Texten, die als mittelbare Deduktion exegetischer Art verkleidet sind, leiten zu einem dritten Typus Politischer Theologie über.

c) *Politische Theologie als Analogie.* Politische Theorie *nach Analogie* theologischer Sätze, insbesondere der Gotteslehre: Die politische Form wird analog zur theologischen bestimmt, und die Verfassung der politischen Sphäre wird durch theologische Analogien begründet. Zugrunde liegt die Annahme von der Strukturähnlichkeit der sozialen Gemeinschaften (Kirche – Staat) und der Entsprechung von kosmi-

[20] Zurecht wendet H. Maier (1970)36 gegen Metz ein, daß eine solche politische Exegese in Gefahr ist, die moderne Nachfolgerin der ecclesia triumphans als „kritisch triumphierende Kirche" zu werden. Vgl. auch *R. Spaemann*, Theologie, Prophetie, Politik. Zur Kritik der pol. Theologie, in: ders., Zur Kritik der pol. Utopie, Stuttgart 1977, 57–76.

scher und sozialer Welt. Diese Analogien treten jedoch nicht mit dem Anspruch exegetischer Autorität auf. Sie *deduzieren* nicht politische Form aus religiösen Inhalten, sondern *begründen* diese zusätzlich durch Reflexion auf theologische Aussagen. Diese Form der Begründung per analogiam gleicht ethischen oder metaphysischen Begründungsverfahren in der Politikwissenschaft. Es werden zusätzliche Argumente aus einem anderen Wissensbereich zur Untermauerung der politischen Theorie eingeführt, die nicht dogmatischen oder letztbegründenden Anspruch erheben, sondern politische Theorie durch theologische Reflexion einsichtig zu machen suchen. Es ergibt sich jedoch eine methodische Schwierigkeit bei der Analogie-Form Politischer Theologie. Systematisch kann kein Kriterium angegeben werden, wie weit solche Analogiebildungen gehen dürfen. Die Analogie wird durch drei Momente gekennzeichnet. Sie betrifft erstens nicht das Wesen oder die Form einer Sache, sondern eine *Relation* an ihr, z. B. das Verhältnis Gottes zur Welt. Sie bezieht sich zweitens auf eine *„Relation von Relationen"*, z. B. auf das Verhältnis von Gottes Herrschaft über die Welt zu der des Souveräns über das Volk. Eine Analogie verlangt drittens, daß diese Relation von Relationen eine solche der *Gleichheit* oder sehr großen *Ähnlichkeit* sei.[21] Wenn, wie Kant sagt, bei der Analogie „eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen" (Prolegomena § 58) besteht, so ist unmittelbar einsichtig, daß eine exakte Abgrenzung zwischen vollkommener und unvollkommener Ähnlichkeit zwischen zwei Verhältnissen, also zulässigen und unzulässigen Analogieschlüssen unmöglich ist. Ähnlichkeit ist nach Bertrand Russell ein Verstehensbegriff, der sich nicht quantifizieren läßt. Ähnlichkeit muß „gesehen" werden. Gleichheit der Verhältnisse in einer Analogie ist nur bei quantifizierbaren Größen, wie bei Zahlen in der arithmetischen oder geometrischen Proportion, nicht aber bei Verhältnissen von Qualitäten und schon gar nicht bei einem Verhältnis von göttlichen und politischen Relationen möglich. Man bleibt daher im Bereich theologisch-politischer Analogiebildung auf die Aufforderung verwiesen, die Ähnlichkeit der Verhältnisse und die Bedingungen, unter denen gleiche Verhältnisse vorliegen, genau zu spezifizieren und die Analogie nicht „im allgemeinen" zu belassen, sondern konkret herauszuarbeiten. Methodisch bleibt nur die Einschätzung Hegels: „Die Analogie kann übrigens oberflächlicher oder gründlicher sein." Es gibt „sehr schlechte, leere, äußerliche Analogien ... und solche, mit denen man zu sehr wichtigen Resultaten gelangt" (Enzyklopädie § 190 Zusatz). Bei theologisch-politischen Analogien besteht darüber

[21] Vgl. zum Analogie-Begriff *H. Krings*, Wie ist Analogie möglich? in: Gott in Welt (FS für Karl Rahner), Freiburg 1964, 98.

hinaus die Schwierigkeit, daß die eine Seite des Verhältnisses von der anderen unmittelbar abhängt. Das theologische Verhältnis (Gottes Herrschaft über die Welt) kann selbst nur wieder „per analogiam entis" bestimmt werden. Das Verhältnis zwischen einer theologischen und einer politischen Relation ist somit eines von hoch interdependenten Termini, die nicht als gegebene, unkorrelierte miteinander verglichen werden können, sondern wechselseitig immer schon durch einander bestimmt sind.

Analogien der politischen Theologie können daher niemals politische Theorie ersetzen oder mit deren theoretischem Anspruch auftreten. Sie können als *Zusatzargumente* zur politischen Reflexion hinzutreten. Zugleich sind sie jedoch bedeutsam für die Geschichte des politischen Denkens, vor allem für jene Phasen, in denen das Christentum die beherrschende Sinninstanz der Gesellschaft ist. Die Wirkung politisch-theologischer Analogien auf die „Ideenpolitik" ist beispielsweise in der Restaurationsepoche nach der Französischen Revolution erheblich gewesen.

4. Ideengeschichtliche Beispiele analogischer, trinitarischer Politischer Theologie: Die Möglichkeit politischer Analogien zur Trinität.

4.1 Thomas von Aquin

Wenn man die Formen dieses letzten „Typus" Politischer Theologie, auf dessen Bedeutung für die Rechtsdogmatik Carl Schmitt in seiner ersten „Politischen Theologie" hingewiesen hat, untersucht, so wird deutlich, daß die Trinitätslehre politische Analogien durchaus nicht ausschließen kann. Dabei beschränken sich diese Analogien nicht nur auf juristische. Dies zeigt sich bei der Analogie irdischer und himmlischer Monarch. Zwar gibt es keine trinitarischen Monarchien, aber „opera sanctae trinitatis ad intra sunt divisa, ad extra sunt indivisa." [22] Nach außen wirkt die Trinität Gottes durchaus monarchianisch. Die Einheit der herrscherlichen Gewalt Gottes ist nach außen gewahrt. Das Christentum hat ja den Monotheismus nicht aufgegeben [23] und gerade in der Tradition der Westkirche schob sich die Einheit Gottes gegenüber der Dreiheit immer mehr in den Vordergrund. [24] Die mittelalterliche und frühneuzeitliche Gotteslehre war eher theistisch als trinitarisch. So interpretiert Thomas von Aquin die

[22] *Augustinus*, Sermo 71 c 15 (Mauriner-Ausgabe V, 458/9); Quaest. de Trinit. et de Gen. I (VIII, 1173).

[23] Vgl. *K. Rahner*, Schriften zur Theologie IV, 105, Einsiedeln ⁵1967: „Die Christen sind bei all ihrem orthodoxen Bekenntnis zur Dreifaltigkeit in ihrem religiösen Daseinsvollzug beinahe fast nur ‚Monotheisten'".

[24] Vgl. M. Schmaus, Katholische Dogmatik I, München ⁵1953, 332 f.

Herrschaft Gottes in Übereinstimmung mit der Tradition des politischen Monotheismus:

„Optima autem gubernatio est quae fit per unum. Unitas autem pertinet ad rationem bonitatis. Unde multitudo melius gubernatur per unum quam per plures. Relinquitur ergo gubernatio mundi, quae est optima, sit ab uno gubernante. Et hoc est quod Philosophus dicit in XII Metaphys.: ‚Entia nolunt disponi male; nec bonum pluralitas principatum: unus ergo princeps'".[25]

Die Trinität tritt hinter der Einheit Gottes zurück, die göttlichen Personen sind nur mehr Relationen in Gott: „Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis."[26] Thomas' theistische Interpretation des Christentums mit Gott als dem Weltherrscher läßt politische monarchistische Analogien zu.

4.2 *De Bonalds trinitarische Gesellschaftstheorie*

Deutlicher wird die Analogiebildung zwischen einer theistischen Interpretation der Trinität und der Verfassung der Gesellschaft bei dem französischen Restaurationsphilosophen de Bonald, bei dem nicht nur die Entsprechung von göttlicher und irdischer Monarchie, sondern eine vollständige Abbildung der Trinität auf den Gesellschaftsaufbau zu finden ist. De Bonalds Versuch ist insofern von besonderem Interesse, weil er am Ende der ständisch-alteuropäischen Gesellschaft nach der Französischen Revolution eine Gesellschaftstheorie dieser untergehenden Welt in ihrem politischen und religiösen Zusammenhang aufstellt und eine „Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile", so der Titel des Hauptwerkes von 1796, zu schaffen versucht. De Bonalds Ziel ist eine Theorie der konstituierten, d. h. ständisch geordneten Gesellschaft. Der konstituierte Zustand einer Gesellschaft verlangt im Gegensatz zum anarchistischen Zustand einerseits und zum despotischen andererseits, daß die

[25] *Thomas von Aquin*, s. th. I q. 103 a. 3. Noch ausgeprägter sind die politischen Untertöne in ‚De regimine principum'. Dort heißt es: „Alle Führung in der Natur geht aber von einem einzelnen aus . . . Auch die Bienen haben eine Königin und in der ganzen Welt ist ein Gott, der alles erschaffen hat und nach seinem Willen lenkt" (Ausg. F. Schreyvogel, Jena 1923, 21). Obgleich die Verfasserschaft dieser Schrift umstritten ist, zeigt sie ein Stück mittelalterlicher „Ideenpolitik". Wenn sich Thomas in s. th. I q. 103 a. 3 auf Aristoteles' Satz, daß das Seiende nicht schlecht, sondern von einem beherrscht sein will, bezieht, und Aristoteles diesen Topos von Homer, Ilias II, 204, übernommen hat, wird darin die Einheit einer Ontologie und Theologie sichtbar, die durch die Trinität zwar modifiziert, nicht aber abgebrochen wurde: einer Ontologie des herrschaftlichen Aufbaus der natürlichen und sozialen Welt.

[26] s. th. I q. 29 a. 4.

politische und religiöse Macht eine analoge Verfassung aufweisen [27] und in einem ausgewogenen Verhältnis zueinander stehen. Darüber hinaus muß die innere Konstitution dieser „Mächte" den Vermittlungen entsprechen, die die Voraussetzung von Gleichgewicht und Stabilität und daher auch in Gott sind. Jede Konstitution muß einen triadischen Aufbau haben und die Vermittlung zwischen Herrschenden und Beherrschten, Einheit und Vielheit in sich tragen, wobei das vermittelnde Prinzip die Eigenschaften beider besitzen muß. Die Grundstruktur des Sozialen ist nach de Bonald trinitarisch: Macht – Vermittlung zwischen Macht und Untertan – Untertan. Der politischen Triade von *„pouvoir – ministre – sujet"* entspricht die religiöse von Gottvater – Gottmensch – Mensch und die kosmische von Ursache – Mittel – Wirkung. [28] Die drei Personen der sozialen Trinität *(pouvoir – ministre – sujet)* erscheinen in der politischen Gesellschaft als Erb-Königtum *(pouvoir)* – Erb-Adel *(ministre* = Exekutive und Verwaltung) – Untertanen (des dritten und vierten Standes), in der Familie als Vater – Mutter – Kind (wobei die Mutter als Vermittlung zwischen dem Vater und dem Kind fungiert, weil sie von beiden etwas in ihrem Wesen habe) und in der religiösen Gesellschaft als Christus – Klerus – Laien.

Der Grundgedanke de Bonalds ist der der Einheit und Konstituiertheit der Macht. Eine Gesellschaft, die nicht von *einer* Macht gelenkt wird, muß untergehen. [29] Zur Einheit der Macht der politischen Gewalt muß jedoch die Konstituiertheit hinzutreten. Entscheidend ist der Gedanke der Vermittlung durch *intermediäre Gewalten.* Eine Ge-

[27] *De Bonald,* Théorie . . . Oeuvres complètes, éd.par M. l'Abbé Migne, Paris 1864, tome I 503/4: Nach Abraham „la bénédiction est répandue sur toutes les nations en les appelant toutes à jouir du bienfait de la société civile par l'accord de la religion de l'unité de Dieu avec le gouvernement de l'unité de pouvoir; (de B. betont in seinem Werk die Leib-Seele-Einheit des Menschen) gouvernement qui conserve l'homme physique intelligent dans sa liberté par l'amour et la crainte du pouvoir général de la société politique qui est le monarque comme la religion conserve l'homme intelligent physique dans sa perfection ou sa liberté par l'amour et la crainte du pouvoir général de la société religieuse qui est Dieu". Die Entsprechung von politischer und religiöser Verfassung arbeitet de Bonald sehr differenziert heraus: Demokratie und Calvinismus, Aristokratie und Lutheranismus, Monarchie und Katholizismus bilden die Entsprechungspaare. Vgl. *ders.,* Démonstration philosophique du principe constitutif de la société, ebd. I 114. „C'est cette identité parfaite de principes et de constitution, entre la monarchie religieuse et la monarchie politique, qui a fait la perfection et la véritable force, la force de conservation ou de restauration des États catholiques" (ebd. 106).

[28] Démonstration ... ebd. I 89. Vgl. auch I 88: „Ainsi l'homme est continué comme la famille, la famille comme l'État, l'État comme la religion; l'homme, la famille, l'État, la religion, comme l'univers."

[29] ebd. I 55: „Le pouvoir doit être un . . . et le grand Maître en morale ne nous dit-il pas que tout pouvoir divisé en lui-même sera désolé (Matth. XII, 25; Luc XI, 17)". Vgl. auch *ders.,* Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social ou du pouvoir, du ministre et du sujet dans la société, ebd. I 984: „Que l'unité même physique de pouvoir existe toujours dans toute société, c'est-à-dire, qu'il n'y a jamais qu'un seul homme à la fois qui énonce une volonté, et commande une action dans la société."

sellschaft oder Gemeinschaft – Staat, Kirche oder Familie –, in der es keine Form der Vermittlung zwischen der Herrschaft und den ihr unterworfenen Untertanen gibt, fällt entweder in Anarchie, die immer in Despotismus übergeht, oder aber unmittelbar in Despotismus. Entweder herrschen alle anarchisch oder aber ein Machthaber setzt sich „unvermittelt" und gewaltsam durch. [30]

De Bonalds Politische Theologie ist eine politische Theorie, in der die Trinität, die Vermittlung von Gott und Mensch, als Modell der politischen Vermittlung von Herrschaft und Untertan dient. Gott und der politische Machthaber können weder als orientalische Despoten noch als handlungs- und entscheidungsunfähige Substanzen (das polemische Gegen-Modell de Bonalds ist die assemblée constituante) angesehen werden. Die politische und religiöse Gesellschaft muß eben so konstituiert sein, wie es die Herrschaft Gottes über das Universum in seinen Naturgesetzen ist. Die Trinität bildet für de Bonald ein Modell der Vermittlung von sozialer Einheit und Vielheit und ein Modell der Gewaltenteilung. Die Alternative Fürsten- oder Volkssouveränität ist nach de Bonald falsch formuliert. Souverän ist nur Gott. Sein Repräsentant auf Erden, der *pouvoir politique*, darf weder souverän (legibus solutus) noch handlungsunfähig oder gar beides wie in der Volkssouveränität sein. Er muß die Einheit der Gesellschaft in seiner Person repräsentieren, aber durch seine Mittler, den Adel ausüben. Der Adel hat als Mittler zwischen dem König und den Untertanen die Aufgabe, die Macht des Königs ebenso zu begrenzen und das Volk vor Unrecht zu schützen, als auch die Befehle des Königs nach unten durchzusetzen.

4.3 Politische Analogien der Trinität bei Gregor von Nazianz, Hans Kelsen und Hegel

De Bonalds Theorie der konstituierten Gesellschaft weist auf eine wesentliche politische Analogie der Trinität hin, die durch die Vermittlung von Polytheismus und Monotheismus in der Trinität gegeben ist. Gregor von Nazianz, Petersons Kronzeuge für die These vom Ende aller Politischen Theologie nach der Trinitätslehre hat diese Vermittlung von Polytheismus und Monotheismus in politischen Begriffen ausgedrückt. [31] Nach Gregor gibt es drei letzte Meinungen

[30] Théorie . . . I 573: „Car le despotisme, société non constituée, n'est autre chose qu'une république en état de guerre comme la république n'est elle-même qu'un despotisme dont le chef est absent, et va revenir."

[31] Daß Gregor von Nazianz ein denkbar ungeeigneter Kronzeuge für Petersons Erledigungsthese ist, hat *C. Schmitt* (1970) 116 ff. bereits angemerkt. *E. Voegelin*, Die Neue Wissenschaft der Politik, München ²1969, 150, übernimmt Petersons Gregor-Interpretation ebenfalls unbesehen als Nachweis für den unpolitischen Charakter politischer Metaphern der Trinität. Nach Peterson (1935) 102 verliert der Ausdruck „göttliche Monarchie mit dem orthodoxen Dogma seinen politisch-theologischen Charakter"!

von Gott: die Anarchie, die Polyarchie und die Monarchie. Die beiden ersten verlegen Unordnung und Aufruhr *(stasis)* und letzthin Auflösung in Gott. Die Christen dagegen bekennen sich nach Gregor zur Monarchie Gottes. Sie verehren die Einherrschaft, aber nicht die einer einzigen Person, weil diese Einherrschaft immer den Keim des Zwiespalts in sich trägt, sondern diejenige des dreieinigen Gottes. [32] Denn jeder Einheit wohnt eine Tendenz zur Entzweiung und zu Aufruhr inne. „Das Eine ist immer in Aufruhr gegen sich selbst." [33] Die trinitarische Herrschaft steht jenseits der Entgegensetzung von Einheit und Vielheit. Sie ist Monarchie und Polyarchie zugleich. Die Vermittlung der trinitarischen Monarchie überwindet sowohl die Labilität der Einherrschaft, die immer in Aufruhr mit sich selbst und in Gefahr ist, in einen unversöhnten Dualismus umzuschlagen [34], als auch die Anarchie der Vielherrschaft, die zu Unordnung und Auflösung führt. Die trinitarische Monarchie ist die Rückkehr dessen, was von der Einheit ausgeht, die Rückkehr der Vielheit in die Einheit. Die politische Analogie der Trinitätslehre ist bei Gregor durchaus die Monarchie, aber nicht der monarchische Despotismus, sondern eine Monarchie, in der Einheit und Vielheit vermittelt sind. Nun ist zwar deutlich, daß dies nicht in der Person des Herrschers selbst geschehen kann, der sich nicht in drei Personen aufspalten kann. Die Vermittlung muß einerseits in dem Verhältnis geschehen, das der Herrscher zu seinem eigenen Willen und zu seinem Recht einnimmt, und andererseits in einer ständischen Gliederung der Gesellschaft, welche zwischen Herrscher und Untertan intermediäre Gewalten einfügt.

Die Transformation des „orientalischen Despotismus" in eine konstituierte, trinitarische Monarchie wird in der juristischen Interpretation der Trinitätslehre bei Kelsen sichtbar. Gegenüber einem despotischen Monotheismus bedeutet die Trinität die Unterwerfung des Sohnes Christus unter den Willen des Vaters und die Verpflichtung des Vates auf das Erlösungswerk des Sohnes. Kelsen schreibt:

„In der Person des Gott-Menschen unterwirft sich Gott der von ihm selbst gesetzten Welt-Ordnung, der sittlichen sowohl als der naturgesetzlichen, schränkt sich die von vornherein schrankenlose Macht des göttlichen Willens selbst ein. Als Gottmensch ver-

[32] *Gregor von Nazianz*, Orat. theol. III c. 2, Patrologia Graeca (Migné) 36, 76 A/B.

[33] ebd.

[34] Gregor kritisiert Plotins Theorie des Einen, das „überbordet, wie ein Krater, der überläuft" und das Viele mit Notwendigkeit aus sich entläßt (Ennead. 5, 2, 1). Das Verhältnis von Einheit und Vielheit muß vielmehr ein vermitteltes, versöhntes, frei gewolltes sein. *Gregor*, Orat. theol. III c. 2: „Es geht um eine Einheit, welche die Übereinstimmung des Willens, die Gleichheit der Bewegung und die Rückkehr zur Einheit all dessen, was von der Einheit herrührt, darstellt." Vgl. dazu die Auffassung Schellings, daß sowohl der metaphysische Dualismus als auch die Emanationslehre zwar „als ein mächtiges Alexander-Schwert dienen, um überall den gordischen Knoten ohne Mühe entzwei zu hauen, aber in die Geschichte einen durchaus illiberalen (!) und höchst beschränkenden Gesichtspunkt einführen" (Freiheitsschrift [1809], Werke, hrsg. v. K. F. A. Schelling, Bd. VII, 413).

zichtete Gott auf seine Allmacht, das Weltgeschehen richtet sich nicht nach seinem Willen, sondern umgekehrt; als Gott-Sohn fügt er sich in Gehorsamspflicht gegen Gott-Vater."

Das Wesen der Trinität ist nach Kelsen die Selbstbeschränkung und Selbstbindung Gottes.

„Ihr entspricht haargenau die bekannte, den Kern der Staatsrechtstheorie bildende Lehre von der Selbstverpflichtung des Staates. Der vom Recht wesensverschiedene, als Macht zu begreifende, allmächtige, und darum seinem Wesen nach unbeschränkte, ‚souveräne' durch keine Norm gebundene Staat, muß schließlich doch zum Recht werden, sich in ein Rechtswesen, in eine juristische Person verwandeln . . . Der Staat stellt eine Rechtsordnung auf, es ist sogar für ihn wesentlich, eine solche Rechtsordnung aufzustellen, und nachdem er sie aufgestellt hat, unterstellt er sich selbst freiwillig dieser seiner Rechtsordnung." [35]

Der Rechtsstaat kann im Gegensatz zum despotischen Staat als Analogon der Selbstbeschränkung Gottes in der Trinität angesehen werden. Das Verhältnis von Naturrecht und positivem Recht, von lex divina und lex humana, erscheint in den Personen Gottes selbst noch einmal auf. In der Selbstbindung Gottes äußert sich die höchste Würde des Rechts. Die Moralisierung der Gottesvorstellung, die bereits im Alten Testament beginnt [36], findet in der Trinität ihren Abschluß. Gott kann nicht als Willkürdespot angesehen werden, sondern als sich selbst in seiner Herrschergewalt zurücknehmender Gott.

Wenn hier das Vermittlungsproblem zwischen Einheit und Vielheit und zwischen despotischer Willkür und rechtlicher Selbstbindung der Macht als die zentrale Differenz zwischen dem politischen Monotheismus und „trinitarischen" politischen Konzeptionen aufgefaßt wird, muß an Hegel erinnert werden. Bei Hegel wird die trinitarische Struktur des Geistes nicht nur zur Mitte der theoretischen Philosophie in der Dialektik der „Logik" und in der Philosophie der Religion, sondern auch zur Mitte seiner Geschichtsphilosophie und damit zum Kern der politischen Philosophie. Die Trinität stellt die Struktur des Geistes dar, der sich in die drei Momente der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit entfaltet, der sich entäußert und in sich zurückkehrt. Theunissen schreibt mit Recht: „Vornehmlich ist es das vollendete Moment der Rückkehr, des Sichzusammenschließens, auf das Hegel abhebt, wenn er dieses christliche Prinzip, das des dreieinigen Gottes, zum Prinzip der Geschichte schlechthin und im ganzen deklariert. Dergestalt konkreter bestimmt, heißt es dann in profaner Sprache ‚Vermittlung', in sakraler ‚Versöhnung'." [37] In der Einheit von Geschichts- und Religionsphilosophie zeigt sich bei Hegel der Zusammenhang von Theologie und Politik und damit auch der politi-

[35] *H. Kelsen,* Gott und Staat, in: Logos. Internat. Zeitschr. f. Philos. der Kultur 9 (1922/23) 275.

[36] Vgl. *C. G. Jung,* Antwort auf Hiob, Olten 1973.

[37] *M. Theunissen,* Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Berlin 1970, 95.

sche Sinn seiner „trinitarischen" Religions- und Geschichtsphilosophie. Ohne auf das Verhältnis der hegelschen „Logik" zur „Rechtsphilosophie" im einzelnen einzugehen, sei auf die zentrale Bedeutung der *Vermittlungen des Sozialen* in der „Rechtsphilosophie" hingewiesen. Die Versöhnung von Allgemeinheit und Einzelheit, von „allgemeinem substantiellen Willen und subjektiver Freiheit" (§§ 258, 260), von Einheit und Vielheit ist der Zweck des Staates. Die Vermittlungen der Freiheit in Familie, bürgerlicher Gesellschaft, Stand, Staat, die alle am Allgemeinen ebenso teilhaben wie am Besonderen, sind weit entfernt von der vermittlungslosen Gegenüberstellung von Souverän und Volk oder von einer unmittelbaren und ausschließlichen Repräsentation der Einheit und Allgemeinheit im politischen Machthaber, wie sie die Souveränitätstheorie eines Hobbes auszeichnet. [38]

Es ist diese Betonung des Vermittlungsdenkens, das der Theoretiker der Souveränität und der Dezision, Carl Schmitt, an Hegel spöttisch als „Balancentheorie alles vermittelnder Elastizität" [39] kritisiert hat, ohne jedoch deren politisch-theologischen Hintergründe zu sehen. In seiner Einengung der Politischen Theologie auf das Souveränitätsproblem – der Untertitel der „Politischen Theologie" von 1922 lautet „Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität" – mußte Schmitt der Zusammenhang zwischen trinitarischer Gotteslehre und Konzeptionen der Vermittlung der politischen Souveränität in der Gewaltenteilungslehre entgehen.

Der Vermittlungsgedanken wird in beiden Elementen der Trinitätslehre, der immanenten und der ökonomischen, sichtbar. Der Gedanke der Selbstvermittlung Gottes in den Personen der immanenten Trinität und ihren innergöttlichen Relationen kann als analoge, spekulative Begründung eines bestimmten *Selbstverhältnisses der politischen Macht* angesehen werden, als Analogon zum Prinzip der *Gewaltenteilung* und der Selbstbindung der Staatsgewalt. Die ökonomische Trinität und die Mittlerfunktion des Gottmenschen Christus hat sich andererseits bei de Bonald als Paradigma für die Bedeutung sozialer Mittler gezeigt. Die Bedeutung der Vermittlung zwischen Gott und Mensch in der Trinität überträgt de Bonald auf die Unverzicht-

[38] Hobbes hat den Zusammenhang zwischen unumschränkter Souveränität und politischem Monotheismus deutlich gesehen und daher im zweiten Teil des „Leviathan" (besonders Kap. 42) eine nicht-trinitarische, subordinationistisch-arianische Christologie vertreten, um der Kirche den Anspruch auf die Königsherrschaft Christi und die Verwaltung des Seelenheils neben dem Souverän zu bestreiten. Hobbes greift in seiner Konzeption des Souveräns als Priesterkönig auf vorchristlich-heidnische Vorstellungen zurück. Vgl. *D. Braun*, Der sterbliche Gott oder Leviathan gegen Behemoth. Teil 1: Erwägungen zu Ort, Bedeutung und Funktion der Lehre von der Königsherrschaft Christi in Thomas Hobbes' Leviathan, Zürich 1963.

[39] *C. Schmitt*, Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus [5]1979, 58.

barkeit intermediärer Gewalten zwischen politischer Macht und Volk und damit für einen intermediären, ständischen Gesellschaftsaufbau. Die alteuropäische, ständische Gesellschaftsstruktur ist aber unmittelbar mit der Institution der Kirche und dem Dualismus von Staat und Kirche verbunden. [40]

5. Die Trinitätslehre und der Staat-Kirche-Dualismus: religionssoziologische Perspektiven

5.1 Die Legitimation der Kirche und die Trinitätslehre

Für die Begründung der herausragenden Stellung der Kirche und für den im Westen besonders ausgeprägten Staat-Kirche-Dualismus ist die Trinitätslehre von besonderer Bedeutung gewesen. Die Gründung der Kirche auf das Wort Gottes und nicht auf prophetisches Wort, ihr Fortleben als Corpus Christi, ihr Anspruch als Heilsverwalterin und ihr Verbleiben im Heiligen Geist sind trinitarisch begründet. Nach diesem Wechsel der methodischen Ebene, nach welchem wir nicht mehr mögliche Ableitungsverhältnisse oder Analogien zwischen Theologie und politischer Theorie untersuchen, sondern *religionssoziologisch* fragen, welche sozialen und institutionellen Entwicklungen das trinitarische Dogma gefördert und gerechtfertigt hat, sind wir bei der unmittelbaren politischen Wirkung der orthodoxen Trinitätslehre in der römisch-katholischen Lehre von der göttlichen Einsetzung der sichtbaren Institution Kirche als civitas Dei durch den Gottessohn selbst angelangt. Die Differenzierung von Religion und Politik teilt das Christentum mit anderen Hochreligionen, nicht aber die institutionelle Ausprägung eines Dualismus von Staat und Kirche. Auch wenn dieser Dualismus nicht nur auf die Trinitätslehre, sondern auch auf realhistorische Ursachen zurückzuführen ist, wird er doch durch die Trinitätslehre religiös begründet.

So schreibt Schmaus:

„Daß die Kirche zuständig ist, eine Offenbarungswahrheit als Dogma vorzulegen und die Gläubigen darauf zu verpflichten, ergibt sich daraus, daß sie, der fortlebende Christus, als Volk Gottes, die von Gott selbst ermächtigte und verpflichtete Trägerin

[40] *O. Hintze* (Weltgeschichtliche Bedingungen der Repräsentativverfassung, in: Historische Zeitschrift 143 (1931) 1 ff. sieht in dem Dualismus von Staat und Kirche die Ursache für die ständische Gesellschaftsstruktur des Mittelalters und damit für die Repräsentativverfassung überhaupt, weil die mittelalterliche Kirche in ihrer Politik gegen den Kaiser die intermediären, ständischen Gewalten gestärkt habe. Auf die Bedeutung des Staat-Kirche-Dualismus für die Freiheitsgeschichte weist auch *W. Pannenberg* hin (Die Bestimmung des Menschen, Göttingen 1978, 61–84; besonders aber in „Die theokratische Alternative", in: R. Löw, P. Koslowski, P. Kreuzer (Hg.), Fortschritt ohne Maß? Zur Ortsbestimmung der wiss.-techn. Zivilisation (Civitas-Symposien), München 1981, der an Luhmanns These von der Differenzierung des Gesellschaftssystems in Subsysteme, die mit der Staat-Kirche-Differenzierung begonnen habe, anschließt). Vgl. hierzu auch die Dissertation des Verfassers, Zum Gestaltwandel des Dualismus von Staat und Gesellschaft, Stuttgart 1981.

und Bürgin des göttlichen Wortes und daher dafür verantwortlich ist, daß dies in der Geschichte gehört wird bis zum Ende der Zeiten. Letztlich spricht durch die Kirche, deren Seele und Herz der Heilige Geist, deren Haupt Christus ist, Gott selbst zum einzelnen Menschen." [41]

Ebenso auch Peterson:

„Das Subjekt der Theologie ist nicht der Theologie-Professor, sondern primär Christus und sekundär die Kirche ... Die Bibel ist der Leib des prophetischen Wortes, der Leib des Logos Gottes aber ist nicht die Bibel, sondern die Kirche und das mit der Kirche gesetzte Dogma ... Die Kirche ist aber nicht der Leib des Glaubenden, sondern der Leib Christi. Und das Dogma ist nicht eine Konkretion des Glaubensaktes, sondern eine Konkretion des Logos." [42]

Obgleich Peterson immer wieder die Bedeutung der Inkarnation Gottes und der Trinität für die Kirche betont hat, hat er in seinem Monotheismus-Aufsatz die kirchenrechtliche und damit auch politische Seite des Homoousios-Streites nicht dargelegt. Die Forschungen von Williams, Morrison, Schneemelcher und anderen haben jedoch gezeigt, von welch entscheidender Bedeutung die Abwendung der arianischen Häresie für die Unabhängigkeit der Kirche und damit für die Staat-Kirche-Beziehungen gewesen ist. [43] Bei Ambrosius und Augustinus, Basilius, Hilarius und Athanasius wird die Würde und die Unabhängigkeit der Kirche von der politischen Macht durch die Tri-

[41] Schmaus (1953) 55, vgl. auch ebd. 82: „Der tiefere innere Grund für die Unfehlbarkeit des Papstes und des mit ihm verbundenen Gesamtepiskopats liegt in folgendem: Die Kirche, das neutestamentliche Volk Gottes, ist der geheimnisvolle Leib Christi. Christus ist ihr Haupt. Der von ihm gesandte heilige Geist ist das Herz und die Seele der Kirche. Sie kann daher als Ganzes in Glaubenswahrheiten ebenso wenig irren wie Christus."

[42] *E. Peterson*, Was ist Theologie?, in: Theol. Traktate, ebd. 40, 41, 42, 43.

[43] *G. H. Williams*, Christology and Church-State Relations in the Fourth Century, in: ChH 20 (1951) 10, 16: "The political implications of the rival Christologies were not at once perceived ... the primarily soteriological convictions of the Orthodox proved to have political implications which the Arian controversy brought to the fore ... The Arians could think of the historic Christ as a demigod and of the emperor as the imitator of the Eternal Logos (humbled and obscured in the earthly Christ) or of the Father (= the Supreme God), while the authentic Nicenes hold tenaciously to the historic Christ who, by his unique and paradoxical act of divine self-sacrifice at once secured the eternal salvation of mankind and established the ecclesiastical law to which even the Christian sovereign is subject." Ebenso *K. F. Morrison*, Rome and the City of God. An Essay on the Constitutional Relationships of Empire and Church in the Fourth Century, in: TAPhS, NS 54 (1964) 3–55; *J. Ceška*, Die politischen Hintergründe der Homoousioslehre des Athanasius (1963), *W. Schneemelcher*, Athanasius von Alexandrien als Theologe und Kirchenpolitiker (1950), *ders.*, Kirche und Staat im 4. Jahrhundert (1967), in *G. Ruhbach* (Hg.), Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende, Darmstadt 1976; kritisch zu Williams ist *P. Beskow*, Rex Gloriae. The Kingship of Christ in the Early Church, Uppsala 1962, 320.

nität und Corpus-Christi-Lehre begründet. [44] Die politische Wirkung der *„abendländischen Kirchenfreiheit"* ist vielfältig gewesen. Dabei hat nicht nur, wie Peterson annimmt, der Arianismus den Interessen der Kaiser gedient. [45] Vielmehr haben die Kaiser auch in Byzanz – mit Ausnahme einiger despotischer Rückfälle – das *Eigenrecht der Bischöfe* in religiösen Fragen respektiert. [46] Die Letztbegründung des Rechts und die Institutionalisierung des Naturrechts durch die Kirche sicherten die normative Identität der Gesellschaft ebenso ab, wie sie die Politik und die politische Führung sakral freisetzten und vom Kaiser nicht mehr das Heil erwarteten, sondern das, was des Kaisers ist: eine irdische Friedensordnung. Ebenso entlastete die Transzendentalisierung des Reiches Gottes in eine nicht-weltliche, nicht-politische Eschatologie und die Identifikation der irdischen Civitas Dei mit der Kirche den Staat von Erwartungen, die er nicht erfüllen kann. [47]

---

[44] *Ambrosius,* Expositio psalmi CXVIII, 15, 35 (Corpus Script. Ecclesiast. Lat. 62: 349) „Civitas Dei ecclesia est, ecclesia corpus est Christi. Peccat in caelum, qui caelestis civitatis jura contaminat, et immaculati corporis violat sanctitatum suorum conluvione vitiorum." Die Arianer sind schlimmer als die Juden, weil sie Caesar nicht den Tribut verweigern wollen, sondern ihm sogar das Recht über die Kirche zuerkennen wollen: Ambrosius, Epist. 21 c. 13, PL (Migne) 16: 1048: „Et tamen videte quanto pejores Ariani sint, quam Judaii. Illi quaerebant utrum solvendum putaret Caesari jus tributi; isti, imperatori volunt dare jus ecclesiae."
Augustinus, Enarr. in Ps. CXXXI 3 (Mauriner IV 1717): „ecclesia . . . est templum Christi, et domus, et civitas." An anderer Stelle wird deutlich, wie sehr Inkarnation Gottes, Mariologie und Ekklesiologie verbunden sind: Augustinus, In epist. Joannis ad Parthos, tract. I c. 2 (III, 1979): „et illius sponsi thalamus fuit uterus Virginis, quia in illo utero virginali conjuncti sunt duo, sponsus et sponsa, sponsus Verbum et sponsa caro; quia scriptum est ‚Et erunt duo in carne una' (Gen. II 24), et Dominus dicit in Evangelio ‚Igitur jam non duo, sed una caro' (Matth. XIX, 6) . . . Unus videtur loqui, et sponsum se fecit et sponsam se fecit; quia non duo, sed una caro: quia ‚Verbum caro factum est, et habitavit in nobis'. Illi carne adjungitur Ecclesia, et fit Christus totus, caput at corpus."
Basilius, Adversus Eunomium lib. IV, PG 29: 700 B: Christus ist nicht als Mensch, sondern als Gott das Haupt der Kirche.
Hilarius von Poitiers, de trinitate VI 36–37 (Bibl. d. Kirchenväter II, 5, München 1933, 310 ff.) verteidigt das „Homoousios" als Grundlage der Legitimität der Kirche gegen die Arianer.
Athanasius, Orat. II contra Arianos 80, PG (Migne) 26:316: die Kirche ist Gestalt und Bild Christi und damit Bild Gottes selbst.

[45] Historisch leicht zu widerlegen ist Petersons These, „daß es ein dringendes politisches Interesse war, das die Kaiser zunächst auf die Seite der Arianer trieb, und daß andererseits die Arianer die Theologen des byzantinischen Hofes werden mußten" (Peterson (1935) 10.

[46] Art. Arianismus, in: Lexikon f. Theol. und Kirche, Freiburg 1957, 845: „Der Arianismus verfiel nach dem Tod des Kaisers Valens im Römischen Reich, besonders im Orient, da die weltliche Macht ihn nicht mehr wie früher stützte." Zum Verhältnis von Orthodoxie und byzantinischer Reichspolitik vgl. besonders Francis Dvornik, Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background, Washington D. C. 1966, Vol. II, 772 ff.

[47] Vgl. Augustins Abwertung des Staates und seinen politischen Pessimismus und Anti-Eudämonismus in De civitate Dei XV 4; XIX 10 u. 26; XVIII 13.

5.2 Soteriologie und Politik

Schließlich führt die Umdeutung der Soteriologie in eine Lehre von der schon geschehenen Satisfaktion Gottes durch den Kreuzestod des Sohnes und die fortdauernde Verwaltung dieses Heils in den Sakramenten der Kirche zu einer Entlastung der Menschheit von politischen Selbsterlösungen, weil nicht mehr sie selbst, sondern der menschgewordene Gott das Subjekt des Heiles ist. Der Streit, der die Rechts- und Linkshegelianer entzweite, ob „das Absolute seine wirkliche Existenz in dem zum Menschen gewordenen Gott oder nur in der Menschheit habe“ [48], wurde mit dem Homoousios-Dogma zugunsten des Gottessohnes entschieden – und damit zugleich zugunsten der Kirche, die für das nächste Jahrtausend zum Subjekt des Heils in der Welt werden sollte. Insofern ist der Streit um die Trinitätslehre immer auch ein politischer und die Formen des Arianismus lösen sich ab in der Konfrontation mit einer Christologie, in der das Heil des Menschen immer ein schon Geschehenes und nicht allein ein in der politischen Zukunft noch zu Geschehendes ist.

Wenn der letzte Versuch des politischen Arianismus die Form annahm, daß das Subjekt der Geschichte nicht im Gottessohn, sondern im subordinationistischen Logos gesucht wurde und dieser Logos von einem Anhänger der nationalsozialistischen „Deutschen Christen“ mit dem deutschen Volk identifiziert wurde, so hatte Hitler, der das Scheitern dieser Art von Arianismus voraussah, durchaus von seinem politischen Standpunkt recht, wenn er resignativ feststellte: „Wir haben eben überhaupt das Unglück, eine falsche Religion zu besitzen.“ [49] Jener Anhänger der Deutschen Christen hatte den Prolog des Johannes-Evangeliums so entstellt: „Im Anfang war das Volk, und das Volk war bei Gott, und Gott war das Volk.“ [50]

Das Homoousios-Dogma und die Trinitätslehre hatten solche politischen Analogien zur Inkarnation Gottes bzw. einen solchen politischen Arianismus theologisch unmöglich gemacht. Seitdem war mit dem Christentum nicht mehr viel Staat zu machen. Dieses ist aber eine politische Wirkung der Trinität.

---

[48] *K. Löwith* (Hg.) Die Hegelsche Linke, Stuttgart 1962, 15.

[49] Zitiert bei *A. Speer*, Erinnerungen, Berlin 1969, 110.

[50] Zitiert nach *O. Dibelius*, Der Kampf der Kirche als geschichtliche Tat, Berlin 1935, 69. Der „arianische“ Gegner Dibelius' hatte folgendermaßen argumentiert: „Der Untergang der arianisch-germanischen Kirchen ist ein Verlust für das spätere Mittelalter und für die späteren germanischen Reiche. Wir müssen diesen Untergang als Verlust buchen, wenn wir auf dem Boden germanischer Weltanschauung und Geschichtsbetrachtung stehen . . . Denn die arianischen Kirchen waren volkserhaltend, schützten die Rasse, wahrten die nordisch-germanische Sittlichkeit, bekämpften die asiatische Wüstenaskese, das Mönchtum und den Zölibat, verwarfen den Heiligen- und Marienkult . . . Der Arianismus der Germanen betonte einen diesseitigen Glauben und verkündete einen Gottglauben antitrinitarischer Prägung.“ (*M. Schwartz*, Der Kampf der arianischen Vandalen gegen die Kirchenpolitik Roms und Byzanz [Reden und Aufsätze zum nordischen Gedanken. H. 48], Leipzig 1938, 71.)

ThPh 56 (1981) 92–110

Kant und die Theologie der Hoffnung

Eine Auseinandersetzung mit R. Schaefflers Interpretation der kantischen Religionsphilosophie

Von Giovanni B. Sala S. J.

1. Der Weg zur gegenwärtigen Theologie der Hoffnung

Der Titel des neuen Buches von R. Schaeffler[1] steckt schon deutlich Thema und Bezugsrahmen der Untersuchung ab: von Kant ansetzend zielt sie auf die katholische Theologie der Hoffnung in ihrer Beziehung zu bzw. Abhängigkeit von Bloch und der reformatorischen Rechtfertigungslehre.

Der erste Teil des Werkes geht den vorbereitenden Schritten nach, die zur gegenwärtigen Theologie der Hoffnung geführt haben. Am Anfang des Weges steht die bekannte Frage Kants in der Methodenlehre seiner „Kritik der reinen Vernunft": Was darf ich hoffen?; zusammen mit der Postulatenlehre der „Kritik der praktischen Vernunft". Die Bemühung der katholischen Theologen im 20. Jahrhundert, mit dem neuzeitlichen Denken wieder ins Gespräch zu kommen, nach dem Bruch am Ende des 18. Jahrhunderts gerade durch Kant, war hinsichtlich des Themas Hoffnung durch ein Doppeltes gekennzeichnet. Einerseits durch den bahnbrechenden Versuch J. Maréchals, eine Transposition des Kantismus im Bereich der Erkenntnis- und Seinslehre auszuarbeiten; andererseits durch die Rezeption und Umprägung des kantischen postulatorischen Hoffnungsgedankens bei E. Bloch und den evangelischen Theologen.

In diesem Kontext legt Schaeffler den Denkweg von J. B. Metz dar, der im ganzen Buch als der maßgebende katholische Vertreter der Theologie der Hoffnung auftritt. Die erste bedeutsame Position von Metz findet sich in der Schrift „Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin", 1962. Das neuzeitliche Denken mit seinem transzendentalen Ansatz ist nach Metz die philosophische Durchführung des biblischen, anthropozentrischen Seinsverständnisses. Auf diese Weise kam Metz in Berührung mit Kants Philosophie, aber nicht um ihrer selbst willen, und noch weniger im Hinblick auf eine Theologie der Hoffnung, sondern als *die* Repräsentantin der neuzeitlichen Denkform.

Gerade dieses vorherrschende Interesse erklärt, warum Metz, statt die kantische Fragestellung zu vertiefen, sich danach an die evangelische Theologie wandte, insofern sie sich schon mit dem neuzeitlichen Denken zustimmend auseinandergesetzt hatte, und zwar mit der „Weltlichkeit" als dessen Grundmerkmal. Es ging hauptsächlich um die Theologie der Säkularisierung, wie sie bei Fr. Gogarten und K. Barth vertreten war. Das Resultat war der Sammelband „Zur Theologie der Welt", 1968. Allerdings entwikkelte Metz sein eigenes Verständnis der Weltlichkeit der Welt weder auf dem Hintergrund der reformatorischen Rechtfertigungslehre, noch als Folge eines „usus legis", der nur darauf hinzielt, die sündhafte Welt vor ihrer Selbstvernichtung zu bewahren, sondern als Konsequenz der Inkarnationstheologie. Ein solcher Ansatz führte Metz zu

[1] *R. Schaeffler,* Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1979. XIII/333 S. Im folgenden verweisen die Seitenzahlen in Klammern ohne Angabe des Werkes auf dieses Buch.

einer positiven Weltverantwortung, wobei Sch. auch den Einfluß der Frankfurter Schule hervorhebt (85).

Gerade der weltliche Umgang mit der Welt (und nicht spezifisch theologische Gründe) machte es deutlicher, daß die durch die Inkarnation freigesetzte Welt sich eher auf dem Weg zu einer technologisch verplanten Zukunft als zu einer Humanisierung des Lebens befindet. Hierin sieht Sch. den Anlaß für die Wendung von Metz zu einer politischen Theologie. Diese Wendung bekam (eher im nachhinein) eine theologische Deutung, insofern der Protest gegen die verplante Zukunft aus dem eschatologischen Charakter derselben Zukunft legitimiert wurde. Die politische Theologie versteht sich dementsprechend als „christliche Eschatologie unter den Bedingungen der Gesellschaft von heute" (94). Die somit zentral gewordene Kategorie der Eschatologie ist zwar ein wesentlicher Bestandteil der theologischen Tradition, signalisiert aber bei Metz einen für ihn richtungsweisenden Einfluß E. Blochs.

Folgende Merkmale charakterisieren nach Darstellung von Sch. die Entwicklung der Metzschen Theologie. Erstens gibt es in ihr einen sich durchziehenden roten Faden, nämlich die Absicht, die Neuzeit zu legitimieren. Was sich ändert, ist der theologische Argumentationsgang, je nachdem die Neuzeit anders gedeutet wird: als Transzendentalität, als Weltlichkeit oder als weltverändernde Praxis. Zweitens geht Metz den methodologischen und sachlichen Problemen seiner jeweiligen Position nicht nach, weil sein Argumentationsinteresse sich verschoben hat, ehe er die Zeit findet, die eingenommene Position noch einmal zu überprüfen (84). Drittens weist der (jetzige) Ausgang seines theologischen Denkens eine beachtenswerte Wendung auf, insofern er von der Absicht, die Grundtendenzen neuzeitlichen Denkens zu legitimieren, zu dem Willen übergegangen ist, einer drohenden Fehlentwicklung des neuzeitlichen Lebens zu steuern; anders gewendet: vom Zutrauen in ein Heil, das durch die Inkarnation wesenhaft gesichert ist, zu dem Willen in eine offene Zukunft hineinzuschreiten, die allein durch Gottes Verheißung garantiert ist (96).

Der zweite Teil ist dem utopischen Denken Blochs und seinem Versuch einer politischen Hermeneutik der Religion gewidmet. E. Bloch will das herkömmliche utopische Denken mit der Realität der erfahrbaren Welt vermitteln, sowohl theoretisch durch eine materialistische Umdeutung des aristotelischen Materiebegriffs als auch praktisch im Anschluß an Kants Gedanken, wonach aus der sittlichen Praxis eine Gewißheit hervorgeht, die die Grenze möglicher Erfahrung überschreitet (103). Die Hoffnung Blochs richtet sich auf „Utopie in Materie" und zieht konsequenterweise eine Religion ohne Gott nach sich, um ein Eintreten für die „kommende Welt" möglich zu machen (105). Sch. unterstreicht den atheistischen Charakter dieses Hoffnungsgedankens: Utopie ist für Bloch Herausforderung, diese gegebene Welt mit ihrem Schöpfergott zu überwinden.

Hinzu kommt eine dritte, historische Vermittlung zwischen der geforderten neuen Welt und der bisherigen Geschichte der Menschheit, und zwar durch eine eigene Interpretation der religiösen Überlieferungen. Der Schlüssel zu Blochs „wilder Exegese" der Bibel liegt in der radikalen Antithese „dieser" und der „kommenden Welt", die sogar den Gottesbegriff einschließt: Der wahre Gott der ursprünglichen, „unterirdischen" Bibel ist die Göttlichkeit einer Zukunft, in der für Gott kein Platz mehr ist. Sch. weist mehrmals darauf hin, daß im utopischen Denken Blochs der Atheismus wesentlich zur Sache gehört und nicht, wie Moltmann will, in einen „Atheismus um Gottes willen" umgedeutet und dadurch entschärft werden darf (111).

Eine theologische Antwort auf die philosophische Utopik Blochs hat als erster J. Moltmann versucht. Der Zentralbegriff in seiner „Theologie der Hoffnung", 1964, ist der Gedanke der „Zukunft Christi", und zwar nicht primär im Sinne einer von Jesus bewirkten Zukunft des Menschen, sondern in dem Sinne, daß Jesus selbst noch werden muß; denn gerade darin liegt die Heilsbedeutung seiner Auferstehung und Wiederkunft für den Menschen (120). Theologisch wichtig ist dabei, daß die Identität des

Auferstandenen mit dem Gekreuzigten „extra se" liegt, in der Treue, die Gott ihm gehalten hat (121).

In seiner Auffassung von der Eschatologie als Tendenz (auf Auferstehung hin) und Latenzen (im Kreuz) des Christusgeschehens lehnt sich Moltmann an Blochs „Ontologie des Noch-Nicht-Seins" an. Die Tendenz der Materie wird bei Moltmann die Zukunft Christi; die Latenzen derselben werden die Latenz der kommenden Herrschaft Gottes, die nicht nur möglich, sondern gewiß ist wegen des unwiderruflichen Eingreifens Gottes in die Geschichte durch Christus. Aus der Umprägung folgen eine Reihe von Verschiedenheiten zwischen Bloch und Moltmann, die aber zum Teil durch die Beibehaltung derselben Terminologie eher verdeckt werden.

Sch. sieht das Hauptproblem für jede theologische Bloch-Rezeption in dessen unvermittelter Antithese zwischen „dieser" und der „kommenden Welt". Demnach stellt er die Frage, ob die biblische Vermittlung zwischen beiden das Ergebnis priesterlicher Textverfälschung ist oder ob sie als der unumkehrbare dialektische Schritt in der Geschichte der Religionen zu verstehen ist (141). Wenn man aber mit Moltmann so sehr auf dem Neuen des Christusereignisses besteht, daß Mensch und Welt nur „extra se" Kontinuität und Zukunft haben, muß man sich fragen, ob ein solcher Dualismus des Gewirkten nicht auch mit Bloch zu einer Verneinung der Identität des Wirkenden führt, also doch zu einem Auszug aus dem Schöpfergott.

Metz seinerseits unterscheidet, Moltmanns Gedanken aufgreifend, zwischen einer Zukunft, die unser Eigentum wäre, und einer, in die hinein wir „enteignet" sind und die Gott selber „zu eigen" ist (148). Gott erweist sich so als „Gott vor uns". Gerade diese absolute Hoffnung, mit dem ihr innewohnenden „eschatologischen Vorbehalt", überwindet sowohl die Verplanung der Technokratie als auch Leere und Tod jeglicher immanenten Ideologie. Was Metz von Bloch unterscheidet, ist der Versuch, zu zeigen, daß die atheistische Konsequenz aus dem Hoffnungsgedanken unnötig ist. Denn nur eine Erwartung, die auf das Reich Gottes gerichtet ist, vermag jeder menschlichen Herrschaft zu widerstehen, die sich absolut setzt (166). Aus diesem Grund braucht eine politische Theologie ihren theologischen Charakter nicht preiszugeben, ja sie darf es nicht. „Die christliche Hoffnung würde ihr eigenes Befreiungsziel gerade verfehlen, wenn sie aufhörte, gläubige Hoffnung zu sein" (168). Nur als Hoffnung des Glaubens endet sie nicht in eine Rechtfertigung und Sakralisierung des jeweiligen Siegers.

Aber eine Theologie der gläubigen Hoffnung führt zugleich zu einer theologischen Grenzbestimmung der Politik selbst. Hierin sieht Sch. den Grund des Überganges von der politischen Theologie zur Theologie der Hoffnung – einer Hoffnung, die, weit entfernt davon, eine Parteinahme nur für die Verdammten dieser Erde zu begründen, sich auch auf die Unterdrücker erstreckt. Dies bleibt wahr, auch wenn Metz selber sich der qualitativen Bedeutung dieses Schrittes nicht deutlich bewußt ist (173).

Der dritte Teil gilt dem konstruktiven Versuch, den die katholische Theologie unternommen hat, eine eigene Theologie der Hoffnung auszuarbeiten. Für Metz war es die Wendung zur Politik, die ihn veranlaßte, die Hoffnung ins Zentrum seiner Aufmerksamkeit zu rücken. Eine Hoffnung, die auf die Zukunft Gottes gerichtet ist, grenzt sich gegen Blochs atheistisches Religionsverständnis ab. Aber eine katholische Theologie der Hoffnung kann nicht ohne weiteres auf dem Dualismus der reformatorischen Rechtfertigungslehre beruhen. Sie muß das Verhältnis zwischen „dieser" und der „kommenden Welt" so bestimmen, daß der immer noch bleibende Dualismus der evangelischen Theologie überwunden wird. An dieser Stelle untersucht Sch. das Buch von F. Kerstiens, einem Schüler von Metz, „Die Hoffnungsstruktur des Glaubens", 1969. Der Beitrag Kerstiens' zur Überwindung des genannten Dualismus scheint in der Einführung des Begriffs „Umkehr" als geschichtstheologischer Grundkategorie zu bestehen. Denn die Umkehr, die durch Gottes Freiheit ermöglicht wird, begründet einerseits eine weltgestaltende Aufgabe, andererseits aber weist sie auf eine durch Gott offengehaltene Zukunft hin.

Die katholische Theologie der Hoffnung hat in der Erklärung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: „Unsere Hoffnung – Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit", einen wichtigen Ausdruck gefunden. In der endgültigen Fassung des Dokuments hebt Sch. zwei Grundgedanken hervor: den der Umkehr und, als Folgerung daraus, den der Antizipation der neuen Schöpfung. Unter dieser theologischen Perspektive ändert sich das postulatorische Moment des utopischen Denkens Blochs von Grund auf: „Die Forderung wendet sich nicht gegen die alte Welt und ihren Schöpfer, um bei diesem die Einlösung unerfüllter Verheißungen einzuklagen; sie richtet sich vielmehr an den Hoffenden selbst, um ihn für jenes Werk in Dienst zu nehmen, das Gott inmitten dieser Welt schon begonnen hat und in der Wiederkunft Jesu zur Vollendung bringen wird" (247). Gegenüber der reformatorischen Theologie bekennt sich die Synode zur Kirche als der Gemeinde, in welcher die neue Schöpfung inmitten der alten schon anfanghaft verwirklicht ist. Die katholische Theologie hat damit einen eigenständigen, wenn auch noch unentfalteten Ansatz zu einer Theologie der Hoffnung gefunden.

Im Unterschied zur Methode der Theologen beider Konfessionen, die nach Sch.s Dafürhalten Bloch selektiv und in den ausgewählten Elementen unkritisiert übernommen haben, setzt sich Sch. im letzten Teil des Buches die Aufgabe, mit Bloch die religiöse Überlieferung in ihrem Hoffnungsgehalt zum Sprechen zu bringen, aber in einer textgerechteren Weise. Dazu dient eine religionsgeschichtliche statt einer redaktionsgeschichtlichen Lektüre der Bibel. Denn Bloch hat die religiösen Texte undialektisch gelesen: Das Ursprüngliche ist für ihn einfachhin das Wahre, das Spätere das Verfälschende (255). Demzufolge hält Bloch den Gegensatz „dieser" und der „kommenden Welt" für die Mitte der biblischen Botschaft. Hingegen ist nach der Untersuchung Sch.s die scharfe Antithese der beiden Weltalter altpersischen, nicht biblischen Ursprungs; daher ist die biblische Identifikation des Omega mit dem Alpha religionsgeschichtlich eine dialektische Überbietung einer undialektischen, weil unaufgehobenen Antithese (270). Eher als vor einer priesterlichen Textentstellung stehen wir in der biblischen Apokalyptik vor einer Entwicklung aus der Eigendynamik religiöser Hoffnungsgehalte, welche die Rede von der „kommenden Welt" aus einer Ideologie der Sieger (der Perser) zu einem Hoffnungswort für die Zerschlagenen machte. Eine weitere Entwicklung findet sich in der neutestamentlichen Eschatologie, die in ihrem Zentrum Theologie des Kreuzes ist. Die apokalyptische Abfolge zweier Weltalter wird ein Zugleichsein, insofern im Kreuzestod Jesu jede Verheißung schon erfüllt ist, aber so, daß sie für eine Zukunft noch offengehalten wird (287). Kreuzestheologie verbindet zwei scheinbar unvereinbare Weisen des Verhaltens zu „dieser Welt": die Ansage des Gerichtes über sie und die Solidarität mit ihr (294).

Gerade bezüglich der Grundsatzfragen, die durch die Blochsche Hermeneutik des Christentums aufgeworfen werden, meint Sch. das Manko der Theologie festzustellen: „Wenn Bloch vom Christentum spricht, so fragt er nach dem religionshistorischen und weltgeschichtlichen Ort der christlichen Botschaft in der Hoffnungsgeschichte der Menschheit. Auf diese Frage aber ist in den theologischen Diskussionen bisher noch kaum eingegangen worden" (207).

Das Buch Sch.s ist eine wertvolle und sehr informative Studie. Die ausführliche Darlegung der gewählten Autoren geschieht aus einer kritischen Nähe, die bemüht ist, sie von innen her in ihrem Argumentationszusammenhang zu verstehen, die zugleich aber dem Verfasser erlaubt, methodische Unzulänglichkeiten und unbewiesene Inhaltsaussagen zu ermitteln. Ein Problem, dem Sch.s besondere Aufmerksamkeit gilt, ist die Weise, wie sich die Autoren zu den Vorlagen verhalten, die sie in ihr Denken übernehmen, aber unter einer anderen Perspektive oder zu einem anderen Ziel. Diese Verfahrensweisen werden unter den Titeln „Selektion" und „Transposition" mehrfach zur Sprache gebracht. Eine Aufnahme, die nicht bloß Verwertung einzelner, aus ihrem ursprünglichen Kontext herausgelöster Elemente, sondern weiterführender, gegenseitiger

Dialog sein will, fordert eine methodenbewußte und kritische Transposition, die die Strukturdifferenz der Kontexte bedenkt, aus denen bzw. in die hinein sich solche Übernahmen vollziehen (XII). Nach Sch.s Ansicht liegt hier der wunde Punkt der Theologie der Hoffnung – insbesondere gilt dies für Moltmann bezüglich des Denkens Blochs und für Metz bezüglich Blochs und Moltmanns.

Die hier vorgelegte Untersuchung gewährt dem Leser einen aufschlußreichen Blick in einige tragende Ideen unserer heutigen geistigen Situation in ihrem geschichtlichen Werden und in ihren gegenseitigen Beziehungen. Die Bestandsaufnahme der gegenwärtigen katholischen Theologie der Hoffnung, die der Verfasser durchgeführt hat, gibt eine Art Zwischenbilanz derselben und könnte zu einer fruchtbaren Weiterführung beitragen.

2. „Was darf ich hoffen?" – Leitfrage der Religionsphilosophie Kants?

Im folgenden möchte ich mich auf den Zusammenhang zwischen Kant und der heutigen Theologie der Hoffnung konzentrieren, den Schaeffler vor allem am Anfang und Ende seiner Studie erörtert. Es handelt sich um einen Zusammenhang in doppelter Hinsicht, nämlich hinsichtlich des Werdens des heutigen Hoffnungsgedankens und – dies ist der Vorschlag, den Sch. ansatzweise ausarbeitet – im Hinblick auf eine künftige Hoffnungstheologie. M. E. ist der Wert der Studie im wesentlichen unabhängig von diesem Anschluß an Kant, auf dem der Verf. offensichtlich so sehr besteht. Seine Analyse der zeitgenössischen Autoren hängt auf lange Strecken nicht davon ab, wie er ideengeschichtlich den Ursprung des modernen utopischen Denkens und der Theologie der Hoffnung in der Philosophie Kants sieht, und auch nicht davon, ob seine Einschätzung der inneren Dynamik Kants im Hinblick auf eine weitere Entwicklung der Theologie der Hoffnung stichhaltig ist. Es scheint dennoch lohnend, auf die einschlägigen Ausführungen Schaefflers wenigstens stichprobenartig einzugehen. Ziel meiner Erörterung ist nicht, die Lehre Kants von der Hoffnung in ihrer Relevanz für eine Theologie der Hoffnung systematisch auszuarbeiten, sondern lediglich einige Aussagen Sch.s auf ihre exegetische Haltbarkeit hin nachzuprüfen. Damit aber werden einige Richtlinien der kantischen Philosophie der Hoffnung freigelegt, die Möglichkeiten und Grenzen eines Vorhabens, wie das des Verfassers, genauer abstecken könnten.

Kant hat bekanntlich drei bzw. vier Fragen formuliert, die das ganze Feld seiner Philosophie umfassen sollten (KrV, A 804 f.). In seiner „Logik" weist er der dritten Frage (Was darf ich hoffen?) die Religion als einen besonderen Teil der Philosophie zu (IX, 25)[2]. Wichtiger und zuverlässiger als das später von G. B. Jäsche bearbeitete Handbuch der Logik ist aber der Brief Kants an den Göttinger Theologen C. Fr. Stäudlin unmittelbar nach dem Erscheinen der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". In ihm ordnet Kant die Religionsschrift in die drei Fragen der Methodenlehre der KrV ein, als ob sie auf einem „seit geraumer Zeit" durchdachten Plan beruhen würde (XI, 429).

Es gibt aber gewichtige Gründe, welche die so formulierte Stellung, der „Religion innerhalb" in den kritischen Hauptschriften Kants fragwürdig und eher als ein anderes Beispiel seiner berüchtigten Vorliebe für die „Architektonik" oder „Kunst der Systeme"[3] erscheinen lassen, die Stellenwert und sachliche Begründung seiner eigenen Lehr-

[2] Mit Ausnahme der KrV werde ich stets, mit Angabe von Band und Seitenzahl, auf die Akademie-Ausgabe der Werke Kants, Berlin 1910 ff., verweisen. Zu den vier Fragen vgl. auch die Vorlesung über die Metaphysik, hrsg. 1821 von *H. L. Pölitz,* 5 f.; jetzt in XXVIII, 533 f.

[3] KrV A 832. Vgl. *Norman Kemp Smith,* A Commentary to Kant's ‚Critique of Pure Reason', New York ²1962 (XXII, 100) u. ö. Für ein „pietätsvolles Unternehmen, den eigentlichen Gedankengang [der Philosophie Kants] aus der ihn oft verunstaltenden Schale herauszuschälen", vgl. *E. Adickes,* Kants Systematik als systembildender Factor, Berlin 1887, zit. S. VI.

stücke nicht selten verdunkelt. Schon die Entstehung des Werkes aus vier ziemlich selbständigen Aufsätzen, aber vor allen Dingen die Tatsache, daß die „Kritik der Urteilskraft" gar nicht in diese angeblich das ganze kritische System umfassende Einteilung unterzubringen ist, lassen die Deutung Kants als nachträglich ausgedacht und ohne geschichtliche Gewähr erscheinen[4].

Auch J. Bohatec ist nicht imstande gewesen, diese Einwendungen zu entkräften. Sein Argument beruht auf einem, wie er meint, inneren Zusammenhang der KdU mit der „Religion innerhalb", so daß Kants Frage: „Was darf ich hoffen?" auf beide Werke hinweisen und die Antwort in beiden angegeben werden konnte[5]. Nun darf der naheliegende Umstand, daß Kant in der Vorrede zur ersten Auflage der „Religion innerhalb" Gedanken aus der Ethikotheologie der KdU (die Verwirklichung des höchsten Gutes als Zweck der Willensbestimmung) übernimmt, nicht so überbewertet werden, wie Bohatec dies tut, um auf diesem Weg die dritte Kritik als sachlich in der Frage „Was darf ich hoffen?" mitgemeint auszugeben. Übrigens gibt Bohatec zu, daß es sich in der „Religion innerhalb" nur um eine „Anwendung der kritisch gewonnenen Grundgedanken auf die geschichtliche Erscheinung des Christentums" handelt; damit weist er selber auf den Hauptgrund gegen seine eigene These hin. Denn die KdU beabsichtigt, die Begründungsarbeit der zwei anderen Kritiken zum Abschluß zu bringen[6], indem sie mittels des transzendentalen Prinzips der reflektierenden Urteilskraft (die formale Zweckmäßigkeit der Natur) die Bereiche der besonderen Naturgesetze, der Lebewesen und auch des Schönen erklären will, die seine Transzendentalphilosophie noch nicht in den Griff bekommen hatte.

In einem Brief, den Kant am 28. 12. 1787 während der Abfassung der KdU an K. L. Reinhold sandte, berichtet er von seiner Entdeckung einer neuen Art von Prinzipien a priori, weswegen „ich jetzt drei Teile der Philosophie erkenne, deren jede ihre Prinzipien a priori hat, die man abzählen und den Umfang der auf solche Art möglichen Erkenntnis sicher bestimmen kann" (X, 514 f.). Der Sinn dieser Mitteilung ist unter den Kant-Forschern umstritten. Man hat sich gefragt, ob und wie die KdU, wie sie am Ende herauskam, in die hier entfaltete Systemidee hineinpaßt. Sicher ist auf jeden Fall, daß weder die spätere „Religion innerhalb" in diese Perspektive paßt noch die hier anvisierte dritte Kritik sich in die Hoffnungsfrage einordnen läßt.

Mit diesen Überlegungen will ich freilich nicht den an sich einleuchtenden Zusammenhang der Religion mit der Hoffnung als Grundbefindlichkeit des menschlichen Daseins bestreiten. Mit Recht kann Sch. schreiben: „Die Hoffnung ist das spezifische Feld der Religion" (16). Aber diese wesentliche Zuordnung hat Sinn und Berechtigung unabhängig von der eigenen Fragestellung, die der kritischen Philosophie zugrundeliegt. Sch. nimmt die Aussage Kants beim Wort und hält sich deshalb weitgehend für dispensiert, zu überprüfen, ob die Frage nach der Hoffnung wirklich die Leitidee der Religionsschrift Kants ausmacht. Diese historische und exegetische Untersuchung, die unerläßlich ist, um zu ermitteln, wieweit Kants Philosophie der Hoffnung und seine Lehre von der Religion für die Probleme der heutigen Theologie der Hoffnung fruchtbar gemacht werden können, darf nicht schon wegen des Sachzusammenhangs als beantwortet gelten.

---

[4] Vgl. *M. Wundt*, Kant als Metaphysiker, Stuttgart 1924, 437 f.

[5] *J. Bohatec*, Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen, Hamburg 1938. Nachdr. Hildesheim 1966, 585.

[6] Vgl. die Vorrede der KdU: „Hiemit endige ich also mein ganzes kritisches Geschäft", V, 170.

3. Kants Tendenz zur Loslösung des Sollensanspruches vom Gottesglauben

Schaeffler begründet die „postulatorische Hoffnung" Kants auf eine „ins Unendliche fortdauernde Existenz" (Kritik der praktischen Vernunft: V, 122) und auf die Verbindung von vollendeter Sittlichkeit mit Glückseligkeit (grundlegend für das Postulat des Daseins Gottes) damit, daß „andernfalls das Sittengesetz selbst in theoretischer Hinsicht widersprüchlich, in praktischer Hinsicht skandalös und so in beiderlei Hinsicht vernunftwidrig erscheinen würde" (15). Die Aussage trifft einen wichtigen und sachlich gültigen Strang im Denken Kants, aber sie bleibt zu undifferenziert und gibt nicht genau wieder, wie Kant den Zusammenhang zwischen Sittengesetz und Glückseligkeit sieht. Letzteres aber ist unentbehrlich, wenn man Grund und Ziel der kantischen postulatorischen Hoffnung erfassen will.

Die Grundtendenz des Denkens Kants geht dahin, den Sollensanspruch, d. h. das Sittengesetz in seiner unbedingten Verbindlichkeit, vom Gottesglauben zu lösen. Die Autonomie des Willens ist ja das oberste Prinzip der Sittlichkeit; eine wie auch immer geartete theonome Interpretation der moralischen Erfahrung im Menschen impliziert nach Kant notwendigerweise die Heteronomie des Willens – und gerade diese ist der Quell aller unechten Prinzipien der Moral (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: IV, 440 f.; KpV, V, 41). In der Ethik Kants liegt eine Tendenz zur Vergottung des Sittengesetzes und damit des Menschen als gesetzgebenden Wesens. Einen solchen Schritt hat Kant tatsächlich an mehreren Stellen des „Opus postumum" getan. So schreibt er: „Gott ist die moralisch-praktische, sich selbst gesetzgebende Vernunft" (XXI, 145). „Es ist für das Subjekt (die reine, moralisch-praktische Vernunft) ein Prinzip (dictamen rationis), welches apodiktisch in Betreff aller Pflichtgesetze gebietend ist, auch ohne Autor dazu (eine Substanz dazu), ein heiliges Wesen (das alleinig ist), ein Ideal" (XXI, 148 f.); und kurz danach: „Gott ist keine außer mir befindliche Substanz, sondern bloß ein moralisches Verhältnis in mir" (ebd. 149).

Anders steht es mit der Realisierbarkeit des höchsten Gutes als des letzten und adäquaten Objektes der praktischen Vernunft. Diesbezüglich räumt Kant die Notwendigkeit einer theologischen Begründung ein. So vor allem im Postulat Gottes in der KpV und in der Neufassung desselben in der KdU (§§ 86–88). Die hier angedeutete Unterscheidung kommt besonders deutlich in der KdU (V, 451, 485) zur Sprache.

Daß aber von der Sache her eine Spannung zwischen „Regel" und „Endabsicht" vorliegt (V, 485) oder, anders gesagt, daß es ein Unsinn ist, auf eine absolute Weise in Anspruch genommen zu werden, um im Endeffekt zu einem alles nivellierenden Nichts zu gelangen, ist offenkundig. Dort, wo Kant vor dem unumgänglichen Verweis der absoluten Verbindlichkeit des Sittengesetzes auf eine Begründung in der Absolutheit Gottes gestanden hat, ist er, zumindest an mehreren Stellen, nicht vor dem „Skandal" und der „Vernunftwidrigkeit" zurückgeschreckt, zu denen ein von Gott losgelöster kategorischer Imperativ führt. Am entscheidendsten in der Vorrede zur 1. Auflage der „Religion innerhalb": „Die moralischen Gesetze gebieten schlechthin, es mag auch der Erfolg derselben sein, welcher er wolle . . . Was brauchen die Menschen den Ausgang ihres moralischen Tuns und Lassens zu wissen, den der Weltlauf herbeiführen wird? Für sie ist's genug, daß sie ihre Pflicht tun; *es mag nun auch mit dem irdischen Leben alles aus sein* und wohl gar selbst in diesem Glückseligkeit und Würdigkeit vielleicht niemals zusammentreffen" (VII, 7, Anm.). Eine derartig deutliche Aussage, derzufolge die unbedingte Verbindlichkeit auch für eine völlig sinnlose Existenz (eine Existenz, die dem Nichts zugeht, entbehrt jeglichen eigenen Sinnes) gelten würde, gibt sicher nicht das ganze Denken Kants wieder, muß aber berücksichtigt werden, wenn man, wie Sch.s es tut, auf der Grundlage einer *rationalen* Interpretation der Sittlichkeit argumentiert. Dies ist um so mehr notwendig, als die Postulatenlehre in ihrer spezifisch kantischen Form einen Ersatz des herkömmlichen moralischen Gottesbeweises, der ein echt rationaler Beweis sein will, darstellen soll.

Das Beispiel des Spinoza in der KdU ist ein besonders aufschlußreiches Signal für die hier freigelegte Spannung. „Ein weites Grab", das letzten Endes alle Menschen, redliche und unredliche, verschlingt, wird unerschrocken als vereinbar mit der Unbedingtheit des Sollensanspruches angesehen. Aber im nachhinein scheint Kant seiner Position nicht mehr so sicher zu sein: Die „Nichtigkeit des Endzweckes" zieht die Nichtigkeit der sittlichen Verbindlichkeit selbst nach sich; deswegen „muß" der rechtschaffene Mensch „das Dasein eines moralischen Welturhebers, d. i. Gottes annehmen" (V, 452 f.).

4. Selbstbesserung des Menchen contra stellvertretende Genugtuung Christi

Daß der Inhalt der Hoffnung, die Kant der Religion zugewiesen hat, mehr als Hoffnung auf Lohn sei, erhellt daraus, daß die vollendete Sittlichkeit selbst Inhalt der Hoffnung ist. Dies aus zwei Gründen. Erstens, weil die unendliche Dauer unserer Existenz, die die Bedingung der Möglichkeit der vollendeten Sittlichkeit darstellt, Gegenstand eines Postulates und in diesem Sinne Gegenstand der Hoffnung ist. Zweitens, und zwar weit deutlicher, weil der Anfang unseres sittlichen Fortschrittes auf alle Fälle das Böse (das radikale Böse) ist, das wir unmöglich ungeschehen machen können. Nur vom „gnädigen Urteil Gottes" dürfen wir hoffen, aus der ersten Verschuldung durch eine intelligible Tat unserseits (VI, 31) und der sich ergebenden Verstrickung im Bösen herauszukommen (16 f., wo auf „Religion", VI, 72 und 75 f. verwiesen wird). Rein logisch ist die Argumentation Schaefflers überzeugend. Die Frage ist aber, ob die so verstandene Verbindung der Lehre vom radikalen Bösen mit der Postulatenlehre im Sinne Kants ist.

Die zwei Stellen, die der Verf. zu diesem Zweck anführt, sind aus dem Anfang bzw. dem Ende der dritten Schwierigkeit entnommen, die Kant behandelt, nachdem er die Idee der Menschheit als moralisches Wesen an die Stelle des historischen Jesus gesetzt hat. Daß im Gefolge dieser kantischen Grundperspektive Christologie und Soteriologie in all ihren Bestandteilen uminterpretiert werden mußten, leuchtet von selbst ein. Die „dritte Schwierigkeit" ist (nach einem Vorspiel in VI, 65 f.) die erste Behandlung der Satisfaktionslehre, die in der Religionsschrift vorkommt. Dasselbe biblisch-dogmatische Thema wird dann im Laufe des Buches immer wieder behandelt, und zwar fast jedesmal mit einer anderen Deutung. Schon diese Tatsache bezeugt, daß die stellvertretende Genugtuung Christi damals, im Kontext des aufklärerischen Strebens nach Emanzipation und Selbsterlösung, als tief gegen die Vernunft empfunden wurde[7].

Die an diesem Ort entwickelte Interpretation besteht in einer sittlich-immanenten Umdeutung (wie schon im Falle der Person Christi), dergemäß das Verdienst des geschichtlichen Jesus, der uns nach der Dogmatik erlöst hat, als Werk des neuen Menschen (der mit dem alten empirisch ein und derselbe ist), des Menschen nämlich mit einer neuen Gesinnung, verstanden wird. „Der Erlöser ist die reine sittliche Gesinnung selbst"[8].

An diese Lösung der Schwierigkeit schließen sich drei weitere Gedanken als Erläuterungen bzw. Ergänzungen an. Im ersten, dem von Sch. angeführten, versucht Kant hinterher das *Selbst*verdienst doch noch als Äquivalent zur christlichen Gnade auszugeben. Denn die Tatsache – so argumentiert Kant –, daß die Gesinnung des neuen Menschen die ganze „Tat in ihrer Vollendung" vertritt (VI, 75, Anm.), so daß der neue Mensch als ein Gott wohlgefälliger Mensch „der ewigen Gerechtigkeit" Genüge leisten kann, erweist sich für unsere „empirische Selbsterkenntnis" als Gnade. Wir brauchen hier nicht auf diese besondere Argumentation einzugehen, die in abgewandelter Form

[7] *J. Bohatec*, a. a. O. 448.

[8] *E. Troeltsch*, „Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte", in: KantSt 9 (1904) 81, Anm. 1.

schon in der ersten Schwierigkeit entwickelt wurde. Es geht vor allem um die Beziehung zwischen Gesinnung und unendlicher Reihe der guten Taten und um die Rolle, die dabei der Anschauung Gottes zukommt. Aber abgesehen von anderen Interpretationsproblemen ist es kaum möglich, diese nachträgliche Anpassung an die biblisch-kirchliche Lehre als reale Wiedergewinnung des Dogmas von „Gottes gerechtmachender Gnade" (17) anzusehen, der wir unsere Gerechtigkeit verdanken.

Derselbe Gedankengang anhand desselben Textes Kants kommt bei Sch. wieder gegen Ende des Buches vor (314), um den Anspruchscharakter der Postulate zu mildern und damit Postulat und Hoffnung zur Einheit zu bringen. Ein noch größeres Gewicht bekommt der gleiche Text dort, wo er die Aussagen untermauern soll: „So entsteht aus Kants Ansatz eine postulatorische Hoffnung, jedoch eine, der alle Selbstgerechtigkeit fernliegt", nicht also eine Gerechtigkeit „aus eigener Kraft" (316 f.).

Wenn man abstrakt die Sittlichkeit mit der Postulatenlehre in Verbindung setzt und sämtliche Konsequenzen zieht, die sich logisch daraus ergeben, oder auch nur Kants gelegentliche Aussagen beim Wort nimmt, kann man mit einiger Plausibilität die These vertreten, daß die Sittlichkeit „ein Gegenstand der Hoffnung" sei (16). Wenn man dagegen die mannigfaltigen Aussagen Kants in seinen Schriften über Ethik und Religion untersucht und sie in ihrem Kontext und nach ihrem durchaus nicht gleichen Stellenwert erwägt, bekommt man ein ganz anderes Bild, in dem für die Hoffnung nur die „Ergänzung" übrigbleibt, auf die Kant die dogmatische Lehre von der Gnade Christi reduziert, ohne daß er selber mit ihr im tatsächlichen Vollzug unseres sittlichen Lebens allzu ernst rechnet. So z. B. am Ende des ersten Stückes: „Wir können sie [die Gnade als „Ergänzung des moralischen Unvermögens"] also als etwas Unbegreifliches einräumen, aber sie weder zum theoretischen noch praktischen Gebrauch in unsere Maxime aufnehmen" (VI, 53; auch 191).

Nehmen wir noch eine andere Behandlung der Erlösung Christi im III. Stück her (VI, 115 ff.), wo sie anhand der Frage nach der Priorität zwischen Glauben an die Genugtuung Christi und eigener Moralität aufgerollt wird. Kant löst die Antinomie dadurch, daß der Glaube an eine stellvertretende Genugtuung „allenfalls bloß für den theoretischen Begriff notwendig ist", d. h. im Hinblick auf eine theoretische Spekulation über ein Geheimnis, das sowieso das „Spekulationsvermögen unserer Vernunft übersteigt". Für das Praktische „können wir sicher nicht anders hoffen, der Zueignung selbst eines fremden genugtuenden Verdienstes und so der Seligkeit teilhaftig zu werden, als wenn *wir uns dazu durch unsere Bestrebung* in Befolgung jeder Menschenpflicht *qualifizieren,* welche letztere die Wirkung unserer eigenen Bearbeitung und nicht wiederum ein fremder Einfluß sein muß, dabei wir passiv sind" (VI, 118). Die hier formulierte These bringt die Mitte der kantischen Ethik, zugleich den kantischen Pelagianismus zur Sprache. Sinn und Tragweite einer Lehre von der Hoffnung bei Kant müssen auf diese Mitte hin geprüft werden, statt aus abstrakten Implikationen abgeleitet zu werden.

Für Parallelstellen zu dieser These hat man nur die Qual der Wahl. Hier ein paar Beispiele. Bei der Erörterung der Überwindung des radikalen Bösen schreibt Kant: „Was der Mensch im moralischen Sinn ist oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er sich selbst machen oder gemacht haben." Sollte eine „übernatürliche Mitwirkung nötig" sein, so „muß der Mensch doch sich vorher würdig machen, sie zu empfangen" (VI, 44). Das „initium fidei" kommt also vom Menschen. Es ist kein Zufall, daß die „Religion innerhalb" mit dem programmatischen Satz endet, daß der richtige Weg, den der Lehrer des Evangeliums angewiesen hat, derjenige ist, der „von der Tugend zur Begnadigung" führt.

Will man im Rahmen der kantischen „Religion des guten Lebenswandels" von Hoffnung sprechen, so ist sie eigentlich ein „Zutrauen" auf die eigene ursprüngliche moralische Anlage, die nicht einmal vom radikalen Bösen aufgehoben werden konnte. Infolgedessen muß man „nur beflissen sein, sie von aller unlauteren Beimischung frei zu er-

halten", um die Erfahrung des „auf *Selbsttätigkeit* gegründeten Gutes" zu machen (VI, 83). Auf diese „Zumutung der *Selbstbesserung*" kommt es an (VI, 51). In einem physiognomischen Exkurs stellt Kant fest, daß genau diejenigen „nie ein *Zutrauen in sich selbst* setzen ... [die] sich nach einem übernatürlichen Beistande umsehen" (VI, 185 Anm.). Von einem „Urteilsspruch aus Gnade" (VI, 76) im christlichen Sinne, als Grund unserer Hoffnung, kann in der Religionsphilosophie Kants nicht die Rede sein, trotz gelegentlicher so klingender Aussagen. Moralische Entrüstung und Hohn sind in Kants Ablehnung des Evangeliums der Gnade unmißverständlich herauszuhören. Denn „es ist gar nicht einzusehen, wie ein vernünftiger Mensch, der sich strafschuldig weiß, im Ernst glauben könne, er habe nur nötig, die Botschaft von einer für ihn geleisteten Genugtuung zu glauben und sie ... *utiliter* anzunehmen, um seine Schuld als getilgt anzusehen ... Diesen Glauben kann kein überlegender Mensch ... in sich zuwege bringen" (VI, 116 f.)[9].

Wenn man sich eingehend mit der Auffassung Kants von der Religion im Kontext seines Gesamtwerkes und des damaligen geistesgeschichtlichen Milieus beschäftigt hat, kann man m. E. die zusammenfassende Würdigung Schaefflers nicht teilen: „Daß also Religion in ihren Zentralaussagen ein Wort der Hoffnung sei, daß diese Hoffnung sich auf Gottes gerechtmachende Gerechtigkeit richte, die uns ohne eigenen Rechtsanspruch Gott wohlgefällig macht, damit wir so der ewigen Seligkeit würdig und auch teilhaftig werden – das sind Überzeugungen Kants, die nur aus dem reformatorischen Erbe verständlich werden" (17). Natürlich ist der Bezugsrahmen der kantischen Religionsphilosophie die reformatorische Theologie. „Aber Kant scheint, jedenfalls im Umkreis der Ethik und Religionslehre, vom Pietismus gerade das sich zu eigen gemacht zu haben, was diesen von der Reformation trennte. So besonders die Vorordnung des Sittlichen vor die Gnade"[10]. Die von Fr. Paulsen um die Jahrhundertwende mit einem polemischen Aufsatz in den Kantstudien in Umlauf gebrachte These von Kant als „dem Philosophen des Protestantismus", die dann öfters wiederholt wurde und die auch Sch. anscheinend mit Zustimmung erwähnt (18), hat doch spätestens 1960 mit dem gleichnamigen Buch von Werner Schultz ein Ende gefunden![11]

5. Die Religion des guten Lebenswandels

Aufgrund seiner Würdigung des Hoffnungsgedankens bei Kant ist Schaeffler der Meinung, daß Kants Transposition und Entfaltung desselben Gedankens in der Religionsschrift nicht zu einer Übersetzung der Religion „in Wissen oder Wollen, in Metaphysik oder Moral" geführt habe (19). Hingegen scheint mir, mit den meisten Kant-Interpreten, die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" eindeutig „die Religion des guten Lebenswandels" zu sein. Nicht nur gebraucht Kant mit offenbarer Vorliebe diese Bezeichnung (VI, 51 u. ö.), sondern seine Ausführungen weisen die sachliche Angemessenheit einer Bezeichnung nach, die die Religion in der Moral aufgehen läßt. Diese These zu belegen hat wiederum bloß die Qual der Auswahl der einschlägigen Texte. Schon in der Vorrede zur 2. Auflage werden Methode und Ziel der Schrift in die Beantwortung der Frage gesetzt, ob eine Untersuchung des historischen Systems des Christentums anhand moralischer Begriffe „nicht zu demselben reinen Vernunftsystem der Religion zurückführe, welches ... in moralisch-praktischer Absicht selbständig und *für eigentliche Religion* ... hinreichend sei" (VI, 12).

---

[9] Man kann nicht im Zweifel sein, daß diese Aussage die Meinung Kants wiedergibt – schon deswegen, weil sie dem durchgehenden Tenor der Religionsschrift entspricht.

[10] *W. Pannenberg* in seiner Besprechung des Buches von Fr. Delekat, „Immanuel Kant", in: ThLZ 89 (1964) Sp. 905.

[11] Ausführliche Angaben über die These Paulsens und die weitere Diskussion zum selben Thema siehe bei *A. Winter*, „Kant zwischen den Konfessionen", in: ThPh 50 (1975) 5–7.

Man hat von einem Moralismus der kantischen Religionsauffassung gesprochen, wonach alles in der christlichen Religion, Geschichtliches und Übernatürliches, auf das Maß des Menschen herabgesetzt und in den Dienst der moralischen Vervollkommnung des Menschen[12] gestellt wird. Menschwerdung Christi, seine Jungfrauengeburt, seine Sündlosigkeit, sein Tod am Kreuz und seine Auferstehung, Dreifaltigkeit, Gnade, Eucharistie, Erbsünde, Gebet, Kirche und Kirchenamt: Alles wird zu diesem Zweck uminterpretiert. Schon lange vor der Abfassung seiner Hauptschrift über die Religion hatte Kant 1775 seine Anschauung über das Christentum und die Religion überhaupt mit folgenden Worten dem Zürcher Theologen J. K. Lavater mitgeteilt: „Ich unterscheide die Lehre Christi von der Nachricht, die wir von der Lehre Christi haben, und, um jene rein herauszubekommen, suche ich zuvörderst die moralische Lehre abgesondert von allen neutestamentlichen Satzungen herauszuziehen. Diese ist gewiß die Grundlehre des Evangelii, das übrige kann nur Hilfslehre desselben sein" (X, 176).

Der Sinn der verschiedenen Redewendungen, die Kant gebraucht: Vernunftreligion (VI, 12), Vernunftglaube, reiner Religionsglaube, moralischer Vernunftglaube (VI, 102 f., 163; Streit der Fakultäten, VII, 9), natürliche Religion (VI, 157) ist, unter jeweils anderen Aspekten, im wesentlichen immer der gleiche: daß es nämlich über die „vielerlei Arten des Glaubens" hinaus (VI, 108), die historisch zu erklären sind und unter denen das Christentum eine einmalige Stelle einnimmt, und ohne den Nutzen eines „Vehikels" (das Historische und Statutarische) zur Introduktion der Vernunftreligion zu bestreiten (VI, 106 f.; Streit der Fakultäten VII, 50), nur eine wahre Religion gibt, die „rein moralisch ist" (VI, 104). Infolgedessen „muß diese natürliche Sittlichkeit auch der Probierstein aller Religion sein" (XX, 19).

In einer nochmaligen Behandlung des Problems vom Wesen der Religion schreibt Kant: „Religion ist derjenige Glaube, der das Wesentliche aller Verehrung Gottes in die Moralität des Menschen setzt" (Streit der Fakultäten, VII, 49; auch 8 f.). Also „unterscheidet sich Religion nicht der Materie, d. h. dem Objekt, nach in irgendeinem Stück von der Moral, denn sie geht auf Pflichten überhaupt" (VII, 36). Diese Pflichten, erläutert Kant in der Hauptschrift im Anschluß an seine mehrmals wiederholte Definition der Religion, sind die „ethisch-bürgerlichen Menschenpflichten (von Menschen gegen Menschen)". Besondere „auf Gott unmittelbar bezogene Pflichten" – Hofdienste! – gibt es nicht (VI, 154). Ganz schroff im IV. Teil derselben Schrift: „alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes" (VI, 170).

All dies darf freilich nicht im Sinne der jüngsten „Gott-ist-tot-Theologie" verstanden werden, bei der Gott selber auf Mitmenschlichkeit reduziert und damit negiert wurde[13]. Der Bezugsrahmen der kantischen moralischen Religion bleibt unbestreitbar theistisch (und vielfach deistisch!), aber ohne daß in ihm eine personale und gemeinschaftliche Beziehung auf Gott entstünde, deren Vollzug (auch) etwas anderes als lediglich den Vollzug der Mitmenschlichkeit einschließen würde. Gott hat, ganz im Sinne der Postulatenlehre, die Aufgabe, die tatsächliche Verbindung von Moral und Glückseligkeit (das höchste Gut) und damit die Sinnhaftigkeit der Moral und der menschlichen Existenz überhaupt zu garantieren. In der Tat schreibt Kant, nachdem er die materielle Identität von Religion und Moral behauptet hat, mit diesen Worten weiter: „sondern ihr Unterschied von dieser ist bloß formal, d. i. eine Gesetzgebung der Vernunft, um der Moral durch die aus dieser selbst erzeugten Idee von Gott auf den menschlichen

[12] Vgl. „die moralische Bildung des Menschen": VI, 48.

[13] Allerdings hat auch Kant gelegentlich gespürt, wie stark das Gefälle von seiner anthropologischen Wende zu einer immanentistischen Weltanschauung hinuntertreibt: „Religion ist Gewissenhaftigkeit (mihi hoc religioni). Die Heiligkeit der Zusage und Wahrhaftigkeit dessen, was der Mensch sich selbst bekennen muß. Bekenne dir selbst! Diese zu haben wird nicht der Begriff von Gott, noch weniger das Postulat: ‚es ist ein Gott' gefordert" (Opus postumum, XXI, 81).

Willen zur Erfüllung aller seiner Pflichten Einfluß zu geben" (Streit der Fakultäten, VII, 36), in dem Sinne, daß durch die Idee Gottes die „Beabsichtigung des durch die Befolgung des moralischen Gesetzes zu bewirkenden Endzweckes in der Welt" ermöglicht wird (KdU, V, 451).

Trotz des bisher Gesagten über den Moralismus der Religion Kants soll nicht bestritten werden, daß Kants Denken eine echt religiöse Dimension aufweist, die über seine ausdrückliche moralische Religion hinausgeht. Denn er gibt den Begriffen der Moral eine solche Tiefe und Würde, daß in ihnen *de facto* mehr herauszuhören ist als bloß der Anspruch des kontingenten und dazu noch sündigen Menschen. Daher stellt sich die Frage, ob in der existentiellen Bejahung des angeblich schlechthin autonomen Sollensanspruches, wie Kant sie schildert, mehr steckt als nur die Erfüllung der Pflichten gegen die Mitmenschen. In diesem Sinne würde ich dem zustimmen, was H. Noack schreibt: „Es wird freilich zu untersuchen sein, ob sich nicht im verborgenen Gegensatz zu dieser erklärten Überzeugung Kants [die im Brief an Lavater ausgedrückt ist] dennoch gewisse Motive einer besonderen religiösen Glaubenshaltung geltend machen, die etwa aus dem Problem des Widerspruchs von Sollen und Können entspringen, also aus der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Überwindung jenes Widerstreits im Menschen, mit dessen Darstellung die ‚Religion innerhalb' beginnt: des Kampfes zwischen dem guten und bösen Prinzip"[14].

6. Die Hoffnung als Selbstvertrauen und Anspruch

Schaeffler hält es für wichtig, daß man die spezielle Aufgabe der heutigen Theologie, durch eine Theologie der Hoffnung das Solidaritätsangebot des II. Vatikanums an die Welt zu fundieren, nicht von der allgemeinen Aufgabe ablöst, den Dialog mit dem öffentlichen Bewußtsein der Gegenwart wiederanzuknüpfen. Nun aber sei dieses öffentliche Bewußtsein von dem sich stets in verwandelter Form durchsetzenden transzendentalen Ansatz Kants wesentlich mitgeprägt. Also, lautet die richtungsweisende These Schaefflers im Gegensatz zu Metz, sind transzendentale Denkform und Hoffnungsgedanke, wie schon bei Kant, so auch heute, in enger Verbindung zueinander zu sehen und weiterzuentwickeln (22 f.). In diesem Sinne spricht Sch. öfters von einer „postulatorischen Hoffnung", wobei die Qualifikation „postulatorisch" auf Kants Transzendentalphilosophie verweist, das Hauptwort auf Kants Religionslehre.

Nun besteht kein Zweifel darüber, daß die Postulatenlehre wesentlich mit der Transzendentalphilosophie zusammenhängt; sie ist ja die *pars construens* zur negativen Grenzziehung, die die KrV durchgeführt hat[15]. Kant hat diesen Zusammenhang kurz vor der Veröffentlichung der KpV in dem berühmten Satz ausgedrückt: „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen" (KrV B, XXX). Fragwürdig dagegen ist die Auskunft, derzufolge „die Frage ‚Was darf ich hoffen?' Kants Verständnis der Religion bestimmt" (23), derart, daß „postulatorische Hoffnung bei Kant das Wesen der Religion ist" (106). Was hier oben über die Relevanz der Frage nach der Hoffnung für die „Religion innerhalb" und über den Moralismus von Kants Religionslehre gesagt wurde, ist nicht imstande, die Grundthese des Verfassers zu bestätigen.

In seinem Vorschlag zugunsten einer „schöpferischen" Verwertung des Denkens Kants für die Theologie der Hoffnung hat Sch. m. E. zwei verschiedene Dinge nicht

---

[14] *I. Kant,* Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, hrsg. von *K. Vorländer.* Mit einer Einleitung „Die Religionsphilosophie im Gesamtwerk Kants" von *H. Noack,* Hamburg, Meiner, ⁷1966, LIX.

[15] Als Kant das Manuskript der KpV abgeschlossen hatte, schrieb er an Ch. G. Schütz: „Diese wird besser, als alle Controverse . . . , die Ergänzung dessen, was ich der spekulativen Vernunft absprach, durch reine praktische, und die Möglichkeit derselben beweisen und faßlich machen" (X, 490).

genügend auseinandergehalten. Das erstere ist die Postulatenlehre mit ihrer Bedeutung für das Gottesverständnis Kants und ihrer außerordentlich großen Wirkung auf das nachfolgende Denken bis auf das utopische Denken Blochs. Hierin liegt der stichhaltige Grund, warum Sch. mit Recht die ganze Problematik der Theologie der Hoffnung in enger Verbindung mit dem kantischen Ansatz angehen möchte.

Das zweite ist der spezifische Hoffnungsgedanke in der Religionsschrift und überhaupt in der Religionsphilosophie Kants. Dieser Gedanke ist in der Tat viel weniger entfaltet und sein Stellenwert viel geringer, als Sch. meint. Mehr noch, der Hoffnungsgedanke Kants hat kaum noch etwas mit dem reformatorischen Fiduzialglauben zu tun. Für seine umfassende These: „Der Inhalt der Hoffnung, wie Kant sie verstand, die Rechtfertigung des Sünders, ließ die christlich, reformatorisch geprägte Herkunft seines Denkens erkennen" (23) kann Sch. anscheinend keinen anderen Beleg vorweisen als die schon besprochene Stelle der „Religion innerhalb", VI, 75 f. (= 94 f. beim Verf., der die Paginierung der Aufl. A zitiert), die er bezeichnenderweise mehrmals anführt. Nun ist der „Urteilsspruch aus Gnade", von dem Kant hier redet, in seinem Kontext (dem Kontext der Satisfaktionslehre) nicht imstande, eine so umfassende Deutung der Religionsphilosophie Kants zu tragen[16].

Wenn man die Lehre von den Postulaten und die Lehre von der Hoffnung je in ihrer Eigenart nimmt, kann man schwer der Ansicht sein, daß Kant „in ausgezeichnetem Maße der Philosoph der Hoffnung gewesen ist" (23) oder daß seine Philosophie „insgesamt . . . eine Philosophie der Hoffnung sein will" (48). Geistesgeschichtlich läßt sich zwar die Ansicht nachweisen, daß Kant „durch seine Lehre von den Vernunftzwecken zum Begründer einer Philosophie der Hoffnung geworden ist, welche diese als ein System von ‚Postulaten' begreift" (15 f.), aber unter der Bedingung, daß der Akzent auf das postulatorische Moment einer solchen neuzeitlichen bzw. gegenwärtigen Hoffnung eher als auf das gläubige Zutrauen in die göttliche Barmherzigkeit gesetzt wird. Das heutige utopische Denken ist ja viel weniger durch ein religiöses Zutrauen als durch eine eindimensionale Anthropozentrik gekennzeichnet.

Die Vermischung der Postulatenlehre mit dem Hoffnungsgedanken, die schon durch die Redewendung „postulatorische Hoffnung" begünstigt wird, hat den Verf. zu einer weitgehend irreführenden Problemstellung veranlaßt, vor allem in den Partien, in denen Kant thematisch zur Sprache kommt. Einige Stichproben scheinen hier am Platz, um zu ermitteln, wie die hoffende Einstellung des Menschen nach der „Religion innerhalb" genau aussieht und wie sich Kants postulatorische Hoffnung zur christlichen Hoffnung verhält.

Schon am Anfang der Christologie wird, nachdem die historische Person des Gottessohnes in das Ideal der Menschheit, die „in unserer moralisch gesetzgebenden Vernunft liegt", umgewandelt worden ist, der Glaube an Christus zu einem „praktischen Glauben", d. h. zu einem „*auf sich* [selbst als moralisches Wesen] gegründeten *Vertrauen*", das dem Menschen erlaubt, sich für einen „des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdigen Gegenstand zu halten" (VI, 62). „Das ist so ungefähr das Gegenteil der protestantischen Rechtfertigungslehre", kommentiert lakonisch M. Schulze[17].

---

[16] Die weiter oben besprochene ethisch-*immanente* Umdeutung der Satisfaktion Christi hebt gerade den ungeschuldeten Charakter der Rechtfertigung auf. Außerdem ist zu bemerken, daß Kants Rede von Gnade in VI, 75 sich direkt auf die Anrechnung der Gesinnung (bzw. des „Werdens" mittels einer immer noch endlichen Reihe von guten Taten) als „Tat in ihrer Vollendung", also als vollendete Sittlichkeit, und nicht auf die Überwindung der ursprünglichen Verschuldung bezieht. Zwischen Problemstellung (dem radikalen Bösen) und Problemlösung (Gnade) ist eine Verschiebung eingetreten.

[17] Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, erklärt von *M. Schulze*, Königsberg 1927, 64. Das immanente Verständnis der Hoffnung folgt sachlich auf das immanente Verständnis des Erlösers. Es ist ja „das in unserer Vernunft liegende Urbild, welches wir dem letzteren [dem historischen „Gottessohn"] unterlegen . . . eigentlich das Objekt des seligmachenden Glaubens" (VI, 119).

Die zweite Schwierigkeit der Christologie behandelt die Frage, wie wir über die „Wirklichkeit und Beharrlichkeit einer im Guten immer fortrückenden ... Gesinnung" sicher sein können (VI, 67). Der historische Ursprung dieser Frage in der reformatorischen Theologie ist offenkundig. Als Antwort darauf plädiert Kant für ein Vertrauen, das in der „Vergleichung seines bisher geführten Lebenswandels mit seinem gefaßten Vorsatze" seine Stütze findet. Auf diese Weise kann der Mensch „doch auch *vernünftigerweise* hoffen" auf, christlich gesprochen, das Heil, „wenn [!] nach diesem ihm noch ein anderes Leben bevorsteht" (VI, 68). Weiter unten ist in ähnlichem Sinne von einem „Schluß aus den Folgen" und von einer „vernünftigen Beurteilung seines sittlichen Zustandes" die Rede (VI, 71). Im Bereich der Psychologie und Pädagogik kann all dies seinen guten Sinn haben; eine Fortwirkung der Hoffnung als theologischer Tugend oder gar das spezifisch reformatorische Glaubensverständnis ist hier nicht zu finden[18].

In der „Allgemeinen Anmerkung" zum III. Stück entwickelt Kant vier verschiedene Interpretationen des Trinitätsdogmas. Die dritte betrifft unser Thema. Sie besteht darin, daß die Trinität als eine dreifache moralische Verfassung des Menschen verstanden wird. Dabei wird der zweite Bestandteil dieser Verfassung wie folgt beschrieben: „Daß der Mensch ... durch unauslöschliche Achtung für das moralische Gesetz, die in ihm liegt, auch zum Zutrauen gegen diesen guten Geist und zur Hoffnung, ihm, wie es auch zugehe, genugtun zu können, Verheißung in sich finde" (VI, 144). Die Struktur der religiösen Hoffnung (Verheißung – Vertrauen) wird hier einfachhin dem Sittengesetz übertragen: Das Sittengesetz flößt uns ein Zutrauen zu sich ein, d. h. zu unserer eigenen Gesetzgebung: Wir können, weil wir sollen. Unter Anwendung einer religiösen Terminologie wird Gott als Grund und Ziel der religiösen Hoffnung ausgeschaltet; was übrigbleibt, ist der Mensch als autonomes sittliches Wesen: Er darf hoffen, weil er in sich eine Fähigkeit zur Selbstgenugtuung erfährt[19].

---

[18] Man beachte den Gedankengang der kantischen Version der Rechtfertigung: Die reformatorische „sola fides" ist zunächst die sittliche Gesinnung des Menschen geworden. Von der letzteren aber können wir „keinen sicheren und bestimmten Begriff bekommen" (VI, 77), sondern sie „nur aus den Handlungen (*als Erscheinungen* derselben) schließen" (VI, 70 Anm.). Diese sind also der eigentliche Grund unserer „Heilsgewißheit". Die Frage stellt sich unweigerlich, ob wir hier nicht vor einer puren Werkgerechtigkeit stehen. Es ist kaum nötig, eigens darauf hinzuweisen, daß K. hier die ausdrückliche und breit entwickelte Lehre seiner Transzendentalphilosophie, wonach die Handlungen *als Erscheinungen* gar nicht frei, sondern durchgängig determiniert sind, einfach beiseitegeschoben hat.

[19] Vgl. *M. Schulze*, a. a. O. (Anm. 17), 192 f. Nicht anders ist die Auffassung Kants über Glauben und Hoffnung in der KdU. Im Zusammenhang mit der Definition des Glaubens als „eines Vertrauens zu der Erreichung einer Absicht, deren Beförderung Pflicht, die Möglichkeit der Ausführung derselben aber für uns nicht einzusehen ist", unterstreicht K. in den anschließenden Erläuterungen eindeutig das „Vertrauen auf die Verheißung des moralischen Gesetzes", auf das freie Fürwahrhalten, das in der praktischen Vernunft „für die Absicht derselben hinreichend begründet" ist (V, 471 f.). Freilich liegt Gott logisch im Bereich eines solchen Vertrauens, als derjenige, der die Erreichung der Absicht verbürgt; aber von einer personalen Beziehung zu ihm, von einem Vertrauen auf ihn, ist keine Rede. Eine Aussage wie die der KpV im Abschnitt über das Postulat Gottes: „Nur dann, wenn Religion dazu [zur Moral] kommt, tritt auch die Hoffnung ein, der Glückseligkeit dereinst ... teilhaftig zu werden" (V, 130) und andere, gelegentliche ähnliche Aussagen sind auf Gesamtduktus und tatsächlichen Inhalt der Religionsphilosophie Kants hin zu prüfen, um ihren Sinn und Stellenwert zu ermitteln. Wenn man also eine „Hoffnungszuversicht" in der ganzen „Religion innerhalb" festzustellen meint und dementsprechend die These vertritt, daß K. „den Wesensgehalt seiner religionsphilosophischen Hauptschrift in dem Hoffnungsgedanken verankert dachte" (J. Bohatec, a. a. O. [Anm. 5], 636), müßte man auch genau angeben, auf wen oder auf was die Zuversicht gesetzt werde.

Auf dem Hintergrund der hier beispielsweise angeführten Stellen wird der Umschwung im nachkantischen Denken und insbesondere bei Bloch verständlich. „In dem Maße, in welchem ein solches postulatorisches Verständnis der Hoffnung sich von seinem reformatorischen Ursprung ablöst, bei der Kant noch wirksam war, ist zu erwarten, daß aus diesem Postulat *eine Forderung wird,* die der Mensch, mit Berufung auf seinen Gehorsam gegen das Sittengesetz, *als seinen Anspruch anmeldet*" (20 f.). Wo dies der Fall ist, geht man „von einem postulatorischen Gottesglauben zu einem postulatorischen Atheismus" über (21). Was Sch. anscheinend nicht deutlich gesehen hat, ist das Maß, in dem ein solcher Übergang zu einem Anspruch auf das, worauf der Mensch ein Recht hätte, schon in Kants Verständnis von der Hoffnung vorliegt.

Kants „Religion innerhalb" ist nicht die Religion des Zutrauens in Gottes gerechtmachende Gnade, sondern die der autonomen Moral. Ihre emanzipatorische Forderung galt zunächst der Landeskirche und der positiven, statutarischen Religion überhaupt. Aber ihre Wirkungsgeschichte ist weitergegangen, als sich die aufklärerische Intelligenz des 18. Jahrhunderts dachte. Das atheistische utopische Denken hat sich als einer ihrer möglichen Ausgänge erwiesen.

7. Kants transzendentaler Ansatz und Kirchenbegriff

Schaeffler findet in der dialektischen Einheit von Postulat und Hoffnung bei Kant den geeigneten Ansatzpunkt für eine Transposition, die den Dualismus (und konsequenten Atheismus) der utopischen Hoffnung Blochs überwinden könnte. Vorbedingung dafür, daß dieses Unternehmen überhaupt ins Auge gefaßt wird, sei allerdings die Ausräumung des Vorwurfs einer „Privatisierungstendenz", den Metz gegen die Hoffnungsphilosophie Kants erhoben hat. Eine Theologie der Hoffnung, die der Ausgang einer politischen Theologie ist, beabsichtigt ja, solidarisch und wegweisend, „die absolute Hoffnung auf das Heil mit konkreten Aufgabenstellungen innerweltlichen Handelns zu vermitteln" (317).

Nach Schaefflers Dafürhalten hat Metz „den gesellschaftlich-politischen Bezug der Transzendentalphilosophie Kants nicht bemerkt. Alles transzendentale Denken gilt ihm sogleich als ‚privatisierend' und in dieser Privatisierungstendenz als ‚elitär'. Hier liegt nun zweifellos nicht nur ein Mißverständnis der Intention Kants vor, sondern vor allem eine Unterschätzung der Möglichkeiten, die sich aus dem transzendentalen Ansatz ergeben könnten. Das hätte sich schon daran ablesen lassen, daß *Kants postulatorische Hoffnung die Forderung enthält*: ‚Der Mensch soll aus dem ethischen Naturzustande herausgehen, um ein Glied eines ethischen gemeinen Wesens zu werden' (VI, 96)" (317 f.). An dieser Stelle wird die fragliche Methode, mit der Sch. Kant liest und verwendet, vollends deutlich. Mit den Worten Schaefflers gegen Metz besteht sie darin, daß er „sich nirgendwo auf eine Analyse vorliegender Texte einläßt, sondern stets nur in sehr lockerer Form auf einzelne Sätze oder sogar nur einzelne Termini, die sich verstreut im Werk des Thomas [bzw. Kants] finden" (44). Wieso die These, die in der Überschrift des II. Abschnittes der „Philosophischen Vorstellung des Sieges des guten Prinzips unter Gründung eines Reiches Gottes auf Erden" formuliert wird, gerade eine Forderung der postulatorischen Hoffnung Kants sei, leuchtet mir aus dem Text nicht ein, noch habe ich dies bei irgendeinem Kommentator ausgesprochen gefunden. Sch. scheint den Schritt vom transzendentalen Ansatz zum ethischen Gemeinwesen, wie es hier gemeint ist, vorschnell getan zu haben. Will man nicht eine vorgefaßte These mit der Autorität der kritischen Philosophie untermauern, sondern zunächst ermitteln, was diese Philosophie zu sagen hat, muß man dreierlei unterscheiden.

Erstens. Ganz abwegig ist der Verdacht einer Privatisierungstendenz des kantischen transzendentalen Ansatzes hinsichtlich seiner Konstitutionstheorie der objektiven Welt nicht. In der Tat hat sich die Frage nach der Allgemeingeltung der durch das transzendentale Bewußtsein entstandenen Welt (wir sind „Urheber der Erfahrung": KrV, B 127) von Anfang an gestellt. Gerade in das dunkle Territorium der transzendentalen

Apperzeption ist bald danach der deutsche Idealismus einmarschiert. Ein nicht weiter erklärbares „überindividuelles" Ich oder ein mehr oder minder zugestandener monistischer Idealismus gehören zu den Versuchen, der Privatisierungstendenz und damit dem Chaos der Erfahrung entgegenzutreten.

Zweitens. Anders ist der Problemstand im Bereich der praktischen Vernunft. Hier ist es vor allem eine der verschiedenen Fassungen der dritten Formel des kategorischen Imperativs (die Formel der Autonomie), die die gemeinschaftliche Tragweite des Sollensanspruches des Gewissens zur Sprache bringt: „Das vernünftige Wesen muß sich jederzeit als gesetzgebend in einem durch Freiheit des Willens möglichen Reiche der Zwecke betrachten" (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: IV, 434). Dies bedeutet, daß ethische Autonomie nicht in einem anarchistischen Sinne zu verstehen ist; denn jeder Gesetzgeber soll den anderen Gesetzgebern von vornherein Rechnung tragen, so daß die Gesetzgebung des einzelnen „als Prinzip einer *allgemeinen* Gesetzgebung gelten könne" (KpV, V, 30; Grundlegung IV, 421), wie schon die erste Formel des kategorischen Imperativs ausspricht. Damit ist allerdings das oben angedeutete Problem der gesetzgebenden theoretischen Vernunft und damit das Problem des gemeinschaftlichen Charakters der uns erkennbaren Wirklichkeit nicht schon gelöst.

Drittens. Wieder anders ist die Problemlage der „Religion innerhalb". Daß Kant in seiner Hauptschrift auch von der Kirche, also von der gesellschaftlichen Dimension der religiösen Wirklichkeit handelt, ergibt sich zunächst einfach aus der von ihm angewandten analytisch-aposteriorischen Methode. Denn in dieser Schrift will Kant nicht die Religion aus seinem transzendentalen Ansatz deduzieren, sondern das historische und gesellschaftliche Faktum des Christentums untersuchen. Aus den gegebenen Glaubenssätzen will er einen Inbegriff von Grundwahrheiten reiner (moralischer) Vernunftreligion gewinnen[20]. In der Tat behandelt er – wenigstens seiner anfänglichen Absicht nach (vgl. VI, 93 f.) – im dritten Stück der Religionsschrift, unter Zuhilfenahme des Begriffs „Reich Gottes auf Erden", den gesellschaftlichen Aspekt des Bösen und seine Überwindung in und durch die Gesellschaft.

Zu diesem Zweck arbeiten die ersten drei Abschnitte die Idee des ethischen Gemeinwesens aus (das dann im IV. Abschnitt mit der Kirche identifiziert wird), und zwar anhand folgender Analogie: juridischer Naturzustand : rechtlich-bürgerlicher Zustand = ethischer Naturzustand : ethisch-bürgerlicher Zustand (ethisches Gemeinwesen). Die Logik der Analogie führt Kant dazu, das ethische Gemeinwesen als auf *öffentlichen* (moralischen) Gesetzen Gottes beruhend zu charakterisieren. Aber um was für eine Gesetzgebung, die den ethischen Naturzustand (in dem „ein jeder sich selbst das Gesetz gibt": VI, 95) in ein ethisches Gemeinwesen verwandelt, geht es? Eine Theokratie wird abgelehnt, da die „Gesetzgebung bloß innerlich ist" (VI, 100).

Im V. Abschnitt, wo Kant seinen Kirchenbegriff ausarbeitet, sagt er, daß die Gesetzgebung Gottes als „obersten Gesetzgebers eines ethischen gemeinen Wesens" (VI, 99) eine „bloß moralische" sein soll; denn eine statutarische (öffentliche und historische) kann nur als zufällig und als nicht alle Menschen verbindend betrachtet werden. Es ist eine Gesetzgebung „dadurch der Wille Gottes ursprünglich in unser Herz geschrieben ist" (VI, 104). Die Frage stellt sich unweigerlich: Wo liegt der Unterschied dieses ethischen *Gemein*wesens vom *ethischen* Naturzustand? Was unterscheidet die Kirche vom einzelnen, das von sich aus ein moralisches Wesen ist? Wenn man den ganzen Gedankengang Kants von der anfangs festgesetzten Analogie bis zu ihrer Anwendung im Begriff der Kirche verfolgt, scheint mir die Schlußfolgerung M. Schulzes im wesentlichen begründet, daß nämlich „sich die öffentliche Gesetzgebung, welche zuerst für das sittliche Gemeinwesen gefordert wurde, in eine rein innere [und individuelle] auflöst[21]. Dies ist in der Tat die Grundrichtung in der kantischen Auffassung vom Volk Gottes

[20] Vgl. *H. Noack*, a. a. O. (Anm. 14), LIII.
[21] *M. Schulze*, a. a. O. (Anm. 17), 105.

und von der Kirche: die Richtung der „Religion des guten Lebenswandels", die Richtung eines ethischen Individualismus, insofern die einzelnen Autonomien zwar den anderen Rechnung tragen, aber aus eigener Rücksicht, nicht aus einer gemeinschaftsstiftenden Dimension im Menschen derart daß die Gemeinschaft eine Realität darstellen würde, die nicht einfach in der Summe der einzelnen autonomen Subjekte aufgeht.

Man kann zugeben, daß Kant an dieser Stelle an irgendeine Art von öffentlicher moralischer Gesetzgebung denkt, um seine Analogie mit der rechtlich-bürgerlichen Gesellschaft aufrechterhalten und von einer sichtbaren Kirche überhaupt sprechen zu können. Aber diese Gesetzgebung, wie auch die den Dienern der Kirche zukommende Aufgabe und Vollmacht, bleiben äußerst vage. Eine weiterführende Perspektive, die der katholischen Theologie der Hoffnung die Rückkehr zum transzendentalen Ansatz oder schlicht zum Kirchenbegriff Kants besonders empfehlen würde, um die gesellschaftlich-politische Dimension der gläubigen Hoffnung zu begründen, tut sich in der Ekklesiologie Kants nicht auf[22].

Das Problem einer öffentlichen Gesetzgebung Gottes hängt mit dem Problem der Charakterisierung des III. Stücks der „Religion innerhalb" zusammen, in welchem Sinne nämlich dieses Stück der Behandlung des gesellschaftlichen Aspekts des Bösen gewidmet sei und worin der Kirchenbegriff Kants bestehe. Eine Kirche scheint nur dort möglich zu sein, wo die gesellschaftliche Dimension der menschlichen Religiosität anerkannt wird. Bei Kant wird nun die Religion auf Moral reduziert, und in der Moral wird hauptsächlich, wenn nicht ausschließlich, der persönliche, individuelle Aspekt hervorgehoben. Dies kommt besonders deutlich in den Ausführungen über die wahre Religion als Erfüllung der Pflichten gegen den Menschen zum Vorschein; denn diese Pflichten werden gerade durch die Vernunft des einzelnen Menschen erkannt. Auf diesem Weg geht nicht nur die Religion in der Ethik, sondern auch die Ethik letzten Endes in der Individualethik auf. Infolgedessen wird der Unterschied des III. Stücks vom II. (und I.) in Frage gestellt. Es bleiben freilich einzelne Unterschiede, und Akzente werden anders gesetzt. Aber eine wesentlich neue Komponente der Moral und des Verhältnisses zu Gott (die Kirche als Religionsgemeinschaft) wird im III. Stück nicht erreicht.

Trotz der Überschriften der ersten drei Teile der „Religion innerhalb", die einen deutlichen Fortschritt in der Entfaltung des darin behandelten Themas nahelegen, befassen sich die einzelnen Teile im Grunde immer wieder mit demselben Thema in seiner Totalität: das Böse und seine Überwindung in dem einzelnen Gewissen, ohne daß wesentlich Neues zu dem im 1. Stück schon Gesagten hinzukommt. Besonders aufschlußreich ist der Gedankengang in der Vorstellung von der „Gründung eines Reiches Gottes auf Erden": Er beginnt mit dem Begriff eines sittlichen Gemeinwesens und endet in einer Vernunftreligion (Religionsglauben), die den Akzent eindeutig eher auf Vernunft als auf Gemeinschaft bzw. Kirche legt. Die praktische, moralische Vernunft als die ursprüngliche Anlage des Menschen zum Guten ist, wie schon im 1. Stück, der entscheidende und genügende Faktor zur Wiederherstellung des Guten.

Im Hinblick auf sein Vorhaben, den Kirchenbegriff Kants als Ansatz für einen angemessenen Kontext der katholischen Theologie der Hoffnung zu verwenden, trägt Sch. auf den letzten Seiten seines Buches verstreute Aussagen und Redewendungen Kants zusammen; dabei vereinfacht er aber Kants Denken in einem solchen Ausmaß, daß demgegenüber eine „textnahe Interpretation" (324) nur ratlos stehen kann. Das gilt z. B. für die harmonisierende Darstellung des Verhältnisses: sichtbare – unsichtbare

[22] Die Kritik *J. Bohatecs* (a. a. O. [Anm. 5], 408, Anm. 10) an der Deutung Schulzes könnte dazu beitragen, die Komplexität des kantischen Textes genauer zu erfassen, aber sie entkräftet die genannte Deutung nicht. Wenn schließlich Bohatec selbst diese öffentliche Gesetzgebung den „inneren Freiheits- und Tugendprinzipien" gleichsetzt und den „Charakter der Innerlichkeit" hervorhebt, läuft sachlich seine Interpretation auf die von Schulze hinaus.

Kirche, die alle Unebenheiten ausbügelnde Auskunft über Kants Lehre von der Stiftung der Kirche usw. Die äußerst aporetische Eschatologie Kants veranlaßt den Verfasser zu der hoffnungsvollen Aussicht: „So hätte sich wohl gelohnt, zu untersuchen, auf welche Weise es Kant von seinem transzendentalen Ansatz aus [!] gelingt, ‚Chiliasmus' und ‚Prozeß', das ‚nicht voraussehbare Ereignis' und die Stetigkeit des sittlich-politischen Wirkens zusammenzudenken" (320).

Für eine textnahe Deutung Kants steht folgendes im Bereich der Ekklesiologie fest. Das Denken Kants geht dahin, eine wesentliche Unvereinbarkeit zwischen Sichtbarkeit der Kirche und ihrem Universalitätsanspruch zu statuieren (vgl. u. a. VI, 109, 115) und die Verwirklichung der Vernunftreligion als direkt proportional zum Entbehrlich-Werden der (sichtbaren) Kirche anzusehen (vgl. VI, 115, 121, 153, 175 f.). Bohatec spricht von einer „erlösenden Selbstauflösung des Kirchenglaubens" im Kirchenbegriff Kants[23]. Worin Schaefflers „Theologie der sakramentalen Antizipationen" (324) als Kontext für die angestrebte Transposition des Kantismus sich an Kants Kirchenlehre anschließt, vermochte ich nicht einzusehen.

Schaeffler hebt mehrmals die Unzulänglichkeiten des bisher praktizierten selektiven Aneignungsverfahrens hervor, demgemäß die katholische Theologie in Anlehnung an Bloch und die evangelische Theologie ausgearbeitet wurde. Dem entgegen plädiert er für eine „methodenbewußt reflektierte, kritisch gesicherte Transposition" (312, 320), sowohl hinsichtlich Blochs und der evangelischen Theologie als auch hinsichtlich der Philosophie Kants, bei der „die beiden Positionen, zwischen denen die katholische Theologie der Hoffnung ihren eigenen Weg zu suchen hatte . . ., noch miteinander verbunden waren" (313). Mein kritischer Aufsatz galt der Überprüfung des Schaefflerschen Buches, insofern dieses eine Rückkehr zu Kant empfiehlt. Die letzte Begründung dieses Vorschlags scheint in der Aussage des Verf. zusammengefaßt zu sein: „Der Ansatz, von dem aus Kant die Hoffnung auf Gott mit der Forderung nach einer sittlichen (und zwar nicht nur individuellen, sondern auch politischen) Praxis verbinden kann, liegt hier nicht weniger als in der theoretischen Philosophie in seiner transzendentalen Reflexion" (319). Man kann die „transzendentale Reflexion" so breit nehmen, daß darunter alles fällt, was man nur will; wer argumentiert (und argumentieren muß man in der Philosophie!), sucht ja die eine oder die andere „Bedingung der Möglichkeit". Gemäß dieser Sichtweise gelingt es dem Verf., in seinen abschließenden Überlegungen vielfach einen Anschluß der Probleme der heutigen Theologie der Hoffnung an Kant zu finden. Nimmt man aber die Transzendentalreflexion so wie sie tatsächlich in den drei Kritiken vorliegt, dann vermag ich den oben genannten Anschluß nicht einzuse-

[23] *J. Bohatec*, a. a. O. (Anm. 5), 636.

hen[24]. Noch weniger Aussichten zu einem solchen Anschluß bietet die Religionsschrift vom Jahre 1793, deren wesentliche Lehrstücke, wie die gegenwärtige Untersuchung erwiesen haben dürfte, gerade nicht die Sprache einer gläubigen Hoffnung auf das Heil durch Christi Erlösung sprechen.

[24] In einem späteren Werk: Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie (QD 82), Freiburg i. Br., Herder 1980, hat Sch. wiederum Kants Verständnis der Hoffnung im Gesamtkontext seiner Transzendentalphilosophie aufgegriffen. Vgl. vor allem die Kap. 5 und 6. Neue Gesichtspunkte bezüglich des Themas Hoffnung ergeben sich dort nicht. Die Methode der Schaefflerschen Lektüre Kants ist dieselbe geblieben, wodurch die im vorliegenden Aufsatz vorgebrachten Bedenken nur verstärkt werden. Wenn z. B. der tragende Raster der zwölf Kategorien *a priori* vom Status letzter Erklärungsgründe (weil transzendentale Struktur) zu einem erklärungsbedürftigen Phänomen umgewandelt wird (122), das sich in der Geschichte ausformt und entwickelt, hat man nicht bloß eine Korrektur an einem starren Apriori vorgenommen, um es mit der Vielfältigkeit und Geschichtlichkeit der Wirklichkeit in Einklang zu bringen, sondern den *kantischen* transzendentalen Ansatz einfach aufgegeben. Denn K. würde an dieses geschichtliche Phänomen die Frage stellen: „Quis custodiet custodes?" Aus Erfahrung und Geschichte komme ja keine strenge Allgemeinheit und Notwendigkeit zustande. Anders gewendet: Die vorwärts anmutende Verbesserung ist, in Kants Augen, Rückkehr zum Nullpunkt. Wenn man eine „Korrektur" anbringen will, muß man viel tiefer ansetzen. Dies erfordert nach meiner Meinung zweierlei. Erstens eine philologisch-historisch angemessenere Methode für die Interpretation Kants. Zweitens eine sachliche Untersuchung dessen, was der menschliche Geist in Erkennen und Wollen ist und tut.

ThPh 56 (1981) 111–118

Die Perspektive des Sprechers und ihre logische Bedeutung

Ein Deutungsversuch zu Thomas von Aquin S. th. I, q.13, a.10

Von Michael-Thomas Liske

Heute beginnt man in der Sprachanalyse teilweise die Grenzen einer sich am Satz orientierenden semantischen Betrachtungsweise zu sehen und versucht in der Pragmatik beispielsweise, diese Grenzen zu überschreiten. Ist es erlaubt, einen Satz zu isolieren, um seine logischen Strukturen zu untersuchen? Müssen wir nicht die Sprechsituation miteinbeziehen, in welcher er geäußert wird? Müssen wir nicht berücksichtigen, welcher Sprecher ihn ausspricht? Daß dieses Problem nicht neu ist, beweist der Artikel S. th. I, q.13, a.10: Seine Schwierigkeiten erschließen sich erst dann einem richtigen Verständnis, wenn man ihn in diesem Horizont betrachtet [1]. Hier geht es um folgende Frage: Wenn das Prädikat „Deus" [2] auf verschiedene Subjekte angewandt wird, einmal auf den wahren Christengott (Deus per naturam), einmal auf ein Geschöpf, sofern dieses Gott ähnlich ist, d. h. sofern es an göttlicher Vollkommenheit Anteil hat (Deus per participationem) [3], und einmal auf einen vermeintlichen Gott, d. h. einen Götzen, den die Heiden für Gott ansehen (Deus secundum opinionem), besteht bei diesen verschiedenen Verwendungsweisen des Prädikats Univozität, Äquivokation oder Analogie? Bei dieser logischen Frage reicht es nach Thomas nicht, isoliert die entsprechenden Sätze zu betrachten, wo das eine Mal „Deus" vom Christengott (Typ 1), das andere Mal vom Heidengötzen (Typ 2) prädiziert wird [4]. Daß die Gesprächssituation logisch ausschlaggebend ist, zeigt sich vor allem bei Sätzen vom Typ 2. Es macht einen gewaltigen Unterschied, ob beispielsweise zwei Christen untereinander über einen Götzen als einen (vermeintlichen) Gott sprechen oder ob ein Heide einem Christen gegenüber darauf beharrt, daß sein Götze Gott ist.

Es ist entscheidend, wer der Sprecher ist; denn aus der Perskeptive eines christlichen Sprechers meint „Deus" in diesem Satz „vermeintlicher Gott", aus heidnischer Perspektive hingegen „wahrer Gott". Wenn Christ und Heide also denselben Satz z. B. „Juppiter est Deus" gebrauchen, so hat „Deus" hier eine verschiedene Bedeutung; die beiden beabsichtigen mit diesem Begriff je etwas Verschiedenes auszudrücken (intendere significare). Damit ist der logische Status der beiden Sätze verschieden: Und so muß auch die Frage, ob der Begriff „Deus" in Sätzen vom Typ 1 und 2 analog oder univok gebraucht wird, verschieden beantwortet werden, je nachdem, ob die Sätze beide von einem christlichen Sprecher gebraucht werden oder ob der Satz vom Typ 1 vom Christen, der Satz vom Typ 2 vom Heiden gebraucht wird.

---

[1] Das soll natürlich nicht heißen, daß dies die einzige Stelle der philosophischen Tradition ist, an der es um dieses Problem geht. Die Dialoge Platons vor allem dürften hier ein ergiebiges Untersuchungsfeld darstellen.

[2] Daß „Deus" ein Prädikat ist und kein nomen proprium, hatte der vorangehende Artikel gezeigt.

[3] Diese Art der Verwendung behandelte Thomas schon im vorangegangenen Artikel. Dort spricht er davon, daß ein Begriff communicabile per similitudinem ist, und stellt dies der eigentlichen (proprie) Übertragbarkeit gegenüber. Es handelt sich hier um einen metaphorischen Gebrauch (metaphorice).

[4] Wir wollen uns auch in unserem weiteren Gang im wesentlichen auf diese beiden Verwendungen beschränken; dies tut Thomas ja selber auch; der Deus per participationem wird schon in den Objectiones nicht mehr erwähnt.

Diese Behauptung wollen wir durch eine gründliche Interpretation des Textes selber erhärten. Da nun aber diese Textinterpretation von einem Sachproblem her bestimmt ist, wollen wir sie beim Corpus beginnen; denn dort spricht Thomas aus, wie die Sache sich in seinen Augen darstellt.

Im Corpus definiert Thomas in einem ersten Abschnitt die zur Debatte stehenden logischen Begriffe der Univozität, Äquivokation und Analogie; den letztgenannten Begriff, mit welchem er das Problem lösen wird, erläutert er an zwei Beispielen; in einem zweiten Abschnitt wendet er diese Definition dann auf den vorliegenden Fall an.

Der univoke Gebrauch besteht darin, daß bei den verschiedenen Verwendungen eines Prädikats (seinen Anwendungen auf verschiedene Subjekte) schlechthin derselbe Begriff vorliegt (omnino eadem ratio); das bedeutet, daß man in allen Fällen dasselbe ausdrücken will, die Bedeutung (significatio) ist gleich, der Begriff ist in allen Fällen gleich zu definieren. Bei der Äquivokation hingegen liegt ein verschiedener Begriff vor, man will jeweils etwas Verschiedenes ausdrücken, was sich in den verschiedenen Definitionen anzeigt. Hier unterscheidet Thomas wiederum zwei Fälle: Die zwei verschiedenen Definitionen können völlig beziehungslos nebeneinander stehen (omnino diversa ratione). Dies nennt Thomas „pure aequivoce" (vgl. Ad quartum), es ist die Äquivokation im engeren Sinne verstanden. Unter die Äquivokation, im weiteren Sinne verstanden (largo modo accipere), fällt auch die analogische Prädikation; denn auch hier haben wir es mit verschiedenen Bedeutungen ein und desselben Namens zu tun (alia et alia est significatio nominis). Freilich stehen hier die Definitionen nicht beziehungslos nebeneinander, sondern es liegt eine Grundbedeutung des Wortes vor, und auf diese Grundbedeutung muß man bei der Definition des Wortes in den sekundären Bedeutungen Bezug nehmen (una illarum significationum clauditur in significationibus aliis; vgl. auch: oportet quod nomen secundum unam significationem acceptum, ponatur in definitione eiusdem nominis secundum alias significationes accepti).

Eigentlich (ἁπλῶς, καθ' αὐτό; simpliciter, per se) kann das Wort nur von einem Subjekt ausgesagt werden, dem es in seiner Grundbedeutung eignet. Ich kann, im strengen Sinne verstanden, nur vom Lebewesen sagen, daß es gesund ist. Bei der uneigentlichen Verwendung (κατὰ συμβεβηκός, secundum quid) handelt es sich, scharf betrachtet, um eine elliptische Aussageweise: Wenn ich sage: „Der Urin ist gesund", so meine ich eigentlich: „Der Urin ist gesundheitsanzeigend" (significativa sanitatis). Bei den sekundären Verwendungen liegt nämlich zweierlei vor. Zum einen gibt es den Bezugspunkt. Dieser ist für die verschiedenen sekundären Verwendungen derselbe. Diese Einheit (Identität) des Bezugspunktes unterstreicht Aristoteles im Anfangssatz von Met. Γ2: τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως (1003 a 33f.) (Ens autem multis quidem dicitur modis, sed ad *unum* et ad *unam* naturam aliquam et non aequivoce). Die Art und Weise des Bezugs ist jedoch verschieden. Der Urin bezieht sich auf den identischen Bezugspunk: Gesundheit des Lebewesens in der Weise, daß er Anzeichen davon ist (significativa), die Medizin hingegen in der Weise, daß sie diese Gesundheit bewirkt (factiva). Die Ellipse liegt also darin, daß diese jeweils verschiedene Art des Bezugs nicht zum Ausdruck kommt.

Einfach ohne Zusatz kann ich das Prädikat daher genaugenommen nur in der primären Bedeutung verwenden. Weil nur hier der Bezug wegfällt, brauche ich ihn auch nicht auszudrücken. Der Christ kann das Prädikat „Deus" schlechthin nur von dem einen wahren Christengott aussagen. Verwendet er es von einem heidnischen Götzen, so meint „Gott" hier vollständig: „vermeintlicher Gott" oder ganz genau formuliert: „ein Wesen, von welchem die Heiden glauben, es sei ein wahrer Gott". In dieser Formulierung haben wir wieder unsere zwei Komponenten: 1. den einen Bezugspunkt, d. h. das Wort in seiner Grundbedeutung „wahrer Gott"; 2. die jeweils verschiedene Art des Bezugs. In diesem Fall ist der Bezug das Dafürhalten (opinio) der Heiden. Bei dem Deus secundum participationem bezieht man sich in anderer Weise auf den verus Deus: Ich kann ein Geschöpf „Gott" nennen, sofern es mit dem wahren Gott eine Ähnlichkeit

hat, sofern es also am Göttlichen teilhat, partizipiert (cum enim aliquem nomin*amus* Deum secundum participationem intellegimus nomine Dei aliquid habens similitudinem Dei).

Bei diesem Zitat ist ein Punkt zu beachten: Thomas gebraucht die 1. Pers. Plur., ebenso in dem entsprechenden Satz über den Deus secundum opinionem: „Similiter cum idolum, nomin*amus* ‚Deum', hoc nomine ‚Deus' intelligimus significari aliquid, de quo *homines* opinantur quod sit Deus." Wer sind diese Wir? Beim oberflächlichen Lesen meint man das Nächstliegende: alle sprechenden Menschen. Dann aber wird man stutzig: Nachher spricht Thomas ausdrücklich von den homines. Mit „wir" wird also etwas Verschiedenes gemeint sein: Wir – das sind wir Christen; homines – das sind andere Menschen, sprich Heiden. Der Satz meint also: Wenn wir Christen von einem Götzen (als Subjekt) das Wort „Deus" gebrauchen, so verstehen wir unter diesem Prädikat folgendes: Es wird dadurch etwas ausgedrückt, von dem die Heiden glauben, es sei ein wahrer Gott. Diese Feinheit zu beachten, ist aus folgendem Grund wichtig: Weil nur im christlichen Mund „Deus" als Prädikat des Götzen „Deus opinabilis" meint, liegt nur dann eine analoge Prädikation vor, wenn beide Male der Christ Sprecher ist und „Deus" vom Christengott bzw. vom Götzen prädiziert. Wenn dagegen der Christ mit „Deus" den wahren Christengott und der Heide mit demselben Begriff einen Götzen bezeichnet, so herrscht zwischen diesen beiden Verwendungen Univozität; der Sinn ist in beiden Fällen derselbe: Deus verus; denn auch der Heide meint ja, sein Götze sei ein wahrer Gott.

Mit dieser Unterscheidung sind wir schon mitten im Ad primum. Hier fragt Thomas, wodurch eine multiplicitas nominum entsteht. „Multiplicitas nominum" entspricht wohl dem aristotelischen „πολλαχῶς λέγεσθαι", der vielfachen Bedeutung, dem was nicht univok, sondern äquivok ist. Das Äquivoke begreift hier, im weiteren Sinne verstanden, auch das Analogische mit ein. Denn Aristoteles schreibt das πολλαχῶς λέγεσθαι dem ὄν zu, bei dem er eine analogische Prädikation annimmt (vgl. Ad quartum: ... qua et ens, quod analogice dicitur, aliquando dicitur aequivoce praedicari de diversis praedicamentis).

Thomas sagt nun, eine solche vielfache Bedeutung entstehe nicht secundum nominis praedicationem, sondern secundum significationem. „Secundum praedicationem" meint, daß ich dasselbe Prädikat auf verschiedene Subjekte anwende, wobei diese Anwendung richtig oder falsch sein kann. Hierdurch entsteht noch keine Bedeutungsvielfalt. Thomas erörtert dies am Beispiel „homo": „Hoc enim nomen ‚homo', de quocumque praedicetur, sive vere sive false, dicitur uno modo". Das will heißen: Ob ich nun auf Sokrates zeige und sage: „Dies ist ein Mensch", was wahr ist (vere), oder ob ich auf einen Schimpansen zeige und irrtümlich (false) sage: „Dies ist ein Mensch", es liegt ein univoker Gebrauch vor (uno modo dicitur), weil ich beide Male unter „Mensch" „wahrer Mensch" verstehe. Äquivokation entstünde nur, wenn die intendierte Bedeutung, das, was der Sprecher durch diesen Begriff auszudrücken beabsichtigt (intendit significare per hoc nomen), verschieden wäre, wenn also „homo" das eine Mal vom Sprecher gebraucht würde, um die Bedeutung „Mensch" auszudrücken, das andere Mal dagegen im Sinn von „Stein" verwendet wäre. Es kommt also nicht darauf an, welche Individuen unter das Prädikat subsumiert werden, sondern allein darauf, welche Bedeutung man mit diesem Begriff verbindet, d. h. wie man ihn definiert.

Wenn wir Thomas mit den Termini der modernen Philosophie interpretieren, so können wir sagen, daß die praedicatio die extensionale Seite umfaßt, hier geht es um das Individuum bzw. die Klasse der Individuen, welche die Extension eines Prädikats ausmachen. Es sind also die Individuen, auf die das Prädikat zutrifft oder die ich, formalistisch ausgedrückt, als Werte der Variablen „x" in „Fx" einsetzen kann. Es geht darum, welche Individuen dieses Prädikat bezeichnet. Ich gebrauche hierfür im folgenden also die Termini „bezeichnen" und „Bezeichnung" im Sinne des englischen „to refer" bzw. „reference". Dies entspricht bei Frege der Bedeutung. Die significatio hingegen betrifft die intensionale Seite. Es ist der Sinn oder die Bedeutung des Begriffs, wel-

che in der Definition artikuliert wird. Entgegen dem Sprachgebrauch Freges, der hierfür den Terminus „Sinn" verwendete, spreche ich hier auch, wie es der heutigen Handhabung eher entspricht, von „Bedeutung" (engl. meaning) oder davon, was ein Begriff meint (to mean).

Wenden wir diese begriffliche Distinktion nun, wie es Thomas im zweiten Teil des Ad primum tut, auf den Fall „Deus" an: Es tut dem univoken Gebrauch dieses Begriffs keinen Abbruch, wenn der Christ von dem einen wahren Christengott „Deus" prädiziert und der Heide dasselbe Prädikat vom Götzen gebraucht. Die intendierte Bedeutung ist ja in beiden Fällen „Deus verus". „Uterque utitur hoc nomine ad significandum verum Deum." Denn wenn der Heide unter „Deus" „Deus opinabilis" verstünde, würde er sich selber diskreditieren. Ein multipliciter dici entsteht erst dadurch, daß ein Christ das Wort „Deus" einmal von seinem wahren Gott, das andere Mal vom Götzen gebraucht; denn hier ist der beabsichtigte Sinn unterschiedlich: „wahrer Gott" bzw. „vermeintlicher Gott" [5]. Daß nämlich nur dann, wenn der Christ, nicht aber wenn der heidnische Sprecher mit „Deus" einen Götzen bezeichnet, „Deus" die Bedeutung „Deus opinabilis" hat, dies will der Schlußsatz des Ad primum besagen: „Cum enim paganus dicit idolum esse Deum, non utitur hoc nomine secundum quod significat Deum opinabilem: sic enim verum diceret, cum etiam catholici interdum in tali significatione (d.h. in der Bedeutung „Deus opinabilis") hoc nomine utantur, ut cum dicitur (Ps. 95,5; hebr. 96,5), omnes dii gentium daemonia".

Diese Deutung wollen wir nunmehr an einem formalen Anstoß bewähren, der sich dem mit dem Aufbauschema eines Artikels vertrauten Lesers bei den Objectiones zusammen mit ihren Lösungen (Ad primum usw.) ergibt. Die Objectiones schließen alle drei mit der Folgerung: „Ergo hoc nomen ‚Deus' univoce dicitur utrobique." [6] Eine derartige Folgerung aus den Objectiones stellt im Normalfall die Gegenmeinung zur eigenen Ansicht dar, die es im Ad primum usw. zu korrigieren gilt. Hier dagegen wiederholt das Ad primum gerade bekräftigend diese Behauptung der Univozität, welche doch ganz offensichtlich im Widerspruch zu der eigenen Auffassung steht, es liege eine analogische Prädikation vor. Im Ad secundum et tertium heißt es, daß es sich hier ebenso verhalte. Bevor wir diese Schwierigkeit auf der Grundlage unserer These lösen, wollen wir die drei Objectiones kurz ihrem Inhalt nach betrachten.

Die erste Objectio macht die Annahme einer univoken Prädikation aus folgendem Grunde plausibel: Wenn der Heide das Prädikat „Deus" von seinem Götzen bejahend aussagt (affirmans) und wenn der Christ es von demselben Götzen verneint (negans), so liegt zwischen diesen beiden Aussagen doch ganz offensichtlich ein Widerspruch (contradictio) vor. Damit aber dieser Widerspruch stattfinden kann, darf es sich nicht um eine Äquivokation handeln: Denn wenn Verschiedenes von demselben bejaht und verneint wird – und bei der Äquivokation handelt es sich ja um einen verschiedenen Begriff –, entsteht noch lange kein Widerspruch.

Die zweite Objectio gründet auf einem Analogieschluß: Fleischlicher Genuß ist nur eine felicitas secundum opinionem. Aber trotzdem wird „beatitudo" univok von dieser vermeintlichen Glückseligkeit und dem wahren Glück ausgesagt. Entsprechend muß auch „Deus" univok gebraucht werden beim Deus secundum veritatem und beim Deus secundum opinionem.

---

[5] Diese Fälle lassen sich beliebig weiterspinnen: Wenn z. B. der Christ beim Götzen und der Heide beim Christengott „Deus" jeweils im Sinne von „vermeintlicher Gott" gebraucht, besteht Univozität. Wenn der Heide beim Christengott „Deus" als „vermeintlicher Gott", bei seinem Götzen als „wahrer Gott" versteht, herrscht Analogie.

[6] So formuliert es die dritte Objectio; die sprachlichen Varianten in den ersten beiden sind unerheblich.

Die dritte Objectio geht von der Definition der Univozität aus: Univok ist, wo es nur einen Begriff gibt. Aber Christ wie Heide verstehen unter dem nomen „Deus" dasselbe, nämlich: res omnipotens et super omnia veneranda.

Unsere Schwierigkeit löst sich, wenn wir berücksichtigen, daß die Objectiones stets als Begründungen der Eingangsbehauptung verstanden sein wollen, welche die Gegenmeinung zur thomistischen Ansicht formuliert. Diese Anfangsthese besagt hier, daß „Deus" im Sinne von „Deus per naturam", „Deus per participationem" und „Deus secundum opinionem" univok gebraucht wird. Die Formulierung dieser These lautet zwar: „univoce dicitur de Deo per naturam . . .", aber hier meint das „dici de" nicht nur, daß Deus von dem wahren bzw. vermeintlichen Gott als Subjekt prädiziert wird, sondern es umfaßt auch, daß „Deus" im Sinn von „Deus per naturam" bzw. „secundum opinionem" gebraucht ist. Dies ist das natürliche und unmittelbar naheliegende Verständnis, daß das Subjekt, von dem Deus prädiziert wird (= der bezeichnete Gegenstand), einerseits und die Bedeutung, der Sinn, in dem dieses Wort verwandt wird, andererseits identisch sind. Die subtile Unterscheidung, daß „Deus" zwar vom Götzen prädiziert wird und damit einen Deus secundum opinionem bezeichnet, daß seine Bedeutung jedoch aus heidnischer Perspektive „Deus per naturam" ist, macht Thomas erst später. Auf sie kommt der Leser wohl kaum von selbst, deshalb darf sie in der Anfangsthese und den Objectiones noch nicht mitgedacht werden. Diese suggerieren vielmehr, daß „Deus", wenn es vom Deus per opinionem prädiziert wird, stets auch diese Bedeutung hat. Daß hier sogar trotz der Formulierung wesentlich an „Deus" im Sinne von „Deus per naturam", „per opinionem", „per participationem" gedacht ist und nur in zweiter Linie an „Deus" als Prädikat des wahren, vermeintlichen bzw. ähnlichen Gottes, ergibt sich vor allem daraus, daß die thomistische Antwort auf die Frage dieses Artikels – und diese Frage wird ja durch die Formulierung der Anfangsthese gegeben – lautet: Zwischen „Deus" im Sinne von „Deus per naturam" und „Deus per opinionem" herrscht analoge Prädikation. Sie lautet nicht: Wenn „Deus" einmal vom wahren, einmal vom falschen Gott prädiziert wird, liegt Analogie vor. Denn hier kann es sich ja gerade um Univozität handeln. Nach dieser allgemeinen Bemerkung können wir uns nun wieder den einzelnen Objectiones zuwenden.

Wenn die erste Objectio von dem Prädikat „Deus", wie es der Christ und wie es der Heide gebraucht, spricht, so legt dies im Zusammenhang mit der Eingangsbehauptung nahe, daß es sich das eine Mal um „Deus" im Sinne von „Deus verus", das andere Mal im Sinne von „Deus per opinionem" handelt, wo eine univoke Prädikation vorliegen soll, wie es die Schlußfolgerung dieser Objectio besagt. Daß es sich hier um einen Fall von Univozität handelt, bestreitet Thomas nicht. Was das Ad primum richtigstellt, ist der andere Teil der Behauptung. Es handelt sich in dem einen Falle gar nicht um „Deus" im Sinne von „Deus secundum opinionem", sondern in beiden Fällen ist die Bedeutung „Deus per naturam", weil ja auch der Heide seinen Götzen als wahren Gott ansieht.

Ebenso ist es in der zweiten und dritten Objectio. Hier gibt es nur eine diversitas praedicationis: „Beatitudo" wird einmal von einem Fall wahrer Glückseligkeit gebraucht, das andere Mal falsch von scheinbarem Glück durch Sinneslust; aber beide Male will der jeweils verschiedene Sprecher dieselbe significatio „vera beatitudo" ausdrücken. Ebenso ist es bei „Deus", zu dem diese Analogie angeführt wurde. Bei der dritten Objectio ist die identische significatio eindeutig: Es ist dieselbe Definition, dieselbe ratio von „Deus", die Heide wie Christ zugrundelegen. Die diversitas praedicationis (wahrer Gott bzw. Götze als bezeichneter Gegenstand) darf nicht dazu verführen, anzunehmen, es sei einmal der Deus secundum veritatem, das andere Mal der Deus secundum opinionem gemeint. Gerade diese Behauptung aber müssen wir in der abschließenden Folgerung, es liege Univozität vor, stets implizit mitdenken [7]. Und dieser

[7] Die zweite Objectio sagt es sogar ganz explizit.

implizite Irrtum ist es, den Thomas in seiner Richtigstellung korrigiert. Daß es sich bei den verschiedenen Verwendungen in dem identischen Sinn „Deus verus" um Univozität handelt, ist dann eine Trivialität [8].

Und dieselbe Aussage, daß beim Christen wie beim Heiden „Deus" dasselbe bedeutet trotz der verschiedenen (richtigen bzw. falschen) Verwendung, macht auch die Lösung des zweiten Arguments des Sed contra. Dieses Argument will die These der Äquivokation dadurch beweisen, daß es die Annahme der Univozität folgendermaßen widerlegt: Die significatio richtet sich stets nach unserem Erkennen, das Sprechen ist ja das Symbol unserer Denkakte, wie Aristoteles es zu Beginn von „Peri hermeneias" sagt. Der Heide erkennt aber nicht die wahre göttliche Natur, die der catholicus erkennt. Damit ist also auch die significatio verschieden, wenn beide „Deus" gebrauchen. Dies wird im Ad quintum richtiggestellt. Die göttliche Natur, wie sie in sich selber ist (prout in se est), erkennen weder Heide noch Katholik. Auch der catholicus kann sich Gott nur unvollkommen aus der sichtbaren Wirklichkeit erschließen durch positiven Rückschluß vom Verursachten auf die Ursache (via affirmationis/causalitatis), durch Verneinung (via negationis/remotionis) und Übersteigerung (via excellentiae/eminentiae) der geschöpflichen Vollkommenheiten. Eben dieser erkenntnismäßige Zugang der natürlichen Gotteserkenntnis steht auch dem paganus offen. Damit ist die significatio von „Deus" als Symbol dieses selbigen Erkenntnisaktes bei beiden die gleiche, mag auch der Christ diesen Begriff, den der Heide positiv vom Götzen prädiziert, gerade umgekehrt verwenden, indem er ihn vom Götzen verneint.

Der formale Anstoß, daß die Lösungen Ad primum usw. die Objectiones gar nicht zu korrigieren scheinen, hat sich also gelöst, wenn man die philosophische Quintessenz dieses Artikels der Summa beachtet, wie ich sie im Titel dieses Aufsatzes angedeutet habe: Das logische Problem, ob eine univoke oder analoge Prädikation vorliegt, läßt sich nicht beantworten, wenn man die entsprechenden Sätze aus dem Kontext herausgelöst betrachtet, da der Sinn der Begriffe und damit auch der semantische Status der Sätze von der Perspektive des Sprechers abhängt. Ein weiterer formaler Anstoß, nämlich der ganz ungewöhnliche Aufbau dieses Artikels, findet ebenso seine Auflösung durch den philosophischen Gehalt, genauer gesagt durch das, was wir über den Begriff der Analogie erarbeitet haben. Vergegenwärtigen wir uns also kurz, wie der Durchschnittsartikel in der S. th. normalerweise aufgebaut ist, um auf diesem Hintergrund die Eigenart des vorliegenden Artikels besser verstehen zu können.

Nachdem Thomas in den Objectiones die Gegenmeinung durch Autoritäten oder durch Vernunftargumente zu beweisen schien, leitet er mit dem Sed contra sonst durchweg zu seiner eigenen Meinung über, und zwar fast ausnahmslos dadurch, daß er sich auf eine Autorität beruft. Im letztgenannten Punkt liegt der Unterschied zu der Art und Weise begründet, wie er im Corpus articuli seine Meinung darstellt: Das Corpus enthält die eigentliche wissenschaftliche Erörterung der eigenen Ansicht in sehr differenzierter Argumentation, das Sed contra hingegen führt sie nur sehr vorläufig ein; denn der Autoritätsbeweis ist ja der schwächste. Da Thomas nun aber die Autoritäten, die er in den Objectiones zitierte, nicht widerlegen und abkanzeln will, noch auch als guter Aristoteliker widersprechende Vernunftargumente in der Schwebe lassen kann, ergibt sich für ihn geradezu zwangsläufig die Aufgabe, nach dem Corpus noch einmal auf die Objectiones zurückzukommen und die Schwierigkeiten zu lösen: Richtig interpretiert widersprechen die Autoritäten der eigenen Lösung nicht, und auch die

[8] Wenn man ganz genau ist, kann man freilich zweifeln, ob Thomas recht hat mit dieser Behauptung, der Christ und der Heide könne einen völlig univoken Begriff „Gott" oder „wahrer Gott" haben. Denn ein Gott, der nur einer unter vielen ist, dürfte nicht in ganz genau demselben Sinn „Gott" genannt werden, wie der eine wahre Gott von den Christen „Gott" genannt wird. Und haben die alten Griechen und Römer wirklich von *all* ihren Göttern angenommen, daß sie allmächtig und *über alles* zu ehren sind, wie es die dritte Objectio unterstellt?

Vernunftargumente lassen sich in die eigene Sicht einfügen. Ein solches Eingehen auf das Sed contra erübrigt sich selbstverständlich, es enthält ja bereits die eigene Meinung.

Anders hier: Das Sed contra zitiert keine Autorität, sondern enthält gleich zwei Vernunftgründe; zum anderen stützen diese nicht die eigene Meinung, sondern sie stellen der anfänglichen, durch die Objectiones gestützten These „Der Name ‚Deus' wird univok prädiziert" die Antithese „Deus aequivoce dicitur" gegenüber, während das Corpus durch den Begriff der Analogie eine Synthese versucht. Damit ergibt sich die Aufgabe, auch auf das Sed contra einzugehen; dies geschieht im Ad quartum und Ad quintum, hier muß der Widerspruch zur eigenen Meinung aufgelöst werden [9].

Analysieren wir, um diese Schwierigkeit zu lösen, den Durchschnittsartikel noch einmal genauer. Die Vorläufigkeit des „Sed contra" beruht nicht nur, wie oben angegeben, darauf, daß es nur einen schwachen Autoritätsbeweis bringt, sondern in weit höherem Maße darauf, daß die Meinung noch ganz undifferenziert dargestellt ist. Durch diese pauschale, undifferenzierte Behauptung haben wir so die Situation, daß eine Autorität (Objectiones) unversöhnt wider die andere (Sed contra) steht. Der aristotelische Satz des Widerspruchs duldet nicht, daß ein solcher Widerspruch im Raum bleibt; er zeigt aber auch, wie sich der Widerspruch vermeiden läßt: „Demselben kann dasselbe nicht zugleich *in derselben Hinsicht* (κατὰ τὸ αὐτό) zukommen und nicht zukommen." Wenn also verschiedene Hinsichten vorliegen, ist der Widerspruch vermieden. Daraus erklärt es sich, warum im Corpus so häufig Wendungen wie „secundum (quod)", „quoad ad", „qua", „in quantum" usw. vorkommen, die verschiedene Hinsichten schaffen. Thomas lehnt weder die Autorität der Objectiones noch die des Sed contra ab, er korrigiert sie nur behutsam, indem er die Behauptungen in ihrer pauschalen Allgemeingültigkeit einschränkt. Er differenziert Aspekte, in denen die gegensätzlichen Behauptungen jeweils wahr sind; d. h., er schafft ihnen gleichsam einen Geltungsbereich, in dem sie beide widerspruchsfrei nebeneinander bestehen können; er weist ihnen jeweils ihr beschränktes Recht zu, durch das sie koexistieren können. Dies ist eine Synthese thomistischer Art. Wenn auch die Objectiones wie das Sed contra ihr Recht erhalten, so ist das Sed contra der eigenen Meinung näher.

Genau dies liegt hier vor: Die via media der Analogie ist eine solche Synthese. Sie gibt der Behauptung der Äquivokation recht, insofern auch sie eine Bedeutungsverschiedenheit annimmt; schränkt sie aber ein, indem sie keine sachliche Beziehungslosigkeit dieser verschiedenen Bedeutungen behauptet. In der Annahme eines sachlichen Zusammenhangs bei den verschiedenen Verwendungen des Terminus gibt die Analogie der Univozität recht. Daß die Analogie der Äquivokation nähersteht, wird besonders deutlich am ersten Argument des „Sed contra" zusammen mit der Lösung. Thomas geht davon aus, daß unser Denken ein Abbild der Wirklichkeit ist, wie Aristoteles es am Anfang von „Peri hermeneias" sagt. Damit liegt zwischen Deus per naturam (Wirkliches) und Deus secundum opinionem (Gedachtes) das Verhältnis von Urbild und Abbild (similitudo) vor. Daraus schließt Thomas weiter auf Äquivokation, wenn dasselbe Prädikat (Deus) einmal vom Urbild, dann vom Abbild prädiziert wird; denn Aristoteles bestimmte das „ὁμωνύμως" in der Kategorienschrift gerade durch ein derartiges Beispiel, daß ein Prädikat (animal) das eine Mal vom Urbild (wirkliches Lebewesen), das andere Mal vom Abbild (gemaltes Lebewesen) prädiziert wird. Diese pauschale Behauptung der Äquivokation differenziert Thomas im Ad quartum. Es liegt keine reine

[9] Um ein Unikum handelt es sich hier freilich nicht. In anderen Schriften, namentlich den Quaestiones disputatae, finden sich nicht selten die beiden hier als Besonderheiten herausgestellten Züge: Das Sed contra besteht erstens manchmal sogar aus einer sehr langen Kette von Vernunftargumenten, und diese untermauern zweitens die konträr entgegengesetzte These, so daß das Respondeo dicendum wie hier in der Mitte liegt zwischen den Extremen, welche in den beiden Reihen von Einwänden verfochten werden. Innerhalb der S. th. indes stellt dieser Artikel schon eine Besonderheit dar.

Äquivokation vor, sondern die Sonderform der Analogie. Auf dieses Beispiel paßt nämlich genau die Bestimmung der Analogie, wie sie das Corpus gibt: Bei der Definition des gemalten Lebewesens muß man stets auf das wirkliche Lebewesen als Grundbedeutung Bezug nehmen.

1. Antike und mittelalterliche Philosophiegeschichte

Reale, Giovanni, *Storia della filosofia antica*, 5 Bände. Mailand: Vita e Pensiero 1977–1980. Zusammen XC/2833 S.

In diesen Bänden legt der Verf., Ordinarius für Geschichte der antiken Philosophie an der Katholischen Universität Mailand und bekannt durch zahlreiche Untersuchungen und Übersetzungen auf diesem Gebiet, das Ergebnis einer 25jährigen Forschungs- und Lehrtätigkeit vor. Die Tatsache, daß Bd. 1 und 2 bereits in der 3. Auflage (1979; 1. Aufl. 1975) und Bd. 3 in der zweiten Auflage (1977; 1. Aufl. 1976) vorliegen, zeigt, daß die Darstellung im italienischen Sprachraum eine Lücke ausfüllt. Bd. 1 geht von den Milesiern bis zu den kleineren sokratischen Schulen. Bd. 2 behandelt Platon und Aristoteles; bei Platon hat der Verf. sich für eine thematische Darstellung entschieden. Bd. 3 umfaßt die hellenistische Philosophie. Dargestellt sind die weitere Entwicklung der kleineren sokratischen Schulen, die ältere Akademie und der ältere Peripatos, Epikur und Lukrez, die ältere und mittlere Stoa, die pyrrhonische und akademische Skepsis und die Geschichte der Akademie von Philon von Larisa bis Cicero. Bd. 4 (1. Aufl. 1978), die Philosophie der Kaiserzeit, verfolgt das weitere Schicksal der genannten Schulen, um dann ausführlich auf die verschiedenen Richtungen einzugehen, die sich als Renaissance des Platonismus bezeichnen lassen: Philon von Alexandrien, den Mittelplatonismus, den Neupythagoreismus, die Hermetischen Schriften und die Chaldäischen Orakel. Der Band schließt mit einer Darstellung Plotins und der neuplatonischen Schulen. Bd. 5 (1. Aufl. 1980) bringt zunächst ein Lexikon der wichtigsten Begriffe der antiken Philosophie (5–294). Der Leser wird über die verschiedenen Bedeutungen und die Geschichte eines Terminus orientiert; bei zentralen Begriffen gibt der Artikel einen Längsschnitt durch die antike Philosophie. Aufgenommen sind auch Schulbezeichnungen (z. B. Aristotelismus); hier sind eine Entwicklung und die wichtigsten historischen Informationen kurz zusammengefaßt. Es folgt (297–571) ein alphabetisches Verzeichnis der antiken Philosophen. Nach der Schulzugehörigkeit und den Lebensdaten sind die Titel der überlieferten Werke, Ausgaben, Übersetzungen, Kommentare, Sekundärliteratur und Bibliographien angeführt. Den Schluß (575–603) bildet ein Index der in Bd. 1–4 vorkommenden antiken Namen.

R. verfolgt mit seiner Darstellung nicht nur ein historisches Anliegen. Es geht ihm darum, in der heutigen Krise der Philosophie, die für ihn zugleich eine Krise der Theologie ist, die Mitte der antiken Philosophie, die Metaphysik, zur Geltung zu bringen. Gegenüber einer einseitig technisch-wissenschaftlichen und politisch-praktischen Mentalität betont er die theoretische Haltung und theologische Ausrichtung der Antike, ihre Frage nach der Totalität des Seienden und dem letzten Ziel des menschlichen Lebens. R. wendet sich gegen die Forderung nach einer Enthellenisierung des Christentums, in der er nicht zu Unrecht einen Neoirrationalismus sieht. An vielen Stellen, z. B. an der ausführlichen Behandlung von Philon von Alexandrien, wird deutlich, daß R. auch den Theologen ansprechen will. Vielleicht ist das einer der Gründe, weshalb der größte Teil des Werkes der hellenistischen und kaiserzeitlichen Philosophie gewidmet ist. Seine eigene Position bezeichnet R. als neoklassisch, wobei für ihn die Metaphysik das Erbe der klassischen Philosophie schlechthin ist. Die Terminologie zeigt, daß er der scholastischen Tradition verpflichtet ist. Grundlegend für die gesamte antike und darüber hinaus die abendländische Philosophie ist für R. die Entdeckung des übersinnlichen Seienden durch Platon; sie ist der Maßstab, nach dem er die verschiedenen Perioden beurteilt.

Dem genannten Anliegen entsprechend liegt der Schwerpunkt des Werkes eher auf einer systematischen, vielleicht manchmal etwas apologetischen Darstellung als auf der kritischen Analyse. Die Auseinandersetzung mit der Forschung ist auf ein Mindestmaß beschränkt. Die wichtigsten Kontroversen sind genannt, und R. nimmt, oft in thesen-

hafter Prägnanz, zu ihnen Stellung, ohne seine Position in einer detaillierten Auseinandersetzung begründen zu können. Die einzelnen Kapitel sind übersichtlich gegliedert, die Gesichtspunkte, auf die es dem Verf. ankommt, klar herausgearbeitet. Daß eine Darstellung, die eine derartige Fülle des Stoffes bei einer sehr differenzierten Forschungslage zu bewältigen hat, manchmal mit gröberen, schematisierenden Linien arbeiten muß, ist wohl unvermeidbar. F. Ricken S.J.

Dierauer, Urs, *Tier und Mensch im Denken der Antike.* Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik (Studien zur antiken Philosophie 6). Amsterdam: Grüner 1977. XVII/320 S.

Die Frage nach den Unterscheidungskriterien von Mensch und Tier reicht soweit zurück wie die Geschichte der Philosophie. Daß sie bis heute nichts von ihrer Bedeutung verloren hat, zeigt z. B. die Diskussion über das Verhältnis von Verhaltensforschung und Ethik oder die Frage, inwieweit auch das Verhalten gegenüber Tieren Gegenstand moralischer Normen ist. D.s Buch, das aus einer Dissertation bei Fritz Wehrli hervorgegangen ist, versucht eine umfassende Darstellung der antiken Grundlagen der modernen Verhaltensforschung, Tierpsychologie und Anthropologie. Dabei orientiert D. sich vor allem an drei Fragen: Welche psychischen Fähigkeiten wurden in der Antike den Tieren zugeschrieben, und wie versuchte man, das tierische Verhalten zu erklären? Worin sah die Antike Unterschiede und Übereinstimmungen von Mensch und Tier? Welche Stellung nimmt das Tier in der antiken Ehtik ein: In welchem Sinn wird auf Tiere als Vorbild oder Gegenstand sittlichen Verhaltens hingewiesen; bestanden moralische Vorschriften für das Verhalten gegenüber Tieren? Das Buch ist chronologisch aufgebaut; Schwerpunkte der Darstellung sind das 5. Jh. v. Chr., Aristoteles und die Stoa.

Versuchen wir, in einem flüchtigen Überblick einige besonders markante Punkte im Denken der Antike über das Verhältnis Mensch–Tier herauszugreifen! Die homerischen Epen grenzen den Menschen im allgemeinen nicht gegenüber den Tieren, sondern gegenüber den Göttern ab. Eine erste prinzipielle Abgrenzung von Mensch und Tier findet sich bei Hesiod, Erga 274–279, wo das den Menschen Auszeichnende in der Rechtsordnung gesehen ist. D. weist darauf hin, daß der Vergleich von Hesiod in protreptischer Absicht verwendet wird; „die fundamentale Eigenheit des Menschen wird also nicht als selbstverständlicher Besitz hingestellt; vielmehr wird deutlich gemacht, daß diese Eigenheit ihn als handelndes Wesen in Anspruch nimmt, von ihm immer neu realisiert werden muß. Diese Charakteristika . . . lassen sich auch später beobachten: Immer wieder, wenn Menschen und Tiere einander gegenübergestellt werden, betrifft der Gegensatz Grundsätzliches und hat zugleich ethische Relevanz" (16). Gegenstand der Diskussion in der gesamten Antike ist die These des Sophisten Protagoras, der Mensch sei ein Mängelwesen, das in seiner physischen Ausstattung gegenüber allen Tieren benachteiligt und dadurch gezwungen sei, geistige Fähigkeiten zu entfalten. Eine wohl bereits im 5. Jh. vertretene Gegenposition findet sich bei Xenophon, Memorabilia 1,4 und 4,3, wo die geistige und körperliche Bevorzugung des Menschen aufgezeigt wird. Seit der Sophistik findet sich in der ethischen Argumentation die Berufung auf das Verhalten der Tiere. D. zeigt (59–65), daß es für und gegen die traditionelle Moral angeführt werden kann. Wer gegen den überlieferten Nomos für eine schrankenlose Befriedigung des Lust- und Machtstrebens eintrat, konnte dafür ebenso auf die Tiere verweisen wie der, der ein altruistisches Verhalten forderte. Im Anschluß an die Sophisten gilt für die Kyniker das einfache, freie und sorglose Leben der Tiere als Ideal. Sie widersprechen der These vom Mängelwesen und sehen in der Kultur den Ursprung aller Übel (180–193). – Aristoteles (100–161) arbeitet auf der einen Seite den Unterschied von Mensch und Tier deutlich heraus. D. verweist auf das Erfassen des Allgemeinen, die Fähigkeit des schlußfolgernden Denkens, das vernunftgeleitete Streben und die darauf beruhende Fähigkeit des sittlichen Handelns und gemeinschaftlichen Lebens; er arbeitet die Ansichten des Aristoteles über den Unterschied von tierischer und menschlicher Sprache heraus. „Die Seelenkräfte des Tieres", so faßt D. mit Recht diesen Unterschied zusammen, „genügen bloß zur Sicherung des eigenen Daseins und der Arterhaltung; nur die menschliche Seele enthält Fähigkeiten, deren Wirken prinzipiell über den biologischen Bereich hinausgreift" (128). Ebenso wichtig wie die Abgrenzung von Mensch und Tier ist, wie D. richtig hervorhebt, für Aristoteles der

Gedanke der scala naturae: die Darstellung des Zusammenhangs der Stufen des Lebendigen und ihrer Abhängigkeit voneinander, ihre analogen Beziehungen und ihre Verbindung durch Zwischenformen.

Das Kapitel über die Stoa (199–252) betont die Bedeutung der Oikeiosislehre für die Tierpsychologie. Sie erlaubt es zugleich, die grundsätzliche Differenz von Mensch und Tier zu betonen. D. arbeitet die Analogie des Oikeiosisbegriffs heraus. Oikeiosis bedeutet Hinwendung zur eigenen Natur; diese ist aber beim Menschen eine andere als beim Tier. Man kann D. nur zustimmen, wenn er darauf hinweist, daß die Oikeiosis für die Stoa kein Letztes ist, sondern durch die Vorsehungslehre teleologisch-theologisch begründet wird. Nach D. gibt es „keine anderen antiken Texte, die so oft und mit solchem Nachdruck den Unterschied von Mensch und Tier hervorheben wie die stoischen und stoisch beeinflußten Schriften" (224). Der Grund dafür sei das ethisch-protreptische Anliegen der Stoa. „Die sittliche Verantwortung soll dem Menschen dadurch zu Bewußtsein gebracht werden, daß die Einzigartigkeit seiner Vernunftnatur hervorgehoben wird" (225). Der Theologe wird mit Interesse zur Kenntnis nehmen, daß die Stoa ähnlich dem priesterschriftlichen Schöpfungsbericht lehrt, die gesamte Natur sei um des Menschen willen. Hier geht die Stoa erheblich über Aristoteles hinaus, bei dem dieser Gedanke nur einmal (Politik 1256b15–22) kurz angedeutet ist. Pohlenz hat diesen extremen Anthropozentrismus der Stoa auf semitisches Denken zurückgeführt. Dagegen nimmt D. an, der Gedanke sei, als Konsequnez des Vorsehungsgedankens, im griechischen und jüdischen Kulturkreis unabhängig entwickelt worden. – Die Arbeit ist in einer klaren Sprache geschrieben. Es ist dem Verf. gelungen, einen guten Überblick zu vermitteln und zugleich in sorgfältigen Interpretationen an die Quellen heranzuführen. Alle interpretierten griechischen und lateinischen Texte sind übersetzt, so daß auch die Interpretationen ohne Kenntnis der alten Sprachen verständlich sind. Dem Buch, das auf wichtige Fragen der Anthropologie hinweist, ist ein Leserkreis zu wünschen, der über den der klassischen Philologen und Philosophiehistoriker hinausreicht.

F. Ricken S.J.

Ideologie und Herrschaft in der Antike, Hrsg. *Hans Kloft* (Wege der Forschung 528). Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1979. VI/515 S.

„Ideologie" und „Herrschaft" sind Schlagwörter, die in der modernen Sozialwissenschaft und politischen Philosophie der Gefahr des Mißbrauchs ausgesetzt sind. Der Titel des Bandes erweckt daher zunächst den Verdacht, es handle sich um eine der Aktualisierungen, bei denen differenzierte, vielschichtige geistesgeschichtliche Phänomene in ein vereinfachendes modernes Schema gepreßt werden. Ein Blick auf die in den Band aufgenommenen Arbeiten (genannt seien nur die Namen *Alfred Heuß, Hildebrecht Hommel, Hans Ulrich Instinsky*) und die Lektüre der Einleitung zeigen, daß dieses Vorurteil unberechtigt ist. Gestalten wie Alexander der Große und Augustinus, die Tatsache des hellenistischen Herrscherkults und Autoren wie Thukydides, Polybios, Cicero und Tacitus, um nur wenige Beispiele herauszugreifen, zeigen, daß auch die verschiedenen Zweige der klassischen Altertumswissenschaft auf die Begriffe Ideologie und Herrschaft nicht verzichten können. Die ausgewogene Einleitung stellt sich die Aufgabe, „zu präzisieren, Aspekte herauszustellen und auszusondern, wovon die Rede ist und wovon nicht, wenn Ideologie, Herrschaft und ihr Verhältnis zueinander thematisiert werden" (1). K. sieht Entsprechungen zwischen dem Ideologiebegriff der klassischen Altertumswissenschaften und dem der amerikanischen Soziologie der Nachkriegszeit. Im Anschluß an den Althistoriker J. Béranger läßt Ideologie sich bestimmen als ein Bündel von Ideen und Meinungen, das sich zu einem Gesamtmodell des Herrschers formen läßt, welches seinerseits den Erwartungen der Bürger entspricht. Dieser Begriff deckt sich nicht mit dem marxistischen Ideologieverständnis; nach K. fehlt vor allem die Rückbindung der Ideologie an die sie tragende Klasse. Aber auch dem marxistischen Ideologiebegriff könne der Altertumswissenschaftler fruchtbare Fragestellungen entnehmen. K. nennt drei Problemkreise: Ideologie als ein Phänomen des Überbaus; Ideologie als Klassenbewußtsein; Ideologie als falsches Bewußtsein. Er verweist auf Arbeiten, die mit Hilfe dieser Terminologie z. B. die Wertvorstellungen des griechischen Adels im 6. und 5. Jh. v. Chr. und die der römischen Nobilität und des Prinzipats untersuchen, wobei er nicht nur auf die Möglichkeiten, sondern zugleich auf die Grenzen dieser Fragestellung hinweist. Größere Bedeutung kommt nach K. den

Untersuchungen zu, in denen das Wort „Ideologie" sich nicht findet, die aber reiche Einsichten in den Einfluß tatsächlicher Ideologien vermitteln. Hier bieten Arbeiten zur Geschichte politischer und sozialer Ideen, Studien zum Herrscherideal und zur Staatsethik und vor allem die Untersuchungen römischer Wertbegriffe wie auctoritas, virtus, honor, dignitas, clementia u. a. m. ein umfangreiches Material und eindringende Analysen. – Die Auswahl beschränkt sich auf den Hellenismus (I), die römische Republik (II) und die römische Kaiserzeit (III). Aus der Fülle der einschlägigen Untersuchungen hat K. die ausgesucht, die heute nicht unmittelbar zugänglich sind. Die Sammlung soll die Bände „Römertum" (Wege der Forschung 18), „Römische Wertbegriffe" (Wege der Forschung 34) und „Das Staatsdenken der Römer" (Wege der Forschung 46) ergänzen. Über die vorhergehenden Epochen orientiert die Bibliographie (497–509), die nach Untersuchungen zum Ideologiebegriff, allgemeinen Darstellungen der antiken Philosophiegeschichte und der politischen Ideengeschichte und allgemeinen Bibliographien Literatur zum Alten Orient, zu Griechenland und zur römischen Republik und Kaiserzeit bringt. F. Ricken S. J.

Wiesner, Jürgen, *Ps.-Aristoteles, MXG: Der historische Wert des Xenophanesreferats.* Beiträge zur Geschichte des Eleatismus. Amsterdam: Hakkert 1974. 442 S.

Unter den Schriften des Aristoteles ist eine Abhandlung De Melisso Xenophane Gorgia (MXG; Bekker p. 974–980) überliefert. Einigkeit besteht in der Forschung lediglich darüber, daß sie nicht von Aristoteles stammt; alle anderen Fragen sind umstritten. Im Mittelpunkt der Diskussion steht der historische Wert des Abschnitts über Xenophanes. Er geht inhaltlich über die wörtlichen Fragmente hinaus, von denen er sich auch in der Art der Darstellung unterscheidet, und weicht auch von den übrigen doxographischen Berichten ab. Die unterschiedliche Bewertung dieses Textes führt daher notwendig zu unterschiedlichen Auffassungen über die Philosophie und philosophiegeschichtliche Bedeutung des Xenophanes. Das wird aus einem kurzen Überblick über die neuere Forschung deutlich. K. Reinhardt (1916) hielt den Abschnitt für glaubwürdig; er gehe auf ein Lehrgedicht des alten Xenophanes zurück. Diese Bewertung führte Reinhardt dazu, das Verhältnis Xenophanes – Parmenides gegenüber der traditionellen Auffassung umzukehren. Die Lehre des Parmenides vom einen Seienden sei vor der des Xenophanes von dem einen Gott entwickelt worden; Xenophanes lasse sich nur unter der Voraussetzung der Priorität des Parmenideischen Lehrgedichtes verstehen. Auch K. v. Fritz (1967) mißt dem Referat einen hohen historischen Wert bei; im Unterschied zu Reinhardt hält er aber an der Priorität des Parmenides fest. Nach P. Steinmetz (1966) hat Theophrast die einzelnen Äußerungen des Xenophanes zur Theologie und Physik systematisiert; MXG sei eine im wesentlichen unverfälschte Wiedergabe Theophrasts durch einen Megariker. Unter den Autoren, die die Zuverlässigkeit des Berichts bestreiten, ist nach E. Zeller, H. Diels und W. Jaeger vor allem M. Untersteiner (1956) zu nennen: Der Verf. von MXG ist ein später Megariker, der erhebliche Eingriffe in die Lehre des Xenophanes vorgenommen hat, um ihn zu einem Vorläufer der megarischen Ontologie zu machen. – Nach einem Überblick über die neuere Forschung (17–41) prüft W., dessen Buch zum größten Teil auf eine unter der Leitung von P. Moraux und H. Schwabl entstandene Berliner Dissertation zurückgeht, zunächst die historische Zuverlässigkeit des Melissosreferats, um so Kriterien für die Beurteilung des quellenmäßig weit weniger gesicherten Xenophanesabschnitts zu gewinnen (42–171). W. kommt hier zu dem Ergebnis, daß der Autor nicht die Schrift des Melissos selbst, sondern eine Zwischenquelle benutzt habe, als die W. die verlorene Schrift des Aristoteles *Pros ta Melissu* (Diogenes Laertius V 25 Nr. 95) vermutet. Die Interpretation des Xenophanensreferates beginnt mit einer detaillierten Auseinandersetzung mit Untersteiner (173–207), Steinmetz (208–244) und v. Fritz (245–260).

Wir besitzen im Physikkommentar des Simplikios (22, 31 ff.) einen Bericht über die Lehre des Xenophanes, der eine große Nähe zum Referat in MXG aufweist. Für die Frage nach der historischen Zuverlässigkeit von MXG ist das gegenseitige Verhältnis beider Texte von großer Bedeutung. Die Forscher, die das Xenophanesreferat in MXG für wertlos halten, sehen im Simplikiosbericht eine bloße Wiedergabe von MXG; nach den Vertretern der Glaubwürdigkeit ist Simplikios von MXG unabhängig und geht unmittelbar auf Theophrast zurück. W. vergleicht deshalb in einer sorgfältigen Interpretation die Xenophanesreferate von MXG und Simplikios und untersucht die Frage nach

deren Quellen (261–324). Er kommt zu folgendem Ergebnis: Zwischen beiden Referaten besteht keine völlige Parallelität; deshalb scheidet MXG als Quelle von Simplikios aus. MXG und Simplikios benutzen eine gemeinsame Vorlage, die W. als „späteleatische Quelle" bezeichnet. In beiden Texten finden sich außerdem Auszüge aus Theophrast, wobei jedoch Simplikios andere Stellen als MXG exzerpiert. Für W. ergibt sich folgender Zusammenhang der antiken Xenophanesdeutung: Aristoteles hatte „Xenophanes unter die Eleaten gereiht, ohne ihn als solchen zu betrachten" (320). Theophrast nahm eine solche Eleatisierung vor: „Zuschreibung einer ontologischen Lehre . . . , Gleichung des Einen als ontologischen Prinzips mit Gott, Rückprojektion von Prädikaten des Parmenides und Argumenten des Melissos . . . Die späteleatische Quelle setzt Theophrasts Deutung mehrfach voraus . . . MXG schließt an diese Quelle an" (320). Die drei Abschnitte von MXG sind also von unterschiedlichem Wert. Für die Referate über Melissos und Gorgias benutzt der Autor Monographien des Aristoteles, während er für Xenophanes auf Theophrast und eine Theophrast voraussetzende Quelle zurückgriff. Als Verfasser von MXG vermutet W. einen Peripatetiker des 3. Jh. v. Chr.

Die Frage nach der historischen Zuverlässigkeit des Xenophanesreferats in MXG wird also von dieser gründlichen Untersuchung im ganzen negativ beantwortet. „Angesichts der Entfernung der antiken Xenophanesdeutung vom Original können allein die Fragmente maßgebend sein" (324). W. sieht einen Zusammenhang zwischen seinen Ergebnissen und einer in den letzten Jahren wiederholt vertretenen Interpretation der erkenntnistheoretischen Fragmente des Xenophanes: „Daß er weder spekulative Aussagen . . . noch ein durchgebildetes System gab, wie die spätere Tradition will, . . . stimmt zu seiner erkenntniskritischen Haltung . . .: bei allen Dingen lasse sich nur relatives Meinen erreichen, verschiedene Grade von Wahrscheinlichkeit, deren höchsten man erstreben müsse" (324). – Das Buch schließt mit einem Appendix zur griechischen Textüberlieferung von MXG (331–388), einer ausführlichen Kritik von F. Solmsen, The „Eleatic One" in Melissus (Kgl. Akademie der Niederlande 1969) und G. Reale, Melisso (1970), die in der Arbeit nicht mehr berücksichtigt werden konnten (389–414), einem Index locorum (415–429) und einem Index nominum et rerum (430–442).

F. Ricken S.J.

Van der Ben, Nicolaas, *The Proem of Empedocles' Peri Physios.* Towards a New Edition of All the Fragments. Thirty-one Fragments edited by *N. van der Ben.* Amsterdam: Grüner 1975. 230 S.

Die Ausgabe der Fragmente der Vorsokratiker von Diels-Kranz (DK) bringt unter dem Namen des Empedokles Fragmente von zwei Werken: „Über die Natur" (*Peri physeōs*; B 1–111) und „Reinigungen" (*Katharmoi*; B. 112–153a). Die These der vorliegenden Amsterdamer Dissertation lautet: Der größte Teil der von Diels den *Katharmoi* zugeordneten Fragmente enstammt in Wahrheit dem Proömium von *Peri physeōs.* Sieht man einmal von den Fragmenten B 148–153a DK, die keine vollständigen Hexameter mehr enthalten, ab, so bleiben nach v. d. B. für die *Katharmoi* nur noch B 128, 130–134, 141 DK. Die übrigen Fragmente, die der Verf. neu ordnet, seien dem Proömium von *Peri physeōs* entnommen; von den bei DK unter diesem Titel aufgeführten Fragmenten sei lediglich B 30 dem Proömium zuzuordnen. – Das Buch umfaßt eine Einleitung (7–99); eine Auswahlbibliographie (100–103); den griechischen Text und eine englische Übersetzung der Fragmente des Proömiums, die v. d. B. neu numeriert (106–111); einen textkritischen Apparat, der auf den vorhandenen Ausgaben der antiken Autoren beruht, bei denen die Fragmente überliefert sind (113–126, vgl. 62–66); einen Kommentar zu den Fragmenten (128–225); einen Index der Empedokles-Fragmente (227–230). – Die Zuordnung der Fragmente zum Proömium von *Peri physeōs* wird in der Einleitung, die gelegentlich auf den Kommentar verweist, im wesentlichen in drei Abschnitten begründet: S. 16–38 versucht v. d. B. anhand äußerer Zeugnisse und innerer Kriterien einen positiven Beweis zu führen. Der folgende Abschnitt unterzieht die Gründe, die H. Stein (1852) und H. Diels, der von Stein abhängig ist, dazu bewogen haben, die Fragmente den *Kartharmoi* zuzuschreiben, einer eingehenden Kritik (38–53). Schließlich versucht v. d. B., die Beziehungen des Proömiums zum Gedicht *Peri physeōs* als ganzem aufzuzeigen.

Für eine Kritik an der These v. d. B.s sind zwei Gesichtspunkte zu unterscheiden: (1.) Stehen die Fragmente, die v. d. B. zum Proömium zusammenordnet, in einem inne-

ren Zusammenhang? In diesem Punkt besteht nach der ausdrücklichen Aussage v. d. B.s keine Meinungsverschiedenheit zwischen ihm und Diels (54). (Der Gedankengang ist auf S. 56–59 paraphrasiert.) Hier wäre allenfalls über die neue Anordnung zu diskutieren. (2.) Entstammen die Fragmente dem Proömium von *Peri physeōs* oder den *Katharmoi*? Die Argumente des Verf.s können hier nicht im einzelnen diskutiert werden. Eines der wichtigsten äußeren Zeugnisse, die für seine These sprechen, ist der Satz, mit dem Plutarch, De exil. 17p.607c das Empedokles-Zitat B 115 DK einleitet: „Empedocles, however, when beginning the presentation of his philosophy says by way of prelude" (Loeb-Übersetzung, zitiert nach v. d. B. 16; griechischer Text bei DK vor B 115). Diese Stelle hat die Herausgeber Sturz (1805), Karsten (1838) und Mullach (1860) dazu veranlaßt, das Fragment als Anfang von *Peri physeōs* zu betrachten (16). Die These v. d. B.s könnte aber nur dann als bewiesen gelten, wenn es ihm gelänge, den inneren Zusammenhang des Proömiums mit den Fragmenten B 1–111 DK aufzuzeigen. Der kurze Abschnitt S. 59–62, der dies leisten soll, beschränkt sich darauf, inhaltliche Gemeinsamkeiten aufzuführen; er wird ergänzt durch viele einzelne Hinweise auf sprachliche und sachliche Übereinstimmungen. Auf eine für seine These entscheidende Frage geht v. d. B. jedoch weder hier noch an einer anderen Stelle ein: Wie verhält sich das von ihm angenommene Proömium zu den Fragmenten B 2 und 3 DK? Stein hatte sie, im Anschluß an Karsten und Bergk, dem Proömium zugeordnet (41). Daß diese Auffassung gute Gründe für sich hat, zeigt bereits eine erste Lektüre dieser Texte. Solange ihr Verhältnis zu dem von v. d. B. angenommenen Proömium nicht geklärt ist, kann die These der Arbeit nicht als bewiesen gelten. F. Ricken S.J.

Moraux, Paul, *Le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise aux „Seconds Analytiques" d'Aristote* (Peripatoi 13). Berlin: de Gruyter 1979. VIII/157 S.

M. bringt in der Reihenfolge des kommentierten Textes die antiken und byzantinischen Zeugnisse, die sich mit Sicherheit oder ausreichender Wahrscheinlichkeit auf den verlorenen Kommentar des Alexander von Aphrodisias (2.–3. Jh. n. Chr.) zu den Analytica posteriora des Aristoteles beziehen. Er charakterisiert zunächst die Quellen, denen die Zeugnisse entnommen sind (1–8); es folgen „fragments et vestiges" von Buch I (9–79) und Buch II (81–129). Dem griechischen Text der einzelnen Fragmente ist jeweils ein Kommentar beigegeben, der dem Leser helfen soll, den Gedankengang Alexanders zu verstehen; den Fragmenten aus den Scholien ist z. T. ein textkritischer Apparat beigefügt. Ein abschließender Teil untersucht das Verhältnis des anonymen Kommentars zum zweiten Buch der Anal. post. (CAG XIII 3, 547–603) zum Kommentar des Alexander (131–146). Es folgen ein Index nominum et rerum (147–149), ein Index graecus (150) und ein Index locorum (151–157). – Mit m. W. zwei Ausnahmen (Text 18 p. 39 f.; Text 37 p. 83 f.) sind die Fragmente folgenden Quellen entnommen: der Paraphrase des Themistius (ca. 317–388 n. Chr.); dem Kommentar des Johannes Philoponus (5.–6. Jh. n. Chr.), der nicht an allen Stellen, an denen er sich auf Alexander bezieht, dessen Kommentar selbst eingesehen hat; dem Kommentar des Eustratius, Metropolit von Nizäa (ca. 1050–1120 n. Chr.), der den Kommentar des Alexander selbst benutzt und offensichtlich voraussetzt, daß er auch seinen Lesern zugänglich ist. Aufgenommen hat M. auch die Stellen aus den erhaltenen Kommentaren des Alexander, in denen dieser die Anal. post. erwähnt; sie dürfen, wie M. mit Recht feststellt, nicht als Fragment des verlorenen Kommentars gewertet werden, geben aber Aufschluß darüber, wie Alexander bestimmte Theorien des Aristoteles verstanden und interpretiert hat. Exzerpte aus dem verlorenen Kommentar sind schließlich in Marginalscholien mehrerer Handschriften der Anal. post. erhalten. M. vermutet, daß durch eine systematische Erforschung dieser Scholien, die ihm nicht möglich war, die Zahl der Fragmente vermehrt werden könne. – Großes Interesse verdienen M.s Beobachtungen zum anonymen Kommentar: Die Fragmente von Buch II sind zum größten Teil dem Kommentar des Eustratius entnommen. M. stellt fest, daß sich zu fast allen Fragmenten bei Eustratius z. T. fast wörtliche Entsprechungen im anonymen Kommentar finden, der Alexanders Namen nicht nennt. Die entsprechenden Stellen sind zusammen mit den Abschnitten aus Eustratius abgedruckt. Ein Vergleich der Art und Weise des Kommentierens, des Stils, des Vokabulars und der philosophischen Positionen ergibt, daß der anonyme Kommentar aus kaum modifizierten Auszügen aus Alexanders Kommentar besteht. Da der Anonymus den Text des Aristoteles nicht fortlaufend kommen-

tiert, sondern Abschnitte überspringt, vermutet M., daß er ebenso wie die Scholien auf eine Handschrift der Anal. post. zurückgeht, die in Form von Marginalscholien Auszüge aus Alexanders Kommentar enthielt. F. Ricken S.J.

Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie, Laon 7–12 juillet 1975 (Colloques internationaux du centre national de la recherche scientifique 561). Paris: Editions du centre national de la recherche scientifique 1977. 484 S.

Der Band enthält die 45 Vorträge, die während des internationalen Kolloquiums „Johannes Scotus Eriugena und die Geschichte der Philosophie" in Laon vom 7. bis 12. Juli 1975 gehalten wurden. Er bringt viel mehr, als der (vielleicht aus verlegerischen Gründen?) sehr eng gefaßte Titel vermuten läßt. Nicht nur der Eriugena-Spezialist und der Philosophiegeschichtler, auch der Patristiker, der Dogmen- und Theologiegeschichtler kommt bei diesem von *R. Roques, E. Jeauneau* und *G. Madec* hervorragend gestalteten und redigierten Sammelband auf seine Kosten. Es ist auf dem beschränkten, hier zur Verfügung stehenden Raum nicht möglich, alle Beiträge auf gleiche Weise vorzustellen, eine subjektive, Akzente setzende Auswahl ist leider unvermeidlich. Die Lektüre der einzelnen Referate bestätigt, was R. Roques in seinem Eriugena mit knappen, treffenden Zügen vorstellenden Einführungsvortrag ankündigt: Geboten werden keine ‚Synthesen' allgemeineren Charakters, die Spezialisten aus 10 verschiedenen Ländern legen neue, frische Forschungsergebnisse vor. – Zunächst zum historischen und literarischen Umfeld des Iren und zu den Fragen der Textüberlieferung seiner Werke (23–160): *Suzanne Martinet,* Bibliothekarin in der gastgebenden Stadt Laon, schildert „Aspekte der Stadt Laon unter Karl dem Kahlen" (Lage und Gestalt der Kirchen, Klöster, des Königspalastes mit seinem Gymnasium, d. h. der Gelehrtenschule, an der auch J. S. wirkte); *P. Riché* stellt „Karl den Kahlen und die Kultur seiner Zeit" vor (kulturelle Interessen des Königs/Kaisers, Anteilnahme an den verschiedenen theologischen Kontroversen seiner Zeit); *B. Bischoff* befaßt sich allgemein mit den „Irischen Schreibern im Karolingerreich"; *J. J. Contreni* speziell mit der „Irischen ‚Kolonie' in Laon zur Zeit des J. S." (Aldelmus, Fergus, Cathasach, Probus, vor allem Martinus Hiberniensis); *L. Holtz* arbeitet „Einige Aspekte in der Pädagogik irländischer Grammatiker zur Zeit des J. S." heraus (Methode der Textinterpretation, Einfluß des Murethach auf Haymon von Halberstadt, damit auf die beginnende Scholastik!); *J. Jolivet* beleuchtet die „Bedeutung der Grammatik für Gottschalk"; mit den Autographen des J. S. befassen sich *T. A. M. Bishop* und *J. Vezin,* mit den Manuskripten seines Werkes *A. Vernet* („Fragment eines M.s des Periphyseon des J. S. aus dem 11. Jh.", Troyes 3311) und *B. Bischoff / E. Jeauneau* („Ein neuer Text aus der Gedankenwelt des J. S.", Laon Ms 55 fol. 1). *R. Le Bourdellès* behandelt die „Kenntnis des Griechischen und die Übersetzungsmethoden in der karolingischen Welt bis S. E."; *Jeanne Barbet* befaßt sich mit der „Bearbeitung der ‚Expositiones in ierarchiam caelestem' des J. S. durch den Kompilator des Corpus Dionysianum des 13. Jh.s"; *E. Jeauneau* untersucht die Frage, welche MM für die geplante Edition der lateinischen Ambigua-Übersetzung des J. S. heranzuziehen sind. *M.-Th. d'Alverny* erörtert die eriugenische Autorschaft für die Übersetzung der ‚Solutiones ad Chosroem' des Priscianus Lydus (6. Jh.).

Die folgenden Beiträge befassen sich mit verschiedenen inhaltlichen Aspekten des Werkes selber (161–403): Zunächst *J. Préaux,* J. S. und Martinus von Laon in ihrem Verhältnis zu Martianus Capella, de Nuptiis; *C. Leonardi,* „Glosse des J. S. zu Martinus Capella in einem Leidener Codex". – Drei Referate sind dem Augustinismus im Werk des Iren gewidmet: *G. Madec* untersucht ihn in einem einzelnen Werk, dem De praedestinatione, *J. J. O'Meara* in seiner Lehre vom reditus der Seele und der visio Dei, *J. Moreau* vergleicht „Das Verbum und die Schöpfung nach Augustinus und J. S.". Speziell mit dem Hauptwerk, dem Periphyseon, befassen sich *G.-H. Allard* („Einige Bemerkungen über die ‚disputationis series' des De divisione naturae"), *Dominique O'Meara* („Die Forschung und die Forscher im ‚De divisione naturae' des J. S. E."), *G. Schrimpf* („Die Sinnmitte von Periphyseon"); mit dem Johanneskommentar *L. Bieler* und mit „De praedestinatione" *Marta Cristiani,* die den Gesetzesbegriff dieser Schrift herausarbeitet; *M. de Gandillac* mit seinem Kommentar zur „Himmlischen Hierarchie". Weitere einzelne Themen: Funktion der Bilder *(P. Dronke),* Musiktheorie *(Barbara Münxelhaus),* Welt als Metapher *(W. Beierwaltes),* Ursprung des Menschen *(F. Bertin),* „Das negative Element in der

Anthropologie" *(B. McGinn),* Eriugenas Cogito *(B. Stock).* Den Begriff der ‚phantasia' untersucht *J.-Cl. Foussard,* den der ‚Analysis' *J. Trouillard,* den des ‚esse in' (räumliche und metaphysische Begrifflichkeit) *St. Breton,* den des ‚per ipsum' (Problem der unmittelbaren und mittelbaren Ursächlichkeit) *St. Gersh,* den des ‚reditus' (Eschatologie) *T. Gregory.* – Auf den restlichen Seiten (405–481) ist im wesentlichen von der Nachwirkung des J. S. die Rede: z. B. im Clavis physicae des Honorius Augustodunensis *(P. Lucentini),* bei Hugo von St. Viktor, der sich unter mehreren Rücksichten sehr entschieden von unserem Iren distanziert, *(J. Châtillon),* bei Johannes von Ripa 14. Jh. *(P. Vignaux),* bei dem Kabbalisten Azriel von Gerona 13. Jh. *(Gabrielle Sed-Rajna).* Auffallendster Zug in Eriugenas Gedichten sind die zahlreichen Graecismen. *M. Lapidge* verfolgt die Nachwirkung des Iren unter genannter Rücksicht. – Die Beiträge dieses Sammelbandes – ohne Zweifel ein Meilenstein auf dem Weg der Eriugena-Forschung – stellen insbesondere der französischen Wissenschaft ein schönes Zeugnis aus, stammt doch die Hälfte der Referenten dieses internationalen Kolloquiums aus dem Gastgeberland! H. J. Sieben S. J.

Thomas von Aquin, *De ente et essentia. Das Seiende und das Wesen.* Lateinisch und Deutsch, übers. und hrsg. v. *Franz Leo Beeretz* (Universalbibliothek 9957 [2]). Stuttgart: Reclam 1979. 118 S.

Diese deutsche Übersetzung des bekannten Frühwerks des Aquinaten ist die erste, die den 1976 erschienenen Text der Editio Leonina zugrunde legen konnte. Besonders eine neue Lesart, für die sich die Herausgeber auf die beiden von ihnen als die ältesten betrachteten Handschriften stützen, erweist sich dabei für den Übersetzer als lectio difficilior. Der Text steht gegen Ende des 4. Kap. (Z. 196 nach der Ed. Leon.). Dort hieß es bisher von den Formen der vernunftlosen Geschöpfe: esse earum sine materia non est; in quibus *etiam* invenitur ordo et gradus usque ad primas formas elementorum – ein ohne weiteres verständlicher Text. Nun heißt es statt etiam *esse.* B. übersetzt: „unter diesen Sein findet man Ordnung und Stufen . . ." Gegen diese Übersetzung spricht, daß sich ‚quibus' grammatisch auf ‚earum' (formarum) zurückbezieht, während das vorangehende ‚esse' als Singular behandelt ist (‚est'); vor allem aber ist das (neue) ‚esse' als Plural nicht nur sprachlich hart, sondern muß auch sachlich Bedenken erregen. Der substantivierte Infinitiv bezeichnet etwas Abstraktes, der Plural aber setzt konkrete Seiende voraus; so erhebt sich gegen eine solche Pluralbildung der Vorwurf des Begriffsrealismus, der falschen Verselbständigung (Hypostasierung) des Abstrakten. Muß man gegen Thomas diesen Vorwurf erheben? Findet sich ein ähnliches ‚esse' als Plural noch anderswo? Man könnte hinweisen auf De ente et ess. Kap. 3, Z. 52 u. 58: duplex esse; nullum istorum esse. Aber hier liegt die Sache doch anders; das duplex esse meint hier die verschiedene Seins*weise,* die dem Wesen des Menschen zukommt einerseits in den einzelnen *realen* Menschen, anderseits im Allgemein*begriff* des Menschen („in anima" = als Denkinhalt). Diese Betonung der anderen Seinsweise des Begriffs liegt eher in der Richtung des Kampfes gegen den platonischen Begriffsrealismus, kann also nicht zur Rechtfertigung der Übersetzung von B. herangezogen werden. Aber ist eine andere Übersetzung möglich? Mir scheint: durchaus. Man kann das „neue" esse zwanglos mit dem folgenden ‚invenitur' verbinden, so daß wörtlich zu übersetzen wäre: „man findet, daß bei diesen (Formen) eine Ordnung und Abstufung besteht". Daß Thomas auch sonst das ‚invenitur' zu einem ‚invenitur esse' erweitert, zeigen die im Index Thomisticus gesammelten Stellen (I. Th., Sectio II, Vol. 3, S. 383, Spalte 1–2). – Im allgemeinen beweist die Übersetzung, daß B. den – namentlich in den Kap. 2 und 3 – oft sehr schwierigen Text zumeist richtig verstanden hat. Ob freilich der des Lateinischen unkundige Leser den von Thomas gemeinten Sinn anhand der Übersetzung stets richtig verstehen wird, kann man bezweifeln. Der Grund ist die Art der Übersetzung: Wort für Wort und, wenn eben möglich, die gleiche Satzbildung wie im lateinischen Text (vgl. z. B. gleich den ersten langen Satz). Eine solche Übersetzung muß der deutschen Sprache oft Gewalt antun. Trotzdem ist eine solche Übersetzung denen eine Hilfe, die nur mit Mühe und Not den lateinischen Text verstehen. Der Hilfe für die Anfänger – und nicht bloß für sie – dienen auch die 147 zum Teil langen Anmerkungen des Hrsg. – Einige Verbesserungsvorschläge, zunächst für einzelne Wörter: accidens (als Gegen-

satz zu substantia) bleibt besser als gebräuchliches Fremdwort (Akzidens) stehen (‚Eigenschaft' ist eher = Qualität); intellectus in Verbindungen wie ‚intellectus animalis' nicht = Bedeutung, sondern = Begriff (wie B. selbst ab S. 57 übersetzt); perfectio kann nicht überall durch ‚Vollendung' wiedergegeben werden, sondern nur, wo es die perfectio totalis meint; die einzelnen perfectiones sind ‚Vorzüge' oder ‚Vollkommenheiten' (dieses Wort paßt immer). Ratio universalis, von B. richtig verstanden als ratio des Allgemeinen (universale), wird weniger gut als ‚Begriff des Allgemeinen', besser einfach als ‚Allgemein*heit*' wiedergegeben (3. Kap. Z. 103). Im gleichen Abschnitt versteht B. das zweimalige ‚species' (Z. 98 u. 107) beides als ‚Art', während es an der zweiten Stelle tatsächlich die Erkenntnisform bedeutet. Der ganze Satz (Z. 102–107) könnte so übersetzt werden: „Zwar kommt der so (nämlich als Art) gedachten Natur Allgemeinheit zu, insofern sie auf die (vielen) realen Dinge (res extra animam) bezogen ist; denn sie ist *eine* Vorstellung aller (dieser Dinge). Insofern sie aber im Verstand dieses und jenes Menschen gedacht ist, ist sie ein je einzelner (particularis) Denkakt (species intellecta)." J. de Vries S.J.

Boethii Daci Opera. *Quaestiones super IVm Meteorologicorum.* Ed. *Gianfranco Fioravanti* (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi VIII). Kopenhagen: G. E. C. Gad Publ. 1979. XXVI/140 S.

Der Quaestionenkommentar des lateinischen Averroisten Boethius von Dacien zum 4. Buch der aristotelischen Schrift Meteorologica ist in einer einzigen Handschrift (Roma, Biblioteca Angelica 549) überliefert, die von J. Pinborg entdeckt wurde (Classica et Mediaevalia 28 (1969), 373–393). Der Kommentar enthält nicht weniger als 120 Quaestionen, die sich mit dem Problem der „mixta", ihrer Entstehung, Zusammensetzung, Verwandlung und ihren Eigenschaften befassen. Er weist viele Parallelen zum Kommentar und zur Paraphrase von Albert dem Großen (XIX–XXIII) auf. Seine Authentizität ist neben dem Zeugnis im Explicit der Handschrift durch eine Reihe von Parallelstellen aus den Quaestiones De generatione et corruptione (die mit Sicherheit dem Boethius von Dacien zugeschrieben werden) verläßlich bezeugt (IX–XV). – Die Rekonstruktion eines Textes auf Grund einer einzigen Handschrift, die zudem eine Reportatio ist (siehe Explicit, S. 116), ist oft keine leichte Aufgabe. Unsere Handschrift enthält eine Reihe von Lücken und Fehlern, die nur teils durch den Editor ergänzt oder korrigiert wurden. Hier einige Konjekturvorschläge: Quaestio 22, lin. 3–4: Nam omne quod currumpitur, a contrario [non] corrumpitur; . . . – Quaestio 31, lin. 28–29: ad illud quod tu quaeris ulterius, quare ex putrida planta alia ‹etc.› *oder* ‹non nascitur, ex animali tamen putrefacto nascitur aliud›, hoc est . . . (vgl. lin. 6–8). – Quaestio 35, lin. 5–9: Contra. Omnis transmutatio quae . . . est motus, et nulla talis est *mutatio* quia non est mutatio nisi generatio et corruptio, ut dicitur 5° Physicorum. Sed digestio . . . substantiali; ‹ergo etc.› – Quaestio 76, lin. 5–6: eorum quae sunt aquae species, ‹educitur humidum et remanet siccum, ergo etc. – 2. Item. Sicut calidum ad aquae species,› [et] sic frigidum ad terrae species; ergo, permutatis, . . . (vgl. lin. 21–30; lin. 25: aquae species *corrigendum in* terrae species). V. Richter S.J.

Heinrich Totting von Oyta, *Quaestiones in Isagogen Porphyrii.* Hrsg. *Johannes Schneider* (Bayer. AkadWiss., Veröff. d. Kommission für d. Hrsg. ungedruckter Texte aus der mittelalterl. Geisteswelt 8). München: in Kommission bei C. H. Beck 1979. X/154 S.

Mit der Edition des Quaestionenkommentars zum „liber Porphyrii" von Heinrich von Oyta ist eine grundlegende philosophische Schrift dieses angesehenen (in Prag, Paris und Wien wirkenden) Magisters erschlossen. Die Schrift ist in Prag 1369 entstanden und in einer einzigen Handschrift (Wien, Österr. Nationalbibliothek, cod. pal. Vindob. 5.461) als Reportatio erhalten. Der Autor kennt den Kommentar von Albert von Sachsen, nicht aber den von Johannes von Buridan. In allen wichtigen Fragen (Existenz der Universalien, Individuationsprinzip, Univokation, Erkenntnis des Allgemeinen und des Einzelnen u. a.) vertritt er die Auffassung des Nominalismus von Wilhelm von Ockham. Die Auffassung von A. Lang (1937), Oyta sei kein konsequenter Nominalist, sondern neigt zum Eklektizismus, konnte in dieser Schrift nicht bestätigt werden. – Die sorgfältige Edition ist ein wichtiger Beitrag für die Erschließung der Quellen der Ideengeschichte der Spätscholastik. V. Richter S.J.

2. Neuzeit

Kant, Immanuel, *La religione entro i limiti della sola ragione.* Introduzione di *Marco M. Olivetti* (Universale Laterza 551). Bari: Laterza 1980. XLV/241 S.

Olivetti, Professor an der Universität Rom, hat eine neue Auflage der ersten italienischen Übersetzung der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" Kants besorgt, die 1941 erschien. Dem durchgehend verbesserten Text der Übersetzung hat O. eine eigene ausführliche Einleitung und zugleich Interpretation vorausgeschickt. In einem ersten Teil wird die Entstehungsgeschichte des Werkes, vor allem der Streit mit der Berliner Zensurbehörde, geschildert. – Der zweite, längere Teil untersucht einige Probleme der Religionsschrift. Zunächst die Struktur, die O. im Trinom: Böses – Bekehrung – Gutes findet, und der auch die Überschriften der ersten drei Stücke des Buches entsprechen: das radikale Böse, der Kampf des guten Prinzips, der Sieg desselben. In der Tat aber weist schon die Struktur des Buches erhebliche Unebenheiten auf. Z. B. die Tatsache, daß auf den Sieg des guten Prinzips doch noch ein Zusammensein und ein Kampf des guten Prinzips mit dem Bösen folgt (4. Stück); daß der Übergang vom 2. zum 3. Stück in der Tat nicht ein Übergang vom Kampf zum Sieg, wie die Überschriften nahelegen, sondern ein Übergang von der individuellen zur gemeinschaftlichen Dimension des Bösen ist; daß die vier allgemeinen Anmerkungen, trotz der späteren Deutung Kants selbst, kaum alle als bloße *parerga* angesehen werden können. Nach O. rühren diese und andere Inkohärenzen nicht nur von einem Mangel an formaler Ausfeilung der Schrift, sondern von einer tiefen Spannung her, die der kantischen Religionsphilosophie innewohnt. Sachlich stellt der Kampf des Guten mit dem Bösen den wesentlichen Inhalt sowohl des Werkes insgesamt als auch seiner einzelnen Hauptteile dar. Bezüglich der Methode bespricht der Verf. den Gegensatz in der Betitelung des Werkes zwischen „innerhalb" und „aus der bloßen Vernunft", auf den Kant im nachhinein mehrmals zurückkam. Aus zwei Gründen habe Kant eine rein rationale Religion abgelehnt: aus einem formalen Grund, nämlich aus der Notwendigkeit, das Transzendente vorzustellen, und aus einem inhaltlichen Grund, nämlich im Hinblick auf jene Lehrstücke der christlichen Offenbarung, die den (spekulativen und praktischen) Mangel der Vernunft ergänzen. Es folgt dann ein Überblick über die Quellen der kantischen Religionsschrift, wobei die heutigen Kenntnisse, nach den Untersuchungen von J. Bohatec und jüngst von A. Winter (in ThPh 50–52 [1975–77]), viel umfangreicher und genauer sind als die frühere These einer fast ausschließlich populär-pietistischen Herkunft des theologischen Denkens Kants. Der Verf. hebt den allgemeinen kulturellen Einfluß des Christentums hervor, in dem vor allem die Lehre über das radikale Böse mit ihrem aporetischen erkenntnismäßigen Stellenwert gründet. Gerade in dieser Lehre erblickt O. das Haupthindernis für eine Philosophie der Religionsgeschichte bei Kant. Es ist dies ein entscheidender Punkt in der Interpretation O.s, der aber, so will mir scheinen, weder hier noch in einer früheren, höchst verwickelten Abhandlung („Archivio di Filosofia", 1973) klar und überzeugend dargelegt wird. Es ist zwar unbestritten, daß bei Kant Religion und Geschichte in einem Spannungsverhältnis stehen, insofern er an die Stelle des historischen Jesus die Idee der Menschheit als moralische Idee und, dementsprechend, den rationalen Begriff eines ethischen gemeinen Wesens an die Stelle der geschichtlichen, hierarchisch verfaßten Kirche setzt. Ebenfalls unbestritten ist, daß „das Christentum für Kant historisch sehr isoliert ist" (E. Troeltsch, in „Kant-Studien" 1904, 109). Aber die dezidierte These des Verf., Kant habe eine Theorie der Unmöglichkeit einer Geschichtsphilosophie ausgearbeitet, und zwar als Folge seiner Lehre vom radikalen Bösen (XXIX f.), scheint mir den mehrschichtigen Ausführungen Kants nicht Rechnung zu tragen. Freilich verfehlt Kant von vornherein das Christentum, das wesentlich Heilsgeschichte ist, wenn er es als Verwirklichung eines ewigen, notwendigen, rationalen Ideals des Menschen deutet. In der Tat aber folgt die ganze Religionsschrift gar nicht allein aus diesem Ansatz her. Denn Kant ist offensichtlich bemüht, eine Verbindung zwischen Idee und Geschichte herzustellen. Hieraus ergeben sich die vielen Unebenheiten bezüglich des historischen Jesus, der sichtbaren Kirche, des Endstadiums des Reiches Gottes. Eher als von einer prinzipiellen Ablehnung oder auch nur von einer „negativen oder umgekehrten Philosophie der Geschichte" bei Kant zu sprechen, scheint es angemessen, die verschiedenen, einander widerstreitenden Stränge im Denken Kants auszumachen und sie zu erhellen, indem man sie auf ihre verschiedenen

Ansätze zurückführt. Im letzten Abschnitt versucht O. die Schrift von 1793 innerhalb des Gesamtwerkes Kants genetisch und systematisch einzuordnen.

Nicht ganz exakt ist die Behauptung, Kant habe in der „Metaphysik der Sitten" kurzerhand die Religionslehre aus der reinen Moralphilosophie ausgeschlossen (XXXV). Denn diese Position des Spätwerkes ist das Ergebnis einer viel früher einsetzenden Entwicklung Kants, der einerseits die Verbindung der Religion mit der Moral ausarbeitete bis zur völligen Auflösung der ersteren in die zweite, andererseits aber keine besonderen Pflichten gegen Gott mehr in einer natürlichen Religion zuließ, so daß die Behandlung der Religion als Inbegriff der Pflichten gegen Gott für Kant, im Gegensatz zu Wolff, nicht mehr als ein Teil der Ethik gelten konnte (vgl. F. Delekat, „Immanuel Kant" 1963, 341 f.). O. weist mit Recht auf den Terminus „reflektierender Glauben" der Religionsschrift hin (B 63) als ein Zeichen ihrer Verwandschaft mit der dritten Kritik, in der Kant den Begriff „reflektierende Urteilskraft" eingeführt hatte: Beide Erkenntnisarten vermitteln ja kein Wissen der Wirklichkeit an sich. Aber der Verf. schreibt den nicht-kognitiven Charakter der reflektierenden Urteilskraft dem „Mangel an einem äußeren Gegenstand und einem dem Vermögen des Gefühls der Lust und Unlust eigenen Erkenntnisgebiet" zu (XXXVI). Nun hat Kant den Zwitterbegriff der reflektierenden Urteilskraft mit ihrem transzendentalen Prinzip der Zweckmäßigkeit vor allem deswegen eingeführt, um die besonderen Naturgesetze zu begründen. (Der Terminus kommt im ältesten Teil des Werkes, der Analytik des Schönen, gar nicht vor.) Mittels dieser Tätigkeit schreibt weder unser Verstand der Natur das Gesetz vor noch lernt er die Gesetze der Natur von derselben in einem realistischen Sinne kennen, sondern „gibt sich dadurch nur selbst . . . ein Gesetz", wie er die Natur in ihren besonderen Gesetzen betrachten soll (KdU, Einleitung, IV). Die „glückliche" Tatsache, daß sich uns die Natur so erschließt, als ob sie „zugunsten unserer Urteilskraft" angeordnet wäre (vgl. die Erste Einleitung: Ak.-Ausgabe, XX, 214), ändert an dem nicht-kognitiven Charakter der reflektierenden Urteilskraft nichts, denn damit überschreitet sie nicht die in der 1. Kritik aufgedeckten Grenzen der Erscheinungswirklichkeit. Gerade hierin sieht Kant die Parallele der reflektierenden Urteilskraft zum reflektierenden Glauben, welcher sich nicht etwas Übernatürliches zu erkennen anmaßt, sondern bloß eine sonst unerkannte Ergänzung des moralischen Unvermögens des Menschen von seiten Gottes im Hinblick auf unser verantwortliches Handeln annimmt.

Der dritte Teil gibt einen summarischen Ausblick auf die wechselreiche Wirkungsgeschichte des Buches Kants und seiner Religionsphilosophie überhaupt. Hinzuweisen ist schließlich auf die ausgedehnte und auf den neuesten Stand gebrachte Information über die Sekundärliteratur, die im Laufe der Studie angeführt und besprochen wird. Auf diese Weise erhält der Leser eine weitere, wertvolle Orientierung in die sachlichen und interpretatorischen Probleme der Religionsschrift Kants und ihre Rezeption.

G. B. Sala S.J.

Pitschl, Florian, *Das Verhältnis vom Ding an sich und den Ideen des Übersinnlichen in Kants kritischer Philosophie.* Eine Auseinandersetzung mit T. I. Oiserman. München: Minerva 1979. X/328 S.

Die Themenstellung dieser Regensburger Dissertation wurde veranlaßt durch einen Vortrag von T. I. Oiserman, einem korrespondierendem Mitglied der Akademie der Wissenschaften der UdSSR, der auf dem Internationalen Kantkongreß 1974 unter dem Titel: „Die Dinge an sich und die Noumena" gehalten wurde. Ergänzend kommen als Bezugspunkt für die Untersuchung P.s ein Referat auf dem Kantkongreß 1970 und ein Aufsatz in der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie" 1975 hinzu. Die These Oisermans lautet: Dinge an sich und Noumena sind, der geläufigen Interpretation entgegen, streng zu unterscheiden. Die ersteren müssen gemäß der materialistischen Tendenz der diesbezüglichen Lehre Kants verstanden werden, während die Noumena keine ontologische Bedeutung besitzen. Gott, Freiheit und Unsterblichkeit – darum geht es – sind bloße Ideen, Konstruktionen der menschlichen Vernunft ohne Realgehalt.

Nach der Einleitung (Teil I) untersucht P. Kants Lehre von den Dingen an sich als Voraussetzung des Kritizismus (Teil II), dann die Freiheit, die dem menschlichen Subjekt als Ding an sich zukommt (Teil III), sowie die Wirklichkeit Gottes und der unsterblichen Seele als Bedingung für die Verwirklichung des Anspruches der Freiheit (Teil IV). Somit wird ein breites Spektrum von Fragen der Kantischen Philosophie berührt und anhand des Textes Kants referiert. Die Verbindung mit dem eigentlichen

Thema bleibt aber auf lange Strecken recht lose; nur gelegentlich, meist am Ende einzelner Abschnitte, faßt P. seine Ergebnisse zusammen und stellt dabei ihre Relevanz für eine Bewertung, und zwar eine negative, der Oisermanschen Interpretation heraus. Die Vertrautheit P.s sowohl mit den Schriften Kants als auch mit der Sekundärliteratur vermittelt dem Leser eine gute Einsicht in viele Lehrstücke Kants. Der Duktus der Untersuchung aber, und deshalb auch ihr Resultat, geht eher in die Richtung der Breite als der Vertiefung der jeweils referierten Probleme, so daß der Verf. allzu oft über schwierige interpretatorische und sachliche Fragen hinweggleitet.

Zum Problem, das Oiserman aufgeworfen hat, wäre wohl mehr zu sagen. Trotz des akademischen Rahmens, in dem Oiserman seinen im Grunde materialistisch-atheistischen Kant präsentiert, bin ich nach der Lektüre des eingangs angegebenen Schrifttums nicht imstande, diese Interpretation wirklich ernst zu nehmen. Die an entscheidenden Stellen ärgerliche Weise, wie er, wenn auch unter Zuhilfenahme eines „wissenschaftlichen" Jargons, mit Kant umspringt, und die souveräne Nichtbeachtung des allgemein zugänglichen und nachprüfbaren Textes zwecks Vereinnahmung Kants für den Materialismus lassen eher auf die Parteilinie als auf eine irgendwie vertretbare wissenschaftliche Hermeneutik schließen. Daß in Kants Philosophie große Spannungen, ja Widersprüche vorliegen, ist allbekannt. Gewiß, die Einschränkung der theoretischen Erkenntnis auf den räumlich-zeitlichen Bereich findet sich nicht nur im ersten Absatz der transzendentalen Ästhetik, sondern zieht sich wie ein roter Faden durch sämtliche Schriften des kritischen Kant hindurch. Aber dabei dürfen die nicht weniger zahlreichen, wenn auch im Endeffekt vergeblichen Versuche nicht unterschlagen werden, einen solchen Common-sense-Sensualismus zu überwinden.

Das entscheidende Kriterium für die Deutung eines Autors ist nicht die reine Logik, die aufzeigt, was aus bestimmten Prämissen logisch folgen würde, sondern der logische oder (wirklich oder vermeintlich) unlogische Text, wie er nun einmal vorliegt. Dann aber besteht kein Zweifel über das, was Kant eigentlich gemeint und tatsächlich gesagt hat bezüglich jener Noumena, die „die höchsten Zwecke unseres Daseins" darstellen (KrV B 395 Anm.). Zunächst haben die in der KrV aufgedeckten Grenzen der menschlichen Vernunft auch zur Folge, daß wir die Nicht-Realität oder sogar Widersprüchlichkeit von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit nicht beweisen können (vgl. u. a. KrV A 640 f.). Sodann bekommen die transzendentalen Ideen auf einem andern Weg als dem der spekulativen Vernunft „objektive Realität" (KpV A 243 f.). An beidem ist nicht zu rütteln, wenn man vorurteilsfrei dem Text Kants Rechnung trägt. Damit ist allerdings noch nichts über die Haltbarkeit dieser Thesen sowohl sachlich in sich als auch im Zusammenhang mit den vielschichtigen und spannungsgeladenen Schriften Kants gesagt.

G. B. Sala S. J.

Fischer, Norbert, *Die Transzendenz in der Transzendentalphilosophie.* Untersuchungen zur speziellen Metaphysik an Kants „Kritik der reinen Vernunft" (Mainzer Philosophische Forschungen 18). Bonn: Bouvier 1979. 179 S.

Die vorliegende Untersuchung ist dem Thema der speziellen Metaphysik – gemäß dem Wolffschen Kanon – gewidmet. Dem Verf. geht es darum, in der tranzendentalen Dialektik die positive Seite von Kants Stellungnahme zur überkommenen Metaphysik freizulegen. Damit setzt er sich vom gewöhnlichen Vorgehen der Kant-Forscher ab, die an dieses Thema fast ausschließlich im Zusammenhang mit der Postulatenlehre der praktischen Philosophie Kants herangehen. Da aber die Postulate wesentlich auf die Ideenlehre der ersten Kritik verweisen, ergibt sich die Notwendigkeit, die Bedeutung der drei metaphysischen Ideen in ihrem ursprünglichen Kontext zu klären. Zu diesem Zweck geht F. der Ableitung der transzendentalen Ideen nach, die Kant in der Dialektik ausgearbeitet hat. In der Tat liegen dort zwei relativ selbständige Ableitungen vor, auch wenn Kant nie explizit auf diese Doppelheit eingeht. Die eine Ableitung, die F. metaphysische Deduktion nennt, findet sich in der Einleitung und im ersten Buch, die andere, die F. derestriktive Deduktion nennt, findet sich am Anfang des Antinomie-Hauptstückes unter der Überschrift: „System der kosmologischen Ideen". Nach der ersteren werden die Ideen anhand ihrer Aufgabe ermittelt, die Erkenntnisse unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen. Es sind also Bedingungen der Erfahrungserkenntnis qua Erkenntnis, auch wenn ihnen keine objektive Bedeutung zuerkannt werden kann. Die andere Ableitung geht von den Erscheinungen aus und sieht in den transzendentalen Ideen unsere Suche nach der ontologischen Fundierung der Erschei-

nungen, aber ohne die Möglichkeit, direkt dieses Fundament begrifflich zu fixieren. Gemäß dieser zweiten Konzeption sind die Ideen de-restringierte Kategorien, d. h. Kategorien, deren Restriktion auf Erfahrung aufgehoben wird und eben deshalb im Antinomischen und Begriffslosen enden.

Die ganze Studie kreist um diese doppelte und disparate Konstruktionsanlage der Vernunft. Ziel, Methode und Resultat beider Ableitungen des Unbedingten der Vernunft werden unter verschiedenen Aspekten und in immer wieder neuen Anläufen analysiert, um auf diese Weise Kants Stellungnahme zu den metaphysischen Themen Seele, Welt und Gott innerhalb seiner theoretischen Philosophie herauszustellen. Auf dem Hintergrund der auf diesem Weg an den Tag gebrachten inkonsistenten Thesenlage geht der Verf. dazu über, den transzendentalen Schein zu interpretieren, der die Vernunft mit transzendenten Fragen belästigt. Es ist aber nicht der Begriff des transzendentalen Scheins, der die Stellungnahme der KrV zur speziellen Metaphysik zutreffend wiedergibt, sondern der des „doktrinalen Glaubens" (KrV, A 825) als einer theoretisch bloß subjektiven, dennoch nicht in die völlige Beliebigkeit des einzelnen gestellten Gewißheit betreffs der Gegenstände der speziellen Metaphysik. Die Basis eines solchen doktrinalen Glaubens sieht F. eben im transzendentalen Schein, der die Vernunft dazu herausfordert.

Die Lektüre des Buches hat in mir ein gewisses Unbehagen hinterlassen. F. begnügt sich nicht, den Text Kants zu lesen und ihn mit variierenden Paraphrasen wiederzugeben; er ist durchgehend bemüht mitzudenken, d. h. die Aussagen Kants auf ihre Bedeutung, Stichhaltigkeit und Konsequenz hin zu hinterfragen. Dieses Bemühen ist freilich zu begrüßen. Aber es besteht dabei die Gefahr, den Text – oder einzelne Aussagen – durch profunde oder pseudoprofunde Überlegungen so sehr zu überlasten und zu überfordern, daß damit die sachliche Anknüpfung an die Vorlage verlorengeht und der Verf. so in eigene Spekulationen abgleitet; der Leser ist dann nicht mehr imstande, eine solche Interpretation anhand dessen, was Kant tatsächlich geschrieben hat, zu verstehen und zu überprüfen. Inwieweit F. dieser Gefahr erlegen ist, wage ich nicht zu entscheiden, auch wegen der manchmal überaus verwickelten Denk- und Vortragsweise des Buches. Aber nach einer aufmerksamen Lektüre konnte ich mich diesem Eindruck nicht ganz entziehen. Auf alle Fälle scheint die methodologische Eigenart der vorliegenden Studie ein ernstes Hindernis für ihre Rezeption in die gegenwärtige Kant-Forschung darzustellen. Dies ist um so bedauerlicher, als das Thema selbst, wegen der angedeuteten Überlagerung der späteren Lehre der Kritik der praktischen Vernunft, bis jetzt keine gebührende Beachtung gefunden hat.

Zum Problem selbst sei hier folgendes bemerkt. F. erwähnt zwar mehrmals, daß beide Ableitungen der Ideen unsere Suche nach einem Unbedingten in Betracht ziehen, scheint aber diesem Umstand keine besondere Bedeutung beizumessen. In der Tat liegt hier, meiner Meinung nach, ein entscheidendes Element vor – gerade im Hinblick auf das Ziel, das F. sich gesetzt hat. Wie immer man auch die verschiedenen Ableitungen der transzendentalen Ideen beurteilen mag, so ist doch sicher, daß Kant in der Tendenz zum Unbedingten das eigentliche Apriori der Vernunft sieht. „Das Unbedingte ist die einzige theoretische Vernunftidee", behauptet Kant in einer Reflexion aus der ersten Hälfte der 90er Jahre (Refl. 6414: Ak.-Ausg. XVIII, 709). Damit knüpft er, über alle mehr oder weniger künstlichen Ableitungsversuche aus dem Aufbau des Vernunftschlusses hinaus, an eine Eigenschaft unserer Intentionalität an, die eindeutig von unserem Bewußtsein bezeugt wird. Nun findet sich in dieser Tendenz, über das Erfahrungs- und synthetische Moment in der Struktur unserer Erkenntnis hinaus, diejenige Einheit der menschlichen Erkenntnis und ihres Objektes, die F. sonst von den disparaten Ableitungsansätzen der transzendentalen Dialektik her vermißt. Es ist die Einheit des Seinshorizontes, zu dem unsere Intentionalität mittels der unbedingten Setzung des einzelnen Tatsachenurteils den Zugang findet. Denn dieses ist die Antwort auf die Tendenz zum Unbedingten, die wir zu geben imstande sind, noch bevor wir zum allumfassenden System gelangt sind. Von diesem Standpunkt aus, um den Kant auch im nachhinein so offensichtlich ringt (vgl. die Vorrede B zur KrV: B XX f.), läßt sich, will mir scheinen, die positive Seite von Kants Stellungnahme zur Metaphysik nicht nur sachlich richtiger, sondern auch textnäher rekonstruieren. Freilich handelt es sich um eine Rekonstruktion bzw. Weiterführung, die den Rahmen des kantischen Intuitionismus (Beziehung der Erkenntnis auf den Gegenstand durch sinnliche Anschauung. Vgl. KrV, A 19) sprengt.

G. B. Sala S. J.

Hinske, Norbert, *Kant als Herausforderung an die Gegenwart* (Fermenta philosophica). Freiburg: Alber 1980. 153 S.

Kant wird auch heute noch zumeist als Wegbereiter des gegenwärtigen Bewußtseins gesehen. H. will dagegen Gedanken Kants herausarbeiten, die Tendenzen des gegenwärtigen Bewußtseins gegenüber eine Herausforderung zur Besinnung bedeuten. Es geht hier um einen Versuch, „die strenge philosophiegeschichtliche Forschung und die Aktualisierung ihrer Ergebnisse, die in der Gegenwart in beklagenswerter Weise auseinanderfallen, wenigstens in einigen wichtigen Punkten wieder zusammenzubringen" (10). H. betont die Bedeutung des Kantischen Nachlasses und der Vorlesungsnachschriften gerade für solche Untersuchungen.

Eine erste Herausforderung dieser Art ist Kants von der Aufklärung übernommene Auffassung der „allgemeinen Menschenvernunft", insofern sie einen „totalen Irrtum" ausschließt. „Wir müssen das Gold der Wahrheit unter dem Auskehricht des Falschen hervorspähen und absondern und nicht beides zugleich verwerfen" (60). Im Gegensatz dazu unterstellt Fichte dem Andersdenkenden „totale und radikale Verkehrtheit" (65). Heute gehört hierher die vom Marxismus verfochtene „Parteilichkeit" und die Weigerung, die Vernunft anderer ernst zu nehmen und auf diese Weise „Miteigentümer" der Erkenntnisse zu werden, „welche sich der allgemeinen Menschenvernunft zum Besitz darbieten" (60). – Eine zweite Herausforderung ist Kants Auffassung der „Mündigkeit"; Mündigkeit ist zwar heute zum Schlagwort geworden, wird aber oft mißverstanden. Echte Mündigkeit, wie Kant sie versteht, verbietet jedenfalls die blinde Abhängigkeit von dem, was „man sagt" und „man tut", die jedes eigene Denken, jede eigene Entscheidung und eigene Verantwortung flieht. Das ist es, was Kant die „selbstverschuldete Unmündigkeit" nennt. Eine Gefahr in dieser Richtung sieht er auch in einem Wohlfahrtsstaat, der das Glück seiner Bürger zu seiner eigenen Auflage macht und die Bürger darum in allem dirigiert (80 f.). (Wenn Kant allerdings die Aufgabe des Staates allein auf den Rechtsschutz beschränken will, verfehlt er sich dann nicht gegen sein eigenes Prinzip vom Wahrheitskern in jedem Irrtum?) – Eine dritte, wesentliche Kritik heute weit verbreiteter Praxis ist Kants Lehre von drei Grundformen menschlicher Handlungen, die sich bei ihm schon lange vor den systematischen Werken der praktischen Philosophie findet. Es ist die Unterscheidung von Geschicklichkeit, Klugheit und Weisheit. Geschicklichkeit bezieht sich dabei auf die Sachen; es ist Handeln nach dem technischen Sachverstand. „Klugheit" meint die Fähigkeit zur rechten Behandlung der Menschen, um sie nach den eigenen Wünschen zu lenken. Weisheit bezieht sich auf das sittlich gute Handeln. Zum vollen Sinn menschlichen Handelns genügen technische Fertigkeit und „pragmatische" Klugheit nicht; sie entsprechen nur einem „hypothetischen Imperativ", von sich aus noch nicht dem „kategorischen Imperativ" des Sittengesetzes. Widersprechen sie diesem, so sind sie letztlich verfehlt, auch wenn sie ihr nächstes Ziel erreichen. Dieser Auffassung steht das „undifferenzierte Praxisgerede der Gegenwart" entgegen, hinter dem sich „vermutlich mehr und anderes verbirgt als Geringschätzung philosophischer Finessen" (94). – Ein eigenes Kapitel „Ethik und Politik" weist darauf hin, daß die gleichen Maßstäbe auch für das politische Handeln gelten (121–132).

Das 1. Kap. mit dem Untertitel „Vom galanten Magister zum zurückgezogenen Gelehrten" scheint auf den ersten Blick, da rein biographisch, mit dem Thema des Buches nichts zu tun zu haben. H., selbst Verfasser des Artikels „Kant" in der „Neuen Deutschen Biographie", stellt die Frage: „Wo liegen die Motive für den tiefgreifenden Wandlungsprozeß" vom „galanten Magister" im „Strudel gesellschaftlicher Zerstreuungen" (27) zum „strengen Arbeitsmenschen?" H. antwortet mit der Vermutung: „Der ausschlaggebende Faktor ... war die Arbeit an den Problemen der Kritik der reinen Vernunft, die Kant mehr als zehn Jahre lang gefangengehalten hat: der Wille, an die Stelle von Projekten und ‚Plänemachen' endlich die Sache selbst zu setzen" (29). Dazu die Bemerkung: „Es könnte sein, daß sich bei näherem Hinsehen auch Kants Leben als eine Herausforderung an die Gegenwart erweist, an eine Gegenwart, die es am Ende nicht nur mit dem Denken, sondern auch mit dem Leben so genau nicht mehr nimmt" (15 f.).

J. de Vries S.J.

Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte. Reinhard Lauth zum 60. Geburtstag. Hrsg. *Klaus Hammacher* und *Albert Mues*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1979. 530 S., mit einem Portrait.

Der Titel spricht treffend aus, was die Philosophie dem Geehrten, seit 1962 Herausgeber der J.-G.-Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, verdankt. Im August 1977 fand in Zwettl/N.-Österreich eine internationale Fichte-Tagung statt. Dort hat R. Lauth eine Übersicht über noch unbearbeitete Probleme der Fichteschen Philosophie gegeben. Ein Teil der Anregungen ist hier aufgenommen; hinzu treten Vorschläge zu Gegenwartslösungen aus dem Geist transzendentalen Denkens, vorwiegend auf dem Feld der praktischen, der Gesellschaftsphilosophie. Geordnet sind die 27 Aufsätze freilich schlicht untranszendental alphabetisch. – Zu immanenten Fichte-Problemen gleich die erste Arbeit: *F. Bader* mit Klärungs- und Korrekturvorschlägen zur Mehrdeutigkeit der drei Grundsätze in der „Grundlage" von 1794/95 (insofern das absolute Ich hier einerseits als reines Selbstbewußtsein bestimmt wird, andererseits Bestimmungen des Absoluten erhält); auch *Ch. Kumamoto* über Sein und Bewußtsein beim späten Fichte. *X. Tilliette* und *H. Verweyen* untersuchen die Christologie bzw. den Ort von Offenbarung in seinem Denken. Mehrfach geht es um Kant und Fichte: *M. Zahn* erarbeitet Fichtes Kant-Bild; beider Kategorien-Deduktion *(P. Baumans)* und Begründung der Moral wird untersucht *(E. Storheim);* auf Jacobi und andere Zeitgenossen dazu greift *K. Hammacher* aus zur Frage von Erlaubnisgesetzen und sozialer Gerechtigkeit; *M. Buhr* attackiert das Klischee „Von Kant zu Hegel" im Blick auf Kants, Fichtes und Hegels gesellschaftliches Bewußtsein. – Konfrontationen und Wirkungsgeschichte thematisieren *W. Janke* (Novalis' Fichte-Studien), *J. G. Naylor* (F.s Founding of Dialectical Phenomenology), *A. Philolenko* (Jaurès et Fichte), *T. Rockmore* (Epistemology in Fichte and Hegel), *W. H. Schrader* (Reinhold...); schließlich auch *C. Cesa:* Passerinis Übersetzung des „Handelsstaats". Eher systematisch steht F.s Gesellschaftstheorie außer bei Hammacher in drei weiteren Arbeiten an: bei *K. Hahn* zum Dilemma des progressiven Gesetzgebungsstaats, *H. Hirsch* in einem Votum für die Marktwirtschaft und *P. K. Schneider* in einem für den Sozialismus. Dem voraus entwickelt *A. Schurr* die Funktion des Zweckbegriffs in F.s Interpersonaltheorie, untersucht *M. J. Siemek* den Bezug von praktischer Vernunft und Transzendentalphilosophie und entwirft *J. Schurr* in 60 Paragraphen eine transzendentale Bildungstheorie. Im Rückgriff auf Leibniz setzt *J. Widmann* auf geradezu spannende Weise seine Formalisierung des Fichteschen Denkens fort; vielleicht noch auffälliger werden dem Leser Impetus und Anpruch der Transzendentalphilosophie bei *A. Mues,* der Intensitätsgrade und Varietäten der Sinnesqualitäten als Muß der Freiheitserfahrung des wahrnehmenden Ich deduziert. – Demgegenüber, nicht ohne Frankfurter Jargon, die Kritik *G. Schultes:* „Vernunft und Natur – Transzendentalphilosophie als Symptom"; Kritik auch, wie zuvor im Novalis-Beitrag über die Notwendigkeit einer Erziehung zur Sprache durch transzendentale Poesie, nun „persönlich" werdend, in den methodischen Überlegungen von *P. P. Druet* zu einem „portrait psychologique de Fichte". Nicht um ihn selbst, sondern in Bericht und Plädoyer um Transzendentalphilosophie heute, im Sinn des Buchtitels, ist es schließlich in dem programmatischen Beitrag von *J. Manzana* (†) zu tun: „Problematik, Aufgaben und Grenzen des transzendentalen Denkens" (welche Grenzen sich besonders in der Spannung zu den positiven Wissenschaften zeigen). – Nach der Bibliographie Personen- und Sachregister, die den gewichtigen Band erschließen.

Durchwegs Denkanstrengung auf hohem Niveau, naturgemäß z. T. innerschulisch, doch selbst hier als Herausforderung an Vertreter anderer Weisen des Denkens. Sie bietet übrigens auch das gleichzeitig erschienene Studienbuch Lauths, das in unerbittlichem Rückgang die „de jure unanfechtbare" Erkenntnis in der „energischen Evidenz der Wahrheit" gewinnt: Theorie des philosophischen Arguments, Berlin 1979.

J. Splett

Margreiter, Reinhard, *Ontologie und Gottesbegriffe bei Nietzsche.* Zur Frage nach einer „Neuentdeckung Gottes" im Spätwerk (Monographien zur philos. Forschung 160). Meisenheim a. Glan: Anton Hain 1978. 158 S.

Die These oder die Erfahrung „Gott ist tot" hat in Nietzsche ihren faszinierenden Propheten und Propagandisten gefunden. Er muß aber vor dem gedanken-losen Atheis-

mus der „Herumstehenden" in Schutz genommen werden, wenn die Konsequenzen des Ringens abgründiger Ängste vor einem Sturz ins Bodenlose des Nihilismus umgangen werden. Eine echte Interpretation hat sorgfältig die Rede vom „Tode Gottes" in den vielschichtigen Zusammenhängen des Denkens Nietzsches zu betrachten: Verfall des christlich-platonischen Paradigmas einer Wirklichkeitssicht, Entlarvung der abendländischen Christentumsgeschichte (Metaphysikkritik) als Willen zur Macht, die Lehre vom Übermenschen, Werteverfall, Kritik an der Funktion Gottes als Garanten christlicher Moral (Dekadence), Nihilismus als Folge des Niedergangs des Gottesglaubens, ewige Wiederkehr des Gleichen. Nun verwundert es nicht, daß einige späte Texte im „Zarathustra" und im Nachlaß, die sog. „Auferstehungstexte" (abgedruckt auf S. 147 f.), die von einer Neuentdeckung, neuen Anerkennung des totgesagten Gottes und der Möglichkeit neuer Götter reden, gegen das Hauptwerk Nietzsches angeführt werden. M. bezieht Stellung gegen verschiedene Versuche in der Sekundärliteratur, diese Texte im Sinne einer Revision des Hauptwerks zu vereinnahmen. In einer umsichtigen Analyse sucht der Verf. zu beweisen, daß es sich bei den „Auferstehungstexten" um wenige, in sich vieldeutige Oppositionen zum Hauptwerk handelt, wobei in keinem Fall von einer echten „Auferstehung" Gottes oder der Götter und schon gar nicht von einer Restitution des christlichen Gottes die Rede sein kann. (Vgl. S. XIII f., 90 f., 95, 122 f., 131, 139, 143 ff., 154)

M. stellt sich zunächst dem methodischen Problem der Nietzsche-Interpretation und gewinnt Kriterien, wie aus einem einheitlichen Denkansatz die Komplexität und scheinbare Widersprüchlichkeit in Nietzsches Sprachformen bewältigt werden kann, so daß einzelne Sätze in ihrem jeweiligen Zusammenhang geortet werden können (15). Er arbeitet hinter der metapherreichen und aphoristischen Sprache Nietzsches und aus den Assoziationsfeldern verschiedener Bildungserlebnisse die formale Grundstruktur von Nietzsches Denken heraus: Kritik jeder Substanzontologie und gegenständlichen Metaphysik (mit der an die indogermanische Sprache gebundenen Kausalstruktur des Denkens). In der Radikalisierung des transzendentalphilosophischen Ansatzes von Kant beurteilt er alles Gegebene geschichtlich von der „artistischen Transzendentalität" her. Die Ontologie der schöpferischen Subjektivität erscheint als formale und systematische Klammer für alle Aussagen Nietzsches. Da die transzendentale Subjektivität keinen Anhalt am Objektiven finden kann, ist eine universale Skepsis in bezug auf alles Gegebene konsequent.

Nietzsches Kritik des abendländischen Gottes enthält verschiedene Gottesbegriffe je nach der Herkunft aus griechisch-mythologischem, platonisch-philosophischem, biblischem und aufklärerischem Kontext. Eine konkrete Einheit schöpferischer Transzendentalität und gegenständlicher Metaphysik hat die einzelnen Elemente zum Paradigma des christlich-platonischen Gottes als ontologisch-moralische Einheit verschmolzen. – Bekannte Einwürfe gegenüber diesem christlichen Maximum Gottes (Projektionismus, Herrschaftsinstrument, Funktionslosigkeit Gottes, Atheismus als Voraussetzung menschlicher Autonomie) begründen erkenntnistheoretisch die Destruktion Gottes und seinen wirkungsgeschichtlichen Niedergang im Bewußtsein der Menschen je nach der Höhe der Kulturstufe. Nietzsche sieht im abendländischen Gottesbegriff die philosophische Dimension des hypokeimenon erkenntnistheoretisch durch seine transzendental-schöpferische Subjektivität erledigt. Gott als „mythologische Person", wie sie das religiöse Erlebnis hypostasierend zum realen Wesen erhebt, ist ebenfalls undenkbar und mit der Aufhebung des platonischen hypokeimenon aus den Angeln gehoben, wodurch Nietzsche eine Theologie ohne Metaphysik für undenkbar erklärt. Eine „Auferstehung Gottes" im Sinn einer neuen Anerkennung der Realität des göttlichen Wesens und eines Wiedererwachens Gottes im öffentlichen und persönlichen Bewußtsein wäre nur möglich, wenn Nietzsche zur Position eines ontologischen Realismus überwechselte; davon kann keine Rede sein. (Vgl. die Zusammenfassung S. 139.) Vorliegende Arbeit darf in der vieldimensionalen Rede vom „Tode Gottes", einer Theologie ohne Gott, einer nicht-metaphysischen Theologie und des Sterbens Gottes am Kreuz nicht übersehen werden. M. kann das Problem in einer klaren Fragestellung und in einer sauberen Durchführung seiner These überzeugend darstellen. Er relativiert sich allerdings, wenn er bekennt, von einem a- bzw. non-theistischen Standpunkt auszugehen, und indem er ein anderes Ergebnis bei einer theistischen Vorentscheidung offenläßt. (Vgl. S. 129 Anm. 121.) – M. setzt sich kritischen Einwänden aus, wo er allzu simplifizierend den abendländischen Gottesbegriff in seine verschiedenen Bestand-

teile auflöst (z. B. Gott der Philosophen – Gott der Bibel; alttestamentlicher Rachegott – neutestamentlicher Liebesgott; S. 18 ff.). Auch die Darstellung der scholastischen Gotteslehre entspricht eher einem Klischee und übersieht innere Korrekturen (Seinsanalogie, theologia negativa, Gott als unaussprechliches Mysterium; S. 118 f.).

G. L. Müller

3. Moderne Strömungen

Gruß, Heribert, *Transzendenz-Erkenntnis im phänomenologischen Ansatz.* Zur methodischen Neubegründung theistischer Weltsicht. Paderborn: Schöningh 1980. 184 S.

„In dieser Untersuchung wird ein Denker vorgestellt und weitergeführt, dessen Ringen um das philosophische Gottesproblem vor einem halben Jahrhundert zur Diskussion stand" (9); gemeint ist Joseph Geyser (1869–1948), Prof. in Münster (1904–17), Freiburg (1917–24) und zuletzt in München (1924–35). Er war zu seiner Zeit einer der angesehensten katholischen Philosophen in Deutschland, kann aber – gerade auch nach seiner eigenen Einschätzung – nicht einfach als „Neuscholastiker" gelten; von deren Seite fand er denn auch mancherlei Kritik. Gr. meint, diese Kritik beruhe zum Teil auf Mißverständnissen, die durch die Eigenart seines philosophischen Vorgehens bedingt seien (18), aber auch durch den Mangel an Kenntnis und Verständnis des entscheidenden Einflusses Husserls auf das Denken Geysers. Von diesem phänomenologischen Einschlag her das Denken Geysers verständlich zu machen, ist das Ziel des Verf., (20), und dieses Ziel hat er gewiß erreicht. Freilich fehlt es auch bei Gr. nicht an kritischer Zurückhaltung gegenüber Geyser. Die Frage drängt sich auf: Wird es möglich sein, durch Weiterdenken vom phänomenologischen Ansatz Geysers aus zu einer voll befriedigenden Lösung des Problems der „Transzendenz-Erkenntnis" zu gelangen?

Der phänomenologische Ansatz zeigt sich vor allem in Geysers Auffassung der Wesensordnung. Die Wesenheiten und ihre Beziehungen untereinander, die „Wesensverhalte", sind uns in einer Schau gegeben (44), die erkenntnistheoretisch das „Urerste" ist (100), im Sinn von Husserl, entgegen der Auffassung des Aristoteles (ebd.). Die Auffassung des Marburger Idealismus, nach der die Wesensordnung vom erkenntnistheoretischen Subjekt „gesetzt" wird, lehnt er allerdings entschieden ab (52). Aber damit ergibt sich keineswegs die realistische Auffassung des Aristoteles und der Scholastik als kontradiktorischer Gegensatz zum Idealismus. Vielmehr steht die realistische Auffassung der idealistischen als das andere Extrem, d. h. konträr gegenüber. Zwischen beiden gibt es ein Drittes, eine „an sich" bestehende Wesensordnung, die nicht auf Seiendes und auch in keiner Weise auf reales Sein zurückführbar ist. Das wird mit aller Schärfe immer wieder betont: „Die Wesensordnung hat keinerlei Bezug auf reales Sein" (94); „von ihr führt kein unmittelbarer Weg in die Wirklichkeit" (101); „das ‚ist' hat bei den reinen Wesenheiten nur einen uneigentlich-analogen Sinn" (107). Auch die Zurückführung der reinen Wesensurteile auf einen konditionalen Daseinsbezug (Wenn dieses Wesen verwirklicht ist, dann kommt ihm notwendig dieses Prädikat zu) wird scharf abgelehnt. So würde man den „Fundamentalsinn" der Wesensurteile als etwas rein Faktisches sehen (110); ihre unbedingte Notwendigkeit wäre dahin. Auch die Möglichkeit der Wesenheiten darf nicht als ein Sein-können aufgefaßt werden, sondern besagt nur Widerspruchsfreiheit (114). Letztlich fordert dieser radikale Ausschluß jeder Beziehung auf Sein sogar eine Änderung der Definition der Wahrheit. Da auch die Wesensurteile „wahr" sind, kann Wahrheit nicht mehr als Übereinstimmung des Denkinhalts (Noema) mit dem Sein bzw. dem Seienden definiert werden, sondern nur als Übereinstimmung des Denkinhalts mit der „Gegenständlichkeit" (res), die das Urteil normiert; allerdings darf der Begriff des Gegenstandes auch keinen konstitutiven Subjektsbezug enthalten, da sonst der Idealismus folgen würde (57). Das Normierungsverhältnis der reinen Wesenheit kann durch das Wort „Geltung" bezeichnet werden (28), das so die Art des „Bestehens" der Wesensverhalte wäre; allerdings legt Geyser auf dieses Wort keinen besonderen Nachdruck (56).

Nun scheint es aber sicher zu sein, daß man „mit einer solchen Wesensphänomenologie keine realistische Ontologie aufbauen kann" (95). Gewiß, aber es heißt in der Zusammenfassung der Ergebnisse in 15 Thesen doch auch wieder: „Wenngleich die reine Wesensordnung keinen Bezug auf faktisches Dasein impliziert, sind ihre Verhältnisse

doch uneingeschränkt realisierbar" (154). Diese Erkenntnis ist allerdings nur möglich, wenn sich mit der Wesenserkenntnis die konkrete Erfahrung verbindet. Wie das geschieht, hat Geyser vor allem in seiner Begründung des Kausalprinzips durch „Reflexion auf die Kausalerfahrung" seit seiner „Erkenntnistheorie" (1922) in mehrmals neuen Versuchen dargelegt. Die Kausalerfahrung findet Geyser im Bewußtsein, z. B.: „ich verschaffe mir die Gewißheit hinsichtlich eines bestimmten Satzes" (79). Dieses Bewirken eines Entstehens ist natürlich nur eine Einzeltatsache. Durch welche Reflexion kann von daher die allgemeine Notwendigkeit eines Bewirkens für jedes Entstehen erschlossen werden, so daß gilt: „Jedes Entstehen ist notwendig verursacht?" (97). Das erste Ergebnis der Reflexion ist die Erkenntnis: „Nur das Entstehen ist der spezifische Träger der Kausalrelation" (79). Weiter: Entstehen und Wirken sind Elementarwesenheiten, d. h. nicht weiter zurückführbar, und darum ist auch die zwischen beiden bestehende Relation eine elementare Relation (96). Von solchen Relationen aber gilt das Grundgesetz der Relationen: „Die Relationen müssen ohne weiteres sein, wenn, wann und wo ihre Träger sind" (Das Gesetz der Ursache, S. 96). „Dies muß also auch bei der Kausalrelation zutreffen" (ebd.). Es scheint, daß damit das Kausalprinzip als notwendig erwiesen sein soll. Gr. drückt das so aus: „Von der Existenz des Entstehens läßt sich immer auch auf die Existenz des Wirkens schließen" (97). Von der „metaphysischen Relevanz" des so begründeten Kausalprinzips „war Geyser offenbar überzeugt" (118), d. h. von seiner Eignung für eine „argumentative Transzendenzerschließung". Geyser habe uns aber „keine Richtung angedeutet, in der die Anwendung des Kausalprinzips erfolgen sollte" (ebd.). Die Schwierigkeit liegt darin, daß Geyser das *Entstehen* als Fundament der Kausalrelation annimmt, aber das Problem einer eventuell ewigen Welt nicht erörtert.

Gr. macht noch auf einen anderen Gedanken Geysers aufmerksam, der kaum Beachtung gefunden habe, nämlich seine Auffassung von den „fließenden Formen" (82–86). Die Scholastik habe nur einen „fluxus formarum" gekannt, insofern im Augenblick der substantiellen Veränderung an die Stelle einer substantiellen Form eine schlechthin andere tritt; solange dagegen die gleiche Form und damit die gleiche Substanz bleibe, sei sie (substantiell) völlig unveränderlich, also keine „forma fluens". Eben dies aber hält Geyser für unhaltbar: Die Substanz ändert sich nicht nur, insofern sie durch verschiedene Akzidentien bestimmt wird, sondern auch als Substanz, in ihrem eigenen Seinsbestand. Mir scheint, man muß hier die eigentlich gemeinte Sache von der teilweise irreführenden Ausdrucksweise unterscheiden. Daß sich die körperliche Substanz auch als Substanz verändert, z. B. sich im Wachstum vermehrt, dafür finden sich sogar bei Thomas Texte. Aber das bedeutet nicht eine Veränderung der Individualität oder des „Wesens", wenigstens wenn dieses im strengen Sinn verstanden wird. Mir scheint, daß hier Geyser zu unkritisch die Gleichsetzung von Substanz und Wesen übernimmt, die allerdings in der Scholastik sehr häufig vorkommt. Man muß wohl auch unterscheiden zwischen Wesen im streng metaphysischen Sinn und empirischem „Wesen"; das letztere schließt fließende Übergänge nicht aus, wohl aber das erstere. In meinem Buch „Grundbegriffe der Scholastik" (1980) werden diese Unterschiede eingehend dargelegt (S. 90, 108–113).

Was die Auffassungen Geysers von der Wesensordnung und vom Kausalprinzip angeht, können mich vor allem zwei Punkte nicht befriedigen. Der erste Punkt ist die Auffassung der Wesenheiten und Wesensverhalte als etwas, das keinerlei Bezug auf reales Sein hat. Dies scheint mir unvereinbar damit zu sein, daß, wie Gr. sagt, „die reinen Wesensverhältnisse zuerst am Erfahrungsgegebenen erschaut werden" (150). Und wenn dies vielleicht sogar zu weit geht (wie soll man sich das etwa beim Nichtwiderspruchsprinzip vorstellen?), so muß es doch wohl von den einzelnen Wesenheiten gelten. Was Sein und Seiendes ist, wissen wir nicht aus „angeborenen Ideen", sondern aus der (inneren) Erfahrung des eigenen Seins. Und wenn wir vom Seienden sagen, daß es nicht gleichzeitig sein und nicht-sein kann, dann sprechen wir mindestens grundlegend vom Seienden, wirklich Seienden, nicht von einer Wesenheit, die keinen Bezug zum realen Sein hat. Daß es Seiendes „gibt", wird dabei ganz selbstverständlich vorausgesetzt, allerdings nicht, daß es gerade dieses oder jenes einzelne Seiende gibt. Bezüglich des einzelnen mag die – jedenfalls sekundäre – bedingte Aussage gelten: „Wenn dieses oder jenes ein Seiendes ist, dann . . ."

Der andere Punkt, der mir angreifbar erscheint, ist das „Grundgesetz der Relationen". Die hier von Geyser zugrunde gelegte Auffassung der Relationen entspricht der

Sichtweise, wie sie um die Jahrhundertwende in der Neuscholastik üblich war. Sie ging von der Analyse einiger weniger Relationen aus und nahm dann an, die dort gefundene Struktur müsse sich bei allen Relationen finden. Etwa bei der Relation der Ähnlichkeit ist die gleiche Qualität, die sich in zwei Subjekten findet, das „Fundament", aus dem die Relation notwendig sich ergibt (resultat). Aber hat jede Relation, hat insbesondere die Kausalrelation die gleiche Struktur? Welches sind hier die beiden Fundamente oder, wie Geyser sagt, die spezifischen Träger? Geyser spricht gewöhnlich nur von dem einen spezifischen Träger, der das Entstehen ist. In „Das Gesetz der Ursache" wird als das andere Fundament das „Hingeordnetsein des A auf das Entstehenmachen von etwas" bezeichnet (102). Soviel ist jedenfalls klar: Davon, daß hier das gleiche analytische Verhältnis vorliegt wie im Fall der Ähnlichkeit, kann keine Rede sein. Gr. sagt mit Recht: „Der hier anzunehmende Zusammenhang kann bestensfalls der Gegenstand eines synthetischen Urteils a priori sei" (130).

Zum Schluß noch eine Frage: Inwieweit hängt das Unbefriedigende der Lösungen Geysers damit zusammen, daß er den Begriff des Seins, wie ihn Thomas von Aquin verstanden hat, ebenso wie die Thomisten seiner Zeit nicht gekannt hat und so Da-sein und So-sein zu isoliert gesehen hat? Diesen Zusammenhängen nachzugehen, würde den Rahmen einer Buchbesprechung notwendig sprengen. – Anerkennen, ja bewundern muß man jedenfalls das zähe Ringen Geysers mit den Problemen, die er mit Recht auch in vielen Fragen gesehen hat, die manche Neuscholastiker seiner Zeit zu sehr vereinfacht haben; damit soll allerdings nicht gesagt sein, daß seine Kritik in allem berechtigt ist. J. de Vries S. J.

Mörchen, Hermann, *Macht und Herrschaft im Denken Heideggers und Adornos.* Stuttgart: Klett-Cotta 1980. 196 S.

Vorliegende Studie, nur das „Präludium einer umfassenderen Abhandlung" (8), die Adornos und Heideggers gegenseitige Kommunikationsverweigerung zum Gegenstand hat mit dem Ziel, einen *„posthumen* Dialog" (ebd.) zwischen beiden Denkern in Gang zu bringen, möchte an einem für beide zentralen Thema, nämlich dem Thema Macht und Herrschaft, die Möglichkeiten solchen Dialogs erproben, wobei der Verf. nicht in einem technischen Sinn zwischen Macht, Herrschaft und Gewalt differenziert, sondern angesichts der bei Heidegger und auch bei Adorno sich findenden „terminologischen Schwankungen" (20) nur den „sprachliche(n) Indizien" (36) nachgeht.

Bei Heidegger geht er chronologisch voran und unterscheidet mehrere Stadien der Reflexion, nämlich eine Frühphase bis 1933, vor allem repräsentiert durch ‚Sein und Zeit', eine mittlere Phase, vor allem repräsentiert durch Heideggers Nietzsche-Vorlesung, und eine Spätphase ab 1946, die kulminiert in Heideggers Rede vom ‚Geviert'. Auch wenn es ihm nicht um eine Nachzeichnung des gesamten Heideggerschen Denkweges geht, so möchte er doch die durchgängige Präsenz des Machtthemas in diesem Denkweg und die Verbindung dieses Themas mit der Seinsfrage deutlich machen, hierin sich bewußt von Untersuchungen zur politischen Philosophie Heideggers absetzend, die diese im Ausgang von Sonderphänomenen wie Heideggers Kunstwerkaufsatz (Schwan) oder von der sog. ‚Frage nach der Technik' (Pöggeler) zu entwickeln suchen. Bereits in ‚Sein und Zeit' ist für M. das Bemühen deutlich, die *Herrschaft* eines bestimmten an der Ontologie der Vorhandenheit orientierten Seinsverständnisses zu überwinden, daher der Versuch einer existentialen Analyse, der freilich nicht zum Ziel führt. In der Folgezeit wird die Herrschaft dieses Seinsverständnisses seinsgeschichtlich verortet und der Versuch einer ‚Verwindung der Metaphysik' unternommen, die von ihren Anfängen bei Platon bis zu Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht von diesem Denken geprägt ist. Im Zusammenhang mit diesem für Heideggers mittlere Phase charakteristischen Leitwort (einer ‚Verwindung' der Metaphysik) beobachtet M. (anstelle der Begriffe ‚Macht' und ‚Herrschaft') einen „zunehmenden Gebrauch des Verbums *‚walten'* für *die* Weisen des Mächtigseins und Machtausübens, die, unscheinbarer und elementarer, seinsgeschichtlich den metaphysisch geprägten voraufgehen und das Sein von *Welt* überhaupt ... ausmachen" (63). Für Heideggers Spätphilosophie signifikant sind nach dem Verf. vor allem folgende Momente: „Macht wird zunehmend unterm Geheiß ... der *Sprache* erfahren, dem das Denken gehorcht ... Unterm Namen des *‚Ge-stells'* wird die seinsgeschichtliche Herausforderung des Menschen zu planetarischer Herrschaft nachdrücklicher thematisiert ... im *‚Hirten des Seins'* das herrschafts-

kritische Gegenbild ... aufgerichtet" (71). Nochmals notiert M. eine sprachliche Verschiebung. Selbst „die zurückhaltende Rede vom Walten" (102) wird nun von Heidegger als Notbehelf bezeichnet und tritt zurück zugunsten von Ausdrücken wie Lichtung, Geviert, Ereignis und Geschick, die freilich gleichfalls nicht als bindende terminologische Weisungen verstanden werden, sondern als „sprachliche Winke" (105), auf die ein Denken zu achten hat, das den Weg „metaphysischen Vorstellens" und „sachbeherrschenden Erkennens" (ebd.) hinter sich gelassen hat.

Nur relativ kurz kommt der Verf. auf Heideggers politische Verirrung im Jahre 1933 zu sprechen. Er redet von einer „Verstrickung in die durch Hitlers Machtergreifung ausgelösten Ereignisse" (44) bzw. einer „heute naiv anmutenden Identifikation" (43), die Heidegger damals vollzogen habe, die aber schon bald in den von Heidegger später ausdrücklich als indirekte Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus bezeichneten Nietzsche-Vorlesungen einer eisigen Distanznahme (50) gewichen sei. Allerdings gibt M. zu, daß Heidegger auch nach seiner politischen Verirrung keine „Hinwendung zu soziologischen Fragestellungen" (44) vollzogen, sondern sich der Entwicklung des seinsgeschichtlichen Denkens gewidmet habe. Andererseits seien die *„politischen* Erfahrungen", die ihm aus seiner Verirrung erwuchsen, „noch nicht ausreichend dokumentiert" (ebd.). Wichtiger als dieses vorsichtig angedeutete ‚soziologische' Defizit ist M. freilich, daß sich im Verlauf des Heideggerschen Denkwegs Horizonte aufgetan haben, die die soziologische Forschung nicht kennt.

Auch bei der Darstellung von Adornos Denken, das er nicht mehr chronologisch und separat wie dasjenige Heideggers referiert, sondern von vornherein als Ganzes in den Dialog mit Heidegger einbringt, steht als Leitfrage im Hintergrund, ob dieses allein mit soziologischen Aspekten auskomme oder sich nicht auf eine der konkreten gesellschaftlichen Machtproblematik vorausliegende Ursprungsdimension zurückverwiesen sieht. Zunächst einmal werden unter dem Stichwort ‚Divergenzen' aus der Perspektive Adornos eine ganze Reihe von kritischen Punkten bei Heidegger namhaft gemacht, so etwa die fehlende Reflexion auf konkrete gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse sowie auf die ideologische Verwendbarkeit philosophischer Aussagen, gerade wenn sie nicht zeitbezogen formuliert sind, die Abstraktheit der seinsgeschichtlichen Perspektive im Vergleich zu dem konkreten geschichtlichen Leiden, von dem Adorno ausgeht, das Affirmative des Heideggerschen Seinsdenkens gegenüber Adornos bestimmter Negation.

Allerdings kommt M. auch auf die „uneingestandene Nähe" (122) beider Denker zu sprechen. Vor allem trifft dies für die Frage nach den Grundzügen des geschichtlichen Seins zu. M. diagnostiziert hier nicht nur die „Nähe ... der Denkstruktur eines *hinter* die psychologischen und soziologischen Fakten *zurückgehenden* Fragens" (122), sondern auch eine Nähe in den Antworten, insofern „der *Rang* der Begriffe ‚Herrschaft' und ‚Macht' im Heideggerschen Denken der Seinsgeschichte kein minderer ist als in Adornos Analyse unserer geschichtlichen Verhängnisse" (ebd.). Wenn Adorno die Wahrheit des Heideggerschen Denkens nur verzerrt zu rezipieren vermochte, dann liege das wohl nicht nur an ihm, sondern auch daran, daß „die gesellschaftlich *nächste* Not ... von Heidegger in so unbegreiflicher Weise übergangen" werde, daß Fernstehende leicht meinen könnten, „er dünke sich darüber ‚erhaben'" (122 f.). Andererseits sieht M. freilich auch bei Adorno eine „entschiedene Weigerung, mit der Heideggerschen Seinsfrage mitzugehen und gar die seinsgeschichtliche Pespektive als legitim anzuerkennen", was freilich „nicht als Beweis einer total divergierenden Erfahrung" interpretiert werden dürfe, vielmehr deute „das Zwanghafte seines ständigen Rekurrierens auf die Heidegger-Polemik" eher darauf hin, daß es sich um „Momente seiner eigenen Erfahrung" (152) handle.

Neben „Übereinstimmungen in der Grunderfahrung" (154) sieht M. auch Konvergenzen „zwischen Adornos ständiger Abwehr des ‚common sense mit allem Trüben, das ihm innewohnt', und Heideggers Beschreibung der ‚Diktatur des Man'" (130) oder zwischen Adornos Analyse der im Banne des Identitätsdenkens stehenden Beherrschung der inneren und äußeren Natur und Heideggers Rede vom Ge-stell. Gleichzeitig ist er freilich bestrebt, nicht forciert Parallelen herauszustellen und Differenzen zu verschleiern, eine Gefahr, die er etwa bei Rohrmoser gegeben sieht, der einerseits beide Denker auf den Gegensatz von ‚Restauration' und ‚Utopie' festlegen möchte und andererseits davon ausgeht, sie seien „in ihrer Theorie der Geschichte und des gegenwärtigen Zeitalters einer Meinung" (Rohrmoser zitiert nach Mörchen S. 155). Er sieht le-

diglich Gesprächsansätze, die auf ihre Tragfähigkeit hin noch erprobt werden müssen, so in der klaren Absage Heideggers und Adornos an das Leitbild des herrschaftlichen Menschen und ihren entsprechenden Gegenkonzepten (Hirt des Seins bei Heidegger – Subjekt der Freiheit bzw. der versöhnten Menschheit bei Adorno) oder in der Frage der herrschaftsfreien Räume (nachmetaphysisches Denken und Erfahrung des Heiteren in der Kunst bei Heidegger – kritisches Aufklärungsdenken und progressive Kunst bei Adorno).

Im ganzen kommt M. zu folgendem Ergebnis: Pauschale Kontrastierungen Adornos und Heideggers scheitern an der „*Nähe* der differierenden Positionen" (172) beider Denker. „Heideggers ‚Verwindung' des Herrschaftswillens, die diesem ständig sein wahres Wesen abzuringen sucht, ist von der Unerbittlichkeit der negativen Aussagen Adornos, die immer wieder den Finger auf dieselbe Wunde legt, nicht so verschieden, wie es anfänglich scheint" (ebd.). Diese Nähe zwischen Adorno und Heidegger besteht auch insofern, als beide keine Kriterien berechtigter Herrschaft entwickeln, und zwar aus dem Bewußtsein heraus, daß es „die Hauptaufgabe philosophischer Herrschaftshinterfragung" sei, „den ‚Verblendungszusammenhang' ... *einzusehen*, in den die Selbstbehauptung des Herrschaftsdenkens sich verstrickt" (179). Daher auch die „*Unbestimmtheit* appellierender Begriffe wie ‚eigentliches Dasein' oder ‚richtiges Bewußtsein'" (178), die sich wohlgemerkt bei beiden Autoren findet, weswegen der Vorwurf der ‚Abstraktheit', ‚Einseitigkeit' und ‚Gewaltsamkeit' einzig an die Adresse Heideggers nach M. zu kurz greift (177). Darüber hinaus zeitigt herrschaftskritisches Denken durchaus ein positives Resultat, was M. in Heiderggerscher Terminologie wie folgt beschreibt: „Es widersteht der Einschränkung der Wahrheit auf das, was der Macht des Menschen dient", und „setzt sich dem Fortriß des Da-seins in die *Wahrheit* seiner Macht und in die *Machtergreifung* seiner Wahrheit aus." Dadurch aber wird „das *herrschaftlich* geprägte Menschenbild unserer humanistischen Tradition" überwunden zugunsten dessen, was neutestamentlich ‚Liebe' heißt (183), womit nach M. nicht nur eine Orientierungshilfe für den heutigen Menschen, sondern auch ein Beitrag zur Grundlegung politischer Wissenschaft gegeben ist.

Ungeachtet der von M. immer wieder herausgestellten Nähe Heideggers und Adornos bleibt die Dialogbasis zwischen beiden schmal. Zu ihrer Verbreiterung, so schließt M. seine Überlegungen, könnte zweierlei wesentlich beitragen: 1. Ebenso wie die individuelle wäre „auch die gesellschaftliche ‚Subjektivität' auf ihren *da-seins-mäßigen* Sinn zu befragen". Dadurch brauchten auch die gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse nicht mehr ausgeklammert zu werden, und der Blick würde frei „für die vorpolitischen und politischen Implikationen der *Seinsfrage*" (185). 2. müßte Heideggers Todesanalyse von dem heroisch-tragischen Mißverständnis der Komplizenschaft mit dem Tode befreit werden. M. bringt hier den Hinweis, Heidegger könne gar keine Theodizee des Todes intendieren, wie Adorno ihm unterstellt, da er eine solche „als eine metaphysische und der Situation des Da-seins ungemäße abweisen müßte" (186), sondern es gehe ihm darum, „die Sterblichen in das Wesen des Todes zu geleiten", damit sie „den Tod als Tod vermögen", wie er mit einer Formulierung des späten Heideggers sagt (187). – Dieser Ausblick macht deutlich: M. argumentiert von der Basis des Heideggerschen Denkens aus, die er freilich durch die kritischen Anfragen „seines *unbequemsten* Widersachers" Adorno (8) verbreitern möchte. Adressat seiner Studie ist daher auch, wie er ausdrücklich betont, die Heideggerschule (10).

Versucht man eine Charakterisierung der vorliegenden Studie – ein endgültiges Urteil über den Ertrag von M.s interpretatorischen Bemühungen ist sicher erst möglich, wenn die für 1981 angekündigte Hauptuntersuchung vorliegt –, so fällt folgendes auf: Angesichts der Hermetik beider Denker begnügt sich der Autor mit einer werkimmanenten Interpretation. Er verzichtet darauf, die verschiedenen Verstehenshorizonte zu rekonstruieren, von denen die beiden Autoren herkommen, um von daher Möglichkeiten und Schwierigkeiten des Dialogs zu diskutieren, sondern geht vom jeweiligen Textbefund aus. Sowohl Heideggers Seinsdenken als auch Adornos Gesellschaftsanalyse werden als in sich stehende Größen behandelt und lediglich durch die Anfragen des jeweils anderen Gesprächspartners kritisch beleuchtet. Dadurch bekommt der von M. angestrebte posthume Dialog ein Stück weit den Charakter eines mittlerweile bereits historischen Dialogs. Denn so wichtig beide Denker zum Verständnis der philosophischen Diskussion der 50er und 60er Jahre waren, die philosophische Gegenwartsdiskussion ist durch die relativ pauschale Alternative „ontologi-

sches Denken versus soziologisches Denken", die M.s Studie zugrunde liegt, nur sehr unzureichend charakterisiert. Ist es also M.s Intention, neben der Aufarbeitung eines bedeutenden Stücks jüngster Philosophiegeschichte auch einen Beitrag zur philosophischen Gegenwartsdiskussion zu leisten, so müßte die Hauptuntersuchung nicht nur eine Präzisierung und Verbreiterung des in der vorliegenden Studie begonnenen Dialogs bieten – so des Verf. eigener methodischer Ausblick (186) –, sondern auch stärker die kritische Heidegger- bzw. Adorno-Diskussion sowie die repräsentative Heidegger- bzw. Adorno-Rezeption (Gadamer bzw. Habermas) der Gegenwart einbeziehen. Doch unabhängig davon, welchen Weg M. hier letztlich einschlägt, schon jetzt wird man ihm einen beträchtlichen interpretatorischen Scharfsinn bescheinigen können.

H. L. Ollig S. J.

Olson, Alan M., *Transcendence and Hermeneutics. An Interpretation of the Philosophy of Karl Jaspers* (Studies in Philosophy and Religion 2). The Hague-Boston-London: Martinus Nijhoff 1979. XXIII/198 S.

O. rekonstruiert in klar aufgebauter Weise und in enger Anlehnung am Textmaterial die zentralen Gedanken Jaspers, die sich um die Begriffe Welt, Existenz, Transzendenz und „transzendierendes Denken" sammeln. Häufige Rück- und Querverweise, Gegenüberstellungen und Vergleiche im Bereich jüngerer Philosophiegeschichte (Kiergegaard, Nietzsche, Husserl, Cassirer, Whitehead, Heidegger u. a.), aber auch interessante theologische Einwürfe bereichern das Interpretationsprogramm. – Teil I „Transcending-Thinking and its Modalities" (3–41) zeigt die formalen Elemente auf, die in Jaspers Philosophie konstitutiv Eingang finden. Wesentliches Ergebnis dieses Teils ist die Erhellung der engen Beziehung zwischen Transzendenz und Erfahrung. Transzendenz ist das Umgreifende, das der Bewegung des Transzendierens des Denkens innerhalb von Erfahrungen selbst unter-liegt und nach je größeren Ebenen von Selbst-Einsichtigkeit und Kohärenz strebt. Transzendenz steht für die eigentliche Möglichkeit von Erfahrung überhaupt. Sie ist Ursprung und Zielmoment „möglicher Existenz". – In Teil II „Transcending-Thinking and Philosophical Idealism" (43–108) erhebt. O. das philosophische Erbe, das Jaspers aufgreift. Quelle, Vermittlung und Ziel des Unternehmens der „Wiederholung der Transzendenz" (108) werden im Eingehen auf Plato und Plotin, Kant und Cusanus erklärt, dadurch daß O. mittels Zitaten besondere Einflüsse dieser Denker auf Momente des Jasperschen „Systems" (?) vor Augen führt. Auf den Platonischen Idealismus hin gibt es drei Untersuchungsbereiche: erstens die pl. Dialektik in ihrer Beziehung zu Jaspers Konzept „möglicher Existenz"; zweitens das Verhältnis zwischen „chorismos-methexis" und „Grenzsituationen"; das sog. „Eine" im Vergleich zum Begriff des „Umgreifenden" (58). Das Verhältnis zwischen Jaspers und Kant bearbeitet O., indem er einige grundlegende Parallelen betreffs des Konzepts „transzendierendes Denken" klärt. O. vergleicht erstens Kants Verständnis von Vernunft mit dem von Jaspers; zweitens nimmt er eine Gegenüberstellung von Kants „Übersinnlichem" und Jaspers „Transzendenz-Selbst" vor, und schließlich geht er auf die Philosophie des Wollens bei beiden ein, insbesondere mit Blick auf den praktischen Wert von Transzendenz für den Menschen, wobei sich aus letzterem leider keine überzeugenden Argumente für das Einlassen auf Transzendenz ergeben. Das Ziel der Metaphysik nach Jaspers wird von O. im Eingehen auf die Einflüsse des Cusaners nachgezeichnet. Cusanus hat eine „mystische Philosophie" erarbeitet, die vollkommen auf rationaler, selbstbewußter Reflexion des Geheimnisses der Erfahrung gründet (93) und somit Jaspers kritischem Interesse entspricht. Die Ähnlichkeit zwischen „docta ignorantia" und „begrifflichem Scheitern" ist ebensowenig zu übersehen wie die Tatsache, daß das sog. „Umgreifende" mit der „coincidentia oppositorum" verglichen werden kann.

Während die ersten beiden Teile das Problem Transzendenz behandeln, expliziert O. im Teil III „Transcendence and Hermeneutics" zum einen die hermeneutische Fragestellung, inwiefern „transzendierendes Denken" als hermeneutische Methode verstanden werden kann, zum anderen geht er auf die Nachfolger und Kritiker Jaspers ein. O.s Grundthese: Jaspers Philosophie ist durch und durch hermeneutisch, denn sie ist eine Interpretation der Erfahrung von Existenz in Beziehung zur Transzendenz (117), die ihren Kulminationspunkt in den sog. „Chiffren der Transzendenz" findet. Deren exklusive Funktion besteht darin, Transzendenz und Existenz in einer Weise zu vermitteln, die gleichzeitig alle Vermittlung umgreift und transzendiert (122). Im Gan-

zen hermeneutischen Denkens bildet die Chiffre „Gott" die „axis mundi" (137), deren Bedeutung vom „philosophischen Glauben" radikal anders als vom christlichen her erhoben werden kann. O. benennt für diesen von Jaspers so betonten Unterschied allerdings hauptsächlich kulturelle und politische Faktoren, aber nicht denkimmanente. Zum Abschluß werden drei systematische Probleme in bezug auf Bultmann, Ricoeur und Gadamer (Nachfolger und Kritiker) angesprochen: die Frage des Mythos, die Frage der Methode und die Frage der Sprache. Hier weist sich O. nochmals als Kenner aus, mit besonderer Fähigkeit zur Zusammenfassung und zum kritischen Vergleich, der sich nicht durch den poetischen und literarischen Tenor aller Spielarten von Existenzphilosophie vom eigentlichen Denken abhalten läßt und immer wieder mit dem vielleicht wichtigsten Impuls konfrontiert, den Jaspers Metaphysik überhaupt gibt: Metaphysik heißt von der Dialektik der gelebten Erfahrung her, im Erfahrungsvollzug als Denkvollzug, über die Bedingung möglicher Erfahrung sprachzuhandeln.

F. T. Gottwald

Cohn, Margot/Buber, Raphael, *Martin Buber. A Bibliography of his Writings. Eine Bibliographie seiner Schriften 1897–1978.* Jerusalem: The Magnes Press/München–New York u. a.: Saur 1980. 168 S.

Im Martin-Buber-Archiv erarbeitet, bietet das Verzeichnis nach englischer und deutscher Einleitung (und „vor" der hebräischen am anderen Ende) über 1400 Nummern, innerhalb der Jahre alphabetisch, zuerst jeweils die Titel in lateinischer, dann die in kyrillischer, schließlich jene in hebräischer Schrift. Erläuterungen in englischer Sprache. – Vier Register erschließen das Material, vor allem der Titel-Index, der zu Einzelabdrukken wie Sammelpublikationen, zu Übersetzungen wie von ihnen zum Original finden läßt (den Ziffern sind in Klammern Buchstaben als Sprachen-Indices beigefügt). An zweiter Stelle hebräisches Titelregister. – Ein Themen-Verzeichnis gliedert nach den Gebieten Bibelwissenschaft, Erziehung, Chassidismus, Judentum, Kunst und Literatur, Philosophie, Psychologie, „Politics and Jewish-Arab Problem", Religion und Theologie, Soziologie, Sozialismus, Zionismus. Ein Namen-Index (im Inhaltsverzeichnis vergessen) bezieht sich auf in Titeln genannte und solche Personen, mit denen eine Veröffentlichung sich direkt befaßt (hier gibt es Unschärfen). – Schließlich ein Index der 16 Sprachen, in denen außer den drei Hauptsprachen Bubers Publikationen erschienen sind. Rez. hätte sich noch ein Register der Sammelschriften gewünscht, aus dem deren Inhalt hervorginge. So führt das Titelregister zwar von einem Einzelbeitrag zu den Sammelwerken; aber die für eine Buber-Untersuchung u. U. relevante Frage nach dem Inhalt eines deutschen oder fremdsprachlichen Sammelwerks läßt sich, wenn überhaupt, nur äußerst mühsam beantworten. Einen weiteren Punkt spricht die Einleitung selbst an: die Mehrfachveröffentlichungen von Büchern und Aufsätzen. „Im allgemeinen wurden solche Beiträge nur bei deren erstmalige[r] Veröffentlichung aufgeführt, mit Angabe eines Teils der nachfolgenden als Anmerkung." Das ist nicht ideal, doch aus der praktischen Absicht der Bibliographie vertretbar. – Ein nützliches Hilfsmittel, für dessen mühevolle Bereitstellung nicht nur, mit den Herausgebern, allen Mitarbeitern, sondern auch ihnen selbst gedankt sei.

J. Splett

Christen, Anton F., *Ernst Blochs Metaphysik der Materie* (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik 139). Bonn: Bouvier 1979. 329 S.

Die vorliegende Dissertation, bei M. Theunissen entstanden, hat die Aufgabe, das Blochsche Gesamtwerk in seiner Genese und in seiner Struktur auf die zugrundeliegende Herkunftsgeschichte zu analysieren. „Blochs philosophischer Rang erwächst aus dem Erbe Böhmes und Schellings, *innerhalb* dessen Bloch das Erbe aus Marx zur Geltung bringt" (7/8), so die Grundthese, die impliziert, daß auf den systematischen Gehalt der von Bloch beerbten Lehren genauso eingegangen werden müßte wie auf das, was Bloch selbst aus und mit diesen Spekulationen gestaltet hat. Ein sehr aufgabenbeladenes Unterfangen, muß doch neben den genannten auch auf Hegel, Nietzsche, E. v. Hartmann, Buber u. a. sowie auf Naturwissenschaftler und Kunstschaffende eingegangen werden. Angesichts des Reichtums der Quellen, aus denen Bloch zieht, erscheint dann der ein oder andere herkunftsgeschichtlich für relevant gehaltene Gedanke relativ willkürlich ausgewählt.

Der erste Teil behandelt „Die Herausbildung der Materielehre im Frühwerk" (12–142). Bohemisch-expressionistische Motivation, Zivilisationskritik, mystische Struktur und politische Konkretion des Blochschen Denkens werden dargestellt, das Verhältnis von Aktualität und Utopie wird entlang der Debatte mit Lukács reproduziert, ein Exkurs „Zur Struktur der mystischen Materielehre Jakob Böhmes" schließt diesen Teil ab. Die erstaunlich oft verwandten Worte „System" und „Struktur" gewinnen allerdings keine klare Bedeutung. Das zeigt sich auf Bloch hin, dessen Werkstruktur mittels Zweiteilung vereinfacht wird (Frühwerk/Spätwerk), wobei die inneren Beziehungen der Teile weder hier noch im zweiten Teil des Buches umfassend erläutert werden. Eklatant ist die Unschärfe im Gebrauch von Worten im Exkurs zu Böhme, dessen Aussagen, wie schon Hegel feststellte, wohl kaum als „System" benannt werden dürfen (vgl. 109). Eine Bezeichnung, die Chr. selbst wieder zurücknimmt, während er sich auf die Darstellung von Standardwerken zu Böhme einläßt, um sie dann erneut zu benutzen. Ein dichterer Rekurs auf Blochs Metaphysik der Materie fehlt. Letztere soll im zweiten Teil (143–250) verdeutlicht werden, der sich drei Aspekten widmet. Erstens: der ontotheologische Aspekt. Die Behauptung findet Bestätigung, daß es Bloch um Ontologie geht, „im Rahmen einer verwandelten Aneignung der metaphysischen Tradition, *ohne* Verkürzung ihres Totalitätsbegriffs auf Gesellschaft hin" (156). Interessant wäre eine wirkliche Rekonstruktion der Momente, die die „Verwandlung" der Aneignung ausmachen. Sie könnte auch helfen, anscheinende Brüche, die nach Chr.s Darstellung zwischen Früh- und Spätwerk auftauchen (vgl. 164 ff.), besser zu verstehen. Ein Desiderat. Ungedeckt bleibt manches Urteil über Bloch, z. B. dies, daß er die Mystik um den in ihr erfahrbaren Gott beerbe, „ohne diese Erfahrung selbst nachvollziehen zu können" (166). Auch wenn personalistische Momente fehlen, so dürfte Bloch durchaus einen existenziellen Zugang zum Erfahrungsbereich Transzendenz, zum Transzendieren gehabt haben, was allein schon die Intensität des gedanklichen Engagements in diese Richtung nahelegt. Beim Eingehen auf den zweiten, den „kosmologisch-naturphilosophischen", und den dritten, den „anthropologischen" Aspekt der Blochschen Metaphysik der Materie verfährt Chr. in ähnlicher Weise. Er zitiert Bloch und bearbeitet die Herkunftsgeschichte, indem er Thesen zu und von Schelling, Habermas, Löwith und Freud hinstellt. Thesen, für die wiederum vorsichtigeres Formulieren sowie Beachten der Rezeptionsgeschichte und Diskussionswürdigkeit notwendig wäre. Verdienstvoll ist die Aufarbeitung der für den Materiebegriff bei Bloch wichtigsten Punkte: Kategorienlehre, historischer-spekulativer Materialismus, Naturbegriff, antizipierendes Bewußtsein.

Insgesamt gesehen ermöglicht die Arbeit einen breitgefächerten Einstieg ins Thema. Um die Blochsche Metaphysik der Materie ganzheitlich zu rekonstruieren, bedürfte es aber nicht zuletzt eines eigens erhobenen, reflexiv vergewisserten Vorverständnisses der Aufgaben von Metaphysik, anhand dessen die Blochschen Positionen in der Tat systematisch und präzis erkannt werden können. F. T. Gottwald

Biser, Eugen, *Überredung zur Liebe. Die dichterische Daseinsdeutung Gertrud von le Forts.* Regensburg: Habbel 1980. 240 S.

Nicht eine Gesamtdarstellung, die vielleicht chronologisch Leben und Werk erschlösse, sondern ein Versuch, das „Anliegen" der Dichterin aus der Dichtungsgestalt in die Sprache des literarisch-theologischen Essays zu übersetzen „und das unter dem gelegentlichen Anschein der Redseligkeit tatsächlich Verschwiegene kompensatorisch zu sagen" (67). Gestützt vor allem auf den Veronika-(Doppel)-Roman und einige der Erzählungen, näherhin auf Grundthemen und Zitate daraus, die wie leitmotivisch immer wiederkehren.

Ein Zentrum bildet die Nachtwanderung der Liebenden aus dem „Römischen Brunnen" mit dem Lichterlebnis vor St. Peter, samt Enzios „Römischen Oden"; am Gegenpol stehen die Entselbstungserfahrungen Blanches wie der Jungfrau von Barby. – Nach Gesamtbemerkungen zu Leben und Werk, zu Zeitbezug, Sprachgebärde und Wirkungsgeschichte stellt B. das „Szenarium" vor: die Schwachen und Geächteten, die scheiternden Triumphalisten, Gericht und rettenden Umschwung. Er zeichnet das Welt- und Geschichtsbild le Forts nach, das vom Ordnungs- und Reichsgedanken wie von dessen Zerbrechen bestimmt ist (so liegt zum „aufgegebenen Hauptwerk" einer Kaiser- oder Reichslegende nur das „Proömium" vor), von Chaos-Erfahrung und –

eben hierin – von der Erfahrung eines abgründig tragenden Grundes. Bedenkenswert in diesem Kontext die Struktur-Identität von Angst- und Gebetssituation (123 ff.), wie sie besonders die Revolutions-Novelle, das bekannteste Werk der Dichterin, aufzeigt. Ihr Menschenbild beschreibt Verf. unter den Stichworten Kommunikation, Prägung und Entfremdung, Vereinzelung und Gemeinschaft, auf die Sinnfrage hin und damit auf die Ziel-Thematik „Grenzerfahrung". („Grenzerfahrungen. Die Bedeutung der religiösen Grenzsituationen im Werk G. v. le Forts" war der Titel von Bisers unveröffentlichter Freiburger theologischer Dissertation aus dem Jahr 1956, auf die der eingangs faksimilierte Brief le Forts vorausblickt und die B. mit diesem Buch „wiederholt".) – Um extreme Erfahrungen geht es in dieser Dichtung tatsächlich fast immer, um extreme Gefährdung und überwältigendes Heil, um Geborgenheit in Angst und Leben im Tod: in stellvertretender Liebe. – Von dort her wird abschließend nochmals die Frage der Aktualität gestellt. Themenwahl und Sprache bilden Hindernisse, auch der engagierte Nonkonformismus, der in Welt- und Kirchenkritik doch den Einzelnen in die geradezu mystische Situation tödlichen Gehorsams als verzichtender und so rettender Liebe beruft. Damit rückt die Erzählung „Plus ultra" ins Zentrum, auch mit ihren biographischen Zügen. B. rechtfertigt deren Einbezug daraus, daß entsprechende Nachlaß-Hinweise von der Dichterin zur Publikation vorgesehen gewesen seien. Jedenfalls wird so das Prinzip Liebe, in der Einheit von irdischer und himmlischer Gestalt wie von Entsagung und Entzückung, als zentrale Aussage le Forts evident. In einem damit freilich auch deren „Unzeitgemäßheit" und wohl, gegen Biser, die Unwahrscheinlichkeit einer Renaissance in näherer Zukunft (sehe ich hier doch den schärfsten Widerpart zu einer Weltreligiosität à la Hesse).

Das Buch ist sicherlich zu breit geraten; Wiederholungen wären zu streichen, Rhetorisches zu raffen; die Bezüge auf philosophische Autoren wirken einigermaßen beliebig, teils überflüssig, teils (wenn schon . . .) ungenügend. Grundsätzlich müßte man das Vorhaben diskutieren, das „Verschwiegene kompensatorisch zu sagen"; denn zwar scheint es mir zweischneidig, angesichts eines ganzen ungeschriebenen Buches (des dritten Veronika-Bandes) zu erklären: „In dem, was sie unausgesprochen ließ, sagt die Dichterin mehr, als sie jemals hätte aussprechen können" (166); aber gerade insofern der Satz doch eine Geltung besitzt, wird er zu einer Frage an den Interpreten. – Indes gehören solche Einwände (auch der Hinweis auf das Fehlen eines Literaturverzeichnisses neben den Registern, vom Bogenende verschuldet?) an die zweite Stelle. An die erste gehört der Dank für diese unzeitgemäße „Huldigung" (10) an eine unzeitgemäße Gestalt; ihm wollen sie dienen und so dem gemeinsamen Ziel, der „Überredung", besser vielleicht: der Einladung dazu, sich vom Zeit-Diktat zu befreien und sich auf das Wort Gertrud von le Forts selbst einzulassen. Es wird dann, so die Überzeugung von Rez. und Verf., nach wie vor selbst für sich sprechen – oder vielmehr für seine Sache, die Liebe.

J. Splett

Krämer, Heinz Michael, *Eine Sprache des Leidens. Zur Lyrik von Paul Celan* (Praxis der Kirche 31). München: Kaiser / Mainz: Grünewald 1979. 267 S.

Das Buch, eine theologische Dissertation aus Münster, gliedert sich in vier Teile. Nach vorbereitenden Bemerkungen zu Struktur und Methode und zur Ästhetik des hermetischen Gedichts (A) wird anhand von Einzelinterpretationen das Gesamtwerk des Dichters in vier Phasen vorgestellt. Daraus ergeben sich (C) Folgerungen zur Bedeutung von Celans Lyrik für die Sprache der Verkündigung mit Vorschlägen für die Verwendung seiner Texte. Teil D dokumentiert solche Verwendung in Predigt und Meditation. – Für den gedanklichen Hintergrund der Arbeit stehen die Namen Metz, Benjamin, Bloch, in Frontstellung gegen den „Ausfall der Geschichte" in den meisten bisherigen Interpretationen (bestenfalls würden literaturgeschichtliche Kategorien herangezogen), gegen seine „Vereinnahmung durch einen pietistisch-existentialistischen Kreis von Interpreten" (35). Das Hauptgewicht des Buchs aber liegt auf den paradigmatischen Gedicht-Interpretationen: als Einführung und Verständnishilfe zu diesem nicht leicht zugänglichen Werk. – Mit einzelnen Gedichten hat der Dichter schon lange theologisches Interesse geweckt; nun liegt die erste Gesamtinterpretation theologischerseits vor. Sie kann hier natürlich nicht nacherzählt werden, sondern sei mit Dank angezeigt und empfohlen.

Als Anhang zu diesem Hinweis für erwünschte Leser Einzelrückfragen an den Autor (ihrerseits nur Anstöße für eine weitere Diskussion, zu welcher ja jedes Buch Anstoß und Beitrag sein will). – Zu S. 16: Wo wird beschrieben – und vor allem begründet, daß die Gedichte „nicht mit Absicht verschlüsselte Texte" seien, sondern hier jemand „so verständlich . . . wie möglich zu sprechen" versuche? Natürlich darf „Absicht" nicht „Willkür" bedeuten; aber ist eine derart „kontrafaktische" Aussage (um auch einmal so „frankfurterisch" zu reden wie mitunter in Teil A der Verf.) hilfreich angesichts nicht bloß der intensiven Deutungsbemühungen zahlreicher Interpreten, sondern auch der unleugbaren Notwendigkeit, z. T. historisch entlegene, z. T. privatbiographische Fakten (164 f.!) beibringen zu müssen, um die Texte zu entschlüsseln? (In etwa widerrufen das schon S. 19–24.) Daß Celan selbst seine Gedichte, und gerade die späten, für sehr verständlich gehalten habe, ist kein Argument. (Wie auch die Weise, in der Verf. Celan gegen Kritiker mancher Spätgedichte verteidigt, mitunter eher sympathisch als überzeugend erscheint.) – Zu S. 17 u. 35: Wie weit werden Grenze und Gefahr der Reaktion auf literarische Deutungsmethoden reflektiert bzw. der Leitfrage, ob „das jeweilige Gedicht zum Bundesgenossen bei der humanen Veränderung von Gesellschaft werden kann"? Tatsächlich fällt die Durchführung des Programms weniger rigide aus. Apodiktizitäten finden sich auch hier. Was ist etwa S. 141 unter der konkretisierenden (?) formalen Funktion unverständlicher Neologismen zu verstehen? Oder läßt sich der „Lichtzwang" (152 f.) so eindeutig als Verteidigung der Dunkelheit deuten, wenn das vorletzte Gedicht des gleichnamigen Bandes mit den Worten „kumi / ori" schließt? Andererseits gibt es unnötige Kompliziertheiten: Warum wird beispielsweise S. 159 das „quitt" als lakonische Alltagssprache gedeutet, nachdem vorher schon Meister Eckhart genannt worden ist und S. 161 dann tatsächlich „die Katze aus dem Sack" läßt? Ähnlich ist (S. 113) das „schoß an" nach „Kristall" keineswegs „kaum verständlich", noch gar auf „Kugelfang" zu beziehen, sondern die mineralogische Bedeutung scheint mir offenkundig. – Besonders gelungen in ihrer Umsicht und Unterscheidung, auch sprachlich ohne Manierismen, finde ich Teil C: Resultate. Vor allem den Hinweis, daß nun nicht etwa die Literatur dogmatisiert werden dürfe und daß Verkündigung sich nicht mit dem Satz begnügen könne „Es komme ein Mensch aus dem Grabe!" (188). Doch wäre gerade hier wünschenswert, wenn Verf., vielleicht in weiterer Arbeit, über die Programmatik hinaus zu konkreterer Hermeneutik fortschritte, zu einer näheren Relationserhellung von Literatur, besonders Lyrik, und Verkündigung. – Daß hier noch Klärungen ausstehen, scheint mir gerade die abschließende Dokumentation zu belegen. K. referiert dankenswert auch über die Zuhörer-Reaktion, die bezeichnenderweise bei den Predigten zwiespältiger gewesen zu sein scheint als bei den Meditationen. Nun unterliegt gewiß auch das „Wesen" der Predigt (wenn so metaphysisch zu reden erlaubt ist) epochalem Wandel; will sagen, das „eidos" selbst, nicht bloß dessen Realisierung, wandelt sich von Petrus beim Pfingstfest zu Bossuet vor dem königlichen Hof usw.; gleichwohl dürfte Predigt 3 einen Grenzfall darstellen. Zur Hochzeitspredigt aber sei die Frage erlaubt, inwieweit hier die Gedichtverwendung über die ansonst hier kritisierte „Aufhänger-" und „Stimmungs"-Methode hinausgehe. – Meditation 2 zieht das Gedicht „Einmal" (aus *Atemwende)* heran. Dazu (wie freilich auch in den anderen mir bekannten Interpretationen) vermisse ich bezüglich des „ichten" die schlichte Überlegung, ob es sich nicht, wie im ganzen Gedicht, um ein Imperfekt handle, also von dem Verb „ichen", wozu sich manches denken ließe. Jedenfalls sollte man nicht frag- und wortlos ein Präsens unterstellen, ob nun auf Eckhart oder Heidegger zielend.
(Zum Stichwort „Genauigkeit": relativ zahlreiche Setzfehler, auch in Gedichten – am auffälligsten der Zeilenbruch S. 143 oben bzw. unten; im Literaturverzeichnis fehlen die Werkausgaben u. a. von Ausländer, Eich, Novalis; Böhme gehört auf S. 258, Schulze und Zeitwende auf S. 261; auf *Über Celan* wäre besser unter dem Hrsg.-Namen verwiesen, unter dem der Band verzeichnet ist; noch besser wäre wohl eine Sigle für ihn; unter denen ist übrigens NR äquivok.)

„Die Literatur ist selbst daraufhin zu befragen, ob sie nicht Resignation erzeugt, ob sie nicht etwa Leiden schafft, statt es aus dem Weg zu räumen hilft" (194). „Zuletzt ist festzustellen, daß Celans Poetik einen gewissen Stand des Sprechens reflektiert, daß darin ihre Bedeutung liegt, aber auch ihre Relativität" (51). Wie, wenn sich diese Relativität auch auf die „Naherwartung" in den Gedichten bezöge, eine Naherwartung, die illusorisch sein muß, solange sie sich – und man sie – politisch interpretiert? (Ein ande-

res wäre die unaufgebbare Gemeinschafts- und Politik-Dimension des von Christen geforderten Handelns.) Das wäre freilich eine Diskussion jenseits des beredt verstummten Paul Celan. J. Splett

4. Systematische Philosophie

Stegmüller, Wolfgang, *Neue Wege der Wissenschaftsphilosophie.* Berlin–Heidelberg–New York: Springer 1980. VI/198 S.

Der Band enthält sechs Beiträge, die St. 1974–1979 an verschiedenen Orten schon veröffentlichte. Ihnen vorangestellt ist ein programmatisches Vorwort, das die Grundgedanken der strukturalistischen Theoretik entwickelt. Abgesehen vom 6. Teil, der u. a. weiterführende „Antworten auf einige Kritiken" enthält, wird in allen Beiträgen, oft mit recht ähnlichen Worten und mit nur verschiedenen Akzentuierungen das Thema eines strukturalistischen Theorienkonzepts umspielt. Für den Leser, der sich über die Position des Verf.s unterrichten will, genügt die Lektüre eines dieser Beiträge. Zwei inhaltliche Modifikationen sind bemerkbar: 1. Zwischen 1975 und 1976 änderte St. seine Terminologie. Statt die speziellen Gesetze und Nebenbedingungen in einer Theorie als Strukturkernerweiterungen zu behandeln, stellt er die Struktur von Theorien mit Hilfe von Netzen von Theorieelementen dar. 2. Die Restriktionsfunktion, die eine Übersetzung einer empirischen Aussage mit theoretischen Begriffen in eine empirische ohne solche Begriffe erlaubt, fällt gelegentlich aus dem Theorienkern heraus.

Die strukturalistische Theoretik (Non-statement-view von Theorien) interpretiert Theorien als netzartig strukturierte Ganzheiten und nicht als geordnete konsistente und kohärente Menge von Aussagen, von denen wenigstens eine theoretisch ist (Statement-view). Die logische Komponente der Grundstruktur (bzw. der Strukturkern) einer Theorie ist ein geordnetes Quadrupel folgender Mengen: M – Die Menge aller tatsächlichen Modelle der Theorie. Sie führen den gesamten theoretischen Apparat ihrer Theorie mit sich und gehorchen ihrem Grundgesetz. M_p – Die Menge aller möglichen Modelle der Theorie, die nicht dem Grundgesetz gehorchen müssen – aber den ganzen theoretischen Apparat bei sich haben. Es handelt sich also um die Menge aller möglichen Anwendungsfälle der Theorie. M_{pp} – Die Menge aller partiellen möglichen Modelle der Theorie. Sie behandeln alle empirisch-beschreibbaren Gegenstände, deren Verhalten die Theorie erklären soll. C – Die Menge der Nebenbedingungen (constraints). Als Kombinationen einiger M_ps können sie von einzelnen Ms nicht erfüllt werden, sondern nur von der Menge aller Modelle. So kann man fordern, daß die Beträge theoretischer Größen in einzelnen Anwendungen in bestimmten Beziehungen zueinander stehen. Anwendung der Theorie werden also durch ihre Nebenbedingungen zusammengebunden. – Neben M und C besitzt jede Theorie durch Erweiterungen spezielle Gesetze und Nebenbedingungen. Eine solche Erweiterung ist etwa die der Newtonschen Partikelmechanik durch das Newtonsche Gravitationsgesetz. Sie alle gelten nur in bestimmten Anwendungsfällen der Theorie. – I bezeichnet die Menge der intendierten Anwendungen einer Theorie. I_0 bezeichnet die Menge der paradigmatischen Anwendungen der Theorie (meist bei ihrer ersten Darlegung dargestellt). – Das Theorienelement T ist bestimmt durch T (K, I). Die Theorie selbst ist dann beschreibbar als Netz von Theorienelementen über einem Basiselement. – Diese Theoretik gilt nach Stegmüller nur für eine Theorie, die in einer vollständig qualitativen Sprache abgefaßt ist (32), d. h. deren nicht-logisches Vokabular nur quantitative Begriffe enthält. Das ist für einige Theorien der theoretischen Physik erfüllt (72, 95).

Dieses Theorienkonzept hat gegenüber dem Statement-view einige Vorteile. Schon in seiner frühen Form, die ihm J. D. Sneed (1971) gab, sind das (107 f.): 1. Eine Theorie hat nicht nur eine „kosmische" Anwendung, sondern viele, die sich teilweise überschneiden. So ist es möglich, daß Wissenschaftler mit sehr verschiedenen Interessen und Vorgaben über dieselbe Theorie verfügen. 2. Gesetze und Nebenbedingungen können klar unterschieden werden. So wird der Entropiesatz als Nebenbedingung der Teilchenphysik erkennbar. 3. Die Gesetze können hierarchisiert werden. 4. Es wird möglich, klar zwischen theoretischen und nicht-theoretischen Begriffen zu unterscheiden. Während der Statement-view allgemein zwischen theoretischen und empirischen Begriffen unterscheidet (ein erkenntnistheoretischer, aber kein wissenschaftstheoretischer Unterschied), löst sich das strukturalistische Konzept von der Unterscheidung

beobachtbar – nicht-beobachtbar. Ein theoretischer Begriff wird definiert als Parameter, der nur in einer theorie-abhängigen Weise gemessen werden kann.

Über diese Vorteile hinaus erwähnt Stegmüller folgende, die ihn vor allem bewogen haben werden, das strukturalistische Konzept zu favorisieren: 1. Es erlaubt, einen nicht-teleologischen Fortschrittsbegriff zu entwickeln (47). Eine Theorie erscheint fortschrittlich, wenn funktional (im Anwendungsvergleich) die verdrängte Theorie auf die verdrängende reduzierbar ist. Dabei sind die Terme der Theorien keineswegs aufeinander zurückführbar. In Fortschrittgabelungen ist dabei der zukünftige Weg nicht auf Grund rationaler Entscheidung selektiert, sondern über schlichten Zufall. Damit werden versteckte teleologische Fortschrittskonzepte (etwa der Poppers von der zunehmenden Wahrheitsdichte) problematisch. 2. Es erlaubt, das Verhalten des „normalen Wissenschaftlers" als nicht unvernünftig zu verstehen. Popper verurteilte den „normalen Wissenschaftler" (Th. S. Kuhn) als bornierten Dogmatiker. Das liegt nahe, wenn man das Verfügen über eine Theorie als bloßes Anwenden bestimmter Sätze versteht. Eine strukturalistische Theoretik läßt dies jedoch begreifen als Verfügen über einen konstanten Strukturkern mit möglicherweise sehr verschiedenen Netzen und differierenden empirischen Aussagen. Versuche, eine Theorie in verschiedene Richtungen zu erweitern, ist ein keineswegs irrationales Verhalten. Allenfalls kann man von „irrational" sprechen, wenn jede mögliche Erweiterung der T-Netze scheitert. Aber ein „Unmöglich" ist nie beweisbar. 3. Es erlaubt, zu erklären, warum alle Versuche einer Theorienfalsifikation wirkungsgeschichtlich erfolglos blieben. Eine Theorie kann nicht falsifiziert werden. Und das aus mancherlei Gründen: (a) Der empirische Fundamentalsatz (mit seinem extrem geringen empirischen Gehalt) ist nicht widerlegbar (14). (b) Die Theorie entscheidet selbst, was ihr Anwendungsfall ist. Ein „mögliches Widerlegen" wird als Nicht-Anwendungsfall der Theorie eleminiert. (c) Ein theoretischer Begriff ist nicht ohne weiteres in einen Begriff über eine meßbare Größe zu übersetzen. – Theorien sind also gegen Widerlegungen immun, nicht wegen der Induktionsproblematik (Popper), sondern weil die Unmöglichkeit einer möglichen Netzerweiterung nie bewiesen werden kann (100). „Falsifikation einer Theorie" kann also allenfalls heißen: (a) Versuche, den Strukturkern der Theorie zu erweitern, sind gescheitert. (b) Alle Wissenschaftler kommen einmütig zum Ergebnis, daß keine erfolgreiche Erweiterung existiert. Beides tun sie aber nur (wie Kuhn zeigte), wenn eine alternative Theorie existiert. Niemals gehen sie von sich aus auf die Suche nach einer neuen (101). – In der Falsifikationsproblematik wird deutlich, daß die Vertreter des theoretischen Strukturalismus sich schwer tun in der Unterscheidung zwischen theoretischer Aussage und Theorienprognose. Unbestreitbar sind Theorien nicht entscheidbar. Doch Theorien müssen, um brauchbar zu sein, Prognosen aus sich heraus entlassen (können). Diese aber sind durchaus wahrheitsdefinit.

Zur Kritik seien nur zwei Punkte erwähnt: 1. Stegmüllers Position zum Statement-view erscheint widerspruchsvoll. Mitunter scheint er seine Position als komplementär zum Statement-view zu verstehen (177), dann aber schreibt er: „Hier ist ein Punkt erreicht, wo das Aussagekonzept völlig irreführend zu werden beginnt." (99) 2. Eine allgemeine Theoretik darf sich nicht entwickeln auf einen möglichen Anwendungsfall hin (einer axiomatisierbaren Physik). Also wird der Statement-view seine Berechtigung haben für nahezu den Bereich aller Theorien. Das ist nicht weiter problematisch, weil alles, was Stegmüller wichtig erscheint, auch mit dem Statement-view durchaus verträglich ist.

R. Lay S. J.

Arendt, Hannah, *Vom Leben des Geistes.* Bd. 1: *Das Denken,* Bd. 2: *Das Wollen.* Hrsg. *Mary McCarthy.* Aus dem Englischen übers. von *Hermann Vetter.* München: Piper 1979. 241/270 S. (Titel der engl. Originalausgabe: The Life of the Mind. Vol. One: Thinking, Vol. Two: Willing. New York: Harcourt Brace Jovanovich 1978.)

A. ist 1975 gestorben. Ihr letztes Werk geht von der politischen, kulturellen, immer noch andauernden Krise menschlicher Denkfähigkeit und Denkweisen aus. Diese drückt sich auf A.s eigenen philosophischen Standpunkt dahingehend aus, daß sie sich denen zugehörig weiß, „die jetzt schon einige Zeit versuchen, die Metaphysik und die Philosophie mit allen ihren Kategorien, wie wir sie seit ihren Anfängen in Griechenland bis auf den heutigen Tag kennen, zu demonstrieren" (Bd. 1, 207). Um das Leben

des Geistes zu beschreiben, verwendet A. konsequenterweise eine politologisch und geschichtswissenschaftlich ausgerichtete vergleichend-kritische Methode, die, psychologisch durchsetzt, weniger auf Denkbestimmungen abzielt, als vielmehr darauf, die Lebenssituationen, Vorurteile und Täuschungen zu erheben, in und aus denen bestimmte Gedanken zum Denken, Wollen und Urteilen, den drei Tätigkeiten des Geistes, entstehen. Der erste Band steht unter der Leitfrage, was Denken denen bedeutet, die es als Lebensform haben (Bd. 1, 22). Der zweite Band ist stärker philosophiegeschichtlich. In ihm wird nachgezeichnet, wie Exponenten der abendländischen Tradition das Wollen bestimmen. Konzipiert war ein dritter Band, der sich mit dem Urteilen beschäftigen sollte. Er kam aufgrund des Todes A.s nicht zustande. Allerdings gibt ein Anhang im zweiten Band hierzu Notizen aus Vorlesungen über Kants politische Philosophie wieder (Bd. 2, 208–226).

Die drei menschlichen Vermögen Denken, Wollen und Urteilen gehören dem Bereich von „Sinn" an, nicht dem des Erkennens. Sie hängen zusammen, da sie ihre Bedingung im „Nicht-Handeln" haben (Bd. 1, 85) und reflexiv strukturiert sind, also aus geistigen Akten des „Sich-Zurückziehens" bestehen. Die Unterscheidung und Inbezugsetzung der drei Tätigkeiten wird anhand der drei Zeitdimensionen vorgenommen. Das Denken läßt sich mit Gegenwart korrelieren, das Wollen mit Zukunft und das Urteilen mit Vergangenheit. Mittels der Metaphern, die die Vermögen jeweils hauptsächlich vom Bereich sinnlicher Wahrnehmung her repräsentieren, ergibt sich eine weitere interessante Differenzierung: Das Denken wird in Metaphern des Sehens ausgedrückt, das Wollen in solchen des Hörens, das Urteilen in Metaphern des Tastens, Schmeckens und Riechens.

Einige zentrale Aussagen zum Denken: Zum Denken kommt man durch Staunen (Bd. 1, 144 f.); es ist „das stumme Zwiegespräch des Ich's mit sich selbst" (Bd. 1, 80 u. 186), ein theoretisches und experimentelles Sprechen (Bd. 1, 141 f.), das „entsinnlicht" und der Sinnsuche dient (Bd. 1, 82, 84 u. 128), nicht der Wahrheitssuche, für die der Verstand zuständig ist; eine geometrische Metapher für Denken ist der Kreis (Bd. 1, 128), der unter anderem die Selbstgenügsamkeit ausdrückt, die im Denken erfahrbar ist, so dieses „Loslösung" bedeutet und „reine Tätigkeit" (Bd. 1, 163); der Ort des Denkens ist „Überall" und „Nirgends", es ist heimatlos (Bd. 1, 195).

Die Aussagen zum Wollen hängen, in noch stärkerem Maße als die zum Denken, von den Positionen der Autoren ab, die A., bei aller Fragwürdigkeit ihrer Selektion, mit erstaunlicher Sensibilität referiert: Sie läßt sich von den Ansichten antiker Denker (Vorsokratiker bis Cicero) leiten, bearbeitet Paulus „und die Ohnmacht des Willens", Augustinus als den ersten „Philosophen" des Willens, den „Vorrang des Verstandes vor dem Willen" bei Thomas sowie die skotische Gegenthese. Der deutsche Idealismus wird, bis auf einige Bemerkungen, insbesondere zu Hegels Geschichtsphilosophie, ohne weitere Begründung nicht wertgeschätzt. Nietzsches und Heideggers Aussagen, denen A.s Interpretation zutiefst verpflichtet ist, beenden die Ausführungen über das Wollen. Da A. Schopenhauer nicht als Philosoph gilt, kommt er nicht zu Wort. Insgesamt durchzieht diesen Band eine Reduktion der Begriffe Wille und Freiheit. Was den Willen betrifft, bleibt A. bei den Bestimmungen stehen, ihn entweder als Wahlvermögen aufzufassen oder als ein Vermögen „eine Reihe in der Zeit ganz von selbst anzufangen" (Bd. 2, 150). Freiheit, die Basis von Willensakten, bedeutet Unverursachtheit und Unbeeinflußtheit. Es herrscht demnach ein individualistisches, monologisches Freiheitsverständnis vor. Wille als vollzogene Freiheit, als wirklichkeitsgestaltender Selbstbezug-im-Fremdbezug, also eine handlungstheoretische, dialogische Bestimmung, ist von A.s Standpunkt her ebensowenig möglich wie das Verständnis von Denken als Handlungsart der Wirklichkeitsaufnahme, die nicht im unvereinbaren Gegensatz zum Handeln als aktivem Verändern der gemeinsamen Welt steht. A. steht auf dem politischen Standpunkt, der Handeln als einseitig interessierte Strategie begreift und deshalb Handeln als eine Gegenseitigkeit der Erwartungen wollende, freie Kommunikation nicht als für sich konstitutiv in den Blick bekommen kann. Hier zeigt sich, wie wenig A. die philosophisch-kommunikative Position ihres Lehrers Jaspers aufnimmt, und auch, daß der Rekurs auf aristotelische Begriffsbestimmungen, von denen her Denken und Wollen als einsame Beschäftigungen des Menschen mit sich selbst erscheinen müssen, die Bedürfnisse heutiger philosophischer Theoriebildung nicht befriedigen kann. Mit dem Mittel jüngstentwickelter Handlungstheorie stellen sich Denken und Wollen vielmehr als Formen kommunikativ zu sich vermittelten innersubjektiven Handelns

dar, die in einem System menschlichen Handelns integriert sind (vgl. Johannes Heinrichs, Reflexionstheoretische Semiotik. Bd. 1: Handlungstheorie, Bonn 1980). Bei A. hingegen bleibt allerlei offen: zentral die Frage, wie innersubjektive Tätigkeiten mit intersubjektivem Handeln zusammenhängen. Zwar sind nach A. „Analogien, Metaphern und Sinnbilder die Fächer, mit denen der Geist mit der Welt in Verbindung bleibt" (Bd. 1, 113), aber was heißt hier „Fächer" und was „Verbindung"? Zu fragen ist ferner, wo, anthropologisch gesehen, die drei bearbeiteten geistigen Tätigkeiten ihren Ort haben, wie sie zu den Organen des Handelns (Hände, Füße, Mund etc.), den fünf Sinnen, dem Verstand, dem Gefühl und dem Ego stehen. Schließlich muß das Verhältnis zwischen Denken, Wollen und Urteilen selbst präzisiert werden. Es reicht nicht, von der „höheren Reflexivität" des Willens dem Denken gegenüber zu sprechen, ohne klarzumachen, welche Bedingungen und Konsequenzen dies hat, ohne spezielle Kriterien für die gedachten Grade von Reflexivität anzugeben.

Indes wird man dem letzten Werk A.s nicht gerecht, wenn man es ausschließlich unter methodischen und systematischen Gesichtspunkten liest. Beide Bände enthalten sehr viel Inspirierendes. Mit intuitivem Geschick erhellen sie die Situation, in der Menschen mit dem Philosophieren beginnen (vgl. die Bemerkungen zur Affinität zwischen Tod und Philosophie in Bd. 1, 84 f.); sie klären „Philosophen" über sich selbst auf, z. B. über die Abneigung des Philosophen gegen Politik und Körper (Bd. 1, 90 f.). Ihre Leistung besteht darin, immer wieder die Alltagserfahrung heranzuziehen, aus der heraus sich Denken und Wollen als Lebensformen ergeben. Die Studie „Vom Leben des Geistes" verlangt, daß man sich auf den Inhalt Satz für Satz einläßt, daß man sich verwirren läßt, mitirrt und sich ent-täuschen läßt, daß man denken und urteilen will.

F. T. Gottwald

Blumenberg, Hans, *Arbeit am Mythos.* Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979. 700 S.

Nicht nur wegen seines Umfangs, sondern auch wegen seiner Anlage entzieht sich B.s umfassend angelegtes Plädoyer für den Mythos einer kurzen resümierenden Wiedergabe. In den weniger argumentativen als narrativen Duktus dieses Opus magnum gehen nämlich eine ganze Reihe von durchaus heterogenen Momenten ein – Momente der griechischen Mythologie, der abendländischen Philosophie- und Theologiegeschichte, der Literatur, der Psychoanalyse –, die, strenggenommen, alle einzeln analysiert und zu der Grundidee des Ganzen in Beziehung gesetzt werden müßten. Da dies aber die Möglichkeiten einer Rezension bei weitem übersteigt, beschränken wir uns auf die Darstellung der Grundidee, wie sie vor allem in den beiden ersten Teilen des Buches deutlich wird, während wir auf B.s geistesgeschichtlichen Tour d'horizon zum Prometheusmythos in den Teilen III–V, an dem konkret deutlich wird, was Arbeit am Mythos heißt, nicht näher eingehen können.

B. beginnt sein Werk mit folgendem Kafka-Zitat: „Sie konnten das entscheidend Göttliche gar nicht weit genug von sich entfernt denken, die ganze Götterwelt war nur ein Mittel, das Entscheidende sich vom irdischen Leibe zu halten, Luft zum menschlichen Atmen zu haben." Darin ist über seine Grundkonzeption schon Entscheidendes gesagt. Der Mythos hat eine Entlastungsfunktion. Er dient dem „Abbau des Absolutismus der Wirklichkeit" durch die „Verteilung eines Blocks opaker Mächtigkeit, über dem Menschen und ihm gegenüber, auf viele einander ausspielende bis aufhebende Gestalten" (20). B. spricht von „archaischer Gewaltenteilung", so die Kapitelüberschrift von Teil I, 1. Diese besteht zunächst konkret darin, „die numinose Unbestimmtheit in numinose Bestimmtheit zu überführen und das Unheimliche vertraut und ansprechbar zu machen" (32). Denn „archaisch ist die Furcht nicht so sehr vor dem, was noch unerkannt, sondern schon vor dem, was unbekannt ist" (40). So ist es die früheste und nicht unsolideste Form der Vertrautheit mit der Welt, Namen für das Unbestimmte zu finden (40 f.). Erst dann ist es nämlich möglich, von ihm eine Geschichte zu erzählen, und Mythen sind nichts anderes als „Geschichten von hochgradiger Beständigkeit ihres narrativen Kerns und ebenso ausgeprägter marginaler Variationsfähigkeit" (40). Die von der Aufklärung in Umlauf gesetzte Antithese von Mythos und Logos hält B. für „eine späte und schlechte Erfindung, weil sie darauf verzichtet, die Funktion des Mythos bei der Überwindung jener archaischen Fremdheit der Welt als eine vernünftige anzusehen, wie verfallsbedürftig ihre Mittel im nachhinein erscheinen mögen" (56). Dagegen gelte es, den Mythos als „Verarbeitungsform von Wirklichkeit authentischen Rechts"

(59) zu thematisieren. B. präzisiert: „Niemand wird behaupten wollen, der Mythos habe bessere Argumente als Wissenschaft; niemand wird behaupten wollen, der Mythos habe Blutzeugen wie das Dogma und das Ideologem oder er habe die Intensität der Erfahrung, von der die Mystik spricht." Trotzdem habe er „etwas zu bieten, was bei verminderten Ansprüchen an Zuverlässigkeit, Gewißheit, Glauben, Realismus, Intersubjektivität noch Befriedigung intelligenter Erwartungen ausmacht" (76 f.).

B. bezeichnet die Qualität, auf der das beruht, mit dem aus der Lebensphilosophie geläufigen Terminus Bedeutsamkeit, den er in Beziehung bringt mit dem Geschmacksurteil. Wie dieses entbehre die Bedeutsamkeit nie der Objektivität. Zwar könne hier wie im Geschmacksurteil die subjektive Komponente größer sein als die objektive, aber sie könne nie gegen Null gehen. Bedeutsamkeit hat also einen eigenen Wirklichkeitsbezug, der allerdings nicht immer einem empirischen Nachweis zugänglich sein muß, sondern auch durch „Selbstverständlichkeit, Vertrautheit, archaische Weltzugehörigkeit" sichergestellt sein kann. Die Ausstattung mit Bedeutsamkeit ist ein „der Willkür entzogener Vorgang". Denn wenn auch gilt, daß der Mensch die Geschichte macht, so mache er doch „wenigstens eine ihrer Nebenwirkungen nicht, die in der ‚Aufladung' von Bestandstücken der menschlichen Welt mit Bedeutsamkeit besteht" (78). Als Umgangsformen mit dem Bedeutsamen, die sich allesamt „unterscheiden von der obligaten Gleichmäßigkeit, mit der Wissenschaften ihre Gegenstände verwalten und rubrizieren", nennt B. „Ehrfurcht, Staunen, Begeisterung, Ablehnung im Grad ihrer Heftigkeit als argumentativ unbelegbare damnatio memoriae, angestrengte Ausstoßung aus dem Gemeinbewußtsein, museale Verwahrung, beamtete Konservierung" (ebd.). Für das Bedeutsame spezifisch ist die „Prägnanz im Gegensatz zur Indifferenz", aber auch „zur erschlagenden Evidenz etwa des mystischen Aktes" (ebd.), das „Heraustreten aus dem diffusen Umfeld der Wahrscheinlichkeiten" (ebd.), was im übrigen auch für den ästhetischen Gegenstand charakteristisch ist.

Der Mythos verfügt über bestimmte Verfahrensordnungen, deren Ziel es ist, „die Welt in einem gar nicht ethischen, eher physiognomischen Sinne ‚freundlicher' zu gestalten" (127), die B. mit dem Terminus ‚Umständlichkeit' wenn auch nur annäherungsweise benennen zu können glaubt. Verständlich wird solche ‚Umständlichkeit' wiederum auf dem Hintergrund des ‚Absolutismus der Wirklichkeit': „Das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit impliziert den Wunsch, die Übermacht möge stillhalten, mit sich selbst beschäftigt bleiben oder wenigstens, wenn ihr Wohlwollen nicht fixiert werden kann, mit den Verzögerungen der Umständlichkeit wirksam werden." Schon solche Umständlichkeit könne gnädig sein. Als gar nicht auszuschöpfenden Beleg für ein solches Phänomen sieht B. den „Umschlag in der Grundstimmung der christlichen Frühgeschichte" von der ungeduldigen Erwartung des nahen Endes zu dessen flehentlich beschworener „Dilatanz" (160).

Da Mythen als Geschichten definiert sind, handelt der zweite Teil von der „Geschichtswerdung" solcher Geschichten. B. geht aus von einer „ikonischen Konstanz des Mythos", die ihn als „erratischen Block selbst noch in Traditionszusammenhängen heterogener Art" auftreten läßt. Woher kommt diese? B.s Antwort: „Die Grundmuster von Mythen sind eben so prägnant, so gültig, so verbindlich, so ergreifend in jedem Sinne, daß sie immer wieder überzeugen, sich immer wieder als brauchbarster Stoff für jede Suche nach elementaren Sachverhalten des menschlichen Daseins anbieten" (166). Daraus erklärt sich die erstaunliche Überlebensfähigkeit des Mythos. Was in schriftlicher Fixierung mythischer Grundmuster vor allem bei Homer und Hesiod auf uns gekommen ist, stellt schon seine Spätphase dar. Um ein Mehrfaches länger und auch wichtiger war die schriftlose Vorgeschichte, die eine „Erprobung aller Gehalte auf Sicherheit der Wirkung" (168) gewesen sein muß. Der Mythos ist auch nichts, was schöpferische Phantasie „in einem Wurf" (178) hätte leisten können, sondern Produkt einer „Langzeit-Selektion" (181). Der gesamte tradierte Bestand an mythischen Stoffen und Mustern ist nämlich „durch das Organ der Rezeption gegangen, durch ihren selektiven Mechanismus ‚optimiert' worden" (186), bedarf doch schon „die winzigste Erfindung der Akzeptanz . . . um nicht sogleich wieder unterzugehen" (187).

Folglich kann auch von einem Grundmythos nur im Blick auf „das am Ende sichtbar Bleibende" die Rede sein, „das den Rezeptionen und Erwartungen am Ende genügen konnte" (192). Die Totalität eines solchen Grundmythos besteht nicht darin, daß er nichts ungefragt, sondern daß er nichts ungesagt sein läßt. Dadurch unterscheidet er sich von der Wissenschaft, die gleichbedeutend ist mit dem „Verzicht auf Totalität"

(193), insofern sie sich einer „unendlich aufgesplitterten Fragestellung" (188) bedient und das Ganze aus dem Auge verliert.

Ähnlich kritisch bewertet B. auch die dogmatische Denkform, die sich mit dem Christentum herausbildete. Während der Mythos von der „Leichtfertigkeit der Annahme" lebt, es komme auf die Erklärungsfähigkeit der Welt und die Begründungsbedürftigkeit des Verhaltens in ihr nicht an, sei die theologische Dogmatik als ein Spezialfall des Bedürfnisses anzusehen, „über das Unsichtbare – seien es die Wirbel oder die Gravitation, die Trinität oder die Gnade – Genaues zu wissen und niemand zu gestatten, anderes zu behaupten", und zwar auf dem Grund der Annahme, „von . . . nur *einer* Wahrheit hänge schlechthin *alles* ab, von der Endlichkeit eines Satzes eine Unendlichkeit von Folgen" (259). Während das Dogma „einen Kernbestand von verteidigungswürdigen Verhaltensformen und Aussagen für definierbar hält", ist die mythische Denkform „gekennzeichnet durch die fast unbegrenzte Vereinigungsfähigkeit heterogener Momente unter dem Titel ‚Pantheon'". Ihr fehlt „jede Tendenz zur ständigen Selbstreinigung, zum Abstoßen des Ungehörigen . . . zur Judikatur der Geister" (264). Kurzum: „Alles, was das Dogma fordert, erläßt der Mythos. Er fordert keine Entscheidungen, keine Bekehrungen, keine Apostaten, keine Reue. Er erlaubt Identität noch in der Verformung zur Unkenntlichkeit, ja noch in der Anstrengung, ihn zu Ende zu bringen" (269). Aus diesem „Verzicht auf Wahrheit" ergibt sich eine „eigentümliche Form der Freiheit" (266), die B. an folgendem Nietzsche-Zitat verdeutlicht: „Die alten Griechen ohne normative Theologie: Jeder hat das Recht, daran zu dichten, und er kann glauben, was er will" (Nietzsche zitiert nach Blumenberg S. 267). Entsprechend kritisch wird die Geschichte des christlichen Denkens beurteilt. Von der christlichen Dogmengeschichte heißt es, ihr Dilemma liege darin, „einen trinitarischen Gott zu definieren, aus dessen Pluralität keine mythische Lizenz folgen darf" (290). Das, was die mittelalterliche Scholastik zugrunde richtete, ist „deren ungehemmte Nachgiebigkeit gegenüber dem Bedürfnis, mehr zu fragen und an Antworten sich zuzutrauen, als in den Gründungsurkunden des Christentums auch nur erahnbar geworden war" (277 f.). – Aber auch das utopische Denken wird verworfen. B. nennt hier in einem Atemzug folgende Ausprägungsformen: „Barths dialektischen Fremdgott, Bultmanns Kerygma, Heideggers Sein und Adornos Wiederherstellung des reinen und unbesetzten Möglichkeitshorizonts als negative Metaphysik" (246). Ihnen allen gemeinsam ist ein utopisches Bilderverbot, das Unterwerfung verlangt, indem es Geschichten verweigert.

Damit ist bereits der Übergang angedeutet zu B.s Auseinandersetzung mit den philosophischen Totalentwürfen, die unter dem Stichwort steht ‚den Mythos zu Ende bringen' in einem letzten Mythos, „der die Form ausschöpft und erschöpft" (295). Ein solcher Mythos ist nach B. etwa der Grundmythos des deutschen Idealismus gewesen. Gegen Descartes' genius malignus, „das letzte aller Ungeheuer" habe er nämlich den Ausweg beschritten, „das erkennende Subjekt selbst zur verantwortlichen Instanz für das von ihm erkannte Objekt (zu) machen" (295). Im Idealismus wird, so B., „eine Geschichte von der Welt und dem Subjekt ihrer Objekte erzählt, die den Absolutismus der Wirklichkeit von der Wurzel her ausschließt" (297). Dem dient vor allem die „Vorstellung der Autogenesis, der Selbsterschaffung des Subjekts" (298), die B. psychoanalytisch deutet. Wenn nämlich für ein Subjekt die Feststellung seiner mundanen Kontingenz den tiefsten Konflikt bedeutet, dann werde der Wunsch, sich selbst erschaffen zu haben, verständlich. Der Idealismus stehe für die absolute Herrschaft dieses Wunsches, des Lustprinzips, gegen die absolute Herrschaft der Wirklichkeit, des Realitätsprinzips, erweise sich aber im ganzen als ein verfehlter Ansatz, ebenso wie übrigens der Existentialismus, der ebenfalls im Grund von einem „Wunsch nach absoluter Authentizität" (299) beseelt sei, denn das Problem der Selbsterschaffung lasse sich nur ästhetisch als „Selbstdarstellung" (ebd.) lösen.

Was aber die Auszeichnung eines Mythos als letzten angehe, so liege darin zwar ein „höchster Anreiz des Umgangs mit dem Mythischen", jedoch „kein der Evidenz fähiger Zustand der Endgültigkeit" (ebd.). Das gilt nach B. a fortiori für alle Totalentwürfe, die unter neuzeitlichen Bedingungen, wo keine neuen Götter und kaum noch Allegorien mehr erfunden werden können, „an die Stelle der alten Namen neue abstrakte bis hochabstrakte Titel setzen: das Ich, die Welt, die Geschichte, das Unbewußte, das Sein" (319). Es gilt auch für die nachidealistischen Entwürfe, die nochmals dem idealistischen Paradigma zu genügen suchen. B. nennt hier u. a. Schopenhauers Seelenwanderungslehre, Nietzsches Wiederkunftslehre und Heideggers Seinsgeschichte.

Wie die vorliegende Rezension nur auf einiges hinweisen kann, so gilt dies natürlich ebenso für eine abschließende kritische Würdigung. Im ganzen besticht B.s Opus durch stupende Gelehrsamkeit, Brillianz der Darstellung und eine eigenständige Gesamtkonzeption, die – nicht nur wegen ihrer skeptischen Attitüde gegenüber der Moderne – an die entsprechend umfassend angelegten Konzeptionen Heideggers und Adornos erinnert. Freilich fallen gerade wegen dieser umfassenden Anlage auch eine Reihe von Ambiguitäten und Einseitigkeiten ins Auge.

So polemisiert B. gegen die klassische Ideen- bzw. Formen-Metaphysik platonischer bzw. aristotelischer Provenienz, da sie dem Menschen „nichts Wesentliches in der Welt mehr auszurichten" übriglasse (362), aber tritt zugleich in fast Gehlenscher Manier für die Institutionalisierungsleistung des Mythos ein, denn Geschichte zu haben bedeute, „daß die Auswahl von Weltdeutungen, die Entscheidung unter Lebensformen bereits erfolgt ist" (184), so daß der Kritiker, der gegen eine solchermaßen „gegebene Regelung aufsteht" (ebd.), allemal die Beweislast hat. So bemüht er sich mit allem hermeneutischen Scharfsinn um eine Rekonstruktion des Prometheusmotivs in der abendländischen Geistesgeschichte und fertigt doch so differenziert zu beurteilende Erscheinungen wie den Idealismus oder das utopische Denken auf engem oder engstem Raum ab. So vertieft er sich in die Geschichte des Mythos und spart doch die bedrängenden gesellschaftlichen und politischen Probleme der geschichtlichen Gegenwart so gut wie völlig aus. So nennt er zwar Ottos Bestimmung des Religiösen als ‚mysterium tremendum et fascinosum', expliziert aber faktisch nur die Komponente des ‚tremendum' und beschränkt sich zudem im wesentlichen auf die abendländische Religionsgeschichte – die großen religiösen Traditionen Asiens bleiben ausgespart.

Bei der von B. betriebenen Revision des Verhältnisses von Mythos und Logos fällt auf, daß er stark in Antithesen denkt, eine Vermittlung und differenzierte Zuordnung beider Größen unterbleibt. Faktisch vollzieht sich ein Vorgang der ‚Umbesetzung'. Der Mythos nimmt nun anstelle des Logos die Funktion der weltanschaulichen Leitgröße ein. Der Logos wird einzig negativ bestimmt als „Organ der Widerrufe" bzw. des „Bruch(s) mit dem Mythos" (188). Die theoretische und die praktische Vernunft werden in ihrem Bemühen um Konsistenz stark abgewertet gegenüber der unerschöpflichen Vieldeutigkeit des Mythos, desgleichen der um Eindeutigkeit bemühte Begriff gegenüber dem vieldeutigen Bild (437). So berechtigt B.s Anliegen ist, dem Mythos Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und das undialektische Vorstellungsschema ‚Vom Mythos zum Logos' zu korrigieren, so sehr fragt sich doch auch, ob sein Plädoyer für den Mythos nicht mit einer Herabsetzung der geschichtlich doch unbestreitbaren Leistungen des Logos einhergeht. Wäre es nicht auch denkbar, daß den beiden Größen Begriff und Bild bzw. Mythos und Logos eine wenn auch verschiedene Erschließungsfunktion bei der Deutung des Ganzen zukommt? Jedenfalls scheint B.s Deutung des Logos nicht frei von Gewaltsamkeiten.

Am meisten zur Auseinandersetzung zwingt freilich seine Grundthese, dem Schrekken der Wirklichkeit könne man sich nur ästhetisch zu entziehen suchen. Selbst wenn durch solche Distanzierungen von der als bedrohlich erfahrenen Wirklichkeit im ästhetischen Spiel Heiterheit möglich wird, wie B. immer wieder betont, seine „Abtragung des alten Ernstes" (685) ist mit der Hypothek belastet, daß „nur im Universum der reinen Unverbindlichkeit . . . der ästhetische Gegenstand gegen alles andere" aufkommt (681). Die von B. angestrebte „Entängstigung" (661) bedeutet also zugleich Rückzug aus der Wirklichkeit. Nur so wird verständlich, daß der kommunikative und der gesellschaftliche Bereich konsequent ausgespart bleibt als reale Anforderung und als Möglichkeit der Selbstüberschreitung für den Menschen. B. geht durchweg vom einsamen Selbst aus. Vor allem wird das deutlich bei seiner durch das ganze Buch sich hindurchziehenden Auseinandersetzung mit dem Christentum, in der die für die christliche Tradition sicher wesentliche Erfahrung „kommunikative(r) Freiheit" (Theunissen) keine Rolle spielt. Die Grunderfahrung, die seinem Entwurf zugrunde liegt, ist ein tiefes Mißtrauen gegenüber der Wirklichkeit als Ganzer, die sich in dem Diktum zusammenfassen ließe: „Für den Menschen wäre es besser, nicht geboren zu sein; dadurch, daß er Kultur zu schaffen vermag, rechtfertigt er, daß er faktisch dennoch geboren ist" (659). Daß es auf diesem Hintergrund das Non plus Ultra ist, der Wirklichkeit in ästhetischer Brechung und ‚Auflösung' zu begegnen, mag einleuchten, daß die Wirklichkeit als Ganze aber keine anderen Herausforderungen mehr zulasse und beinhalte als eine so verstandene ‚Arbeit am Mythos', für die Goethe in B.s Optik paradigmatisch bleibt,

wird man angesichts durchaus anders gelagerter Wirklichkeitserfahrung(en) von nicht geringerer Intensität bestreiten müssen. H. L. Ollig S.J.

Donceel, Joseph F., *The Searching Mind.* An Introduction to a Philosophy of God. Notre Dame – London: Univ. of Notre Dame Press 1979. VIII/231 S.

Wir haben es mit einem Werk zu tun, das nach langjähriger Erfahrung mit der Problematik der philosophischen Gottesfrage (s. „Natural Theology", 1964) nunmehr in bescheidenerer, vorsichtigerer und zurückhaltenderer Weise sprechen möchte: Es ist dies etwas sehr Sympathisches schon in der Form, in der es sich dem Leser mitteilt. Das Denken D.s liegt in der Linie der Transzendentalmetaphysik; der Eindruck, den Maréchals Methode auf den Verf. gemacht hat, ist unauslöschlich geblieben. Gleich im Vorwort wird aber hervorgehoben, daß in bezug auf die philosophische Analyse des Wesens Gottes neben der traditionellen Auffassung und über sie hinaus der Versuch unternommen wird, einiges aus dem System der anglo-amerikanischen „Prozeßphilosophie" (Whitehead, Hartshorne) und auch aus Hegel für ein vertiefteres Verständnis fruchtbar zu machen. So werde eine gewisse Form von „Panentheismus" nahegelegt und vorgeschlagen. Zu diesem Punkt vorwegnehmend folgendes: Das, was hier Panentheismus heißt, ist wohl aus der Begegnung mit der Prozeßphilosophie zu verstehen, im Grunde bedeutet es aber kaum mehr als die energisch betonte Immanenz Gottes in der Schöpfung gegenüber dem „alten" Theismus, der die Transzendenz überbetont habe (ob das so im allgemeinen gilt? – es wird ja nicht einmal das „interior intimo meo" des Augustinus und Thomas zitiert, was gewiß nicht heißen soll, D. kenne es nicht und habe es nicht anderswo ausgewertet). Wichtiger scheint zu sein, daß D., obwohl er seinen Panentheismus als etwas Drittes zwischen Pantheismus und Theismus hinstellt (173 f., 191), auf den Titel „Panentheismus" schließlich doch lieber verzichten möchte, weil er von Hartshorne mit Beschlag belegt sei (201), und das ist gut so. (Andere Systeme des Panentheismus werden nicht genannt.)

Nicht verzichten möchte der Verf. freilich auf dasjenige, was im Rahmen einer Theorie des „concursus divinus" von K. Rahner mit dem Begriff „aktive Selbsttranszendenz" eingeführt wurde. Er läßt sich auch von der theologischen Frage nach der ontologischen Interpretation der Menschwerdung Gottes anregen, um Gottes in der traditionellen Metaphysik angeblich zu starr konzipierte Unveränderlichkeit im Sinne der Rahnerschen Spekulation gleichsam aufzulockern. Hier möchte er sich mit Rahner an Einsichten Hegels orientieren („Can Hegel help us?"), auf der Basis der Deutung des dialektischen Prinzips Hegels durch F. Grégoire (185 f.). An dieser Stelle braucht auf einzelnes nicht eingegangen zu werden. Es darf jedoch der Rez. seiner Meinung Ausdruck geben, daß die Rede von der Unveränderlichkeit (sowie Zeithaftigkeit und sogar Endlichkeit) Gottes nicht in sich selbst, wohl aber in seinem „anderen", in seiner Andersheit (in der Schöpfung), daß also Gott *selbst* in *seinem* anderen veränderlich bis „relativ kontingent" (177) sein oder werden könnte, zwar nicht geradezu als widersprüchlich widerlegbar, aber eben auch nicht als nicht-widersprüchlich beweisbar sei (wie von altersher bei einem „mysterium stricte dictum"). So müßte auch die These von der „reziproken Relation" zwischen Gott und Geschöpf, die doch wohl als *reale* Relation gemeint ist, in ihrer Berechtigung aufgewiesen werden (vgl. 192 f.). Natürlich darf nach dem Verf. durch solche Relativität keine Potenzialität in Gott hineingetragen werden, Gott bezieht sich auf Welt nicht aus (ontologischer oder sonstiger) Bedürftigkeit, sondern aus höchster Wirklichkeitsenergie und Liebe, er ist „self-relating" (207). Daß dergleichen widerspruchslos möglich sei, wird noch nicht eigentlich begründet, es wird anscheinend wie eine alternative Hypothese vorgebracht, deren Diskussion weitergeführt werden sollte. Dem Verf. liegt an dieser Theorie nicht etwa nur aus theologischen Motiven, sondern ebensosehr aus rein philosophischen: Z. B. bedrängt ihn überaus das Problem des Leids und Übels in der Welt (bes. 152–163), wahrhaftig mit Recht; und er denkt, daß der Gott des überlieferten Theismus all dem entsetzlichen Leid in der Welt völlig unempfindlich und gleichgültig gegenüberstehe, da er nicht in „seinem" anderen, auf das er sich real bezieht, selbst leide, mit-leide (165, 194). Auch in diesem Zusammenhang ist ein Blick auf die christliche Offenbarung aber nicht verwehrt, und D. hält ohnehin dafür, daß, nach den Vorstellungen von H. Bouillard, philosophische Theologie nicht so sehr „Infrastruktur" der Theologie sei, als vielmehr „Intrastruktur"

(24 u. ö.), so daß sein vorliegendes Werk eher für Gläubige als für Nicht-Glaubende geschrieben sei (25).

Das Interesse des Rez. ging primär auf Teil 2 (über das Wesen Gottes in der traditionellen und „modernen" Philosophie). In Teil 1 fällt jedoch die Entscheidung: Aufweis des Daseins Gottes. Der Verf. geht den Weg der transzendentalen Methode: Rechtfertigung der Behauptung, daß Gott ist, durch den „intellektuellen Dynamismus". Zunächst beschäftigt sich D. allerdings ausführlich mit der „via prima" des hl. Thomas, der er trotz mancher Bedenken doch ihrerseits Existenzberechtigung zuspricht. Das transzendentale Argument ist für ihn aber das entscheidende, gerade auch weil das moderne. Es sei „very simple" und könne „very briefly" dargestellt werden (55), im Anschluß an Maréchal, Rahner, Lonergan, Coreth; doch auch Blondel spielt eine Rolle. Der heikelste Punkt ist der Übergang von der einmal zugestandenen logischen Möglichkeit des unendlichen Woraufhin zu Realmöglichkeit. Und warum muß das Woraufhin des intellektuellen Dynamismus überhaupt möglich sein? Der Verf. antwortet: weil sonst im Innersten des menschlichen Denkens das Absurde installiert wäre (62), im Geist selbst das Unmögliche, der Widerspruch (90). H. Ogiermann S.J.

Beierwaltes, Werner, *Identität und Differenz* (Philos. Abhandlungen 49). Frankfurt/M: Klostermann 1980. 327 S.

Ein Denken, das nur die Vielheit und Verschiedenheit von Phänomenen oder nur Veränderungen ohne jede Kontinuität, kurz: nur die Differenzen in den Blick faßte, gäbe sich eben damit selbst auf. Ebenso erginge es einer dazu konträren Gleichmacherei, die all das, was ist, sowie auch alle Inhalte und Vorgänge im menschlichen Erkennen und Wertstreben, sei es aus Gleichgültigkeit oder aus Prinzip, ohne die nötigen Unterscheidungen „in einen Topf würfe". Nur im Horizont der Unterscheidung und des Bezuges von „Identität *und* Differenz" sind namentlich das ontologisch-metaphysische oder religiöse Denken sowie philosophische oder auf Offenbarung und Glauben beruhende erkenntnistheoretische Reflexion mitsamt der existential-ethischen oder -theologischen menschlichen Selbstbesinnung überhaupt möglich.

Die geballte Kraft und der besondere Reiz des neuen Werkes von Beierwaltes liegt darin, daß er nach der Vorklärung der spekulativen Zusammenhänge und der einschlägigen Begriffsgeschichte in seinen großen Untersuchungen „Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik" (1965) sowie „Platonismus und Idealismus" (1972; beide Werke sind in denselben Philos. Abhandl. erschienen) sich nun mit derselben Umsicht und Akribie auf die dialektische Problementfaltung von „Identität und Differenz" angesichts von neun besonders markanten Systemversuchen von Platon bis Hegel und anschließend, im Gegenzug dazu, auf die Kritik jeder Identität in der (Gegen-)Dialektik Th. W. Adornos konzentriert. Die im ganzen problemgeschichtliche Untersuchung beginnt mit dem Aufweis der Ansätze zu einer metaphysischen Identitätsbegründung bei Platon (9–23): Die platonischen Ideen sind Formen von „Einheit *in* der Vielheit oder das zeitfreie Identische des in der Zeit erscheinenden Differenten" (9); die platonische Dialektik zielt darauf, „das Allgemeine als den *Grund*" zu erkennen, auf den „das erscheinende Viele" „zurückgeführt werden könne" (11). Unter Absetzung von Parmenides löst Platon im Dialog Sophistes auch „die bewegungslose Identität des Seins mit sich selbst auf", um das „Sein in sich dialektisch zu machen" (17); und dies mit der Begründung, daß das am wahren Sein der Ideen Teilhabende auch „Nicht-Sein" (als den Grund von Andersheit) impliziere (19).

Der massive Grundstock der folgenden Kapitel (24–268) gilt der Ausformung und Fortentwicklung sowie den je eigenen Resultaten, mit denen „die Dialektik von ταυτότης und ἑτερότης, Identität und Differenz, das philosophische und theologische Denken (vom Neuplatonismus) bis zum Deutschen Idealismus hin nachhaltig bewegte" (24). Unter der Überschrift „Identität in der Differenz" wird zunächst bei Plotin, Proklos und dem Ps.-Areopagiten Dionysios (25–56) sowohl die absolute Transzendenz (oder Differenz) des „(Ur-)Einen" über allem „Anderen" wie die Funktion der Differenz innerhalb der Stufenordnung im Kosmos ebenso zuverlässig wie übersichtlich profiliert. Schon hier bringt B. auch eindeutig „die Umstrukturierung des proklischen Einen in den christlichen Gottesbegriff durch Ps.-Dionysius" in den Blick. Während nämlich „das proklische Eine weder selbig noch anders sein und heißen kann . . ., ist der christliche Gott von seinem Begriff her notwendig nicht relationslos in sich: Er ist Trinität,

Denken seiner selbst, ideehafter Vorentwurf der Welt; so ist er auch . . . selbig und verschieden in einem" (48). – In die Anfänge dieser „christlichen Transformation des Bezuges von Identität und Differenz" leuchtet noch unmittelbarer die Untersuchung der „neuplatonischen Voraussetzungen der Trinitätsspekulation" des Marius Victorinus (57–74) hinein. Dieser fand nämlich schon in einem Parmenides-Kommentar, der wahrscheinlich Porphyrios zuzuschreiben ist, den aristotelischen Grundgedanken der „reinen Wirklichkeit oder Tätigkeit" mit dem neuplatonischen „Begriff des göttlichen Einen zu einer neuen Gotteskonzeption verbunden", an die er anknüpfen konnte, um „Gott nicht als relationslos . . ., sondern als denkende trinitarische Relation" zu verstehen (61). – Den bedeutendsten Beitrag Augustins zur „Synthesis von Philosophie und Theologie" oder zu einer solchen „philosophischen Theologie" (77) sieht B. vor allem in der Explikation des Grundgedankens, daß Gott als der „absolute Anfang" in seinem zeitfreien, ewigen „Sprechen" „durch sein Wort" aus der Fülle dessen, „was er in sich als Sein, Einheit und Identität (urbildlich) ist", seine Schöpfung „im Auseinander und Nacheinander, in der Differenz von Raum und Zeit" abbildlich ins Sein „ruft" (81–96). – Nach Augustinus und dem öfter mitberücksichtigten Eriugena überspringt B. wohl nicht von ungefähr all das, was die *Scholastik*, die Analogie des Seins und seiner transzendentalen Attribute betonend und so die Dialektik entschärfend, über das Verhältnis der Schöpfung zu Gott ausführte. Bei Meister Eckhart eruiert er dann aber eingehend den Sinn seiner zugespitzten Aussagen, wie der, daß Gott sich von seiner Schöpfung nicht durch „Andersheit", wohl aber eminent „durch seine Un-Unterschiedenheit unterscheide": sua indistinctione distinguitur, distinctissimus ab omnibus (96–104). Im Zentrum des ganzen Buches steht und dessen Höhepunkt bildet (hier bei B. erstmals): *Nicolaus Cusanus*. Der Grundstruktur seines Denkens sind die beiden gewichtigen Beiträge „Identität und Differenz" (105–143) und „Visio absoluta oder absolute Reflexion" (144–175) gewidmet. Aus der Fülle der unter diesen Leitworten konzentrierten Perspektiven sei nur dies Hauptergebnis rekapituliert: In der Schrift „De visione Dei" (Vom Schauen Gottes: im Sinne eines Genetivus obi. und zugleich subi.) sowie in den (freilich eher änigmatischen als rational-begrifflichen) Bezeichnungen Gottes als „Idem (absolutum)", „Non aliud" und „Possest" (Können-Ist) und zumal als „intellectus" oder „conceptus" (127) hat das Grundverständnis Gottes als des „sein Sein denkenden" absoluten „Geistes" am Übergang zur Neuzeit seine „höchste . . . Ausprägung" gefunden (145). – An das grundlegende Denkschema dieser „neuplatonischen Tradition" findet B. in dem Kapitel „Identität ohne Differenz?" (176–205) auch den stark aus Cusanus schöpfenden Giordana Bruno und über diesen auch noch Fr. W. Schelling (204–240) gebunden. Von beiden wird freilich die Identität weithin so einseitig akzentuiert, daß bei Bruno die Differenz zwischen dem unendlichen Universum und Gott verschwimmt und in Schellings Identitätsphilosophie alle Gegensätze in der „absoluten Einheit" als „absoluter Indifferenz" aufzugehen scheinen. Aus der Sicht der neuplatonisch-cusanischen Denktradition und Terminologie klärt B. jedoch, daß Bruno zwar manche notwendigen Unterscheidungen „antiaristotelisch verdeckt" (176) und daß Schelling vor allem durch die „Bestimmung des Absoluten als der Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit irritiert" (213), daß aber bei beiden u. a. die eindeutige Betonung der Proportionslosigkeit zwischen dem Endlichen und Unendlichen (199, 224) die Transzendenz des Absoluten über allen (innerkosmischen) Gegensätzen voraussetzt und impliziert. – Analog kommt B. auch noch bei der systemvergleichenden Untersuchung der Dialektik Hegels (241–268) zu dem Ergebnis: Der Sache nach . . . verbindet sich im Horizont der Frage nach dem Bezug von Identität und Differenz die Hegelsche Trinitätsspekulation mit dem neuplatonischen Gedanken des Hervorgangs und der Rückkehr als konstitutiver Bewegung sowohl der Wirklichkeit insgesamt als auch des Geistes in besonderem Sinne, nicht minder mit dem trinitarischen Selbstaufschluß des göttlichen Prinzips im Kontext einer philosophischen Theologie. Für das Verständnis des göttlichen Geistes als „absoluter Reflexion" gibt es „keinen überzeugenderen Analogiepunkt als etwa die Trinitätskonzeption des Cusanus oder Meister Eckharts oder des Marius Victorinus" (268). Bei dieser Auslegung hat die Vertrautheit von B. mit der Grundstruktur der *neuplatonischen* Konzeption vom Gott-Welt-Verhältnis seinen Blick auch für das Verständnis von deren *Wirkungsgeschichte* geschärft. Die gnostische Überschätzung dessen, was die menschliche Vernunft autonom vermag, bei Bruno (227), Schelling (235 f.) und Hegel (248 f.), vollzieht B. selbst freilich nicht mit. Sein Herz (im Sinne des Pascalschen „Le coeur . . .") schlägt nunmehr stärker für den geläu-

terten und vertieften Neuplatonismus in der christlichen Zusammenschau der Wirklichkeit von Gott, Mensch und Welt bei dem Philosophen und Theologen Nikolaus von Kues.

Den aktuellen Bezug des von ihm untersuchten Kernstücks philosophischer Problemgeschichte spricht B. vor allem unter diesem Konträraspekt an: Der Realgültigkeit des gesamten Identitätsdenkens hat Adorno aufs entschiedenste widersprochen. Das Prinzip oder vielmehr Motto seiner ganzen, vor allem anti-hegelianischen Dialektik ist nämlich das „Nicht-Identische" als die Negierung einer von ihm pejorativ verstandenen Identität, die er aus der Sicht soziologischer Emanzipationsbestrebungen als Grundübel mit dem „radikal Bösen" (280) in totalitären Gesellschafts-Systemen assoziiert (269–275). Nur von der Negierung dieser Identität verspricht sich Adorno noch „Erlösung und Licht" im Sinne von „Selbstbefreiung" für die Menschheit (276). Des „Ideologischen" in derlei Deklarationen ist sich B. wohl bewußt (278 f.). Dem dynamisch-fließenden und bis ins Utopische steigerungsfähigen „Ausdruck des Nicht-Identischen" (305) im Individuellen und zumal in der musikalischen Kreativität geht B. jedoch im kunstphilosophischen Schrifttum Adornos um so sorgfältiger (282–313) nach.

Mit dem Buchtitel „Identität und Differenz" knüpft B. direkt an den Versuch M. Heideggers an, „das *Sein* anzudenken". Durch Heidegger weiß er sich auch in den „Spielraum der Überlieferung" zwischen Platon und Hegel verwiesen (4). Den Vorwurf, daß die abendländische Metaphysik über dem „Sein des Seienden" das „Sein selbst" vergessen habe (131–133), repliziert B. jedoch nachdrücklich damit, daß Heidegger bei dieser pauschalen Behauptung die Betonung der „ontologischen Differenz" im Neuplatonismus bewußt oder unbewußt „ausblende" (5, 133 ff.). Vor allem urgiert er: „Das *platonische* Eine . . . – also das ‚Nicht des Seienden' – ist ebenso wie das *cusanische* non aliud oder die Coincidenz als Grundzug des esse absolutum *vor* jeder Differenz von nur Seiendem, Sein und Nicht-Sein" (136; vgl. 152 ff.). R. Haubst

Swinburne, Richard, *The Existence of God.* Oxford: Clarendon 1979. 296 S.

Dem vorliegenden Werk geht ein früheres des Verf.s mit dem Titel „The Coherence of Theism" (1977) voraus, will jedoch ohne dessen Kenntnis voll verständlich bleiben; immerhin ist es wichtig, im Auge zu behalten, daß die innere Kohärenz des Theismus als gesichert gilt (eine Zusammenfassung 90–106). Was die Methode betrifft, so müßte man eigentlich noch ein weiteres Buch des Verf.s kennen: „An Introduction to Confirmation Theory" (1973). Es wird mit einem Wahrscheinlichkeitskalkül gearbeitet, der, insoweit er in der Gottesfrage dem Autor zufolge relevant wird, m. E. auch in seiner Formalisierung keine großen Schwierigkeiten bietet; die Theorie der „Bestätigung" (von induktiven Schlußfolgerungen und somit Wahrscheinlichkeiten) steht im Zentrum. Eine entscheidende Rolle spielt dabei das „Theorem von Bayes" (64 – ein ansonsten unbekannter Name, und es fehlt ein Literaturverzeichnis, dem man eventuell eine Information entnehmen könnte). Die umgangssprachlichen Umschreibungen sind glücklicherweise so sorgfältig, daß der Eindruck entsteht, die logistische Notation sei eigentlich entbehrlich. Schon aus den bisherigen Bemerkungen ist zu ersehen, worauf es S. ankommt: Er möchte die *Wahrscheinlichkeit,* die höhere Wahrscheinlichkeit der theistischen Deutung der Welt gegenüber aller anderen plausibel machen; von vornherein geht es nur um wahrscheinliche, nicht unbezweifelbare (indubitables) Folgerungen (2). Es seien induktive Argumente möglich, indem Kriterien, die in den Natur- und Geisteswissenschaften Sinn haben (nirgendwo kommt man dabei über Wahrscheinlichkeiten hinaus), auf das Gebiet der Gottesfrage extrapoliert werden (279). Das Hauptgewicht der Argumentation aus der höheren Wahrscheinlichkeit einer Erklärung von Phänomenen liegt in ihrer „Einfachheit" (passim); nun aber ist, so der Verf., gegenüber aller „wissenschaftlichen" Erklärung der einschlägigen Phänomene die „personale" Erklärung (durch intentionale Handlungen) die einfachste und darum wahrscheinlichste. Daß der Theismus die einfachste Theorie sein soll, wird überraschen; die diesbezüglichen, oft sehr ausführlichen Gedankengänge sind auf jeden Fall interessant. Nach mehreren methodologischen Kapiteln (über das Wesen von Erklärung und die Unterscheidungen zwischen wissenschaftlicher und personaler Erklärung und deren qualitativen Stufen bis hin zu vollständiger, letzter und absoluter Erklärung) finden Darstellung und Würdigung die Argumente aus der Gesetzmäßigkeit und Teleologie im Kosmos,

aus dem (Auftreten von) Bewußtsein, aus dem Phänomen des Gewissens, aus der „Vorsehung" in der Welt, aus Fakten der Religionsgeschichte und aus Wunderberichten, schließlich aus der religiösen Erfahrung. Es werden alle Instanzen berührt, die aus der Geschichte der Gottesbeweise vertraut sind, auch die eine oder andere spekulative, wie z. B. die Frage nach der „series actu infinita" bei Thomas und Duns Scotus (87 ff.). Spezifisch metaphysische Prinzipien kommen in der Argumentation ohnehin nicht vor, auch kein Kausalitätsprinzip. Aber daß die Welt als Ganze ein „factum brutum" sein könnte, also ohne alle Erklärung und Begründung, wird zurückgewiesen. Das sei keine wahrscheinliche Alternative, denn „we exspect all things to have explanations" (287). Jedenfalls ist es wahrscheinlicher, daß eine kraft Gesetzlichkeit geordnete und in vielem zielbestimmte Welt einen intentional handelnden, also personalen Ursprung voraussetze als nicht (131 f., 147 f.). Das Argument aus dem Gewissensphänomen aber schlage nicht durch (179). Historische Fakten, wie vor allem Erscheinung und Wirken Jesu, könnten zu Gott führen, bedürften allerdings fachlicher Spezialkenntnisse für die Begründung ihrer Glaubwürdigkeit, und solche will der Verf. im vorliegenden Kontext nicht heranziehen (227). Von möglicher religiöser Erfahrung spricht S. mit hohem Ernst; man dürfe der Erfahrung „of so many men" trauen (291). Das Problem des Übels und des Bösen in der Welt bedeutet für ihn den (psychologisch) stärksten Einwand gegen den Theismus; am quälendsten sei die Frage nach dem *Ausmaß* des Leidens (218 f.). Eine befriedigende Antwort weiß auch er nicht. Doch dieses Faktum stelle kein Argument gegen Gott dar, denn in derartigen quantitativen Bestimmungen hätten wir kein sicheres Urteil (220 – auch keines von höherer Wahrscheinlichkeit?).

Wer eher von der traditionellen Philosophie herkommt (jedenfalls von einer die Metaphysik nicht a priori ausklammernden), wird Mühe haben, sich in den Stil dieses Philosophierens hineinzulesen. Er wird an manchen Stellen Fragen über Fragen anmelden, z. B. die doch ziemlich verständnislose Zurückweisung des Ansatzes bei der „Veränderung" (motus, mutatio) mit Verwunderung quittieren (118 Anm. 2), ebenso u. a. die Behandlung des Kontingenzbegriffs (76 f., 128 f.) oder auch des Sinnes von „Ewigkeit" (8). Warum hat der Verf. sich bei „metaphysischen" Denkern keine Information geholt? Aber an moderner Literatur verzeichnet er ohnehin nur Werke aus dem angloamerikanischen Raum. Es läßt sich andererseits vermuten, daß ein Versuch, mit Hilfe von Wahrscheinlichkeitstheorie u. ä. an die Gottesfrage heranzuführen, besonders bei Lesern mit naturwissenschaftlich imprägnierter Mentalität auf Sympathie stoßen könnte. Denen wird es aber vielleicht auffallen, daß der *sprachanalytischen* Wende keine Aufmerksamkeit geschenkt wird. H. Ogiermann S.J.

Gilson, Étienne, *L'Athéisme difficile* (Problèmes et Controverses). Paris: Vrin 1979. 96 S.

Henri Gouhier berichtet in seiner Vorrede über die Text- und Publikationsgeschichte dieser Broschüre. Sie umfaßt zwei nachgelassene Studien, die unter dem von Gilson († 1979) selbst gewählten Titel zusammengefaßt wurden. Die erste Studie, „L'Athéisme difficile", behandelt die Schwierigkeiten des Atheismus. G. möchte die Gründe, die für einen entschiedenen, philosophischen Atheismus ins Feld geführt werden, überprüfen. Mit Recht stellt er zunächst die Frage, was unter „Gott" zu verstehen ist, um dessen Existenz oder Nicht-Existenz es sich handeln soll. Welcher Gott ist tot, wenn Nietzsche vom Tode Gottes spricht? Kümmern sich die Atheisten überhaupt ernsthaft um einen Beweis seiner Nicht-Existenz? G. findet, daß sie es nicht tun. Der marxistische Atheismus stellt keine Frage nach Gott; er will nur, um der proletarischen Revolution zum Sieg zu verhelfen, die Vernichtung der Religion. Die Idee Gottes hat dem aber widerstanden. Sie hat auch bei Kant seinem Nachweis der Unmöglichkeit eines spekulativen Gottesbeweises widerstanden. Wie erklärt sich das? Der Mensch von heute findet einen Keim der Gottesidee in seiner sozialen Umwelt, auch in atheistisch orientierten Staaten, schon vor. Aber wie kommt diese Idee in die Umwelt, in den Menschen selbst, bevor er noch nach der Existenz oder Nicht-Existenz Gottes fragt? Die Frage bleibt von seiten der Atheisten ohne Antwort. – „Plaidoyer pour la servante" (Verteidigungsschrift für die Magd) ist die zweite Studie überschrieben. Gemeint ist die Philosophie und ihre Gottesbeweise. Gegen einige von ihnen lassen sich Einwände erheben. Aber alle haben für verschiedene Mentalitäten ihre positive Bedeutung. Für die meisten Menschen aber sind die metaphysischen Beweise, obwohl gültig, unzugänglich. Die

Magd tut, was sie kann; mehr braucht sie nicht zu tun. Der Weg zur Religion ist dennoch offen, da der Mensch ein religiöses Wesen ist, das eine Gottesidee in sich erzeugt. – Dies sind nur einige Andeutungen auf den reichen Gehalt, der immer anregend, gelegentlich auch zu Widerspruch reizend, dargestellt wird. W. Brugger S.J.

Weltphänomen Atheismus. Hrsg. *Augustinus K. Wucherer-Huldenfeld, Johannes Figl, Sigrid Mühlberger* (Studien zur Atheismusforschung I). Freiburg: Herder 1979. 179 S.

Die Besprechung von Büchern mit verschiedenen Autoren ist bekanntlich ein undankbares Unternehmen, da eine solche Besprechung den unterschiedlichen Beiträgen nicht in gleicher Weise gerecht werden kann. Das gilt auch für den vorliegenden Sammelband, der, durch ein Geleitwort von *Kardinal König* eingeführt, unterschiedliche Gesichtspunkte des „Weltphänomens Atheismus" behandelt. Der erste Beitrag von *H. Bogensberger* befaßt sich hauptsächlich mit den (durch Umfragen erhobenen) soziologischen Befunden über die Verbreitung des Atheismus nach Ländern, aber auch mit der Frage nach dem „typischen" Atheisten. *A. K. Wucherer-Huldenfeld,* der in der Atheismus-Forschung einen Namen hat, widmet seinen Beitrag grundsätzlichen Überlegungen, wie z. B.: Was ist eigentlich Atheismus, wie läßt er sich einteilen? Nicht zuletzt wird auch auf die positive Bedeutung des heutigen Atheismus verwiesen. *L. W. Lang* beschäftigt sich mit dem Thema: „Scientismus als Artikulation des Atheismus". Eine sorgfältige Analyse des Begriffes „Scientismus" wie auch Gedanken der naturwissenschaftlichen Weltanschauung (Tendenz zur Ungeschichtlichkeit; eine Entscheidung für Plato; Festlegungen auf eingeschränktes Erfahrungsverständnis) zeichnen diesen Beitrag aus. *G. Pöltner* bietet eine Darstellung der Hoffnungsphilosophie Blochs, die einem Kenner Blochs vielleicht nicht allzu viel Neues zu vermitteln vermag, dennoch aber in den Rahmen des Buches paßt. Vorher bringt *M. J. Suda* Überlegungen, die vielleicht zu wenig in der ganzen Atheismusdiskussion beachtet werden: „Atheismus als Konsequenz extremer Theologien". Einzelheiten können hier nicht ausgeführt werden. Aber es ist lesenswert, was Suda über Bruno Bauer und Thomas J. J. Altizer bedenkt. Auf etwas anderer Linie liegt der Beitrag von *K. Lüthi,* der die „emanzipatorische Theologie als Alternative zu atheistischen Lebensentwürfen" sehen möchte. „Ich vertrete hier die Auffassung, daß eine ‚emanzipatorische Theologie' eine sinnvolle Alternative zu den Angeboten heutiger Atheismen, Marxismen, aber auch des Positivismus und kritischen Rationalismus sein könnte." Dieser Beitrag wäre einer eingehenden Diskussion wert, da das Thema aktuell ist. Der abschließende Artikel von *J. Figl* befaßt sich mit philosophischen und theologischen Argumentationsfiguren gegenüber dem Atheismus. Vorgestellt werden vor allem die anti-atheistischen Argumentationen von Gogarten und J. B. Lotz. – Das Buch ist kein einheitlicher Wurf. Das ist kein Nachteil, da der Leser diesen oder jenen ihn besonders interessierenden Aspekt intensiv und sicher mit Gewinn studieren kann. K.-H. Weger S.J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

ARCHIVO DOMINICANO (Estudio Teologico de San Esteban – Instituto Historico Dominicano). Anuario I. Salamanca: Ed.S.Esteban 1980. 355 S.

AUFKLÄRUNG UND HUMANISMUS. Hrsg. *Richard Toellner* (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung VI). Heidelberg: Schneider 1980. 272 S.

BADRY, ELISABETH, Die erzieherische Aufgabe der Familie (Familie in Kirche, Gesellschaft und Staat, hrsg. v. Kolz/Platz/Turowski). Frankfurt/M: Knecht 1980. 189 S.

BASTIANEL, SERGIO, Autonomia morale del credente. Senso e motivazioni di un'attuale tendenza teologica (Aloisiana Publ. della Pont. Fac. Teologica dell'Italia Meridionale Sez. S. Luigi, Napoli 14). Brescia: Morcelliana 1980. 134 S.

BERGSON, HENRI, Die beiden Quellen der Moral und der Religion. Aus dem Franz. übers. v. *Eugen Lerch.* Olten: Walter 1980. 317 S.

BERLINGER, RUDOLPH, Philosophie als Weltwissenschaft. Vermischte Schriften Bd. II (Elementa XIV). Amsterdam: Rodopi / Hildesheim: Gerstenberg 1980. IX/239 S.

CABADA CASTRO, MANUEL, Feuerbach y Kant: Dos actitudes antropologicas (Publ. de la Univ.Pont.Comillas Serie I. Estudios 17. Filosofía y Letras I,3). Madrid: Univ.Pont.Comillas 1980. 207 S.

CENACCHI, GIUSEPPE, Critica Filosofica (Saggi Filosofici 2). Città del Vaticano: Pont. Accademia di S. Tommaso 1980. 248 S.

LA CONFESSION D'AUGSBOURG. 450^{e} anniversaire (le point théologique 37). Paris: Beauchesne 1980. 320 S.

CUESTIONES FUNDAMENTALES SOBRE MATRIMONIO Y FAMILIA. II Simposio Internacional de Teologia de la Universidad de Navarra. Hrsg. *Augusto Sarmiento u. a.* Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1980. 973 S.

DAUENHAUER, BERNARD P., Silence. The Phenomenon and Its Ontological Significance (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy). Bloomington: Indiana Univ. Press 1980. IX/213 S.

DREWERMANN, EUGEN, Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer Sicht. Teil III: Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht. 2. erw. u. verb. Auflage (Paderborner theol. Studien 6). München–Paderborn–Wien: Schöningh 1980. LXXXVI/656 S.

DUFFRER, GÜNTHER, Gottes Sohn – heute noch Mensch. Kleine Christologie zum Gottesdienst. Kevelaer: Butzon & Bercker 1980. 184 S.

ESPINEL MARCOS, JOSE LUIS, La Eucaristia del Nuevo Testamento (Estudio Teol. de S. Esteban 7). Salamanca: Ed.S.Esteban 1980. 300 S.

FINANCE, JOSEPH DE, Citoyen de deux mondes. La place de l'homme dans la création. Roma: Univ. Gregoriana Ed. / Paris: Lib. Pierre Téqui 1980. 318 S.

GERSTENBERGER, ERHARD S. / SCHRAGE, WOLFGANG, Frau und Mann (Kohlhammer Taschenb. 1013: Bibl. Konfrontationen). Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz: Kohlhammer 1980. 200 S.

GHIRLANDA, GIANFRANCO S. J., „Hierarchia Communio". Significato della formula nella „Lumen Gentium" (Analecta Gregoriana 216). Roma: Univ. Gregoriana Ed. 1980. XIX/653 S.

GOLDSTEIN, JACQUES, Les valeurs de la loi. La thora lumière sur la route (Théologie Historique 56). Paris: Beauchesne 1980. 284 S.

GOOSSENS, CHARLES, Het recht van de moraal. De structuur van moraalrechtvaardiging en van moraalkritiek Aquinas en Nietzsche. Amsterdam: Rodopi 1980. 106 S.

HELFT DEN MENSCHEN GLAUBEN. Bd. II: Zeuge sein in Glück und Leid. Hrsg. Kath. Glaubens-Information Frankfurt unter Mitwirkung der Zentralstelle Pastoral der Dt. Bischofskonferenz, mit Beitr. v. *P. Zulehner, M. Lay, F. Krenzer, H. Duesberg.* Frankfurt/M: Knecht 1980. 96 S.

HELLEMAN-ELGERSMA, WYPKJE, Soul-Sisters. A Commentary an Enneads IV 3 (27), 1–8 of Plotinus (Elementa 15). Hildesheim: Gerstenberg / Amsterdam: Rodopi 1980. 485 S.

HELLENIKE THEOLOGIKE BIBLIOGRAPHIA. Teuchos Proton. Bibliographia etous 1977. Epimeleia Adamantios St. Anestide, Athen 1979. Parartema periodikou „Teologia", Tomus N (1979)

DAS BUCH HIOB. Illustrationen von *Hans Fronius.* Einl. v. *Joh. Marböck* (Vollständ. Text des Buches Hiob, Einheitsübersetzung der Hl. Schrift, Endfassung). Klosterneuburg: Österr. Kath. Bibelwerk / Stuttgart: Kath. Bibelanstalt 1980. 103 S. (30 × 21,5 cm)

ISLAM UND WESTLICHE WELT IV: Renaissance des Islams. Weg zur Begegnung oder zur Konfrontation? Hrsg. *M. Fitzgerald u. a.* Graz–Wien–Köln: Styria 1980. 189 S.

THE JEW. ESSAYS FROM MARTIN BUBER'S JOURNAL DER JUDE, 1916–1928. Selected, edited and introduced by Arthur A. Cohen (Judaic Studies Series). Alabama (USA): Univ. of Alabama Press 1980. IX/305 S.

KENNEN WISSENSCHAFTEN DEN MENSCHEN? Hrsg. Rabanus-Maurus-Akademie Fulda–Limburg–Mainz, mit e. Vorwort v. *G. Gebhardt* (Schriften d. Rab.Maurus-Akad. 2). Frankfurt/M: Knecht 1980. 186 S.

LABBÉ, YVES, Le sens et le mal. Théodicée du Samedi Saint (Bibl. des archives de philosophie NS 30). Paris: Beauchesne 1980. 500 S.

VAN DER LEE, ANTHONY, Beobachtungen zum Sprachgebrauch des Leipziger Volkspredigers Marcus von Weide (1450–1516) (Quellen u. Forschungen zur Erbauungsliteratur des späten Mittelalters u. der frühen Neuzeit IV). Amsterdam: Rodopi 1980. 148 S.

LIBERIA, ALAIN DE, Le problème de l'être chez Maître Eckhart: logique et métaphysique de l'analogie (cahiers de la revue de théol. et de philos. 4). Genève–Lausanne–Neuchâtel 1980. 63 S.

LOWRY, JAMES M. P., The Logical Principles of Proclus' stoicheiosis theologike as Systematic Ground of the Cosmos (Elementa XIII). Amsterdam: Rodopi / Hildesheim: Gerstenberg 1980. 118 S.

MAFFEI, GIUSEPPE, Il dialogo ecumenico sulla successione attorno all'opera di Oscar Cullmann (1952–1972). Roma: L.E.S. 1980. XVII/194 S.

METZ, JOHANN BAPTIST, Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums (Forum Politische Theol. 1). München: Kaiser / Mainz: Grünewald 1980. 147 S.

MIRALLES, ANTONIO, El concepto de tradicion en Martin Perez de Ayala. Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1980. 133 S.

Müller, Alois, Glaubensrede über die Mutter Jesu. Versuch einer Mariologie in heutiger Perspektive. Mainz: Grünewald 1980. 152 S.

Nicolas, Jean-Hervé, Contemplation et vie contemplative en Christianisme. Fribourg (Suisse): Ed.Univ. Fribourg / Paris: Beauchesne 1980. XXXI/430 S.

Otto, Eckart, Jerusalem – die Geschichte der Heiligen Stadt. Von den Anfängen bis zur Kreuzfahrerzeit (Urban-Taschenb. 308). Stuttgart: Kohlhammer 1980. 236 S.

Rademaker, Hans, Was besagt die christliche Offenbarung eigentlich? Der christliche Glaube in der Sicht der wissenschaftlichen Vernunft (Forschungsunternehmen der Humboldt-Gesellsch. f. Wiss., Kunst u. Bildung 35). Wiesbaden: Steiner 1980. 106 S.

Rijk, Lambert Marie de, Die mittelalterlichen Traktate De modo opponendi et respondendi. Einleitung u. Ausgabe der einschlägigen Texte (Beitr. z. Geschichte der Philos. u. Theol. des Mittelalters NF 17). Münster: Aschendorff 1980. VIII/379 S.

Ruiz de la Pina, Juan Luis, El ultimo sentido. Una introducción a la escatologia. Madrid: Ed. Marova 1980. 184 S.

Schmitz, Philipp, Menschsein und sittliches Handeln. Vernachlässigte Begriffe der Moraltheologie (reihe engagement). Würzburg: Echter 1980. 148 S.

Schneider, Gerhard, Die Apostelgeschichte I. Teil. Einleitung. Kommentar zu Kap. 1,1–8,40 (Herders theol. Kommentar zum NT 5). Freiburg–Basel–Wien: Herder 1980. 520 S.

Stauffer, Richard, Interprètes de la Bible. Études sur les réformateurs du XVIe siècle (Théologie Historique 57). Paris: Beauchesne 1980. 280 S.

Sudbrack, Josef s.j., Wege zur Gottesmystik (Sammlung Horizonte NF 17). Einsiedeln: Johannes 1980. 163 S.

La Teologia Italiana Oggi. Ricerca dedicata a Carlo Colombo nel 70° compleanno, a cura della Facolta Teologica dell'Italia Settentrionale. Milano: Fac.Teol.dell'Italia Settentrionale 1979. 410 S.

Ulke, Karl, Agnostisches Denken im Viktorianischen England (Symposion 62). Freiburg–München: Alber 1980. 244 S.

Ultimate Reality and Meaning. Interdisciplinary Studies in the Philosophy of Understanding (journal, quarterly publ.). General Editor: *Tibor Horvath S.J.*, Toronto. Assen (NL): VanGorcum Vol. I 1978.

Unter einem Christus sein und streiten (FS für Friedrich Wilhelm Hopf, D.D.). Hrsg. *Jobst Schöne* u. *Volker Stolle*. Erlangen: Verl. d. Ev.-Luth. Mission 1980. 223 S.

Vidal, Marciano, L'Atteggiamento morale (Orizzonti nuovi). 1/ Morale fondamentale (Titolo originale „Moral de actitudes. 1/ Moral fondamental"). Assisi: Cittadella Ed. o. J. 576 S. 2/ Etica della persona (Titolo originale „Moral de actitudes. 2/ Etica de la persona"). Assisi: Cittadella Ed. 1979. 528 S.

Weier, Winfried, Nihilismus. Geschichte, System, Kritik (Abhdl. z. Phil., Psych., Soziologie der Religion u. Ökumenik NF 39). Paderborn–München–Wien–Zürich: Schöningh 1980. 387 S.

Zur Sache. Theologische Streitfragen im „Fall Küng". Im Anhang die Ordnung des römischen und bischöflichen Lehrverfahrens, mit e. Einl. v. *Heribert Heinemann*. Hrsg. *Ludwig Bertsch* u. *Medard Kehl*. Würzburg: Echter 1980. 212 S.

ThPh 56 (1981) 161–203

Umstrittene Philosophie

Zur neueren Selbstverständnisdiskussion in der deutschen Gegenwartsphilosophie

Von Hans-Ludwig Ollig S. J.

Selbstverständnisdiskussionen gibt es nicht nur in der Philosophie, es gibt sie auch in anderen Wissenschaften. Sie haben meist etwas Angestrengtes und Unnatürliches an sich, weswegen sich auch immer Widerstand gegen sie regt unter der Berufung darauf, daß vor lauter Reflexion über den ‚modus quo' das ‚id quod', die Sache, um die es eigentlich geht, in den Hintergrund zu geraten droht. Trotzdem werden sie in aller Regel nicht aus purer Willkür vom Zaun gebrochen, sondern haben ein ‚fundamentum in re'.

Wenn im folgenden selbstverständlich nur idealtypisch anhand einiger weniger Beispiele auf die neuere Selbstverständnisdiskussion in der deutschen Gegenwartsphilosophie eingegangen wird — wir beschränken uns angesichts der umfangreichen Literatur zu diesem Thema im wesentlichen auf die 70er Jahre —, dann deshalb, weil auch in diesem Fall Grund zu der Annahme besteht, daß sich hier nicht nur einfach ein modischer Trend durchgesetzt hat, sondern Sachgründe vorliegen, warum die Philosophie derzeit in ein „Stadium verstärkter Selbstreflexion" [1] getreten ist.

Diesen Gründen ist zunächst nachzugehen, ehe wir auf mögliche Erträge der heutigen Selbstverständnisdiskussion eingehen können.

1. Die Ausgangslage: Infragestellung der Philosophie

Als Ausgangspunkt, der bei aller sonstigen Divergenz der deutschen Gegenwartsphilosophie unbestritten ist, kann die gegenwärtige „Konjunktur von ... Wozufragen in Bezug auf die Philosophie" gelten, von der Marquard [2] gesprochen hat. Allgemein, auch darüber besteht noch Einigkeit, deutet die Tatsache, daß die Frage: Wozu (noch) Philosophie? verstärkt in Aufsatz- und Buchtiteln deutscher Philosophen der 70er Jahre auftaucht, auf eine Legitimitätskrise der Philosophie hin. Wie kommt es zu einer solchen Legitimitätskrise? Ist sie mehr oder minder zwangsläufig oder bloß zeitbedingt?

Aus der antiken Philosophie ist die Geschichte der thrakischen Magd bekannt, die spöttisch über den Thales herzog, der bei dem Versuch die Sterne zu beschauen, in den Brunnen fiel. Die Magd soll Thales, der als der erste Philosoph und als der älteste der sieben Weisen gilt, vorgehalten haben, daß er „was im Himmel wäre, wohl strebte zu erfahren, was aber vor ihm

[1] *H.J. Schmidt*, ‚Philosophie' als Problem, Rheinstetten 1977, 9.

[2] *O. Marquard*, Skeptische Betrachtungen zur Lage der Philosophie, in: H. Lübbe, Hrsg., Wozu Philosophie?, Berlin 1978, 70—90, hier 72.

läge und zu seinen Füßen, ihm unbekannt bliebe“ [3]. Platon, der die Geschichte erzählt, fügt hinzu, mit dem nämlichen Spott würden immer noch diejenigen bedacht, die Philosophie trieben.

Ein moderner Autor findet den Spott der thrakischen Magd so unpassend nicht, denn man könne schon fragen, was die Philosophie eigentlich treibe angesichts der Tatsache, daß die gesamte Menschheit „in der Gefahr schwebe, in den Brunnen zu fallen“ [4].

Noch eine andere Geschichte ist über die Philosophie im Umlauf, die ein moderner Philosoph vor nicht allzu langer Zeit erzählt hat. Um der Pointe willen sei sie unverkürzt wiedergegeben:

„Bei einem chinesischen Henkerwettstreit — so wird erzählt — geriet der zweite Finalist in die Verlegenheit, eine schier unüberbietbar präzise Enthauptung durch seinen Konkurrenten, der vor ihm dran war, überbieten zu müssen. Es herrschte Spannung. Mit scharfer Klinge führte er seinen Streich. Jedoch der Kopf des zu Enthauptenden fiel nicht, und der also scheinbar noch nicht enthauptete Delinquent blickte den Henker erstaunt und fragend an. Drauf dieser zu ihm: nicken sie mal!“ [5]

Der lakonische Kommentar, den besagter Philosoph gibt, lautet: „Mich interessiert, was dieser Kopf denkt, bevor er nickt, denn das müßte doch Ähnlichkeit haben mit Gedanken der Philosophie über sich selbst“. Versucht man diese Geschichte von der Bildebene in die Sachebene zu transponieren, so läuft das auf ein „Philosophieren nach dem Ende der Philosophie“ (Riedel) hinaus, auf eine gewissermaßen „postmortale Selbstreflexion“ [6].

Nimmt man beide Geschichten zusammen, so scheint die Legitimitätskrise der Philosophie einerseits von ihren Anfängen einprogrammiert und zum andern in der Gegenwart bedrängende Züge anzunehmen. Im ersten Sinne äußert sich Ulmer, der die These vertritt, „daß die Philosophie in den meisten Zeiten ihrer Geschichte verkannt und verspottet wurde und nur wenigen verständlich war, und es immer ganz kurze Zeitspannen gewesen sind, wo sie eine breitere Anerkennung gefunden hat“ [7]. Bubner belegt diese These, indem er eine Kurzgeschichte der verschiedenen (Legitimitätsschwierigkeiten und) Legitimitätsnachweise erzählt. So hat es Bubner zufolge bereits Plato Mühe bereitet, dem teils von Aristophanes verspotteten teils als Jugendverführer gebrandmarkten und physisch liquidierten Sokrates einen Platz unter den ehrenwerten Bürgern zu verschaffen, während Aristoteles die Tatsache, daß reine Theorie Göttern und Menschen gemein sei, als Legitimitätsnachweis bemüht habe. Im Mittelalter ha-

[3] Platon, Theätet, 174 ab.
[4] *Schmidt* 80.
[5] *O. Marquard*, Inkompetenzkompensationskompetenz? Über Kompetenz und Inkompetenz der Philosophie, in: PhJ 81 (1974) 341—349, hier 341.
[6] *Schmidt* 19.
[7] *K. Ulmer*, Philosophie, gegenwärtig oder vergangen, in: Wiener Jahrbuch f. Phil. 4 (1971) 7—27, hier 7.

be sich die Philosophie dann als ancilla theologiae versucht, in der frühen Neuzeit mit naturwissenschaftlichen und technischen Evidenzen verbündet, im Idealismus von dem Nachweis transzendentaler Existenzberechtigung eine Zeitlang ganz gut gelebt, schließlich nach dem Bruch auch dieser Legitimationsbasis in der nachhegelschen Philosophie sich auf das Schibboleth praktischer Relevanz und einer Residualexistenz angesichts des wissenschaftlichen Fortschritts zurückgezogen [8].

Den ‚eschatologischen' Aspekt gegenwärtigen Philosophierens, den Marquards chinesischer Henkerwettstreit drastisch illustriert, betonen auch Baumgartner und Höffe. Seit den Tagen von Karl Marx geistert ihnen zufolge die Rede vom Ende der Philosophie durch Gelehrtenstuben und literarische Öffentlichkeit. Seitdem müsse die Philosophie in einem Zustand der Anfechtung und des Legitimationszwanges leben angesichts der verschiedenen Versuche, sie ‚aufzuheben', sei es in eine politische oder wissenschaftlich-technische Praxis, sei es in ein andenkendes Denken oder einen philosophischen Glauben [9].

Wie die deutsche Gegenwartsphilosophie mit diesem Zustand konkret lebt, der, so können wir das bisher Gesagte resümieren, einerseits nicht neu ist, andererseits einen bestimmten nachhegelschen Zeitindex trägt, gilt es im folgenden weiter zu explizieren.

Fragt man nach einem Charakteristikum der deutschen Philosophie der 70er Jahre, so erhält man stets zur Antwort: Die Zeit der großen Männer in der Philosophie ist vorbei. War es früher möglich, eine ganze Reihe großer Namen aufzuzählen — Lobkowicz [10] nennt Heidegger und Jaspers, Russell und Carnap, Bergson und Brunswicg, Hartmann und Whitehead, Croce und Ortega y Gasset — und anhand dieser Gestalten die Gegenwartsphilosophie darzustellen, so ist das heute nicht mehr möglich; nicht allein deshalb, weil die Philosophie heute nur noch Mittelmaß zu bieten hätte, sondern weil das große Individuum von einem Heer von Fachleuten verdrängt wurde, von denen zwar einige beeindruckender, produktiver, bekannter sind, aber keiner so herausragt, wie das bei den eben genannten ‚Großen' der Fall war.

Den Trend, von dem Lobkowicz hier spricht, und der im übrigen in der deutschen Philosophie eher mit einer gewissen Verzögerung hinsichtlich der Entwicklung in Rußland und den angelsächsischen Ländern zum Tragen kam, hat auch Habermas im Auge, wenn er die deutsche Philosophie zu Beginn der 70er Jahre in einer Entwicklung der „Depersonalisierung" begriffen sieht [11].

[8] Vgl. *R. Bubner,* Was kann, soll und darf Philosophie?, in: Wozu Philosophie? (Anm. 2), 1–16, hier 1.

[9] Vgl. *H.M. Baumgartner/O. Höffe,* Die Funktion der Philosophie in Wissenschaft und Gesellschaft, in: ZPhF 30 (1976) 413–424, hier 413.

[10] *N. Lobkowicz,* Die Situation der Philosophie in den Wissenschaftsinstitutionen, in: PhJ 81 (1974) 135–139, hier 137.

[11] *J. Habermas,* Wozu noch Philosophie?, in: ders., Philosophisch-Politische Profile, Frankfurt 1971, 11–36, hier 14.

Habermas schrieb damals: „Heideggers 80. Geburtstag war nur noch ein privates Ereignis; Jaspers Tod blieb folgenlos; für Bloch scheinen sich in erster Linie die Theologen zu interessieren; Adorno hinterläßt ein chaotisches Gelände; Gehlens jüngstes Buch hat fast nur noch biographischen Wert" [12]. Mittlerweile sind auch Bloch, Gehlen und Heidegger tot, und ein Nachfolger, der es an Breitenwirkung — auch im außerakademischen Bereich — mit den Genannten aufnehmen könnte, ist nicht in Sicht. Zwar hat auch Habermas eine beträchtliche Wirkung auf die Situation der Theorie in Deutschland erzielt, die nach den Worten Henrichs derjenigen Heideggers nicht nachsteht [13], doch ist auch er nur bedingt in die Reihe der hier genannten Großen der deutschen Nachkriegsphilosophie einzuordnen. Ungeachtet seines großen Leserpublikums schreibt er einen Fachjargon, der nicht der Bemühung entspringt, „bisher ungesehene Phänomene zu bezeichnen und bisher ungekannte Phänomene einzuführen" [14], sondern er setzt eine Leserschaft voraus, die die einschlägige Literatur kennt. Was seine Selbsteinschätzung angeht, so versteht er sich anders als Jaspers und wohl auch als Adorno, obwohl er dessen Anliegen in gewissem Sinne weiterführt.

Legte Jaspers 1931 eine Schrift vor, die er kurz und bündig „Die geistige Situation der Zeit" betitelte, so begnügt sich Habermas 1979 mit „Stichworte(n) zur ‚Geistigen Situation der Zeit'" [15]. Der Versuch, „eigenhändig" und ohne Rücksicht auf die Ergebnisse der Sozialwissenschaften die Zeit philosophisch in Gedanken zu fassen, wie ihn Jaspers unternahm, scheint ihm, wie er im Vorwort der ‚Stichworte' schreibt, nicht mehr möglich; eine solche Art des Zugriffs aufs Ganze sei mittlerweile „obsolet" [16] geworden. Die Jaspers'sche Titelformulierung steht denn auch in Anführungszeichen. In der „Schlüsselrolle des großen Philosophen" möchte Habermas ebensowenig auftreten, wie er noch mit dem Jaspersschen „Pathos eines Lehrers der Nation" spricht. Er begreift sich vielmehr als philosophierender Intellektueller, der sich bemüht, ohne eine Ursprungsphilosophie im Rücken auf die Anfragen der Zeit mit „Parteinahme und Sachlichkeit, mit Sensibilität und Unbestechlichkeit" [17] zu reagieren und dabei wesentlich auf den Diskurs mit anderen angewiesen ist.

Obwohl Habermas durchaus auf eine Philosophie nach dem Weltbegriff hinaus will, ist doch auch bei ihm der Trend zur Fachphilosophie und zur philosophischen Kooperation unverkennbar, der an die Stelle großer und denkerischer Alleingänge einzelner getreten ist und wohl das hervorste-

---

[12] Ebd. 11.

[13] Vgl. *D. Henrich,* Kritik der Verständigungsverhältnisse, in: J. Habermas/D. Henrich, Zwei Reden, Frankfurt 1974, 11–22, hier 21 f.

[14] *Lobkowicz* 137.

[15] *J. Habermas,* Stichworte zur ‚Geistigen Situation der Zeit', 2 Bde., Frankfurt 1979, Bd. 1, 11.

[16] Ebd. 9.

[17] Ebd. 9.

chende Merkmal der gegenwärtigen Situation der Philosophie (nicht nur) in Deutschland sein dürfte.

Symptomatisch ist in diesem Zusammenhang, daß Stegmüller, der im ersten Band seiner ‚Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie' noch einen irreversiblen Trend zur Kommunikationslosigkeit in der Gegenwartsphilosophie glaubte konstatieren zu müssen, im zweiten Band „erstmals den Zeitpunkt gekommen sieht", wo „sehr verschiedene Strömungen zu einer fruchtbaren wechselseitigen Berührung gelangen" [18].

In die gleiche Richtung geht auch Baumgartners Deutung der philosophischen Entwicklung nach dem Kriege. Sie verläuft nämlich nach ihm von der Wiederanknüpfung an die Vorkriegsdiskussion (Schwerpunkt: Existenzphilosophie) über eine Internationalisierung der philosophischen Forschung (Schwerpunkte: Rehabilitierung der Wissenschaft und neue Hermeneutik) und eine dritte Phase der Konfrontation (Schwerpunkte: Soziologie — Methodologie — Politische Philosophie) auf eine „Erkundung neuer Möglichkeiten" in einem „kritischen Miteinander" [19]. Baumgartner macht diese Entwicklung an einigen repräsentativen Gemeinschaftsleistungen bzw. Projekten fest, wie den Arbeiten des Starnberger Max-Planck-Instituts zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt oder Riedels zweibändigem Sammelwerk: Rehabilitierung der praktischen Philosophie sowie an den Veröffentlichungen verschiedener Arbeits-und Diskussionskreise zu Fragen der Geschichtsphilosophie, der praktischen Philosophie und auch zum Thema: Wozu Philosophie?

Ähnlich wie Baumgartner betont auch Patzig: „Während in der Zeit von etwa 1950 bis 1975 die gegenseitige Profilierung und polemische Auseinandersetzung vorherrschte, ist inzwischen eine unverkennbare Annäherung und gegenseitige Anregung eingetreten." Die analytischen Philosophen hätten eingesehen, „daß zur Wissenschaftstheorie nicht nur logische und methodologische Untersuchungen gehören, sondern die gesellschaftlichen Voraussetzungen und Wirkungen von Wissenschaft miteinbezogen werden müssen". Umgekehrt hätten auch die Vertreter der neomarxistischen Positionen inzwischen gelernt, daß sie, um international ernst genommen zu werden, „von den Hilfsmitteln der formalen Logik Gebrauch machen müssen". Im ganzen bescheinigt er der deutschen Gegenwartsphilosophie „ein eher günstiges, wenn auch nicht glänzendes Bild". [20]

Bietet die eben skizzierte Entwicklung der deutschen Gegenwartsphilosophie — betrachtet man sie rein intra muros — augenscheinlich keinen Grund zu einer intensivierten Wozufrage, so ändert sich die Situation, wenn man diese Entwicklung von außen, gewissermaßen mit den Augen der Gesellschaft, betrachtet. Ist Philosophie nichts anderes als eine Wissenschaft neben anderen in der Gesellschaft, die keinen Sonderstatus mehr für sich in Anspruch nimmt im Kreis der akademischen Disziplinen, dann unterliegt sie auch den „Zwängen des Wissenschaftsbetriebs" (Riedel), d.h. sie muß vorweisbare Forschungsergebnisse erbringen. Das führt angesichts der Tatsache, daß sie, wie Lobkowicz sagt, zu 70% mit ihrer eigenen Geschichte beschäftigt ist und damit weitgehend Selbstreproduktion betreibt, zu Problemen. Ebenso muß sie sich, da der Wissenschaftsbetrieb kostspielig ist und aus der Tasche des Steuerzahlers finanziert wird, die Frage nach

[18] *W. Stegmüller*, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Bd. 2, Stuttgart 1979, XXIV.

[19] *H.M. Baumgartner/H.M. Saß*, Philosophie in Deutschland 1945—1975, Meisenheim 1978, 17.

[20] *G. Patzig*, Der Philosoph ist kein Prophet, in: Frankf. Allgem. Zeitung vom 26. 4. 1980.

der gesellschaftlichen Verwertbarkeit ihres Wissens gefallen lassen. Auch hier sieht Lobkowicz Probleme, denn: „die Wissenschaftstheorie trägt nichts zum Fortschritt der Wissenschaften bei, die Gesellschafts- und die politische Philosophie haben in der Geschichte selten Konzepte entwickelt, die dem menschlichen Zusammenleben förderlich waren, die Ethik war im Grunde immer eine post-festum-Reflexion über schon geltende Normen“ [21]. Wenn man all dies zusammennähme, so Lobkowicz, dann könne man nicht gut argumentieren, daß die Philosophie für die Allgemeinheit Gutes hervorbringe.

Selbstverständlich gilt eine solche Anfrage, wie Lobkowicz sie formuliert, nur für die hauptberuflich betriebene Philosophie, nicht aber für die Philosophie im Nebenberuf. Denn „Gelegenheitsphilosophen sind wir alle, bei vielerlei Gelegenheiten: in der Hinnahme einer schweren Krankheit oder angesichts des Todes, als Zeugen der Geburt von neuem Leben oder als Betrachter eines Kunstwerks, auf der Wanderung durch Fabrikvororte des 19. oder 20. Jahrhunderts, bei Besuchen von Massenversammlungen oder der Wahl einer politischen Partei. Nebenberufliche Philosophen . . . sind ‚Experten‘, die um die Grenzen ihres Expertentums wissen: nicht nur Physiker und Biologen, Historiker und Archäologen, sondern Techniker und Architekten mit spezifischer Gelegenheitserfahrung wie des Verlusts und drohender Erstarrung von Lebensformen inmitten hochzivilisierter Gesellschaftsformationen“ [22]. Dagegen hat niemand etwas einzuwenden.

Kritisch wird es erst bei der hauptberuflich in Wissenschaftsinstitutionen betriebenen Philosophie. Nur auf jene bezieht Lobkowicz sein ‚Steuerzahlerkriterium‘, da sie sich vom Personalkostenaufwand her mittlerweile mit dem der Naturwissenschaft messen kann, also finanziell ungleich mehr Mittel verschlingt als Disziplinen wie Archäologie oder Byzantinistik, die die Gesellschaft aus einer „gewissen Sympathie fürs Skurrile“ [23] zu finanzieren bereit ist.

Lübbe hat im Hinblick auf Überlegungen wie die von Lobkowicz von einem „Relevanzkontrolldruck“ [24] gesprochen, dem die Philosophie in einer Zeit des „Schwunds kultureller Selbstverständlichkeiten“ [25] unterliege, der freilich nicht spezifisch für die Philosophie sei. Denn generell sei die gegenwärtige Situation der wissenschaftlichen Zivilisation dadurch gekennzeichnet, „daß das Potential der curiositas, der theoretischen Neugier, zur Legitimation der Wissenschaftspraxis sich zu erschöpfen scheint“ [26].

Nimmt man hinzu, was Krings herausstellt, daß nämlich die (von der Gesellschaft unterhaltene) Wissenschaftsinstitution Philosophie in einer Leistungsgesellschaft zwangsläufig auf Leistung bzw. in einer demokratischen Gesellschaft auf sachliche Legitimation hin befragt werde [27], dann versteht man die intensivierte Wozufrage an die Adresse eben dieser Wissenschaftsinstitution Philosophie.

---

[21] *Lobkowicz* 138.
[22] *M. Riedel*, Philosophieren nach dem Ende der Philosophie, in: Wozu Philosophie? (Anm. 2), 259—286, hier 267.
[23] *Lobkowicz* 138.
[24] *H. Lübbe*, Vorwort zu: Wozu Philosophie? (Anm. 2), VI.
[25] Ebd. V.
[26] Ebd. VI.
[27] Vgl. *H. Krings*, Über Esoterik und Exoterik der Philosophie, in: Wozu Philosophie? (Anm. 2), 148—162, hier 161.

2. Reaktionen auf die Infragestellung

Die deutsche Gegenwartsphilosophie hat auf diese Anfrage verschieden reagiert. Ehe wir auf den inhaltlichen Ertrag der verschiedenen Antworten eingehen, sollen kurz formal die drei wesentlichen Antworttypen skizziert werden. Wir können unterscheiden zwischen einer Resignationsreaktion, einer Defensivreaktion und einer Offensivreaktion. Die erste Reaktionsform impliziert einen mehr oder minder unverhüllten Abschied von der Philosophie, die zweite eine Verteidigung des traditionellen Selbstverständnisses der Philosophie, die dritte läuft auf eine zwischen diesen beiden Extrempositionen vermittelnde Position hinaus.

a) Resignationsreaktion

Am entschiedensten wird die erste Position von Hochkeppel vertreten. Er zeigt im einzelnen an der Gegenwartsphilosophie folgende Dekompositionssymptome auf:
1) Entgegen der „beschwichtigenden Rede von ‚konvergierenden Tendenzen' " in der Gegenwartsphilosophie und der „Verlegenheitslösung" eines Methodenpluralismus herrscht in Wahrheit eine Kritik aller gegen alle. „Es gibt gewissermaßen nur Opponenten und keine Proponenten mehr", was im Endeffekt zu einer „Annihilation der Philosophie durch Selbstkritik" [28] führen muß.
2) Indem die Philosophie sich allenthalben auf die Rolle einer formalen Aufklärungs- und Emanzipationsinstitution zurückzieht, wird ihr „Gegenstands-Verlust . . . praktisch, wenn auch unausdrücklich, eingestanden" [29].
3) Da die Philosophie außer der Wachhaltung einer unendlichen Fragebereitschaft keine selbständige Funktion mehr hat und „sich beschleunigend in wissenschaftliche Denkmuster transformiert" bis schließlich auch das als philosophiespezifisch reklamierte Moment der Reflexion wissenschaftlich amalgamiert wird in der „Gestalt einer Wissenschaftswissenschaft bloß hypothetisch-begründender Art", kommt es zu einer „Aufhebung der Philosophie durch und in die Wissenschaft". Insofern es sich hier aber um einen irreversiblen Prozeß handelt, kann „der einzig sinnvolle Hebammendienst nur darin bestehen, die Wissenschaft ‚philosophischer' zu machen und nicht die Philosophie ‚wissenschaftlicher' " [30].
4) Da die Philosophie keine Kategorien und Normen entwickelt hat, die sich in konkrete Handlungsweisen umsetzen ließen, muß auch von einem „Versagen der Philosophie vor der Praxis" [31] gesprochen werden.

Aus diesen Dekompositionssymptomen zieht Hochkeppel folgenden Schluß: Was der Philosophie in der „derzeitigen Phase der Destruktion"

---

[28] *W. Hochkeppel*, Mythos Philosophie, Hamburg 1976, 160.
[29] Ebd. 160.
[30] Ebd. 160.
[31] Ebd. 160.

übrigbleibt[32], ist weitgehend die „Aufgabe der Museumsverwaltung“[33] in dem Museum der Philosophiegeschichte. Darüber hinaus ist die Hochschulphilosophie auf die „Aneignung des Handwerklichen“[34], sprich der formalen Logik als Organon des rationalen Argumentierens, zu beschränken. Als „selbständige Theorie, Methode, Lehre oder als System“ aber wird die Philosophie nach Hochkeppel kaum ihre Daseinsberechtigung behaupten können, allenfalls als innere Haltung des Philosophierens, die sich beschreiben ließe als die „Tendenz, das Staunen nicht zu verlernen, sich immer des Fragmentarischen allen Wissens bewußt zu bleiben“[35]. Auf diese Weise könnte Philosophie als integrales Moment dem gegenwärtigen Wissenschaftsbetrieb eingepaßt werden und ihn zugleich „philosophischer machen“, womit die ‚Aufhebung‘, sprich ‚Verwirklichung‘, der Philosophie erreicht wäre, auf die nach Hochkeppels Worten „allem Anschein nach ohnehin heute alles hinweist“.[36]

Deutet Hochkeppel die gegenwärtige Relevanzkrise der Philosophie im Sinne einer „Irrelevanzkrise“, so interpretiert sie Marquard als „Überforderungskrise“[37]. Das wird deutlich an der spekulativen Kurzgeschichte, auf die er die Geschichte der Philosophie reduziert: Sie lautet: „Erst war die Philosophie kompetent für alles, dann war sie kompetent für einiges, schließlich ist die Philosophie kompetent nur noch für eines: nämlich für das Eingeständnis der eigenen Inkompetenz“[38].

Marquard erläutert dies anhand der drei großen Herausforderungen, denen die Philosophie im Laufe ihrer Geschichte ausgesetzt war, und zwar der soteriologischen durch das Christentum, der technologischen durch die exakten Wissenschaften und der politischen. Die erste verlangte von der Philosophie, sie solle zum Heil der Menschen führen, die zweite, sie solle zum Nutzenwissen, die dritte, sie solle zum gerechten Glück der Menschen führen. Alle drei Herausforderungen hat die Philosophie nach Marquard nicht bestanden, so daß sie aus ihrer Not gewissermaßen eine Tugend machte und sich als ancilla verstand, eine zeitlang als ancilla theologiae in der christlichen Philosophie des Mittelalters, dann als ancilla scientiae, sprich Wissenschaftstheorie, und schließlich als ancilla emancipationis, sprich Geschichtsphilosophie. Da nun aber die Zeit des Abschieds von der Geschichtsphilosophie gekommen ist, und da der Philosophie zudem in den Geisteswissenschaften „ein Kompetent erwachsen“ ist, „der ihre vielleicht letzte Kompetenz in Frage stellt, die Erinnerungskompetenz“[39], bleibt der Philosophie nichts anderes übrig als das Eingeständnis der Fehl-

[32] Ebd. 160.
[33] Ebd. 161.
[34] Ebd. 162.
[35] Ebd. 162.
[36] Ebd. 163.
[37] *Lübbe*, Vorwort zu: Wozu Philosophie? (Anm. 2), VIII.
[38] *Marquard*, Inkompetenzkompensationskompetenz, 342.
[39] Ebd. 343.

anzeige in Sachen Kompetenz und zugleich die Ausflucht in die „Inkompetenzkompensationskompetenz“ [40].

Marquard unterscheidet hier zwei Formen:

1) Die Flucht in einen „philosophische(n) Dogmatismus, der sich . . . heutzutage emphatisch Kritik nennt“ [41], der alles und jedes in Frage stellt, ausgenommen sich selbst. Marquard redet von einer „allem und jedem durch Sollen auferlegte(n) . . . Emanzipationskandidatur, über deren Erfolg die Philosophie als Kritik . . . entscheidet“ [42].

2) Die Flucht in die Skepsis, die von großen Sinnerwartungen in Sachen Philosophie Abstand nimmt, eine Position, der Marquard selbst zuneigt, bezeichnet er sich doch als einen ‚zu Philosophierzwecken beamteten Skeptiker‘ [43]. Auch ein solcher, so schließt Marquard seine durch und durch (selbst)ironischen Betrachtungen, treibt weiterhin Geschichte der Philosophie, denn die Philosophiehistorie „reproduziert jene Mannigfaltigkeit und Buntheit kontroverser Positionen, die der Skeptiker für seinen Polytheismus der Überzeugungen braucht“ [44]. Er erstellt zudem „Fundamentalgutachten zur Lage des Weltlaufs, zu dem auch der Wissenschaftslauf gehört“ [45] und erfüllt damit „die üblichen systematisch-philosophischen Orakelpflichten“ [46], und schließlich beschäftigt er sich auch mit den metaphysischen Fragen, „bei denen es ein Kunstfehler wäre, sie nicht zu stellen, und ein Kunstfehler, sie zu beantworten“ [47]. Mit letzterem erfüllt er „die üblichen metaphysischen Deponiepflichten“ [48], denn die Metaphysik ist eine „Aporien-Deponie“, eine „Isolierstation für gefährliche Fundamentalprobleme“ [49], mit denen man nicht fertig wird, daher bedarf sie einer „Art von höherem Umweltschutz“ [50].

b) Defensivreaktion

Neben der von Hochkeppel auf weite Strecken eher grobschlächtig und von Marquard mit viel Esprit vorgetragenen skeptischen Einschätzung der Möglichkeiten der Philosophie gibt es auf der anderen Seite eine nicht minder entschiedene Verteidigung des traditionellen Selbstverständnisses der Philosophie.

Nicht nur im Blick auf Marquard sondern auch auf Lobkowicz bekräftigt Kampits „die an sich selbstverständliche These, . . . daß sich Philoso-

---

[40] Ebd. 344.
[41] *Marquard*, Skeptische Betrachtungen, 78.
[42] Ebd. 80.
[43] Ebd. 82.
[44] Ebd. 84.
[45] Ebd. 85.
[46] Ebd. 84.
[47] Ebd. 88.
[48] Ebd. 87.
[49] Ebd. 89.
[50] Ebd. 90.

phie (auch als institutionalisiertes Universitätsfach) *nur* aus ihrer *eigenen* Sache verstehen und bestimmen kann"[51]. Wenn Philosophie als „Dienstleistungsbetrieb" bestimmt werde, „der seine Funktion aus echten oder manipulierten Bedürfnissen der Gesellschaft übernimmt oder sich seine Fragestellungen aus welchem öffentlichen Bewußtsein auch immer vorgeben läßt", dann liege hier ein groteskes Selbstmißverständnis vor[52]. Allerdings hält Kampits die Frage der Kompetenz bzw. des Nutzens und der Brauchbarkeit der Philosophie durchaus für berechtigt, nur ist das für ihn kein Problem der Forschung sondern der Lehre. Wenn die Philosophie sich auf ihre in Schule und Universität weithin vernachlässigte pädagogische Funktion besänne, dann würde sich für sie die Frage ihrer Kompetenz erübrigen. Bei allem Ernstnehmen der existentiell bedrängenden ökonomischen, gesellschaftspolitisch-sozialen und praktischen Probleme der Gegenwart — eine Gesellschaft, die den durch die Philosophie eröffneten Freiraum des Nachdenkens und Fragens und damit auch einer theoretischen Distanznahme zur Praxis für unzulässig erklärt oder für privaten Luxus hält, ist nach Kampits „im Begriff, sich selbst aufzugeben"[53].

Inhaltlich ist mit dem von einem primär traditionsorientierten Philosophieverständnis vertretenen ‚Selbstzweckcharakter' der Philosophie der Anspruch verbunden, Philosophie sei „systematische und universale Grundlagen- und Prinzipienwissenschaft des Seins, Erkennens und Handelns"[54].

So heißt es etwa bei Barion: „Philosophie ist auf das Grundsätzliche gerichtet, auf die letzten begründenden Prinzipien des Seienden, des Erkennens und des menschlichen Handelns". Sie frage nicht wie die Einzelwissenschaften nach den Gründen und Bedingungen des Daseins und Soseins eines bestimmten Seienden, sondern nach dem letzten Grund der Reihe dieser Bedingungen, m.a.W. nach dem „Begründungsprinzip". Ebenso frage sie nach dem „letzten Grund der sittlichen Forderung an den Menschen" und nach den „letzten Voraussetzungen der Einzelwissenschaften" und sei in diesem Sinne nicht nur „Prinzipienwissenschaft", sondern „allgemeine Grundlagenforschung"[55].

Deutlich ausgeprägt ist dieses Philosophieverständnis in den Arbeiten E. Heintels und seiner Schule, die sich ausdrücklich zur philosophia perennis (nicht im scholastischen, wohl aber im Leibnizschen Sinne) bekennt. Philosophie wird in der Heintel-Schule nicht als „Regional- oder Aspekt-Wissenschaft" verstanden, sondern als Wissenschaft, die „dem Ganzen in dreifacher Gestalt verpflichtet" ist, nämlich 1. dem „Ganzen ihrer Ge-

[51] *P. Kampits,* Nutzlosigkeit der Philosophie oder Verkennung ihrer Chancen?, in: ZPhF 30 (1976) 424—433, hier 428.
[52] Ebd. 428.
[53] Ebd. 433.
[54] *H. Fahrenbach,* Zur Problemlage der Philosophie, Frankfurt 1975, 21.
[55] *J. Barion,* Philosophie, Einführung in ihre Terminologie und ihre Hauptprobleme, Bonn 1977, 146.

schichte", d.h. der philosophischen *Tradition*, 2. dem Ganzen der *Erfahrung*" in ihrer vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Gestalt und 3. dem „Ganzen ihrer *Zeit* und ihrer *Praxis*" [56]. Das bedeutet einmal: Die Philosophie ist „in ihrer Eigenschaft als Voraussetzungs- und Fundierungswissenschaft grundsätzlich auf die Überlieferung des philosophischen Gedankens als auf ihre Bewährungs- und Erfahrungsgrundlage angewiesen" [57]. Heintel geht dabei von einem bestimmten Traditionskontinuum aus, das er die ‚europäische Weltphilosophie' nennt, welches von Plato bis Hegel reicht und gleichzeitig ein Problemkontinuum darstellt. Da unsere philosophische Vergangenheit aber mittlerweile „so umfangreich" geworden ist, „daß niemand behaupten kann, sie auch nur zu kennen" [58], besteht eine wesentliche Aufgabe der Philosophie zunächst einmal darin, sich daran abzuarbeiten. Denn von dem unermeßlichen Reichtum der philosophischen Tradition ist Heintel überzeugt. Der Philosoph gleiche einem reichen Mann, „der sich im Besitz einer nicht anerkannten Währung weiß und daher alles unternehmen muß, um dieser Währung die ihr zukommende Geltung zu verschaffen" [59].

Die zweite These, Philosophie habe das Ganze der Erfahrung zu reflektieren, bezieht sich konkret auf das Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften und zur Theologie. Gegen die analytische Wissenschaftstheorie und die moderne Religionskritik hält Heintel daran fest, daß die Philosophie nicht nur „Grundlagen- und Voraussetzungsdisziplin der Einzelwissenschaften" ist, sondern auch rationale Vermittlungsinstanz zwischen dem religiösen Bewußtsein bzw. seiner theologischen Auslegung und dem säkularen Bewußtsein. Daher impliziert für ihn Philosophie sowohl die Bemühung um den philosophischen Begründungszusammenhang der Naturwissenschaften als auch den Anspruch, „die Theologie philosophisch transparent zu machen, d.h. ihren Überlieferungsbestand kritisch zu sichten und ihre Dogmatik nicht auf platte Weise aufzuklären, wohl aber philosophisch ‚vernünftig' zu machen" [60]. Was die Praxiskomponente angeht, so wird sie von Heintel nicht geleugnet; philosophische Kontemplation ohne Mitreflektieren ihres Praxisvollzugs ist, obwohl dies in der Tradition öfters vertreten wurde, eine verfehlte Sache; das lehren nicht nur Kant und Marx, sondern bereits die sokratisch-platonische Philosophie, allerdings bleibt es beim Primat der Theorie. „Es gibt keine Praktische Philosophie als fundamentale Praxisphilosophie, die an die Stelle der Theorie treten kann und damit kein Praktischwerden der Philosophie" [61].

---

[56] *J. Derbolav*, Erich Heintel zum 60. Geburtstag, in: Geschichte und System (Fs. Heintel), München 1972, 301–317, hier 304.

[57] Ebd. 305.

[58] *H.D. Klein*, Vernunft und Wirklichkeit, Bd. I, München 1973, 11.

[59] *Derbolav* 315.

[60] Ebd. 310.

[61] *F. Grimmlinger*, Philosophie und Praxis, in: Wiener Jahrbuch f. Phil. 5 (1972) 7–29, hier 28.

Das Theorie-Praxis-Problem stellt sich aber nicht nur hinsichtlich der Selbstanwendung der Theorie — der Philosoph ist nämlich immer der Adressat seiner eigenen Theorie und muß im „Totalexperiment" seiner Existenz erproben, „was seine Gedanken wert sind und inwieweit sie ein freies, vernünftiges und zutiefst menschliches Leben ermöglichen" [62] — es stellt sich auch hinsichtlich der Voraussetzungen der Theorie. Denn obwohl der Sinn der Theorie darin besteht, „Schau der Wirklichkeit unabhängig und weg vom Menschen zu sein" [63], gründet sie doch in der kommunikativen Praxis gemeinsamen Philosophierens, die etwa Platon paradigmatisch herausgestellt hat. Diese kommunikative Voraussetzung jeder Philosophie darf freilich nicht als Abhängigkeit der Philosophie von der Gesellschaft mißverstanden werden. Auch hier bleibt für die Heintel-Schule folgende Distinktion in Geltung: „Daß Menschen *miteinander* philosophieren, ist ein sozialer Bezug, nicht hingegen das Philosophieren als solches, dem es um Schau der Wirklichkeit in absoluter Wahrheit geht" [64].

c) Offensivreaktion

Den Herausforderungen der Gegenwart kann man freilich nicht bloß resignativ oder defensiv, man kann ihnen auch offensiv begegnen. Solches ‚offensive Denken' zeigt sich vor allem im Aufgreifen aktueller Probleme. So ist Willms der Überzeugung: „In der Rückbesinnung auf den Kernbereich der Politik hätte die Philosophie eine Möglichkeit wieder zu Kräften zu kommen" [65]. Denn „politische Philosophie ist ‚Erste Philosophie', alles andere, Metaphysik, reine Erkenntnistheorie ist Abstraktion, die nur zulässig sein kann, wenn sie sich ihrer Abstraktion bewußt bleibt" und wenn sie Wege angeben kann, „die zum philosophischen Kernland, der Politik, zurückführen" [66]. Da Politik „die praktische Verwirklichung der menschlichen Existenz als Vermittlung des Besonderen und des Allgemeinen" [67], Philosophie aber „das Wissen um die Ursachen und Gründe der menschlichen Praxis" ist [68], ist Primärgegenstand der Philosophie diese „fundamentale Verwirklichung der menschlichen Existenz" [69]. Der Bewußtlosigkeit des Besonderen gegenüber hat sie auf der Vernunft des Allgemeinen zu bestehen und der Bewußtlosigkeit bloßer Herrschaft gegenüber auf dem Recht der Freiheit. Angesichts der „Bewußtlosigkeit hungernder und verelendeter Massen", der „Ahnungslosigkeit der Wohlstandsgesellschaften", der „bewußtlose(n) Praxis rückwärts orientierter Politiker" und der „hilf-

[62] *Derbolav* 313.
[63] *Grimmlinger* 20.
[64] Ebd. 21.
[65] *B. Willms*, Offensives Denken, Opladen 1978, 9.
[66] Ebd. 68.
[67] Ebd. 52.
[68] Ebd. 53.
[69] Ebd. 53.

lose(n) Risikobereitschaft zur technischen Vernichtung" schreie der zur Polis gewordene Globus nach Philosophie[70].

In der Gegenwartsphilosophie kritisiert Willms die Einseitigkeiten einer bloßen Reflexions-Logik- und Kritik-Philosophie. Reflexion, Logik und Kritik seien zwar zentrale Elemente des philosophischen Denkens, dürften aber nicht für die Philosophie als solche ausgegeben werden. Zudem macht er Front gegen den philosophischen Defätismus, bei dem er drei Spielarten unterscheidet, nämlich die „Befangenheit in vergangener Größe oder den Nachgeborenenkomplex, die Überzeugung vom Pluralismus der Weltanschauungen oder den Weltanschauungskomplex" und „das Sichabfinden mit dem Nichtallgemeinen oder den Existenzialismuskomplex"[71]; er plädiert entschieden für ein „offensives Philosophieren". Denn „die Wirklichkeit gibt ihre Wahrheit nicht von selbst her. Man muß auf sie zugehen, Schneisen schlagen, Schutt wegräumen . . ., sie bearbeiten, ihr die Bedingungen ihres Erscheinens vorschreiben. Philosophie ist ein Werk und Werke fallen nicht in den Schoß"[72]. Weniger ‚militant' und doch deutlich kritisch gegenüber einem philosophischen Defätismus äußert sich auch Lenk. Er sieht Möglichkeiten zu einer „Wiederbelebung der Philosophie" vor allem im Hinblick auf „interdisziplinäre Problemverflechtungen angesichts der jedes Einzelfach übergreifenden kulturell-sozial-politisch-ökonomisch-ökologischen Systemzusammenhänge"[73]. Hier ist der Philosoph als ‚Spezialist fürs Allgemeine' angefordert. Auch wenn die Zeiten eines Leibnizschen Universalgenies angesichts der Problem- und Informationsexplosion der letzten Jahre endgültig vorbei sein dürften, gibt es weiterhin einen Bedarf an generalistischen und universalistischen Stellungnahmen zu fachübergreifenden Fragen. Ein „dialogisches Philosophieren" und ein „spekulativ-konstruktiv-synthetisches Denken" ist vonnöten neben der „präzisierenden, zerlegenden Analyse", um die „Perspektivenvielfalt" und die „Integration innovativer Entwürfe" sicherzustellen[74]. Lenk spricht hier von einer „sokratischen Forumsfunktion der Philosophie"[75], die sich vor allem erweisen muß im „Mut zum inhaltlichen Entwurf"[76].

Lenk nennt konkret eine ganze Reihe von Bereichen, die einer kooperativen philosophischen Bearbeitung harren. So gebe es z.B. „bis heute keine ausgearbeitete Philosophie des Arbeits- und Leistungsverhaltens außer der marxistischen Variante, keine ernsthafte Philosophie der wirtschaftlichen Phänomene, seit Simmels gleichnamigem Buch keine neue ‚Philosophie des Geldes', keine Philosophie der Planung, kaum eine differenzierte Philoso-

---

[70] Ebd. 11 f.
[71] Ebd. 35.
[72] Ebd. 110.
[73] *H. Lenk*, Philosophie als Fokus und als Forum, in: Wozu Philosophie? (Anm. 2), 35—69, hier 47.
[74] Ebd. 48.
[75] Ebd. 48.
[76] Ebd. 59.

phie der Technik". Es existierten „kaum Ansätze zur Wissenschaftstheorie der Wirtschaftswissenschaften, der Systemwissenschaften, der Planungswissenschaften, einschließlich der Zukunftsforschung", ebenso wie sich „wenig Seriöses" finde „zur Methodologie der Sozial- und Verhaltenswissenschaften" [77].

Im ganzen bekennt sich Lenk zu einer „neokritischen Aufklärungsphilosophie, die keine sicheren Einlösungsgarantien der Erkenntnis und keine falschen Hoffnungen" bieten kann, aber „optimistische Erkenntnisfortschritte sucht, ohne überfliegendem Optimismus zu huldigen" [78]. Von einem Philosophieren nach dem Ende der Philosophie ist also keine Rede, wohl aber ist für Lenk die Zeit des Absolutismus in der Philosophie vorbei. Einen philosophischen Königsweg zur Lösung aller Probleme gibt es nicht, d.h. „die Möglichkeit, zu allen Problemen eine logisch deduzierbare Lösung aus absolut gewissen Prinzipien" [79] zu bieten, existiert nicht mehr. Philosophische Probleme können auch nicht mehr „in isolationistischer Unabhängigkeit von wissenschaftlichen Erkenntnissen und auch nicht prinzipiell losgelöst von der Lebenspraxis behandelt werden" [80]. Hier wird deutlich, daß Lenk bei aller Bejahung der Notwendigkeit und Sinnhaftigkeit von Philosophie doch auch beträchtliche Abstriche an dem traditionellen Selbstverständnis von Philosophie macht. Hierin kommt er übrigens auch mit Habermas überein, dessen Überzeugung, Philosophie könne sich nicht mehr länger als Systemphilosophie begreifen bzw. als affirmative Deutung des Seienden im ganzen, er teilt und daher zustimmend zitiert.

Die drei herausgestellten Antworttypen stellen selbstverständlich nur idealtypische Abstraktionen dar und kommen selten chemisch rein vor, vielmehr durchdringen sich in der konkreten philosophischen Arbeit die genannten Momente in vielfältiger Weise. Zudem gibt es die verschiedensten Abstufungen von philosophischer Resignation, philosophischer Defensive und philosophischer Offensive. Trotzdem ermöglichen diese Antworttypen eine erste Groborientierung in dem zugegebenermaßen schwer überschaubaren Gelände der Gegenwartsphilosophie.

3. Definitionstypen als Schlüssel zum Verständnis der Gegenwartsphilosophie

Sucht man nach einem stärker inhaltlich ausgerichteten Orientierungsraster, so bieten sich hierzu die Überlegungen von Hinske an, der das Selbstverständnis der Philosophie anhand von sieben verschiedenen Definitionstypen entwickelt, nämlich der Instrumentar-Erkenntnistypus-, Sachthemen-, Potential-, Programm-, Methoden- und Impulsdefinition von Philo-

[77] Ebd. 61.
[78] Ebd. 60.
[79] Ebd. 45.
[80] Ebd. 55 f.

sophie[81], die er vorwiegend an historischen Beispielen illustriert, während er auf die gegenwärtigen Aktualisierungen dieser Definitionstypen nur kurz eingeht. Allerdings lassen sich Hinskes Überlegungen auch für die gegenwärtige philosophische Problemlage fruchtbar machen, was im folgenden versucht werden soll. Wichtig ist ferner, worauf Hinske ausdrücklich hinweist, daß die verschiedenen Definitionstypen miteinander verzahnt sind. Kein Definitionstyp steht allein für sich, weshalb auch keiner verabsolutiert werden darf. Vielmehr sind sie komplementär zu verstehen und ermöglichen daher — nimmt man sie zusammen — einen Blick auf das Ganze der Philosophie. Auch diese Verzahnung gilt es jeweils deutlich zu machen, wenn nachfolgend die verschiedenen Definitionstypen im einzelnen vorgestellt und als Schlüssel zum Verständnis der Gegenwartsphilosophie, ihrer Problemlage und ihres Diskussionsstandes verwandt werden.

a) Instrumentardefinition

Bei der Instrumentardefinition stellt Hinske unter Berufung auf Kants berühmte Bestimmung der Philosophie als ‚Vernunfterkenntnis aus Begriffen' den Begriff als unentbehrliches Instrument der Philosophie heraus und bemerkt in diesem Zusammenhang, „das Instrument des Begriffs nicht nur einfach zu gebrauchen", wie es in den Einzelwissenschaften oder im politischen Leben geschieht, sondern es „ständig zu überprüfen, instandzuhalten und zu schärfen", zähle „heute, im Zeitalter der Ideologien, mehr denn je zu den elementaren Aufgaben der Philosophie"[82].

Riedel hat diesen Ansatz präzisiert. Er betont: Wer philosophiert, der betätigt sich nicht unmittelbar wissenschaftlich oder politisch, sondern bewegt sich im Bereich der Sprache und der in ihm niedergelegten Begriffe. Er treibt Begriffsanalyse und Begriffsinterpretation, die freilich nicht Selbstzweck ist, denn die Sprachreflexion steht im Dienst einer Rechtfertigung ‚der die Wissens- und Handlungsorientierung einer geschichtlichen Kultur tragenden Grundbegriffe'[83]. In der Gegenwart haben sich nach Riedel beide Aufgaben freilich verkehrt, denn die angelsächsisch-analytische Tradition treibe oft Begriffsanalyse um ihrer selbst willen, während umgekehrt dialektisch-philosophische Richtungen fundamentale Begriffe meist ohne vorhergehende Klärung zu rechtfertigen suchten und damit ideologisch verführen. Zur Rechtfertigung der begrifflich niedergelegten Grundlagen unserer Kultur erachtet Riedel dreierlei für erforderlich:
1) Sowohl die fundamentalen Begriffe als auch der Anwendungskontext einer Grundannahme müssen widerspruchsfrei sein. Wenn daher eine Regierung beispielsweise den Begriff der Grundrechte von besonderen Gruppen

[81] Vgl. *N. Hinske*, Die Geliebte mit den vielen Gesichtern, in: Wozu Philosophie? (Anm. 2), 313—343.
[82] Ebd. 317.
[83] *Riedel*, Philosophieren, 282.

ausschließt oder die Menschenrechte nur nach außen, nicht aber im eigenen Lande vertritt, dann verstößt sie gegen das im Begriff ‚Menschenrecht' implizierte umfassende Allgemeine.

2) Um gerechtfertigte Grundannahmen von geschichtlichem Schein unterscheiden zu können, ist es erforderlich, die hermeneutischen Implikationen der Begriffe herauszuarbeiten, d.h. es muß geklärt werden, „welche Bedeutung politisch-rechtliche Fundamentalbegriffe besitzen, was mit ihnen ursprünglich oder in gegenwärtigen Handlungskontexten gemeint ist und ob gegebenenfalls ein Bedeutungswechsel vorliegt" [84].

3) Um Bedeutungsfragen zu entscheiden, bedarf es zuletzt „der Überprüfung an existierenden Sachverhalten" [85].

Neben der von Riedel und Hinske herausgestellten Funktion des philosophischen Begriffs als Aufklärungsinstrumentarium wäre auch seine Rolle als „Ordnungs- und Orientierungsinstrumentarium" [86] zu bedenken. Wenn das Geschäft des Philosophen im wesentlichen ein analytisch-kritisches ist, dann ist darin auch die Aufgabe impliziert, für die Analyse wie für das Analysierte eine geeignete Kategorialstruktur zu finden. Denn „so schnell hat man ja seine Zeit nicht ‚in Gedanken gefaßt' und die Gedanken nicht auf den Begriff gebracht" [87]. Krings spielt hier auf die schöpferische Ordnungs- und Orientierungsleistung des philosophischen Begriffs an, „durch die jeweils die Klassiker der Philosophie Klassiker der Philosophie geworden sind" [88]. Als Beispiel könnte man etwa den aristotelischen Substanzbegriff nennen, der, wie Stegmaier [89] gezeigt hat, trotz seiner metaphysischen Prägung bis heute in seiner ontologischen Funktion unentbehrlich ist, oder den Hegelschen Begriff des objektiven Geistes. Auch für die Probleme der Gegenwart ist diese begriffsschöpferische Potenz der Philosophie vonnöten. Schischkoff redet in diesem Zusammenhang von dem großen „Rest in den Ursprüngen allen Denkens", der als „Quelle neuer Ordnungen und Aspekte unerschöpflich" sei [90]. Vor allem gilt das für komplexe Situationen, wo die Leistungsfähigkeit wissenschaftlicher, politischer oder pragmatischer Kategorien erschöpft ist. Hier bedürfen wir „einer Strukturierung zweiter Ordnung, welche die Komplexität reduziert" [91] durch den philosophischen Begriff.

Wir können festhalten: Der Instrumentardefinition zufolge ist Philosophie Arbeit am Begriff. Die Notwendigkeit solcher Arbeit ergibt sich allge-

---

[84] Ebd. 284.
[85] Ebd. 284.
[86] *Baumgartner/Höffe*, Funktion, 415.
[87] *Krings*, Esoterik, 154.
[88] Ebd. 154.
[89] Vgl. *W. Stegmaier*, Substanz. Grundbegriff der Metaphysik, Stuttgart 1977.
[90] *G. Schischkoff*, Kritische Bemerkungen zu einem Münchener Kolloquium, in: ZPhF 29 (1975) 95—107, hier 104.
[91] *Krings*, Esoterik, 159.

mein daraus, daß dieser „die umfassendste und rationalste Weise der Weltvermittlung“ [92] ist.

b) Erkenntnistyposdefinition

Zeigt sich die Instrumentaldefinition notwendig auf die Programmdefinition verwiesen, am deutlichsten bei Riedel, der Philosophie als „analytisch-hermeneutische(r) Begriffsreflexion“ die Aufgabe der „Rechtfertigung von Grundannahmen einer geschichtlichen Kultur“ [93] zuweist, so ist in Riedels Aufgabenbestimmung noch ein weiterer Definitionstyp impliziert, nämlich die Erkenntnistyposdefinition. Riedel gebraucht ja den Terminus Rechtfertigung. Philosophie, so können wir diese Aussage verdeutlichen, ist Rechtfertigungsdenken. Hinske expliziert diesen Definitionstyp an dem platonischen ‚logon didonai‘, d.h. an der Aufgabenbestimmung der Philosophie, „auf Schritt und Tritt ‚Rechenschaft zu geben‘ und keine Annahme, keine Überzeugung, keine Aussage, so selbstverständlich sie auch aussehen mag, ungeprüft stehen zu lassen“ [94] und nennt außerdem noch Wolffs Bestimmung der philosophischen Tätigkeit als ‚habitus asserta demonstrandi‘.

In der Gegenwartsphilosophie wird dieser Gesichtspunkt vor allem in der Schule Hans Wagners und in der Erlanger Schule unterstrichen. So versteht Wagner Philosophie als umfassende Geltungsreflexion im theoretischen, praktischen, ästhetischen und religiösen Bereich, die Erlanger Schule hingegen bestimmt Philosophie als begründungsorientiertes Vorgehen, was Mittelstraß etwa wie folgt verdeutlicht: „Mag man in der Beurteilung der Geschichte der Philosophie unterschiedlichster Meinung sein, mag der eine Syllogistik, der andere Gottesbeweise besonders schätzen, in der Beurteilung, daß sich hier ein besonderes Begründungsinteresse geltend macht, das sich nicht einfach über die Fachwissenschaften verrechnen läßt, ist man sich in der Regel einig.“ [95]

Kritisch wendet sich ein solches philosophisches Begründungsdenken gegen ein absolutistisches Verständnis von Wissenschaft, das von folgenden, keineswegs selbstverständlichen, Prämissen ausgeht:
1) Die Wissenschaften sind in sich autark und selbständig; 2) sie stellen die einzige Art möglicher und sinnvoller Erkenntnis dar; 3) sie sind völlig ausreichend, um das für den Menschen relevante Wissen zu erstellen [96]. Dagegen hat die Erlanger Schule deutlich gemacht, „daß mindestens die Begründungsproblematik hinsichtlich der Rechtfertigung wissenschaftlicher

---

[92] *Bubner*, Philosophie, 7.
[93] *Riedel*, Philosophieren, 282.
[94] *Hinske*, Geliebte, 320.
[95] *J. Mittelstraß*, Philosophie oder Wissenschaftstheorie?, in: Wozu Philosophie? (Anm. 2), 107–126, hier 124.
[96] Vgl. *H.M. Baumgartner*, Wozu noch Philosophie?, in: Wozu Philosophie? (Anm. 2), 238–258, hier 247.

Grundbegriffe, Axiome und Verfahren wie auch wissenschaftlicher Ziele, auf die sowohl theoretische wie praktische Notwendigkeit führt, an Philosophie, wenigstens im Sinne einer normativen Wissenschaftstheorie, die sich als Logik und Ethik explizieren läßt, festzuhalten" [97].

Eine spezielle Gefahr wissenschaftsbezogenen philosophischen Rechtfertigungsdenkens liegt in der damit oft, wenn auch nicht notwendig einhergehenden Einschränkung des philosophischen Arbeitsfeldes. Wolandt erläutert diese Gefahr am historischen Beispiel des Neukantianers Riehl, der den positiven Wissenschaften bei der Erforschung der Welt „den Vortritt läßt" und die Aufgabe philosophischer Reflexion einzig darin erblickt, die Voraussetzungen dieses Forschens ans Licht zu ziehen. Dort, wo die Einzelwissenschaften forschen bzw. geforscht haben, wende sich die philosophische Reflexion nach Riehl zurück auf die Voraussetzung dieses Forschens und leiste „Prinzipienaufklärung", und zwar nicht nur auf dem Gebiet der theoretischen Philosophie, sondern auch auf dem Felde der praktischen Philosophie und der Ästhetik [98].

Ein aktuelles Beispiel für die Gefahr der Verengung des philosophischen Arbeitsfeldes bietet zweifellos die Erlanger Schule. So betont Kambartel in seiner Konstanzer Antrittsvorlesung, die Philosophie bedürfe „keines eigentümlichen Gegenstandes mehr". Ihr Arbeitsfeld wachse ihr vielmehr aus den „Behauptungssystemen der einzelnen Wissenschaften" zu [99], deren Begründungsdefizite ans Licht zu ziehen und zu überwinden, wenigstens solange Aufgabe der Philosophie sein müsse, wie diese Arbeit in den Wissenschaften selbst nicht geleistet werde. Die Probleme der Philosophie wären demzufolge „nicht *neben* sondern *in* den Wissenschaften zu suchen" als deren „begründungstheoretische Verwirrungen oder Versäumnisse [100].

Stellt Wolandt bezüglich Riehls Philosophieverständnis die Frage, ob dem Philosophen nicht mehr abzuverlangen sei als dies, „daß er als Nachhut im Heere der Wissenschaften den Prinzipienspezialisten mache" [101], so merkt Hinske zu Kambartels Philosophiedefinition kritisch an, diese sei unvollständig, weil Kambartel nur das ‚genus proximum' nenne, das die Philosophie mit den Wissenschaften gemein habe, nicht aber die ‚differentia specifica', die sie von diesen unterscheide.

Zimmerli hat diese Kritik präzisiert. Er sieht generell in der deutschen Gegenwartsphilosophie die Gefahr eines „Kaninchen-Schlange-Verhältnis(ses)" [102] der Philosophie gegenüber den Wissenschaften. Nachdem der logische Empirismus die Probleme der Welt- und Handlungsorientierung

---

[97] Ebd. 248.

[98] *G. Wolandt,* Philosophie, Geschichte, Wissenschaften, in: Zugänge zur Philosophie, Kastellaun 1979, 47—63, hier 47 f.

[99] *F. Kambartel,* Was ist und soll Philosophie?, Konstanz [2]1974, 15.

[100] Ebd. 17.

[101] *Wolandt* 47.

[102] *W.Ch. Zimmerli,* Arbeitsteilige Philosophie?, in: Wozu Philosophie (Anm. 2), 181—212, hier 193.

an die positiven Wissenschaften abgetreten hatte, kam es vor allem in der deutschen Nachkriegsphilosophie zu verschiedenen „Metareaktion(en)“ [103] unter den Stichworten Aufklärung (kritische Theorie), Kritik (kritischer Rationalismus) und ab-ovo-Konstruktion (Erlanger Schule). Auch diese Metareaktionen sind, so Zimmerlis Kritik, noch von ihrem „Herausforderer“, nämlich der Wissenschaft, bestimmt, sie kommen in einem gewissen Sinn nicht über den von der Wissenschaft vorgezeichneten Horizont hinaus.

Was speziell die Erlanger Schule angeht, so übersteigt sie einerseits die Wissenschaft auf die lebensweltliche Praxis hin — bekanntlich versucht sie ja das normative Fundament der Wissenschaften von elementaren Handlungsvollzügen der Lebenspraxis her aufzubauen — andererseits bleibt sie auf halbem Wege stehen, denn der Problemaufgriff bleibt begrenzt, er muß nämlich, wie Zimmerli sagt, „keineswegs immer schon auf der Basalebene des operativen Fundaments ... liegen“, zudem wird keine Rückbindung des ‚vernünftig‘ rekonstruierten Wissens an die Lebenswelt geleistet. Von der unguten Fixierung auf die Wissenschaft wird die Philosophie nach Zimmerli erst frei, wenn sie sich auf die „hermeneutische Dimension vorwissenschaftlich-sprachlichen Verstehens“ [104] besinnt, die nicht nur der Trennung von Wissenschaftsgruppen, sondern bereits der Trennung von Wissenschaft, Philosophie und Lebenswelt vorausliegt.

Die philosophische „Rechenschaftsgabe“ kann dann aber auch nicht mehr allein bei dem von der Lebenswelt isolierten Faktum der Wissenschaft ansetzen, sondern sie muß sich auch auf „all die anderen Faktoren“ beziehen, „die in der Lebenswelt eine Rolle spielen: die Technik, die Kunst, die Politik, die gesellschaftlichen und ökonomischen Faktoren von Arbeits- und Freizeitwelt, die Liebe, die Bedürfnisse, den Sport ... kurz alles, was in den Beziehungsgefügen von Mensch zu Mensch und von Mensch zu bearbeiteter und unbearbeiteter Natur sich findet“. [105] Zimmerli kritisiert in diesem Zusammenhang die schon „fast klassisch gewordene“ Formulierung von Habermas, die Philosophie könne ihrer großen Tradition nur treu bleiben, indem sie ihr entsagt. Habermas hat sie an anderer Stelle dahingehend präzisiert, Philosophie bleibe zwar „die jeweils radikalste Form der Selbstreflexion, die zu einer Zeit möglich ist“, der Gegenstandsbereich solcher Selbstreflexion seien aber die Wissenschaften, und „kein Bereich vor oder neben den Wissenschaften“ [106]. Zimmerli hält dem entgegen, die Philosophie könne ihrer großen Tradition nur treu bleiben, indem sie sie erneuert, und das heißt in diesem Fall ihrer Tradition „Begrei-

[103] *Ders.*, Esoterik und Exoterik in den Selbstdarstellungsbegriffen der Gegenwartsphilosophie, in: Esoterik und Exoterik der Philosophie, Basel—Stuttgart 1977, 253—288, hier 272.
[104] Ebd. 276.
[105] *Zimmerli*, Arbeitsteilige Philosophie?, 210.
[106] *J. Habermas*, Die Rolle der Philosophie im Marxismus, in: Die Zukunft der Philosophie, München 1975, 191—204, hier 200 f.

fen von *allem* zu sein, ohne Ausnahme" [107]. Bei seinem Plädoyer für das philosophische Begreifen der Lebenswelt ist sich Zimmerli im übrigen durchaus bewußt, daß es heute keine scharfe Trennung von Wissenschaft, Technik und Lebenswelt mehr gibt. Er glaubt aber dennoch, den Terminus Lebenswelt weiter regulativ verwenden zu können, denn aus der Tatsache, daß etwas nicht ist, folge mitnichten, daß es auch nicht sein soll.

Versuchen wir abschließend auch den zweiten Definitionstyp zu charakterisieren, so können wir sagen: Philosophie als Rechtfertigungsdenken setzt jeweils ein bei vorhandenem Wissen, das verschiedene Gestalten haben kann. Auch wenn im Zeitalter der Wissenschaft die philosophische Geltungsfrage sich hinsichtlich des wissenschaftlichen Wissens in besonderer Weise aufdrängt, prinzipiell gilt sie dem „Ganzen möglicher Wissensmodi" [108]. Philosophie ist daher, wie Baumgartner in Abhebung vom Philosophieverständnis der Erlanger Schule betont, „nicht nur normative Wissenschaftstheorie, sondern auch Theorie etwa der Religion, der Kunst oder der Geschichte" [109], um nur einige (weiterführende) Beispiele zu nennen.

c) Sachthemendefinition

Die Frage nach der Leistung des philosophischen Rechtfertigungsdenkens kann allgemein dahingehend beantwortet werden, daß sie ein „Rationalitätsdefizit" im vorhandenen Wissen zu überwinden sucht [110]. Die konkreten Möglichkeiten solchen Rechtfertigungsdenkens müssen im Zusammenhang mit der sog. Potentialdefinition weiter erörtert werden. Ehe wir darauf eingehen, wenden wir uns jedoch der sog. Sachthemendefinition zu, auf die wir ebenfalls bei der Behandlung der Erkenntnistyposdefinition gestoßen sind. Hinske rekurriert zur Illustration der Sachthemendefinition u.a. auf eine Formulierung Christian Wolffs, Philosophie sei die „Wissenschaft aller möglichen Dinge", und stellt die Universalität der philosophischen Fragestellung heraus. Philosophie ist diesem (Selbst-)Verständnis zufolge Versuch, das Ganze zu denken. Diese Ganzheit wurde nicht nur in der Vergangenheit verschieden bestimmt, auch in der Gegenwartsphilosophie ist man durchaus nicht einer Meinung, was zu diesem Ganzen der Philosophie gehört und von wo aus der Zugang zu diesem Ganzen genommen werden muß. Wir können unterscheiden zwischen Ganzheitsentwürfen, die von dem traditionellen philosophischen Fächerkanon mehr oder minder ausgehen und solchen, die davon mehr oder minder große Abstriche machen; hinzu kommen dann noch Bestimmungsversuche, die das Ganze der Philosophie im Ausgang von bestimmten philosophiegeschichtlichen Positionen zu gewinnen suchen.

---

[107] *Zimmerli,* Arbeitsteilige Philosophie?, 210.
[108] *Baumgartner,* Wozu noch Philosophie?, 248.
[109] Ebd. 248.
[110] *Bubner,* Philosophie, 11.

Ausgehend von der griechischen Philosophie entwickelt Landmann die sieben philosophischen „Grunddisziplinen": Metaphysik, Erkenntnislehre, Ethik, Ästhetik, Sprachphilosophie, Geschichtsphilosophie und Anthropologie. Nicht behandelt werden von ihm hingegen die verschiedenen Bindestrich-Philosophien (Natur-, Rechts-, Staats- und Religionsphilosophie) insofern, nach Landmanns Ansicht, die vor dem Bindestrich genannten Disziplinen (Naturwissenschaft, Jurisprudenz, Politikwissenschaft und Theologie bzw. Religionswissenschaft) sich selbst ihrer Grundlagenprobleme annehmen und die jeweils zugehörige Philosophie schlucken.

Landmann diagnostiziert zudem einen wechselnden Prioritätsanspruch der sieben genannten Grunddisziplinen im Verlauf der Philosophiegeschichte.

Bereits im Rahmen der Entwicklung der griechischen Philosophie wurde die Metaphysik, die seit alters her die größte Würde beanspruchte, weil sie sich mit den ersten Gründen befaßte, durch die Ethik verdrängt, und zwar deshalb, weil die Menschen der Ethik stärker bedurften. So wurde die Philosophie im Hellenismus zur magistra vitae (Cicero), zur Kunst der Lebensführung. In der Neuzeit kam es dann zu einer prinzipiellen Bestreitung der Metaphysik durch Bewußtseinsanalyse und Erkenntnistheorie. Beanspruchte zunächst die Erkenntnistheorie anstelle der Metaphysik den Rang der philosophischen Fundamentaldisziplin, so erhoben im Verlauf der weiteren Entwicklung auch die Geschichtsphilosophie, die Sprachphilosophie und die philosophische Anthropologie denselben Anspruch. Eine bloß zeitweilige Konjunktur hatte die Ästhetik, nämlich zur Zeit der Renaissance (mit ihrem Widerstand gegen die antike Imitationsästhetik) und im 17./18. Jahrhundert (mit ihrer Theorie vom subjektiven Urteil).

Was das Problem der Zuordnung der verschiedenen Disziplinen angeht, so plädiert Landmann für eine Mehrdimensionalität des Gefüges „der sich aus den Zwängen ihrer eigenen Einlinigkeit emanzipierenden Vernunft" [111], für die Bestreitung einer Disziplin durch eine andere immer auch zugleich Ergänzung durch neue Gesichtspunkte ist, denn angesichts der Vieldeutigkeit der Welt und unserer begrenzten Deutungsmöglichkeiten blieben „alle Philosophen einseitig" [112]. Jede Philosophie ist im Sinne Landmanns zwar ernst zu nehmen als bestimmter Ausdruck des Lebens, das bestimmte metaphysische Überzeugungen hat, die nicht weginterpretiert werden können, aber einen einlösbaren Wahrheitsanspruch vermag sie nicht mehr zu erheben.

Die klassische Disziplinengliederung und die Anknüpfung an die griechische Philosophie ist leitend auch in den Darstellungen des Ganzen der Philosophie, die Schaeffler und Maurer geben. Allerdings versuchen sie das Ganze der Philosophie als organische Einheit darzustellen, während Landmann sich mit einer lebensphilosophischen Polyperspektivität begnügt.

Schaeffler geht aus vom Vollzug des Philosophierens, der in der Nominaldefinition der Philosophie beschrieben wird als ‚liebende Suche nach

[111] *M. Landmann*, Die Philosophie, ihr Auftrag und ihre Gebiete, Darmstadt o.J., 152.
[112] Ebd. 144.

Weisheit'. Darin ist zunächst die Aufgabe impliziert, vermeintliches Wissen von wirklichem Wissen zu unterscheiden. Da aber wahre Erkenntnis sich gegenüber dem Scheinwissen in wechselseitigem Dialog bewähren muß, wird sie zur Dialogkunst (Dialektik) und zur Kunst des Umgangs mit Beweisgründen (Logik). Schaeffler sieht in diesem Charakter der Philosophie, „Wissen vom Wissen" [113] zu sein, die Wurzel aller späteren Erkenntnistheorie und Erkenntniskritik, Wissenschaftslehre und Methodologie einerseits und die Wurzel der philosophischen Anthropologie andererseits als Lehre von der Seele (in der klassischen Philosophie), vom Vernunftsubjekt (im Idealismus) oder vom Dasein (in der Existenzphilosophie). Die moderne Kultur-, Sozial- und Geschichtsphilosophie begreift er als weitere Ausgestaltung des anthropologischen Ansatzes, während er die moderne Sprachphilosophie (Sprachanalyse und Hermeneutik) als Weiterführung des logischen Ansatzes versteht.

Auch Schaeffler betont, daß sowohl die logische als auch die anthropologische Grundlegung der Philosophie wie deren jeweilige Weiterungen einen Prioritätsanspruch im Verlauf der Philosophiegeschichte geltend machten. Dasselbe gilt für die Transzendentalphilosophie, Ethik und formale Logik bzw. Ontologie, die sich als weitere Sachthemen nach Schaeffler ebenfalls aus dem Charakter der Philosophie als liebende Suche nach Weisheit ableiten lassen.

Die Notwendigkeit der Ethik als philosophischer Disziplin läßt sich daraus ableiten, daß die Philosophie als liebende Suche nach Weisheit eine „vom Menschen notwendig zu fordernde Lebensweise" darstellt [114]. Was die Transzendentalphilosophie angeht, so richtet sie sich nach Schaeffler auf den (bei Platon, in der mittelalterlichen Transzendentalienlehre, im Idealismus und bei Heidegger) jeweils verschieden bestimmten Grund der Subjekt-Objekt-Vermittlung als Möglichkeitsbedingung strebenden Unterwegsseins.

Aus der Universalität des formalen und inhaltlichen Ausgriffs, der in der liebenden Suche nach Weisheit impliziert ist, ergibt sich schließlich auch der Anspruch der Logik auf die Universalität ihrer Geltung für jedes Erkennen und der Anspruch der Ontologie, inhaltliche Universalwissenschaft zu sein.

Um die inhaltliche Universalität zu sichern, rekurriert Philosophie entweder auf Universalität eines obersten Begriffs, unter den die Begriffe aller Einzelgegenstände subsumiert werden können oder auf die Universalität eines Realgefüges, dem alle Einzelrealitäten eingegliedert sind. Im ersten Fall wird die Philosophie zur Wissenschaft vom Seienden als solchen, im zweiten Fall versteht sie sich als Wissenschaft vom Universum des Realen, die eingegliedert ist in die Bereiche Kosmologie, Psychologie und natürliche Theologie, und als spezielle Metaphysik der allgemeinen Ontologie als der Wissenschaft vom Universum des Realen gegenübersteht.

Indem aber der Begriff einer speziellen Metaphysik aufkommt, ist die Ansicht, daß das schlechthin Universale Gegenstand der Metaphysik sein könne, schon im Prinzip aufgegeben. Aus der speziellen Metaphysik gehen regionale Philosophien hervor (eine Philosophie der Natur, der Geschichte, der Kunst, des Staates, der Religion usw.), die sich von den Wissenschaften der entsprechenden Spezialbereiche (Naturwissenschaft, Geschichtswissenschaft, Kunstwissenschaft usf.) durch den Anspruch unterscheiden, nicht nur Erscheinungen zu beschreiben, sondern die Frage nach dem Wesen des Erscheinenden zu stellen.

[113] *R. Schaeffler*, Art. ‚Philosophie', in: SM (D) 3, Sp. 1164—1194, hier Sp. 1169.
[114] Ebd. Sp. 1172.

Die Philosophie als Theorie der allgemeinsten Prinzipien wandelt sich auf diese Weise zu einer Wissenschaft von den je besonderen Wesenheiten je besonderer Arten von Seienden. Dem Vorwurf spekulativer Willkür solcher Wesensbegriffe läßt sich nach Schaeffler wie folgt begegnen: Philosophie lasse die Gegenstandwelt der Wissenschaften durchaus unangetastet, sondern frage gewissermaßen eine Ebene tiefer nach den Bedingungen der Möglichkeit solchen Entgegenstehens von Gegenständen überhaupt.

Maurer geht bei seinen Überlegungen zu einer (hochschulpädagogisch brauchbaren) philosophischen Systematik aus von der alten aristotelischen Grundeinteilung der Philosophie in Metaphysik/Physik, Logik und Ethik. Einen ersten (Ausbildungs-)Bereich überschreibt er mit ‚Historisch-systematische Philosophie', worunter vor allem fällt: Erste Philosophie (Metaphysik, Ontologie, Philosophische Theologie, Transzendentalphilosophie, Philosophie der Philosophie) und Naturphilosophie sowie Philosophiegeschichte. Der zweite (Ausbildungs-)Bereich umfaßt Philosophie der Erkenntnis, Wissenschaft und Sprache, näher aufgeteilt in a) Erkenntnistheorie, b) Logik, c) Analytische Sprachphilosophie, d) Wissenschaftstheorie, bei der wiederum zu unterscheiden ist: 1) Allgemeine Wissenschaftstheorie, 2) Philosophie der Mathematik und der Naturwissenschaften, 3) Philosophie der Geistes- und Geschichtswissenschaften, 4) Philosophie der Gesellschafts- und Humanwissenschaften, 5) Wissenschaftsgeschichte. Den dritten (Ausbildungs-)Bereich überschreibt Maurer mit ‚Praktischer Philosophie'. Hierunter subsumiert er a) Philosophische Anthropologie und Psychologie, b) Sozialphilosophie, c) Politische Philosophie (Rechts- und Staatsphilosophie, politische Theologie, philosophische Ideologienlehre), d) Religionsphilosophie, e) Philosophie der Geschichte, Kultur und Technik, f) Ethik, g) Ästhetik.

Maurer rechtfertigt diesen Systematisierungsvorschlag wie folgt: Das Thema ‚erste Philosophie' sei auch heute noch nicht erledigt. Denn wie immer es mit dem vielberedeten Ende der Metaphysik als der Wissenschaft von den ersten Gründen und Ursachen bestellt sein möge, sowie deren Übergang in Transzendentalphilosophie, Geschichtsphilosophie, Seinsdenken, Kritik, Praxis, Sprachanalyse, Systemtheorie oder anderes, die Frage danach, was jeweils die Erste Philosophie eines Ansatzes ausmacht, bleibe nach wie vor sinnvoll und lasse sich „am leichtesten durch den anknüpfenden oder absetzenden Bezug zur Tradition beantworten" [115].

Eine Verbindung der aktuellen mit der traditionellen Fragestellung versucht er auch im zweiten Feld. Selbst wenn das Verhältnis philosophischer und wissenschaftlicher Tätigkeit und die Reflexion von Logik, Methode, Genese und Praxis sowie wissenschaftlicher und alltäglicher Sprache im Vordergrund des Interesses der gegenwärtigen theoretischen Philosophie stünden, so behalte doch „die herkömmliche Grundfrage philosophischer Erkenntnistheorie wie Erkenntnis überhaupt möglich sei, ihre Berechtigung" [116]. Denn sie verbindet die formale analytische Philosophie sowohl mit der „herkömmlichen philosophischen Grundfrage nach dem Vernunftzusammenhang der gesamten Wirklichkeit" [117], wie mit dem Ansatz

[115] *R. K. Maurer*, Probleme philosophischer Systematik im Hinblick auf die Studienplanung, in: PhJ 84 (1977) 145—154, hier 148.
[116] Ebd. 148.
[117] Ebd. 148.

praktischer Philosophie, der die Wechselbeziehung von Praxis und Erkenntnis sowie die Möglichkeit einer vernünftig begründeten Praxis zum Gegenstand habe.

Diese Möglichkeit, die Maurer im dritten Feld thematisiert, entwickelt er anhand der Fragenreihe Was sind wir? Was tun wir? Was können wir tun? Was sollen wir tun? Einer solchen Fragenreihe entspricht die Disziplinenreihe Anthropologie, Sozialphilosophie, Geschichtsphilosophie, Ethik. Denn, pauschal gesprochen, beschreibt die Anthroplogie die „kulturell-naturwüchsigen Bedingungen menschlichen Handelns und Denkens", die „Sozialphilosophie handelt von dem, was wir aus diesen Bedingungen gemacht haben", die „Geschichtsphilosophie extrapoliert aus dem, was wir tun, das was wir tun können", und die „Ethik fragt nach dem, was am besten getan würde" [118].

Verbindungslinien dieser Hauptdisziplinen praktischer Philosophie zu den Human- und Sozialwissenschaften, zur Geschichts- und Sozialwissenschaft liegen auf der Hand. Einzig die Einordnung der Ästhetik macht nach Maurer Schwierigkeiten. Doch lasse sich deren Zugehörigkeit zur praktischen Philosophie insofern vertreten, als in der Kunst Inhalte, Konflikte und Probleme „weiter als möglich aufgelöst" werden „in ein spielerisches Verfügen über Formen" [119] und dadurch ein falscher philosophischer Ernst im praktischen Bereich überwunden wird.

Ist Schaefflers Entwurf bemüht, den Zusammenhang von prima philosophia und theoretischer Philosophie herauszustellen, so erhält bei Maurer der Zusammenhang von prima philosophia und praktischer Philosophie besonderes Gewicht. Maurer argumentiert hier folgendermaßen: Die praktische Philosophie ist konfrontiert mit der Frage der Begründung moralischer Normen und damit zurückverwiesen auf eine Theorie des Grundes, aus dem begründet werden kann. Damit aber wird der Bereich praktischer Philosophie überschritten, sofern man „nicht axiomatisch davon ausgeht, der Mensch oder die Gesellschaft sei das Maß oder der letzte Horizont aller Dinge" [120].

Gehen die genannten Ganzheitsentwürfe im großen und ganzen von der philosophischen Tradition aus, so suchen eine Reihe anderer Entwürfe der Situation der „veränderten Welt" (W. Schulz) in stärkerem Maße Rechnung zu tragen.

So kritisiert Ulmer die überlieferte metaphysische Ontologie mit ihren Grundunterscheidungen von ‚mundus sensibilis' und ‚mundus intelligibilis' bzw. körperlich und geistig Seiendem, die von einer Höherrangigkeit der Verstandeswelt (Geist) gegenüber der Sinnenwelt (Natur) ausgeht und deren Einheit in der Vorstellung eines höchsten Seienden begründet ist. Da aber die theologische Dimension des philosophischen Denkens mittlerweile fragwürdig geworden sei, habe der philosophische Weltbegriff nicht nur

---

[118] Ebd. 153.

[119] Ebd. 154.

[120] Ebd. 153. — Maurer kritisiert in anderem Zusammenhang vor allem den gegenwärtigen Trend zur ‚Soziologie als prima philosophia', sowohl in der Systemtheorie Luhmanns als auch in der marxistischen Gesellschaftstheorie, bei denen an die Stelle der Orientierung an einem Voraussetzungslosen (anhypotheton), konkret der platonischen Idee des Guten als Handlungsermöglichung die „Selbstvermittlung" des „Intersubjekt(s) Gesellschaft" trete. (*R.K. Maurer*, Soziologie als prima philosophia?, in: Ist systematische Philosophie möglich? (Hegelstudien, Beiheft 17), Bonn 1977, 487—495, hier 491.)

seine Einheit, sondern auch die Bestimmtheit seiner Gliederung verloren, und es bedürfe einer neuen Bestimmung der Einheit der Welt.

Ulmer unternimmt diese in seiner ‚Philosophie der modernen Lebenswelt'. Er bestimmt dort Welt als „Inbegriff aller Lebensverhältnisse" [121] und geht in diesem Zusammenhang nicht nur auf Freiheit und Sprache als die wesentlichen Bestimmungen des menschlichen Weltverstehens ein und auf die geschichtliche Bewegtheit der menschlichen Weltstellung, sondern unterscheidet auch vier ursprüngliche Referenzgebiete des Weltwesens Mensch, sog. ‚Weltbahnen', nämlich „Selbst, Unseresgleichen, Natur und Göttliches" [122], die er von spezifischen ‚Wissensbahnen' abhebt. Aus diesen strukturellen Bestimmungen von Welt — Ulmer redet von einem ursprünglichen ‚Weltschema' [123] — lassen sich unschwer zentrale Themenbereiche der Philosophie gewinnen. So korrelieren etwa mit der Freiheit des Weltverstehens und der geschichtlichen Bewegtheit der menschlichen Weltstellung die geschichtsphilosophische Thematik, die Sprachlichkeit des Weltverstehens mit der sprachphilosophischen Thematik, die vier Weltbahnen weisen hin auf Subjektivitäts-, Sozial-, Natur- und Religionsphilosophie als zentrale Themen philosophischer Besinnung, in den Wissensbahnen ist die wissenschaftstheoretische, im Weltwesen Mensch die anthropologische Thematik angelegt, einzig der Ort der Ästhetik macht Schwierigkeiten, da Ulmer Kunst unter den Wissensbahnen subsumiert.

Ähnlich wie Ulmer distanziert sich auch Schulz von der überkommenen Metaphysik. Deren Versuch einer Gesamtdeutung der Welt, die diese als in sich gültige Ordnung darstellt, könne gegenwärtig nur als die „Privatphilosophie eines einzelnen" verstanden werden, „an der die Zeit interesselos vorübergeht" [124], heißt es gleich zu Beginn seines großangelegten Werkes ‚Philosophie in der veränderten Welt'. Schulz intendiert hierin eine „an den Problemen der Gegenwart orientierte *Perspektivengeschichte*" [125], die mit fünf Leitbestimmungen operiert, nämlich Verwissenschaftlichung, Verinnerlichung, Vergeistigung und Verleiblichung, Vergeschichtlichung und schließlich Verantwortung. Obwohl diese Leitbegriffe bestimmten Gebietsgliederungen der Philosophie entsprechen, sind sie, wie Schulz sagt, „mit diesen keineswegs deckungsgleich" [126]. Er weist in diesem Zusammenhang ausdrücklich darauf hin, daß eine eindeutige Gliederung nach Disziplinen heute fragwürdig geworden sei. Immerhin bestehen von den fünf Leitbestimmungen gewisse Korrelationen zur Wissenschaftstheorie, die heute an die Stelle der Erkenntnistheorie getreten ist, zur (theologisch orientierten) klassischen Metaphysik, die Schulz unter dem Stichwort ‚Philosophie der Subjektivität' abhandelt und als deren Fortsetzung er die Exi-

121 *K. Ulmer*, Philosophie der modernen Lebenswelt, Tübingen 1972, 108.
122 Ebd. 109.
123 Ebd. 100.
124 *W. Schulz*, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972, 7 f.
125 Ebd. 8.
126 Ebd. 8.

stenzphilosophie ansieht, zur philosophischen Anthropologie mit ihrer Zentralfrage nach dem Verhältnis von Geist und Leib, zur Geschichtsphilosophie, die bei Schulz an die Stelle der Kosmologie getreten ist, und schließlich zur Ethik. Hinzu kommt die allgemeine Ontologie, der Schulz, wie Schaeffler in seiner Besprechung sagt, „im ‚Nachwort' wenigstens eine Stelle offengehalten" [127] habe, insofern es Schulz hier darum gehe, „Strukturen eines *zeitgemäßen Wirklichkeitsbegriffs*" [128] zu entwickeln.

Operiert Ulmer mit einem ‚strukturontologischen Weltbegriff', so liegt Schulzes Entwurf ein dialektischer Wirklichkeitsbegriff zugrunde. Im Gegenzug zu einem Verständnis von Wirklichkeit als gegenständlicher Realität, die uns gegenübertritt, bestimmt er nämlich Wirklichkeit als „Geschehenszusammenhang, in den wir immer schon verflochten sind" [129]. Er spricht von einem Wirklichkeitszusammenhang, „zu dem auch mein ‚subjektives' Sein gehöre, meine Bedürfnisse und Interessen, der aber vor allem nichts Abgeschlossenes und Fixes sei, sondern eben ein Geschehen, das folgender Dialektik unterliege: „Wir vermitteln es, das heißt wir sind darin tätig, und wir werden doch zugleich von diesem Geschehen — sehr oft gegen unseren Willen — bestimmt" [130].

Liegt bei Ulmer der Schwerpunkt darauf, „die Einheit der Weltgehalte" neu zu denken, nach dem der Philosophie infolge der Auflösung der philosophischen Theologie nicht mehr die Aufgabe gestellt ist, „andere Weltgehalte als die höchsten anzusetzen, sondern sich überhaupt von der Vorstellung eines höchsten Seienden und eines letzten Grundes freizumachen und das Bestehen der allgemeinsten Struktur nicht mehr darauf zu gründen" [131], so liegt bei Schulz der Schwerpunkt auf dem Handeln. Wenn nämlich Wirklichkeit als fixes und fertiges Sein verstanden wird, dann ist damit Handeln im letzten verunmöglicht, wird sie hingegen als Geschehenszusammenhang verstanden, dann ist darin die Aufgabe verantwortlicher Gestaltung dieses Geschehens eingeschlossen. So gesehen ist für Schulz „die Frage nach der Wirklichkeit gar keine rein theoretische, sondern eine praktische, oder genauer: eine ethische Frage" [132]. Dieser Wirklichkeitskonzeption entsprechend wendet er sich sowohl gegen die These, „daß wir überhaupt nicht in das geschichtliche Geschehen eingreifen können, weil dieses sich als superstrukturiert darstellt und über unsere Köpfe hinweggeht", als auch gegen den Glauben, „daß wir in unserem Handeln Herren des Geschehens wären". Vielmehr sind Macht und Ohnmacht Grundcharaktere unseres Tuns, was im letzten in der dialektischen Struktur der Wirklichkeit gründet, derzufolge „wir das Geschehen ebenso vermitteln, wie wir durch es vermittelt werden" [133].

Spricht Schulz von Leitbegriffen bzw. Leitbestimmungen, so operiert Fahrenbach bei seiner systematischen Orientierung über die „Problemlage der Philosophie" mit Schlüsselthemen, weil er der Überzeugung ist, Philosophie sei heute nicht mehr „im Ausgang von einem vorweg festlegbaren

---

127 *R. Schaeffler*, Rez. zu W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt, in: PhR 20 (1974) 178—195, hier 179.
128 *Schulz* 10.
129 *W. Schulz*, Was ist Wirklichkeit?, in: ZW 64 (1975) 98—110, hier 110.
130 Ebd. 110.
131 *Ulmer*, Lebenswelt, 174.
132 *Schulz*, Was ist Wirklichkeit?, 110.
133 Ebd. 110.

oder schon festgelegten genuinen ‚Sachbereich' zu bestimmen", sondern stets nur „im Hinblick auf die Möglichkeit bestimmter Problemstellungen im theoretischen und praktischen Bereich" [134]. Konkret arbeitet er drei Schlüsselthemen heraus, die die gegenwärtige Problemlage der Philosophie bestimmen, nämlich Sprache, Praxis und Zukunft.

Bei dem Sprachthema gibt Fahrenbach zu bedenken, gleichgültig wie man die Stellung der Sprachphilosophie im Ganzen der Philosophie einschätze, ob als Spezialdisziplin oder als Grunddisziplin, an der Notwendigkeit, „die Sprache als ein sozialanthropologisch, erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch und ideologiekritisch zentrales Phänomen" zu erörtern, komme man nicht vorbei [135]. Von noch größerer Wichtigkeit sei freilich das Praxisthema wegen der „Dringlichkeit der in der gegenwärtigen Welt gestellten praktischen Probleme, die über die Sicherung der globalen Existenzbedingungen der Menschheit (Frieden, Ernährung, Umweltschutz) hinaus vor allem die Kritik und Veränderung der gesellschaftlich-politischen Lebensverhältnisse im Sinne ihrer humaneren Gestaltung betreffen" [136]. Da es heute kein belangvolles Denken mehr gebe, das die Zukunftsdimension der Geschichte außer acht läßt und „einfach vom Gegebenen, Gewesenen oder vermeintlich Ewigen her denkt" [137], zeichnet Fahrenbach schließlich das Zukunftsthema als eigenen Bereich neben dem mit ihm in vieler Hinsicht verbundenen Praxisthema aus.

Die systematische Zuordnung dieser drei Themen nach den Gesichtspunkten der primär theoretischen oder praktischen Intention und Relevanz sowie nach der kritischen Unterscheidung eines Schul- und Weltbegriffs der Philosophie ergibt für die Sprachreflexion „eine Schlüsselstellung . . . im jeweils ersten Aspekt, während der Schwerpunkt des Praxis- und Zukunftsthemas in den zweiten fällt" [138].

Wie Ulmer und Schulz bei ihren Entwürfen an Heidegger bzw. Hegel anknüpfen, so versteht Fahrenbach seinen Entwurf in Weiterführung der berühmten vier Fragen der Kantischen Logikvorlesung: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch? Dabei muß sich die dritte Frage die meisten Modifikationen gegenüber ihrer ursprünglichen Kantischen Konkretisierung gefallen lassen, denn die Hoffnung wird von Fahrenbach mit anderen prospektiven Akten in Verbindung gebracht und zudem ihres ‚Jenseitsbezugs' entkleidet, während die vierte Frage exakt den Skopus des Fahrenbachschen Entwurfs angibt, insofern für ihn „Anthropologie kein Teilgebiet der Philosophie" darstellt sondern „die höchste Bestimmung des philosophischen Erkenntnisinteresses" [139].

Abschließend sei noch auf die Entwürfe von Henrich und Markis hingewiesen, die das Sachthema der Philosophie im Ausgang von bestimmten philosophiegeschichtlichen Positionen zu gewinnen suchen.

Will man den inneren Zusammenhang des neueren Denkens verstehen bzw. die moderne Philosophie als Ganzes in den Blick bekommen, so drängt sich nach Henrich ein Begriff auf, der die „Perspektive" und das „Problem" der modernen Philosophie bestimmt, der Begriff der Selbst-

134 *Fahrenbach,* Problemlage, 54.
135 Ebd. 49.
136 Ebd. 50.
137 Ebd. 51.
138 Ebd. 63 f.
139 Ebd. 72.

erhaltung[140]. Am Anfang der Moderne wurden Staatsphilosophie und Anthropologie ebenso wie Ontologie und Ethik von diesem Begriff der Selbsterhaltung her begründet. Henrich erwähnt die stoische Tradition, die schon deutlich gemacht habe, daß nur unter der Voraussetzung der Vertrautheit mit sich selbst sich sinnvoll von Selbsterhaltung reden lasse. War dieser Gedanke der Selbstbeziehung in der christlichen Metaphysik aristotelischer Provenienz in eine Nebenrolle gedrängt, so wurde er für die Gründer der Moderne wichtig. Denn „von den Stoikern konnten sie lernen, daß die Vertrautheit mit sich anderes ist als Bestimmtsein durch ein Ziel“ [141]. Im Laufe des 16. Jahrhunderts begannen die an den stoischen Begriffen orientierten Leitvorstellungen sich durchzusetzen, in dem Sinne, daß „Selbsterhaltung und Steigerung der Macht zu sein und sich selbst gegenwärtig zu sein ... zum Modell der Grundbegriffe der Philosophie“ [142] wurden.

Im 19. Jahrhundert lehrte dann Schopenhauer, daß ein blinder, zielloser Drang allem Wirklichen innewohne. Darwin führte die Entstehung der Arten auf den Kampf um Selbstbehauptung zurück. Die stoische Bindung der Selbsterhaltung an eine ursprüngliche Weltvernunft wurde aufgegeben, und zwar in gleicher Weise wie bei Schopenhauer und Darwin auch bei Nietzsche, Marx und Freud. Aber auch Hegels System kann verstanden werden als Versuch, „auf der Grundlage des Paradigmas von der Selbsterhaltung eine neue Einheit von Vernunft und Wirklichkeit zu konstruieren“ [143].

Wenn auch das moderne Prinzip der Selbsterhaltung nur im Zusammenhang mit dem Selbstbewußtsein zu denken ist, so bieten sich doch vielerlei Möglichkeiten zu seiner Entfaltung zwischen Hobbes, Spinoza, Hegel und Freud, ohne daß einsichtig wäre, wie die Einheit des Ausgangs zu fassen ist, von dem sich Selbsterhaltung und Selbstvertrautheit herleiten. Das führt nach Henrich nun auf das Grundproblem der modernen Philosophie, die „überall dort, wo sie Bedeutung und Tiefe erreichte“, immer zweierlei geleistet hat. Einmal hat sie die „Möglichkeiten auf sich selbst gestellten Menschseins gegen überkommene Bindungen geltend gemacht“, zum andern hat sie mit dem Begriff eines „unverfügbar Gründenden“ operiert, „der die Energie der Selbstbehauptung legitimiert oder zumindest doch ihr sich nicht entgegenstellt“ [144]. Sie war mit einem Wort immer „Theorie der Autonomie und Erkenntnis der Ursprünge autonomen Denkens“ [145]. Aus der Notwendigkeit, beides zugleich zu sein, resultiert ihr Dilemma.

---

[140] *D. Henrich,* Die Grundstruktur der modernen Philosophie, in: H. Ebeling, Subjektivität und Selbsterhaltung, Frankfurt 1976, 97—121, hier 102.
[141] Ebd. 107.
[142] Ebd. 107.
[143] Ebd. 108.
[144] Ebd. 114 f.
[145] Ebd. 120.

Henrich spricht in diesem Zusammenhang von den „Aporien der modernen Philosophie zwischen Baconismus und mystischer Spekulation“ [146] und unterscheidet mindestens vier Weisen der modernen Grunderfahrung. Neben der emphatischen Darstellung der Möglichkeiten des freigesetzten Menschen in der französischen Revolutionsphilosophie bei Comte und Marx, die er unter Baconismus subsumiert, nennt er die metaphysischen Entwürfe eines Leibniz und Hegel, die um den Nachweis bemüht sind, „daß ein von äußeren Autoritäten freigewordenes Selbst in einem ihm homogenen Ganzen ursprünglich legitimiert ist“ [147], weiterhin die Skepsis, die auf der Einsicht basiert, daß der Geist zwar sich selbst, aber nicht seine Bedingungen einsichtig findet und schließlich den modernen Materialismus (Hobbes, Marx, Darwin, Freud, Nietzsche), der mit der Skepsis die Erfahrung der Fremdheit der Bedingungen des Bewußtseins teilt und mit der Metaphysik die Überzeugung, daß diese Bedingungen der Erkenntnis zugänglich sind; daher vertritt letzterer die These, „daß Subjektivität und Vernunft selbst nur den Status von Mitteln und Funktionen haben, die der Reproduktion eines sich selbst erhaltenden, gegen Bewußtsein aber gleichgültigen Prozesses dienen“ [148].

Auch der Rekurs auf Weisheitstraditionen des Ostens, die auf indischem Boden entstanden sind, führt nach Henrich nicht weiter. Denn wenn auch vielleicht nirgends sonst Weisen der Verwandlung des Bewußtseins im Durchgang durch die Entfremdung von sich und der Welt so zwingend erschlossen worden sind wie hier, die „Rückvermittlung des Bewußtseins mit seinem Ursprung“ kann in diesen Traditionen „nur als seine Suspendierung, nicht aber als ein anderes Verhältnis seiner zu sich selbst“ gedacht werden [149]. Folglich bleibt als entscheidende Aufgabe für eine Philosophie der Zukunft, weiter an der Auflösung dieser Grundaporie der Moderne zu arbeiten, um der „Selbstbehauptung eines begriffenen Lebens“ willen [150].

Markis hingegen macht die Sachthematik der Philosophie an dem Konstitutionsproblem der prima philosophia fest und sieht infolgedessen „die Tradition und Gegenwart der Philosophie durch den Streit“ von „vier Parteien bestimmt“ [151], über die bis heute eine „fundamentale ‚Paradigmendebatte‘“ [152] geführt wird. Es sind dies im einzelnen:

1) Die dogmatische erste Philosophie des Common Sense — genannt werden neben Aristoteles auch Moore und die Vertreter der Ordinary Language wie Strawson, Austin, Ryle und Wittgenstein II.

2) Die selbstkritische philosophia prima, für die „jede Form von ‚Transzendentalphilosophie‘“ steht [153]; neben Kant nennt Markis als „andere Vertreter des Kritizismus“ [154] Platon, Descartes, Husserl, Heidegger I.

3) Die dogmatische Metakritik, worunter Markis „jede Form von szientistischer Philosophiekritik“ faßt, „die durch die Erhebung einer bestimmten Form von Wissenschaft zur letzten Norm beide ersten Arten von Philosophie explizit zu kritisieren versucht oder eine solche Kritik implizit

146 Ebd. 120.
147 Ebd. 117.
148 Ebd. 117.
149 Ebd. 120.
150 Ebd. 121.
151 *D. Markis,* Protophilosophie, Frankfurt 1980, 52.
152 Ebd. 27.
153 Ebd. 16.
154 Ebd. 20.

enthält“ [155]; hierfür werden nicht nur Quines Naturalismus angeführt, sondern auch Epikur, Hume, Dewey und sogar Nietzsche.
4) Die dialektische Metakritik, „die die genannten Philosophiearten und Sprachebenen des gesunden Menschenverstandes der Transzendentalphilosophie und der szientistischen insgesamt zum Objekt ihrer Kritik macht“ [156]. Hierunter subsumiert Markis Protagoras, Sextus, Hegel, Marx, Adorno, Heidegger II.

Markis betont, daß das Konstitutionsproblem der ersten Philosophie, das durch die vier Pole des Streitschemas bezeichnet wird, den traditionellen Einteilungen der Philosophie in Logik, Physik und Ethik bzw. in theoretische, praktische und poietische Philosophie immer schon vorausliegt, gleichgültig wo man den Grund sucht, in einer kosmologisch gesicherten und abgeschlossenen Erfahrung oder in einer transzendental sich begründenden Vernunft, oder in dem zufällig sich bildenden System der Erfahrung oder der sich selbst konstituierenden Menschengattung [157].

Was Markis anstrebt, ist eine „metaphilosophische Komparatistik“ [158] im Sinne einer philosophischen „Universaltheorie“ [159]. Für diese beruft er sich auf die Hegelsche Einsicht, daß es keine eindeutige Entscheidung geben könne zugunsten nur einer Position, z.B. der Popularphilosophie, des szientistischen Empirismus oder der Transzendentalphilosophie, sondern alle drei Positionen seien „Stellungen des Gedankens zur Objektivität“ [160]. Es komme darauf an, von einer Metaposition her ihren Wert für die Konstitution der Erfahrung zu ermitteln. Darin liege kein billiger Eklektizismus, vielmehr handele es sich hierbei um die „dialektische Vermittlung von Positionen, die bei ihrer Verabsolutierung unwahr werden, bei ihrer dialektischen Erhebung zum Moment eines weiteren theoretischen Rahmens ihr relatives Recht behalten“ [161].

Wenn wir zur Illustration der Sachthemendefinition weiter ausgeholt und acht recht verschiedene Bestimmungen des Sachthemas der Philosophie vorgestellt haben, dann nicht nur deshalb, weil die Zahl der Sachthemendefinitionen, wie Hinske mit Recht sagt, Legion ist; es war auch notwendig, um das Pluralismusproblem in der deutschen Gegenwartsphilosophie zu illustrieren, das sich vielleicht am deutlichsten in den verschiedenen Bestimmungen des Sachthemas der Philosophie zeigt.

Bei aller Divergenz in der Bestimmung dieses Sachthemas drängt sich im Zusammenhang des dritten Definitionstyps freilich ein Thema auf, das von Maurer explizit ausgesprochen wurde, das aber auch bei den anderen dargestellten Entwürfen unter den Stichworten philosophische Grunddisziplin

[155] Ebd. 16 f.
[156] Ebd. 17.
[157] Vgl. ebd. 56.
[158] Ebd. 257.
[159] Ebd. 267.
[160] Ebd. 267.
[161] Ebd. 267.

(Landmann, Schaeffler), Weltschema (Ulmer), Strukturen eines zeitgemäßen Wirklichkeitsbegriffs (Schulz), Grundstruktur der modernen Philosophie (Henrich), höchste Bestimmung des philosophischen Erkenntnisinteresses (Fahrenbach) sowie Protophilosophie (Markis) thematisch wurde — nämlich das Thema einer wie auch immer gefaßten ersten Philosophie.

Dieses unerledigte Metaphysikproblem wird von Specht aufgenommen. Er spricht von einer notwendigen Metaphysikfunktion der Philosophie (neben einer Kritik- und Stabilisierungsfunktion derselben) und macht diese fest an sogenannten ‚tiefen Theorien'. Hierunter versteht er eine Schicht von Grundüberzeugungen, die nicht notwendig satzhaft ausformuliert sein müssen und nicht im eigentlichen Sinne rational entscheidbar sind, wohl aber aufgrund einer in der Gegenwartsphilosophie leider zu wenig thematisierten Assensgrammatik vertretbar sind. Sie liegen als Elemente einer impliziten Metaphysik nicht nur philosophischen und wissenschaftlichen Entwürfen sondern auch der lebensweltlichen Praxis zugrunde. Specht weitet das Metaphysikproblem aus über die explizite Metaphysik einer Philosophie nach dem Schulbegriff hinaus auf Formen impliziter Metaphysik einer Philosophie nach dem Weltbegriff und erläutert seine These an einer Reihe historischer und aktueller Beispiele. Hierbei greift er ausdrücklich auch auf Theorien mit ausgesprochener Metaphysikdistanz zurück. So schreibt er:

„Die Philosophie David Humes wirkt mehr oder weniger unplausibel, wenn nicht im Hintergrund einer weisen Natur auf irgendeine nicht anthropomorphe Weise das Überleben der menschlichen Art am Herzen liegt. Die Philosophie John Lockes leuchtet völlig ein, sobald man eine Weltordnung unterstellt, in der jeder von Gott das bekommt, was er braucht, um sich auf anständige Weise weiterzuhelfen. Sogar zur kantischen Philosophie gehören eindrucksvolle tiefe Theorien, zum Beispiel über Würde und Aufgaben der menschlichen Vernunft." [162]

Aber auch für moderne Entwürfe ist es nicht möglich, „sich von metaphysischen Positionen freizuhalten. Wenn Marxismus eine metaphysische Position ist, dann auch der Antimarxismus, wenn Determinismus, dann Indeterminismus, wenn Theismus, dann Atheismus. Selbst der Agnostizist, der das Bestehen auf weltanschaulichen Entscheidungen dieser Art für verblendet hält, rekurriert auf tiefe Theorien über die menschliche Vernunft. Die Überzeugungen, daß man autonom zu sein hat und daß man einen gesellschaftlich realisierbaren Anspruch auf Freiheit, Glück und Selbstverwirklichung besitzt, setzen tiefe Theorien über den Menschen und seine Geschichte voraus" [163].

Jede Distanzierung von einer bestimmten Position, so Spechts Resümee, setzt die Identifizierung mit einer anderen Position voraus, wobei für die

[162] *R. Specht*, Die Metaphysikfunktion der Philosophie, in: Wozu Philosophie? (Anm. 2), 163—180, hier 167.
[163] Ebd. 167.

verschiedenen Positionen gilt, daß sie, wenn auch vielleicht nicht explizit, so doch zumindest implizit einen „theoretischen und praktischen Totalitätsanspruch“ [164] erheben. Während die oben dargestellten Entwürfe vor allem die theoretische Seite dieses Totalitätsanspruchs deutlich machten, kommt bei Specht auch die praktische Seite zur Sprache. Mit der metaphysischen Tiefenschicht von Grundüberzeugungen gehen nämlich immer auch fundamentale Wünsche einher. Specht nennt als Beispiele: „Glück in der Schau ‚Naturbeherrschung, Leidminimierung, gleiche Bedürfnisbefriedigung“ [165].

So sehr man an einem solchen (theoretischen und praktischen) Totalitätsanspruch festhalten muß, es handelt sich immer nur um einen Anspruch, um eine Intention aufs Ganze. Denn „die Philosophie ist *nicht im Besitz* ... der einen und ganzen Wahrheit, der Sinn-Totalität ... sie kann alles *immer nur intendieren*“ [166].

d) Potentialdefinition

Damit sind wir bereits zu einem weiteren Definitionstyp übergegangen, der sogenannten Potentialdefinition von Philosophie, die ihre klassische Ausprägung in der griechischen Nominaldefinition von Philosophie als ‚liebende Suche nach Weisheit‘ gefunden hat. Der Mensch steht nach griechischem Verständnis in der Mitte zwischen dem Gott und dem Toren. Durch seine ‚philia‘ unterscheidet er sich vom Toren, der seinen Mangel nicht kennt und deshalb auch nicht nach seiner Überwindung streben kann, aber auch vom Weisen bzw. einem göttlichen Verstand, dem nichts mangelt und der deshalb auch nicht nach der Überwindung eines Mangels zu streben braucht. Der Maßstab, an dem sich die Unzulänglichkeit philosophischen Denkens erweist, ist kein anderer als die Wahrheit selbst. Freilich ist diese Unzulänglichkeit auch das eigentlich weitertreibende Moment. Die Wahrheit ist dem Philosophierenden „gerade in der Form der Nichtgegebenheit ‚näher‘ als jedes Objekt, nach dem er fragen kann ... Gerade in ihrer Verborgenheit ist sie Möglichkeitsgrund jeden Suchens und Findens“ [167].

Dieses traditionelle zetetische Selbstverständnis von Philosophie stößt heute auf beträchtliche Widerstände. So beschließt Wuchterl seine Ausführungen über die Methoden der Gegenwartsphilosophie mit folgender Darstellung eines pragmatischen Philosophieverständnisses: Charakterisierte früher ein Philosoph sein Tun „ohne Erröten als Suche nach Wahrheit“, so müsse man diesen Ausdruck auf dem Hintergrund des pragmatischen Wis-

---

[164] *R. Spaemann*, Der Streit der Philosophen, in: Wozu Philosophie? (Anm. 2), 91—106, hier 96.

[165] *Specht* 165.

[166] *U. Schmidhäuser*, Philosophie als Intention und als kommunikativer Prozeß, in: Wozu heute Philosophie?, Bad Heilbrunn 1976, 65—88, hier 80.

[167] *Schaeffler*, Art. ‚Philosophie‘, Sp. 1168.

senschaftsbetriebs der Gegenwart in Anführungszeichen setzen. Denn die meisten jungen Wissenschaftler unserer Tage verstünden gar nicht mehr „jene Mühe um Wahrheit und Ewigkeit, um Letztbegründung und Objektivität, die für die meisten Älteren *schlechterdings* leitend und maßgebend war". Der „Verzicht auf letzte Wahrheit" sei „zur Selbstverständlichkeit geworden" [168]. Noch einen Schritt weiter geht Spinner, der diesen Verzicht mit seinem Konzept eines prinzipiellen Pluralismus theoretisch zu untermauern sucht. Er wendet sich gegen den mit dem Rechtfertigungsdenken notwendig einhergehenden theoretischen Monismus, demzufolge es nur eine Wahrheit und eine Theorie oder bestenfalls eine Vielzahl von miteinander konsistenten Theorien geben könne. Er sieht darin einen Dogmatismus, gleichgültig, „welche — gegebene oder geschaffene ‚Instanz' als epistemologische Autorität inthronisiert wird (und was komplementär als rechtfertigungsbedürftiger ‚Rest' der Erkenntnis anzusehen ist): die Offenbarung, fixiert in ‚heiligen Schriften' (Theologie), die klaren und distinkten Ideen (klassischer Rationalismus: Descartes), die Erfahrung, die Beobachtung oder die Sinnesdaten (klassischer Empirismus: Bacon, Locke, Hume); die Protokollsätze (Neopositivismus des ‚Wiener Kreises'), die Alltagssprache (der späte Wittgenstein) oder die Beobachtungssprache (der späte Carnap)" [169].

Auf die Erfahrung der Konkurrenz monistisch-dogmatischer Ansprüche antwortet Spinner mit seiner „Botschaft des theoretischen Pluralismus" [170]. Für diesen kann es „kein ‚letztes Wort', keine ‚letzten Entscheidungen' oder Einsichten, weder voraussetzungsloses noch endgültiges Wissen, keinen alternativlosen Anfang und kein definitives, unüberholbares Ende im menschlichen Erkenntnisprozeß geben" [171]. Er steht hiermit durchaus in der Tradition des kritischen Rationalismus. Denn mit der Wende zu einem rechtfertigungsfreien Denken ist auch für Spinner die Überzeugung leitend, „daß alle unsere Erkenntnis Menschenwerk, durch und durch menschlich-allzumenschlich ist, imprägniert mit unseren Wünschen, Hoffnungen und Ängsten, mit unseren Irrtümern und fixen Ideen, vor allem aber voll von menschlichen Fehlern aller Art, wodurch die Wahrheit — entgegen der Manifestationstheorie der Wahrheit . . . zu einer höchst verborgenen, nie mit Sicherheit erkennbaren Angelegenheit wird" [172].

Allerdings geht er noch weiter als der kritische Rationalismus. Während dieser sich der Möglichkeit der Selbstaufhebung durch das Bekenntnis entzieht, seine fallibilistsche Wahrheitstheorie und die dahinterstehende Anthropologie endlichen, fehlbaren und kritikbedürftigen menschlichen Lebens trage den Charakter einer nicht weiter begründbaren aber alle wei-

---

168 *K. Wuchterl,* Methoden der Gegenwartsphilosophie, Bern—Stuttgart 1977, 329.
169 *H. Spinner,* Pluralismus als Erkenntnismodell, Frankfurt 1974, 31.
170 Ebd. 12.
171 Ebd. 12 f.
172 Ebd. 43 f.

teren Schritte tragenden Dezision, vertritt Spinner das Konzept eines totalen Pluralismus, der auch noch die Möglichkeit seiner Aufhebung „im Zuge der Anwendung seines Prinzips auf ihn selbst“ [173] zuläßt. Damit wird aber auch die eigene Destruktionsleistung gegenüber den Monismen und Dogmatismen zur Disposition gestellt und eine substantielle Philosophie überhaupt preisgegeben.

Was übrigbleibt, ist ein Theorienpluralismus, der nach dem Prinzip verfährt: Je mehr Ideen, desto besser [174] und mit Feyerabends Programm einer ‚Revolution in Permanenz‘ übereinkommt. Gerade Feyerabends „frohgemute, ja mutwillige Konstatierung anarchischer Theorienpluralität“ und deren Einschätzung als des „Werthafte(n) schlechthin“ [175] macht auf eine prinzipielle Grenze des Fallibilismus der Popper-Schule aufmerksam. Spätestens dann, wenn, wie bei Feyerabend, alle Unterscheidungsmerkmale zwischen verschiedenen Denk- und Theorieformen, die einen Anspruch auf Wahrheit enthalten, radikal entfallen und nur noch die anarchistische Philosophie des „Anything goes“ (Mach, was du willst)“ [176] übrigbleibt, fragt sich, ob hier nicht das Kind mit dem Bade ausgeschüttet wird. Denn bei aller berechtigten Betonung der Endlichkeit jeder Art von menschlichem Wissen und bei aller berechtigten Betonung des Moments freier Selbstverwirklichung des Individuums im Vollzug des Erkennens, bleibt es doch für die philosophische Aussage, wie für jede Aussage, in Geltung, daß die Freiheit im Behaupten niemals bloß sich selbst positiv manifestieren will, sondern „den Bereich des bloß subjektiven Geltendmachens in Richtung auf objektive Gültigkeit überschreitet“ [177]. Das Primäre der Aussage, so betont auch Kohler, ist zunächst das Sehenlassen oder Aufzeigen dessen, was ist. Weil die Aussage jedoch stets nur etwas als etwas erschließt, enthält sie immer schon die Möglichkeit des Irrtums, freilich reziprok auch die der Wahrheit [178].

An der ‚paradoxen Relation‘ (H. J. Schmidt) von umfassendem Wahrheitsanspruch und der jeweils begrenzten Möglichkeit der Einlösung durch den einzelnen Philosophierenden führt zwar kein Weg vorbei, doch ist damit der Ausweg eines Verzichts auf einen Wahrheitsanspruch überhaupt noch nicht notwendig. Vielmehr gilt es an der konstitutiven Bezogenheit der endlichen Vernunft auf die Wahrheit festzuhalten, auch wenn es eine veritas semper maior (Schaeffler) ist. Philosophie, so formuliert Adorno einmal, sei zu definieren als eine „Bewegung des Geistes, deren eigene In-

[173] *A. Schwan,* Philosophie der Gegenwart vor dem Problem des Pluralismus, in: ders., Grundwerte der Demokratie, München 1978, 88—144, hier 101.

[174] *Spinner* 90.

[175] *Schwan* 106.

[176] Feyerabend zitiert nach *Schwan* 105. — Zur Kritik an Feyerabend vgl. *H. Schnädelbach,* Against Feyerabend, in: Versuchungen, Aufsätze zur Philosophie Paul Feyerabends, Frankfurt 1980, 299—314.

[177] *R. Lauth,* Theorie des philosophischen Arguments, Berlin 1979, 45.

[178] Vgl. *G. Kohler,* Esoterik und Wahrheitsinteresse, in: Esoterik und Exoterik der Philosophie (Anm. 103), 315—340, hier 322.

tention Wahrheit ist, ohne daß sie wähnte, nun in einem ihrer einzelnen Sätze oder in irgendeiner Gestalt der Unmittelbarkeit, diese Wahrheit als ein bereits Fertiges zu haben" [179]. Denn, so fügt Adorno an einer anderen Stelle hinzu, „die Wahrheit ist nicht etwas Festes, was man in der Hand hält und dann getrost nach Hause tragen kann", wie Mephistopheles als der Repräsentant des verdinglichten Denkens dies fordert, sondern Wahrheit ist „immer und ohne Ausnahme etwas außerordentlich Zerbrechliches" [180].

e) Programmdefinition

Aus der konstitutiven Bezogenheit des Menschen auf solche Wahrheit ergeben sich existentiell-ethische Konsequenzen, die neben einer allgemeinen Funktionsbestimmung von Philosophie Gegenstand eines weiteren Definitionstyps von Philosophie sind, nämlich der sogenannten Programmdefinition. Denn man kann Philosophie von einem bestimmten Sachprogramm her definieren, weswegen zu jeder Sachthemendefinition auch eine entsprechende Programmdefinition gehört, man kann sie aber auch von einem bestimmten Lebensprogramm her definieren. Im letzteren Fall geht es nicht um die Philosophie als Lehre, sondern als Lebensform (Schaeffler). Der letztgenannte Gesichtspunkt spielt in der platonischen Philosophie eine wichtige Rolle, weswegen Hinske auch diesen Definitionstyp vor allem an platonischen Beispielen erläutert. Philosophie erscheint bei Platon als ‚Umwendung der ganzen Seele', aber auch als ‚Einübung ins Sterben' und gleichzeitig als ‚Verähnlichung mit Gott', was sich mit Volkmann-Schluck so verdeutlichen läßt: „Philosophieren als erkennendes Streben ... nach dem den Sinnen ungreifbaren Wesen ist Entsinnlichung ... daher ein Sterben der Sinne, denen die Seele sich entzieht", gleichzeitig aber „eine Angleichung an das unwandelbar Unvergängliche, an das Göttliche, da das Erkennen die Wesensart dessen annimmt, was es erkennt" [181].

Wichtig an diesem platonischen Modell von Philosophie ist das negative Moment: denn entscheidend für den Philosophierenden ist es, „seine Situation in der sinnlich vorgegebenen Welt zu durchbrechen, eine völlige *Umstellung* zu vollziehen und sich in eine radikal neuartige Situation zu versetzen" [182]. Es ist die Situation „des obliquen Blicks, der sich nicht geradewegs auf die Sachen richtet, sondern auf die Bedingungen, von denen abhängt, wie wir blicken und als was wir aus diesem Grund die Sachen zu sehen bekommen" [183]. Freilich kann Philosophie neben der Forderung der Unnaivität gegenüber der Erscheinung umgekehrt auch die Forderung der

---

179 *T.W. Adorno*, Philosophische Terminologie, Bd. 1, Frankfurt 1973, 88.
180 Ebd. 84.
181 *K.H. Volkmann-Schluck*, Einführung in das philosophische Denken, Frankfurt 1965, 30.
182 *I. Kern*, Idee und Methode der Philosophie, Berlin 1975, 13.
183 *H. Lübbe*, Wozu Philosophie? Aspekte einer ärgerlichen Frage, in: Wozu Philosophie? (Anm. 2), 127—147, hier 136.

Naivität beinhalten in dem Sinne, „daß man nicht der Welt einfach das abkauft, was sie sagt, sondern . . . auf dem beharrt, bei dem stehenbleibt, was man nun einmal gesehen hat“ [184] bzw. daß man sich das ursprüngliche Warumfragen nicht durch wissenschaftliche Frageverbote ausreden läßt [185].

All dies bewirkt zweifellos eine Erschütterung der Selbstverständlichkeiten und tradierten Meinungen des Alltags. Die Philosophie ist in diesem Sinne „Orientierungskrisenproduzent, Verunsicherungsagentur“ [186] aus einem radikalen Wahrheitsinteresse heraus, das letztlich von der Idee des richtigen Lebens geleitet ist [187]. Auch diese Einsicht ist bereits bei Plato zu finden, der von einer Einheit von Ideentheorie und Handlungstheorie ausging, dem es nie allein um Deskription der Wahrheit ging, sondern der diese immer auch als präskriptive Größe begriff [188].

Damit fällt auch ein Licht auf das neuerdings wieder viel behandelte Esoterik-Exoterik-Problem, das wir mit der weiter oben erwähnten Geschichte von der thrakischen Magd bereits berührt haben. So sehr die Lebensform des Philosophen ein Moment der Esoterik beinhaltet, Plato vertritt nicht das Ideal des entrückten Weisen, der am Licht seiner Wahrheit genug hat, sondern dieser Weise steht nach platonischem Verständnis in Verantwortung gegenüber der exoterischen Öffentlichkeit. „Fragen (methodisches Nichtwissen bzw. Wissenwollen), Prüfen, Ableiten, Widerlegen, von vorn Anfangen (im Fragen usw.), Aussagen (Darstellen)“ — das alles sind „philosophische Versuche vermittelter und verhältnismäßiger Wahrheit“, die aus dem Bestreben herrühren, „die exoterische Öffentlichkeit als wahrheitsfähige an die Esoterik der Wahrheit selbst zurückzubinden“ [189].

f) Methodendefinition

Das Vermittlungsproblem der Wahrheit weist so zurück auf das Problem der philosophischen Methode, das Gegenstand eines weiteren Definitionstyps ist, nämlich der sogenannten Methodendefinition. Parallel zum Streit um die Inhalte der Philosophie gibt es natürlich auch einen Streit um deren Methoden.

Nicht nur in der Geschichte der Philosophie, sondern auch in der Gegenwartsphilosophie stößt man auf eine Fülle von methodischen Ansätzen. So unterscheidet Wuchterl sieben historische Paradigmen philosophischen Vorgehens, nämlich die Revolution des Sokrates, das theologische Paradig-

[184] *Adorno,* Terminologie, 86.
[185] Vgl. *R. Spaemann,* Philosophie als institutionalisierte Naivität, in: PhJ 81 (1974) 139–142.
[186] *Kohler,* Esoterik, 329.
[187] Vgl. *Adorno,* Terminologie, 132.
[188] Vgl. *R. Marten,* Esoterik und Exoterik oder die philosophische Bestimmung wahrheitsfähiger Öffentlichkeit, demonstriert an Plato und Aristoteles, in: Esoterik und Exoterik der Phil. (Anm. 103), 13–31, hier 22.
[189] Ebd. 24.

ma des Mittelalters, die cartesische Revolution, die kopernikanische Wende Kants, das sozialkritische Paradigma des orthodoxen Marxismus, Wittgensteins sprachanalytische Revolution und das Paradigma des Pragmatismus, aus denen sich der Methodenpluralismus der Gegenwart herausgebildet habe. Diesen sieht er durch drei Blöcke repräsentiert, und zwar die analytischen Methoden im weiteren Sinn, die hermeneutischen Methoden im weiteren Sinn und die integrierenden Methoden.

Bei den analytischen Methoden ergeben sich Unterschiede je nachdem, wie sprachliche Elemente für das philosophische Argumentieren eingesetzt werden. Wenn dies in idealisierter Form geschieht, erhält man das Paradigma der formalen Wissenschaftstheorie; wird hingegen die Umgangssprache in ihrer ursprünglichen Form zur letzten Instanz erklärt, so stößt man auf das sprachanalytische Paradigma [190]. Den linearen Denkmethoden der Analytiker stellt Wuchterl die mehrdimensionalen Methoden der Hermeneutik gegenüber, worunter er nicht nur die Lehre vom Verstehen subsumiert (Hermeneutik im engeren Sinn), sondern auch die dialektische und die phänomenologische Methode. Um eine Vermittlung zwischen beiden Methodenkomplexen sind schließlich die integrierenden Methoden bemüht. Darunter faßt Wuchterl systemtheoretische Methoden, konstruktivistische Methoden und Methoden transzendentalen Pragmatismus. Die systemtheoretischen Methoden ‚vermitteln zwischen formaler Wissenschaftstheorie und . . . Hermeneutik, genauer zwischen einer aus der Kybernetik stammenden Begrifflichkeit und dem Sprechen von Sinn (Hermeneutik), . . . Sinnkonstitution (Phänomenologie) und . . . Totalität (Dialektik)' [191].

In den Methoden der Transzendentalpragmatik geht es um eine Vermittlung sprachanalytischer Ansätze mit dem Konzept einer transzendentalen Hermeneutik. Konstruktivistische Methoden schließlich integrieren „formalsprachliche *und* sprachanalytische Elemente mit der Hermeneutik" [192].

Allerdings ändern auch diese integrierenden Methoden nichts an dem Methodenpluralismus der Gegenwartsphilosophie: „Transzendentale Pragmatiker stehen den Konstruktivisten oder Systemtheoretikern genauso fremd gegenüber wie einst die Sprachanalytiker den Dialektikern gegenüberstanden" [193]. Es gibt also nach wie vor „zahlreiche sich ausschließende Weisen der Annäherung an philosophische Probleme" [194]. Der Streit der Philosophen auch auf methodologischer Ebene ist nicht aus der Welt geschafft. Er läßt sich sicher auch nicht beheben durch einen „Methodenanarchismus" à la Feyerabend, „in dem jedes an wissenschaftliche Strenge orientierte Denken verdächtigt wird und durch eine Unzahl freier Phanta-

190 *Wuchterl*, Methoden, 17.
191 Ebd. 232.
192 Ebd. 232.
193 Ebd. 233.
194 Ebd. 233.

sien ersetzt werden soll“ [195], ebensowenig wie durch einen Methodenmonismus, wie er neuerdings vor allem in der Erlanger Schule vertreten wird. Gegen deren Idee des sogenannten methodischen Denkens hat Kern mit Recht eingewandt, daß es philosophisch nicht angehe, ein bestimmtes methodisches Vorgehen von vornherein zur universalen Methode allen vernünftigen Denkens und Forschens zu deklarieren. Zwar erfülle solches methodische Denken eine Forderung, die für die Wissenschaft von großer Bedeutung sei, sie ermögliche nämlich ein wissenschaftliches Reden, „das von Anfang an intersubjektiv streng normiert für alle ‚Sachfähigen‘ prinzipiell immer voll verständlich ist“. Trotzdem müsse mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß es „wissenschaftlich Erforschbares“ gebe, „das *aus sich selbst* dieser Forderung prinzipiell nicht entsprechen kann“, so daß sich in diesem Falle besagtes Vorgehen als nicht sachgemäß erweisen würde. Indem vor einer Klärung der Frage, was Vernunft ist, allem Denken eine gewisse Methode vorgeschrieben wird, werde „unverantwortet (‚dogmatisch‘) darüber präjudiziert, was Vernunft ist bzw. was vernünftig erforscht werden kann“ [196].

Kann der Dissens der Philosophen auch durch einen Methodenmonismus nicht in einen definitiven Konsens überführt werden, so führt er doch zwangsläufig auf einen kontinuierlichen Diskurs [197]. Denn es gehört zur Aufgabe der Philosophie, „im Andersdenken anderer eine Herausforderung zu sehen und den Versuch zu machen, dieses Andersdenken zu rekonstruieren bzw. im eigenen Systemrahmen zu begründen“ [198]. Das Eigentümliche des Prozesses der Philosophie kann darin gesehen werden, daß jeder Philosoph den Versuch machen muß, alle alternativen Positionen zu rekonstruieren um der „Transzendierung der eigenen Partikularität“ [199] willen. In solcher Rekonstruktion liegt denn auch der monologische Charakter des philosophischen Diskurses, handelt es sich doch um den Versuch, „das jeweils vom Dialogpartner Gesagte . . . in die eigene Denkweise zu transponieren und so neu zu denken, entweder indem man eine Interpretation vorschlägt, unter welcher man bereit wäre, der These des Partners zuzustimmen, oder indem man den Grund der Nichtübereinstimmung zu denken sucht“ [200]. Was bei Hinske nur angedeutet, aber nicht ausgeführt ist, das Methodenproblem der Philosophie, läuft also angesichts des unaufhebbaren Pluralismus der Philosophien auf eine Zuordnung von Dialog und Monolog bzw. Selbstdenken und Diskurs hinaus.

Daß darüber hinaus eine Reihe formaler methodischer Anforderungen an philosophisches Arbeiten gestellt werden muß und man nicht einfach ei-

[195] Ebd. 6.
[196] *Kern*, Idee, 384.
[197] *R. Spaemann*, Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben, in: Die Frage nach dem Glück, Stuttgart 1978, 1—19, hier 3.
[198] *Ders.*, Der Streit der Philosophen, 97.
[199] Ebd. 102.
[200] Ebd. 94.

ner methodischen Anarchie das Wort reden kann, auch wenn eine methodische Eindeutigkeit im Sinn der exakten Wissenschaften nicht erreichbar ist, liegt auf der Hand. Willms hat fünf solcher Kriterien philosophischer Arbeit aufgestellt:

1) Philosophische Arbeit muß Übersicht anzielen, denn ihre Notwendigkeit ergibt sich gerade aus der Unübersichtlichkeit der Wirklichkeit, die das philosophierende Individuum zu begreifen sucht.

2) Die Intersubjektivität der Philosophie erfordert, daß sie ihr Wissen in argumentativen Zusammenhängen einsichtig macht. Philosophisches Wissen ist wegen seines Allgemeinheitscharakters zwar nicht zwingend zu machen im Sinn absoluter Notwendigkeit, wohl aber zielt es auf Plausibilität, wobei Plausibilität nichts anderes bedeutet als die „Verbindlichkeit von Wissen, das in Freiheit erarbeitet, erworben, angenommen ist“ [201].

3) Der Wirklichkeitsbezug der Philosophie erfordert Konkretheit. Das heißt: „Jeder allgemeine Begriff, der zur Sprache kommt, muß demonstrierbar sein *an* und *aus* wirklichen Verhältnissen“ [202]. Auch bei esoterisch scheinenden Gegenständen muß ein Transfer möglich sein zu dem, was jeden angeht.

4) Philosophische Arbeit zielt auf Vollständigkeit in dem Sinne, daß nichts ausgelassen werden soll. Freilich impliziert eine solche Forderung nicht notwendig den klassischen Systemgedanken, gleichgültig ob man ihn nun architektonisch veranschaulicht (nach Art eines abgeschlossenen Hauses) oder bibliothekarisch (nach Art einer vollständigen Sammlung aller Buchtitel), auch ein Schlüsselgedanke, ein Prinzip, ein Standpunkt kann systematisch sein, einen Ariadnefaden abgeben. Systematisches Vorgehen hieße dann, „den entsprechenden Wirklichkeitsbereich ausnahmslos . . . gemäß dem Prinzip, dem Faden der Fragestellung abzusuchen“ [203].

5) Philosophische Arbeit unterliegt dem Gesetz der Strenge im Gegensatz zu subjektiver Beliebigkeit. Das zu betonen ist wichtig, weil sie ihren Ausgang nimmt von „Freiheit im . . . Sinne . . . individueller Spontaneität“. Insofern von der abstrakten Freiheit des einzelnen aus gesehen zunächst alles möglich ist, ist Strenge als „die Kontrolle subjektiven Denkens im Sinne der allgemeinen Kriterien und der Fixierung auf das Ziel der objektiven Wahrheit“ [204] erforderlich.

g) Impulsdefinition

Mit dem Freiheitsthema ist bereits der Übergang zu einem letzten Definitionstyp von Philosophie, der sogenannten Impulsdefinition, gegeben.

---

201 *Willms*, Denken, 93.
202 Ebd. 95.
203 Ebd. 98.
204 Ebd. 99.

Konkret geht es hier um die Frage: Was veranlaßt den Menschen dazu, nach ‚allem Möglichen' zu fragen, was führt ihn zu der Frage: Wie soll ich leben? Gewiß gibt es so etwas wie eine naturwüchsige Ausgangslage der Philosophie: „Veranlagung, Erziehung, Glaubensüberzeugungen, zufällige Begegnungen mit bestimmten Lehrern, bestimmten Büchern und Interessenrichtungen" [205] spielen hier eine Rolle. Doch reichen solche mehr äußeren Gründe gewiß nicht aus. Denn die Umstände bzw. Verhältnisse können die philosophische Arbeit zwar begünstigen, behindern oder gar verhindern, hervorbringen können sie sie nicht. „Das philosophische Individuum ist nie das Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse" [206]. Wenn man alle Bestimmungen der philosophischen Arbeit zusammennähme, würde sich „aus deren . . . Widersprüchlichkeit ein Muster ergeben, das künstlich herzustellen oder dessen Produktion gesellschaftlich organisieren zu wollen, als ganz und gar unmöglich erscheinen muß" [207]. Aufgrund der widersprüchlichen Elemente, die in die Philosophie eingehen, ist deren Auftreten also unwahrscheinlich und verdankt sich einzig der Arbeit des philosophischen Individuums, konkret dessen Kombination unwahrscheinlicher Anlagen, Erfahrungen, Lernprozesse und Entfaltungschancen. Ist so „die Existenz freilebender Individuen . . . die absolute Voraussetzung der Philosophie", so liegt darin auch ihre Gefährdung, insofern der philosophische Zugriff immer individuell gefärbt ist und die Aufgabe für das philosophierende Individuum gerade in der „Rücknahme des bloß Individuellen" besteht [208].

Positiv ist die Haltung, die auch heute noch zum Philosophieren motiviert, nach Adorno auf ein „Ungenügen an der Welt, so wie sie uns mittelbar gegeben ist", zurückzuführen. Denn man könne eigentlich nur philosophieren, „wenn man das Absolute will, und zwar in dem doppelten Sinn, daß man es verwirklicht wissen will und daß man es erkennen will, wobei der Wille es zu erkennen zutiefst gebunden ist an den Willen es zu verwirklichen" [209].

Im gleichen Sinn bestimmt Baumgartner Philosophie als negative Dynamik einer Suche nach dem Unbedingten zu jedem Bedingten. Er verweist in diesem Zusammenhang auf Fichtes Theorie des endlichen Wissens mit ihrer Spannung vom Nicht-Ich und Ich bzw. Hegels Theorie der Erfahrung mit ihrer Spannung vom Ansich und Fürsich. Philosophie gehe es um die „Erkenntnis und Realisation der Selbstidentität des Menschen als endlicher Vernunft" als der „höchsten Zwecke der Menschheit" [210].

---

205 *Spaemann,* Der Streit der Philosophen, 93.
206 *Willms,* Denken, 57.
207 Ebd. 58.
208 Ebd. 58.
209 *Adorno,* Terminologie, 199 f.
210 *Baumgartner,* Wozu noch Philosophie?, 244.

4. Rückblick und Ausblick: Leben mit der Infragestellung

Damit kehren wir zu den Relevanzüberlegungen zurück, von denen wir ausgegangen waren. Ein rundes Ergebnis auf die zeitgenössischen Anfragen an die Philosophie ist bei unserer Bestandsaufnahme der Bemühungen der deutschen Gegenwartsphilosophie nicht herausgekommen und war auch nicht zu erwarten. Dennoch wurde soviel deutlich: Philosophie als Arbeit am Begriff, als ‚Rationalitätsdefizitkompensation' (Marquard), als Bemühung um eine ‚reflektierte Gesamtorientierung' (Schmidt) scheint in einer Zeit der Orientierungskrisen schwer entbehrlich. Gewiß kann man ihr mangelnde Effizienz vorwerfen. Doch hängt dies letztlich nochmals mit der Struktur von Philosophie als Versuch einer jeweils subjektiven Aneignung des Ganzen zusammen. Daher muß jeder Philosoph gewissermaßen wieder von vorn anfangen. Arbeitsteilung im strengen Sinne gibt es nicht. Das Infragestellen von allem und jedem und vor allem des als normalerweise problemlos vorausgesetzten harten Kerns unseres Denkens bedingt zwangsläufig ein gewisses Auf-der-Stelle-Treten der Philosophie[211]. Zudem gelingt die Überschreitung des individuell-biographischen Ausgangspunkts nicht in allen Fällen. Philosophie ist daher tatsächlich nicht frei von Eitelkeiten und Skurrilitäten. Daß sie quer steht zu dem funktionalistischen Credo unserer Zeit, liegt auf der Hand; daß die Versuchung groß ist, sie in Wissenschaft oder gesellschaftlicher Praxis aufgehen zu lassen, ebenso. Hinzu kommt, daß viele Philosophen mit ihren Bemühungen gerade darin partikulär bleiben, daß sie vor lauter Sich-Versenken in die philosophische Tradition oder vor lauter Beschäftigung mit wissenschaftstheoretischen oder sprachphilosophischen Detailfragen das größere Ganze auch in dem Sinn aus den Augen verlieren, daß ihnen diese Situation nicht einmal in aller Schärfe bewußt wird.

Spätestens die Stellenkürzungen der letzten Jahre haben deutlich gemacht, daß die Situation der Philosophie als akademische Disziplin prekär ist. Auch das bereitwillige Räumen angeblich nicht mehr zu haltender Bastionen der philosophischen Tradition bringt auf die Dauer keinen Geländegewinn, denn das damit verbundene Eingeständnis der Inkompetenz provoziert um so intensiver die Frage: Cui bono?

Zwischen unkritischem Beschwören der Tradition und resignativem oder progressivem Verzicht auf dieselbe wandelt die Gegenwartsphilosophie auf schmalem Grat. Die Tatsache einer neuen Kooperation zwischen verschiedenen Richtungen allein bringt noch keinen entscheidenden Fortschritt in der Bewertung der Philosophie extra muros. Auch daß die immer neuen Totenlieder auf die Philosophie nicht zwingend sind, weil sie mit einem fragwürdigen Begriff von Epochalität arbeiten, führt nicht entscheidend weiter. Die Möglichkeiten einer philosophischen Offensive, konkret der Erschließung neuer philosophischer Arbeitsfelder, wird man im Blick

211 Vgl. *Spaemann*, Der Streit der Philosophen, 102.

auf den durchschnittlichen philosophischen Betrieb eher zurückhaltend beurteilen müssen.

Was bleibt, ist die Besinnung auf den harten Kern philosophischen Denkens. Oelmüller hat zur Legitimation kultureller Tradition ganz allgemein damit argumentiert, es sei notwendig, darauf zurückzugreifen, wolle man nicht hinter bereits erreichte Fortschritte zurückfallen[212]. Die Frage, ob sich die Gesellschaft eine philosophische ‚Reflexionskultur' (Lübbe) bzw. ‚Argumentationskultur' (Gethmann) leisten kann, wäre ähnlich zu beantworten.

Daß die philosophische Tradition ein beträchtliches Reflexions- und Argumentationspotential bereitstellt, auf das nur um den Preis des Rückfalls hinter bereits erreichte Fortschritte verzichtet werden kann, ließe sich gerade in Auseinandersetzung mit modernen Pseudophilosophien und Ideologien deutlich machen. Daß daher die Philosophie einen Ort an der Universität haben muß, ergibt sich nicht nur aus der Tatsache, daß solche Argumentations- und Reflexionskultur der Pflege und Weiterentwicklung bedarf, auch die Gesellschaft bedarf einer wissenschaftskritischen Institution, die Teil der Scientific community ist und diese nicht bloß von außen kritisiert.

Freilich scheint auch damit noch nicht die letzte „Auffanglinie" erreicht. Die Philosophie mag Antworten auf die Orientierungskrise der Gegenwart bereitstellen. Sofern man aber überhaupt nicht mehr an die Möglichkeit einer Orientierung im Ganzen glaubt, sondern sich mit punktueller Daseinsbewältigung begnügt, die nur, wenn auch auf einer höheren wissenschaftssynthetischen Ebene, die jeweiligen wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Standards reproduziert, ist es mit der Philosophie nicht nur als Lehre, sondern auch als Tätigkeit vorbei. Denn Philosophie lebt ja von einer leidenschaftlichen Suche nach der Wahrheit des Ganzen. Sie ist nicht so naiv zu glauben, des Ganzen einfach mächtig zu sein — insofern ist Adornos Kritik der Ursprungsphilosophie berechtigt —, aber sie geht auch nicht so weit, solche Suche überhaupt für sinnlos zu halten und sich mit letztlich beliebiger Partikularität zu begnügen, so pluralistisch die einzelnen Antworten auf die Frage nach dem Ganzen auch ausfallen mögen. Wenn sie statt dessen auf die diskursiv anzueignende Komplementarität philosophischer Einsicht setzt und an der jeweils größeren Wahrheit des Ganzen festhält, dann geschieht das gewiß auf Hoffnung hin.

Diese Hoffnung ist heute vielfältig gebrochen. Der philosophische Defätismus, von dem Willms sprach, scheint einstweilen im Vormarsch, eine Ermüdung und Erschöpfung der Philosophie scheint angesichts der sogenannten letzten Fragen, die nun einmal ihre Fragen sind, unverkennbar. Doch ist dies kein lediglich philosophieinternes Phänomen, sondern betrifft das zeitgenössische Lebensgefühl als Ganzes.

---

[212] Vgl. *W. Oelmüller*, Auf Traditionen angewiesen, in: LM 15 (1976) 70—73.

Insofern besteht tatsächlich ein Zusammenhang zwischen der Frage nach dem Sinn von Philosophie und der Frage nach dem Sinn des Lebens, worauf etwa Schmidt hingewiesen hat. Die Krise der Philosophie hat teil an der allgemeinen Sinnkrise. Auf der anderen Seite bleibt die Philosophie das, was sie immer war, nämlich „thematisch unbegrenztes und prinzipiell unabschließbares geltungsorientiertes Nachdenken“ [213]. Es gibt keine Alternative zu ihr. Sie ist mit der Struktur von Denken notwendig gegeben. Dieser Einsicht kann sich auch ein Skeptiker wie Marquard nicht entziehen. Auch er hält es mit der Devise: „Philosophie ist, wenn man trotzdem denkt“ [214].

[213] *Schmidt*, Philosophie, 137.
[214] *Marquard*, Skeptische Betrachtungen, 90.

ThPh 56 (1981) 204–217

Zur Pragmatik der paulinischen Rechtfertigungslehre

Von Dieter Zeller

I. Einleitung

1. Die Fragestellung

Seitdem man Texte im Licht von Zeichen- und Kommunikationstheorie analysiert, achtet man mehr auf ihre „Pragmatik". D.h.: man fragt nach den Kommunikationspartnern, ihren Voraussetzungen, nach der Kommunikationssituation, dem Kommunikationstyp, um so schließlich genauer die Wirk- und Mitteilungsabsicht des Sprechers bestimmen zu können[1]. Das soll hier bezüglich der paulinischen „Rechtfertigungslehre" geschehen. Paulus hat sie unter konkreten Bedingungen ausformuliert; hat sie deswegen nur unter diesen Umständen Sinn? Was für eine Stelle nimmt sie im Ganzen der paulinischen Theologie ein?

Solche Fragen kommen — geben wir es zu — auch aus aktuellem Interesse. Wir möchten wissen, ob Paulus überhaupt noch für heutige Theologie Bedeutung hat. Ist das Entweder-Oder von Glaube und Werken etwa heute noch durchzuhalten, wo die Werke doch nicht einfach mehr die vom Gesetz geforderten sind? Wird nicht zu leicht menschliche Leistung pauschal verunglimpft? Läßt sich der antijüdische Zündstoff in christlicher Theologie entschärfen, wenn man die Rechtfertigungslehre des Paulus auf ihren historischen Platz zurückstellt? Eine genauere Lokalisierung der paulinischen Aussagen ist schon deshalb notwendig, damit sie nicht unbesehen verallgemeinert und ideologischen Zwecken dienstbar gemacht werden.

Zuerst müssen wir uns darüber verständigen, was wir überhaupt unter „Rechtfertigungslehre" fassen wollen.

2. Die Struktur der Rechtfertigungslehre

Paulus beschreibt an einigen Stellen, die hier zunächst einmal synchron verglichen werden sollen, das Handeln Gottes am Menschen mit Bildungen des Stammes δικαιο–. Dabei treten bestimmte Größen in eine feste Korrelation zueinander, so daß wir von einer Struktur sprechen können. Die Struktur der Handlung manifestiert sich in Syntax und Semantik der sie beschreibenden Sätze. Gott ist Subjekt des Verbs δικαιοῦν , der Mensch erscheint als Objekt bzw. im Passiv[2]. Das Ergebnis des δικαιοῦσθαι ist,

[1] Vgl. vor allem *S.J. Schmidt*, Texttheorie (UTB 202), München ²1976. Er entwickelt systemtisch ein Faktorenmodell kommunikativer Handlungsspiele. *Ch. Hardmeier*, Texttheorie und biblische Exegese (BEvTh 79), München 1978, wendet es auf die Exegese an.

[2] Wir sehen hier ab von den Fällen, in denen Gott Subjekt von δικαιοῦσθαι ist oder bei δικαιοσύνη θεοῦ ein Genetivus subiectivus vorliegt (Röm 3, 4 f. 25). Röm 3, 24 ff. ist das Rechtfertigungsgeschehen umgriffen von einer Geschichte des Bundes zwischen Gott und Israel. Röm 3, 3—8 rechtfertigt sich Gott selber als der getreue Bundespartner, wenn er über die Welt Gericht hält und dabei Israels Untreue an den Tag bringt. Röm 9, 14 ff. 19 ff. wehrt Paulus den Versuch ab, Gottes Gerechtigkeit in Erwählung, aber auch in Verwerfung von

daß der Mensch δίκαιος wird; er erlangt die δικαιοσύνη, die durch die Wendung ἐκ θεοῦ[3] bzw. durch den Genitiv τοῦ θεοῦ[4] als von Gott kommend ausgewiesen wird. Der Gegenbegriff zu δικαιοῦν ist κατακρίνειν[5], verurteilen. Die Verurteilung erfolgt, weil der Mensch nicht im rechten Verhältnis zu Gott steht, was durch verschiedene Begriffe ausgedrückt werden kann[6].

In juridischer Terminologie wird also — sei es verbal, substantivisch oder adjektivisch — ein Handeln Gottes erfaßt, das dem Menschen eine ihm bisher abgehende Qualität verleiht: Er ist in den Augen Gottes wieder in Ordnung. Dabei waltet Jesus Christus als Vermittler, indem er sterbend die entgegengesetzte Qualität auf sich nimmt und zur Sünde wird (2 Kor 5,21). Das bringt eine Zirkumstante mit den Präpositionen ἐν oder διά zum Ausdruck[7].

In einigen Texten, nämlich Phil 3,6ff., Gal und Röm, finden wir nun aber in der Zirkumstante nicht direkt Christus, sondern ein menschliches Verhalten, den Glauben[8]. Natürlich ist das immer noch ein Glaube an Christus; aber daß Paulus dieses Worauf des Glaubens auch weglassen kann, zeigt, daß ihm nun das subjektive Prinzip der Rechtfertigung wichtig ist[9]. Der Glaube als Medium der Gerechtigkeit steht im Gegensatz zu einer

---

menschlichem Ermessen her zu bestreiten. Diese verschiedenen Handlungs- und Prozeßebenen überlagern sich gelegentlich, müssen aber auseinandergehalten werden. Vgl. meine Dissertation: Juden und Heiden in der Mission des Paulus (Forschungen z. Bibel 8), Stuttgart ^{2}1976 — zitiert als Diss., 180—186.

[3] Phil 3, 9; vgl. das ἀπὸ θεοῦ 1 Kor 1, 30.

[4] Zum Verständnis als Genetivus auctoris vgl. meine Diss. 165 f. Die starke Betonung der Aktivität Gottes 2 Kor 5, 18 ff. legt auch das Vorkommen in V. 21 in diesem Sinn fest. Vgl. den Überblick von *E. Lohse,* Die Gerechtigkeit Gottes in der paulinischen Theologie, in: ders., Die Einheit des Neuen Testaments, Göttingen 1973, 209—227. Meine grammatikalische Deutung tut dem Machtcharakter der Gerechtigkeit, an dem *E. Käsemann* liegt, keinen Abbruch. Vgl. nur die analoge Genitivbildung „Friede Gottes" in Phil 4, 7. — *K. Berger,* Neues Material zur „Gerechtigkeit Gottes": ZNW 68 (1977) 266—275 möchte sie eher mit „Gottes Heiligkeit" umschreiben. Das überzeugt mich am Kontext nicht, ist aber für die Rezeption zu überlegen.

[5] Vgl. Röm 8,34; substantivisch 2 Kor 3, 9; Röm 5, 16; 8, 1 ff.

[6] ἀδικία, ἁμαρτία, παράπτωμα u.ä. Die Gerechtigkeit ist den Sündenbegriffen unmittelbar konfrontiert, wo es weniger auf das Urteil Gottes als auf das menschliche Sein ankommt: vgl. 2 Kor 5, 21 und die paränetischen Stellen 1 Kor 6, 9—11; Röm 6, 12—23.

[7] Vgl. 2 Kor 5, 21; Gal 2, 17; 1 Kor 6, 11 ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ; Röm 5, 9 ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ; von V. 10 an beherrscht dann διά mit Genitiv das Kapitel. Vgl. Phil 1, 11; zum Gebrauch der Präpositionen und seiner theologischen Bedeutung vgl. *W. Thüsing,* Per Christum in Deum (NtlAbh. NF 16, 4/5), Münster 1965. Die erstrebte Gerechtigkeit ist dabei in Christus so präsent (vgl. 1 Kor 1, 30), daß sie dem Menschen nur zuteil wird, wenn er sich in Tod und Auferstehung Jesu einbeziehen läßt: vgl. 2 Kor 5, 21 nach 5, 14 ff.; Phil 3, 9 ff.; Gal 2, 16—21; Röm 4, 25 und die σύν-Aussagen Kap. 6. *W. Thüsing,* Rechtfertigungsgedanke und Christologie in den Korintherbriefen, in: J. Gnilka, Hrsg., Neues Testament und Kirche (Fs. R. Schnackenburg), Freiburg—Basel—Wien 1974, 301—324, tut den Zusammenhang von δικαιοσύνη und In-Christus-Sein schön dar.

[8] Substantivisch mit Genetivus qualitatis, Dativus modi, durch ἐκ bzw. διά mit Genitiv oder durch ἐπί mit Dativ, aber auch verbal realisiert. Vgl. ferner die Formel vom „Anrechnen des Glaubens zur Gerechtigkeit".

[9] Von der objektiven Heilstat Gottes ist mehr in eingefügten Traditionsstücken und Formeln die Rede: vgl. Gal 1, 4; 2, 20 fin; 4, 4 f.; Röm 3, 24 ff.; 4, 25; 8, 3b.

Gerechtigkeit, die man aus dem Gesetz [10] gewinnt. Diese wird als „eigene Gerechtigkeit" der von Gott geschenkten gegenübergestellt (Phil 3,9; Röm 10,3). In diesen Briefpassagen tritt die χάρις Gottes in Opposition zum menschlichen Werk [11]. Allein der Glaube entspricht dem Gnadenhandeln Gottes.

Nur hier, wo das Rechtfertigungsgeschehen antithetisch vorgestellt wird, möchten wir von „Rechtfertigungslehre" reden, wie noch näher zu begründen ist.

II. Der pragmatische Rahmen

1. Die Präsuppositionen

Zunächst betrachten wir die Rechtfertigungsaussage in sich und überlegen, welche mehr oder weniger ausgesprochenen Annahmen Paulus damit macht. Welches „Wirklichkeitsmodell", welche Vorinformationen setzt er bei sich und beim potentiellen Hörer voraus? Wogegen wendet er sich?

a) Unumstritten vorgegeben ist der Begriff der Rechtfertigung. Paulus ist sich mit den jüdischen wie mit den christlichen Gesprächspartnern darin einig, daß Heil oder Unheil des Menschen daran hängt, wie er vor Gott steht [12], ob er im Gericht als Gerechter erfunden wird oder nicht. Der forensische Einschlag des Begriffs ist also jüdisches Erbe. Die alte Überzeugung, daß das Ergehen im Gericht dem Tun entspricht, ist jedoch apokalyptisch verschärft. Der Zorn Gottes droht der sündigen Menschheit wie ein bald niederbrechendes Gewitter.

b) Strittig ist nun die Weise, wie man zur Gerechtigkeit kommt. Die Antithese des Paulus verweist auf eine These, die er dem Gesetz selber entnimmt: Es gibt eine Lebensmöglichkeit für den Menschen, das Halten des Gesetzes (vgl. das Zitat von Lev 18,5 in Gal 3,12; Röm 10,5). Das ist nach Paulus auch die Anschauung Israels; es jagt — im Gegensatz zu den „sündigen" Heiden — hinter dem „Gesetz der Gerechtigkeit" her (Röm 9,31) und wird nun an dem von ihm selbst akzeptierten Maßstab gemessen (Röm 2). Ob er damit religionsgeschichtlich die Auffassung des Judentums wiedergibt, steht auf einem anderen Blatt.

Daß es tatsächlich auf dem Weg der Gebotserfüllung das Leben sucht, geht zur Genüge aus Stellen wie Sir 15,14 ff.; 17,11 ff.; 4 Esr 7,21.129 hervor. Sie stehen freilich im Kontext einer Bundestheologie [13]. Bei Paulus kommt nicht in den Blick, daß auch das Frühjudentum Glau-

[10] ἐξ ἔργων(νόμου), ἐκ bzw. διὰ νόμου, ἐν νόμῳ; dagegen χωρὶς νόμου.

[11] Vgl. vor allem Gal 2, 21; 5, 4; Röm 3, 24; 4, 4 f. 16; 11, 6. Das ἐργάζεσθαι steht hier der Gnade Gottes kontradiktorisch entgegen, während diese sonst menschliches Tun ermöglicht (1 Kor 15, 10) oder da eingreift, wo die Kraft des Menschen versagt (2 Kor 12, 9).

[12] Vgl. nur Röm 2, 6—11, aber auch die ungebrochene Rede vom „Gott gefallen" 1 Thess 2, 4. 15; 4, 1; Röm 8, 8, vom „Lob", das man bei ihm ernten möchte (1 Kor 4, 5; Röm 2, 29).

[13] Vgl. *E.P. Sanders,* Paul and Palestinian Judaism, London 1977; zum Problem neuerdings *H. Raisänen,* Legalism and Salvation by the Law, in: S. Pedersen, Hrsg., Die Paulinische Literatur und Theologie, Åarhus/Göttingen 1980, 63—83.

be — allerdings als Sich-Halten ans Gesetz [14] —, Barmherzigkeit Gottes und Sühne der Sünden kennt. Wahrscheinlich vergröbert er einige Male die Gegenposition [15].

K. Haacker meint sogar, er kämpfe nicht gegen das ganze Judentum, auch nicht das rabbinische, sondern gegen zelotischen Rigorismus [16].

Er setzt sich jedenfalls mit dem Juden als solchem auseinander, nicht etwa mit den Judaisten, deren differenzierte Ansicht er ohnehin nicht trifft [17]. Ob er dies immerhin aus Anlaß der judaistischen Kontroverse tut, wird uns noch später beschäftigen [18].

c) Paulus schließt den jüdischen Heilsweg aus. Besser: Er ist für ihn schon von Gott ausgeschlossen, weil jetzt einzig der Glaube an Jesus Christus heilsrelevant ist. Das setzt eine bestimmte Verkündigung von diesem Jesus Christus voraus, die um seinen Tod und seine Auferstehung kreist; dort ist die Vergebung der Sünden erwirkt. Das ist das Evangelium, das Paulus nach 1 Kor 15,1 ff. selbst übernommen hat. Uns fällt heute auf, wie stark hier das Jesusgeschehen verkürzt ist; aber wir gehen zunächst einmal von dieser Grundannahme des paulinischen Kerygmas aus.

2. Die Kommunikationssituation

Der synchrone Befund ist nun räumlich-zeitlich einzuordnen. Da die Kommunikation im Brief stattfindet, kommen dafür literar- und traditionsgeschichtliche Methoden in Frage. Die drei Texte, in denen die antithetisch strukturierte Rechtfertigungslehre begegnet, zählen zu den relativ späten Briefen [19]. Im ersten erhaltenen Paulusbrief, dem 1 Thess, fehlt bekanntlich die Rechtfertigungsterminologie überhaupt. Er spiegelt nur 1,9 f. die allgemeine heidenchristliche Missionsbotschaft von der Rettung in Christus vor dem kommenden Zorn [20]. Sie wird zwar im Glauben an Jesu

---

[14] Vgl. *D. Lührmann, Pistis* im Judentum: ZNW 64 (1973) 19—38.

[15] Besonders Gal 3, 10; 5, 3 wird Konsequenzenmacherei spürbar. Vgl. *H. Hübner*, Gal 3, 10 und die Herkunft des Paulus: KuD 19 (1973) 215—231.

[16] Paulus und das Judentum: Jud 33 (1977) 161—177. Aber der Eifer für das Gesetz ist nach *M. Hengel*, Die Zeloten, Leiden/Köln ^{2}1976, 181 ff. ein „Wesenszug spätjüdischer Frömmigkeit".

[17] Wir können sie nur mühsam aus seinen Tiraden und aus anderen Quellen erschließen. Sie vertraten ja durchaus den Glauben an Jesus, den Messias, nur daß dieser die endzeitliche Fülle des Israel verheißenen Segens bringen sollte. Eben deswegen propagierten sie den Anschluß ans erwählte Volk durch die Beschneidung — wie man das von Proselyten verlangen konnte. Der Messias sollte ihrer Ansicht nach gerade die Verwirklichung der Tora in Israel bringen (vgl. nur PsSal 17, 21 ff. und Mt 5, 17).

[18] *F. Mussner*, Traktat über die Juden, München 1979, 227 f. betont in einem wohlgemeinten Versuch „theologischer Wiedergutmachung", Paulus habe seine Gesetzes- und Rechtfertigungslehre im Gal nicht gegen Juden, sondern gegen Mitchristen entwickelt. Dabei hält er die beiden oben angeführten Fragestellungen nicht auseinander. Kritisch dazu *Haacker* (s. Anm. 16) 161 ff.

[19] Phil 3 gehört nach der neueren Einleitungswissenschaft zu einem selbständigen Schreiben, das nach *J. Gnilka*, Der Philipperbrief (HThK, X, 3), Freiburg ^{2}1976, erst beim letzten Aufenthalt in Korinth verfaßt wurde. Den Gal rückt man gewöhnlich in zeitliche Nähe zum Röm, dem letzten Paulusbrief. Vgl. *U. Borse*, Der Standort des Galaterbriefes (BBB 41), Köln 1972.

[20] Vgl. auch die vorpaulinische Prädikation Gal 1, 4.

Tod und Auferstehung angenommen (vgl. 4,14), aber dieser Glaube ist noch nicht thematisiert. Erst im 1 Kor klingt das Kerygma von der in Jesus Christus angebotenen Gerechtigkeit auf, es ist jedoch deutlich in Anlehnung an überkommene Taufsprache formuliert.

Paulus stellt 1 Kor 1,30 neben σοφία– statt des nach 1,24 zu erwartenden δύναμις – die Begriffe δικαιοσύνη, ἁγιασμός und ἀπολύτρωσις, die der Kontext nicht erfordert. Das ist eine traditionelle Assoziation, wie aus 6,11 hervorgeht. Dort erinnert er im überlieferten Schema von Einst-Jetzt an die Taufe: „aber ihr habt euch abwaschen lassen, seid geheiligt und gerechtfertigt worden im Namen des Herrn Jesus Christus und im Geist unseres Gottes“ [21]! Daß der Täufling durch Gott gerechtgemacht wird, konnte wohl schon vorpaulinisch bekannt werden, wenn in Qumran die *Hodajot* Analoges besingen [22], den Kontrast bildet dazu aber die frühere Sündigkeit, nicht eine andere Weise der Rechtfertigung.

2 Kor 5,21 ist wohl eine originale Prägung des Apostels [23]. Dabei trägt er allerdings in ein vorgegebenes mythisches Tausch-Schema [24] das traditionelle Gegensatzpaar „Sünde“ und „Gerechtigkeit“ ein. Letztere kann dem Menschen zwar nur „in Christus“ zu eigen werden, er will sie aber nicht im Gesetz erbringen. Der Genetivus auctoris hat keinen polemischen Akzent.

In den Korintherbriefen erscheint δικαιο– im Geleit von Parallelbegriffen wie Heiligen und Versöhnen. Dabei wird die christologische Vermittlung der Gerechtigkeit hervorgehoben, jedoch nicht im Gegenzug zu einer gesetzlichen Konzeption von Rechtfertigung. Der Glaube wird nicht als Alternative zum Gesetzeswerk herausgestellt [25].

Daß dies dann in Phil 3 und Gal geschieht, erklärt sich leicht aus dem Anlaß dieser Briefe. Paulus warnt darin vor konkurrierenden judenchristlichen Missionaren, die Wert auf die Beschneidung legen [26]. Deshalb hat man seit *W. Wrede* [27] die zugespitzte Rechtfertigungstheologie des Apostels ab und zu als „Kampfeslehre“ bezeichnet [28]. So sehr diese polemischen Vorzeichen zu berücksichtigen sind, so ist doch die Folgerung voreilig, daß

---

[21] Vgl. *F. Hahn*, Taufe und Rechtfertigung, in: J. Friedrich-W. Pöhlmann-P. Stuhlmacher, Hrsg., Rechtfertigung (Fs. E. Käsemann), Tübingen 1976, 95–124, 105 ff. Daß 1 Kor 6, 11 Tauftradition herangezogen ist, bestätigt sich ihm durch einen Blick auf deuteropaulinische Schriften. Paulinische Stilisierung ist jedoch wenigstens im dreifachen ἀλλὰ bemerkbar (vgl. 2 Kor 7, 11).

[22] Vgl. 1QH 13, 16 f. „nur durch deine Güte wird der Mensch gerecht“; vgl. 16,11. Freilich fehlt hier eine Kausativform von ṣdq (aber 1QSb 4,22). Die Reinigung durch den heiligen Geist vollzieht sich auch in Qumran bei der Aufnahme in die Gemeinschaft: vgl. 1QS 3, 6 ff. u.a. sowie zum Ganzen *N.A. Dahl*, Studies in Paul, Minneapolis 1977, 96 ff.

[23] Sie hat zwar Anhalt an der Sühnetradition (vgl. 1 Petr 2, 24), aber anders als Diss. 169 kann ich hier keine vorpaulinische Formel mehr erkennen.

[24] Vgl. Phil 2, 6 ff.; 2 Kor 8, 9; Gal 3, 13a; 4, 4 f.

[25] 1 Kor 1, 21 hebt Paulus zwar kurz auf den Glauben ab, aber im Vordergrund steht die korrespondierende Weise der Predigt (vgl. 2, 5).

[26] Ob sie sie den Philippern ebenso aufgedrängt haben wie den Galatern, ist nicht ersichtlich.

[27] Vgl. den Nachdruck seines „Paulus“ (1904) in: *K.H. Rengstorf*, Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, Darmstadt 1969, 1–97, 67 ff. Zum Fortgang der Diskussion vgl. *E. Jüngel*, Paulus und Jesus (HUTh 2), Tübingen ^{2}1964, 18 ff.

[28] Neuerdings besonders *G. Strecker*, Befreiung und Rechtfertigung, in der Anm. 21 gen. Festschrift E. Käsemann 479–508; *U. Wilckens*, Christologie und Anthropologie im Zusammenhang der paulinischen Rechtfertigungslehre: ZNW 67 (1976) 64–82.

sie erst in dieser Frontstellung entstanden sei. Davor warnen drei Beobachtungen:
a) Wir sahen schon (1b), daß Paulus die Alternative des jüdischen Heilsweges vor Augen hat, nicht den judaistischen Kompromiß.
b) Es könnte durch die verschiedene Zielsetzung der andern Briefe bedingt sein, daß sie sich dort — z.B. im etwa zeitgleichen „Versöhnungsbrief" des 2 Kor — nicht deutlich abzeichnet. Das argumentum e silentio ist gerade der Textpragmatik wegen nicht durchschlagend.
c) In dem in Gal eingebetteten Bericht vom „antiochenischen Zwischenfall" (2,11—21) vertritt Paulus die Rechtfertigungslehre in einer früheren Kommunikationssituation gegenüber Petrus und den Judenchristen[29]. In Phil 3,4b—11 schildert er gar seine Bekehrung in Rechtfertigungsbegrifflichkeit. Darauf ist noch zurückzukommen.

3. Der Kommunikationstyp

Doch zuvor müssen wir klären, was wir bisher immer stillschweigend angenommen haben: ob es sich in den späten Texten überhaupt um eine Rechtfertigungs*lehre* handelt. Wir verstehen unter dem Kommunikationstyp „Lehre" eine sachbezogene, argumentative, d.h. zum geistigen Nachvollzug einladende Information, bei der der Sprecher dominiert. Tempus und Person geben uns einen Hinweis auf die Sprechsituation. Wird im 1 Kor die Rechtfertigung im Aorist verkündet, so ist im Gal δικαιοῦν bzw. δικαιοῦσθαι häufig zeitlos-präsentisch verwendet (2,16; 3,8.11; 5,4). Während 1 Kor 6,11 die Anredeform gebraucht, ist für die Rechtfertigungspartien des Gal und Röm die 3. Person bezeichnend. Paulus legt dar, wie „man" (ἄνθρωπος o.ä. Gal 2,16; 3,11; Röm 3,20.28) gerechtfertigt wird. Freilich wird das Röm 3,21—31 generell Festgestellte ab 4,24 f. im „inklusiven Wir" persönlich gewendet. Und in Gal 3,6—4,7; 4,21—31 führt die Bewegung von der 3. Person über die 1. Plural oft zur applizierenden 2. Person (3,7.26—29; 4,6a.7.28). Ihr antithetischer Charakter gibt den Ausführungen zwar eine polemische Schlagseite. Dennoch können wir hier mit gutem Grund von einer Lehre reden. Charakteristisch dafür ist auch das performative Verb λογίζεσθαι Röm 3,28. Schließlich ist der ganze Kontext mit verschiedenartigen Argumentationsreihen den Rechtfertigungsthesen als Begründung zugeordnet. Das unterscheidet Gal und Röm doch von den Korintherbriefen, wo die δικαιο-Begriffe nur gelegentlich und unter anderen auftauchen. 1 Kor 6,11 würde ich eher von „Rechtfertigungsbotschaft" sprechen.

[29] Bezeichnend ist, daß das „Wir" 2, 15 in seinem Umfang vom sonstigen Gebrauch im Brief differiert: es umfaßt nur die Juden. Es wird freilich von V. 18 an durch das exemplarische „Ich" abgelöst, ein Indiz dafür, daß Paulus hier nicht seine damalige Rede referiert, sondern letztlich die Galater vor die Wahl zwischen der Gerechtigkeit in Christus und dem Gesetz stellt. Dagegen rechnet *J. Becker,* Der Brief an die Galater (NTD 8), Göttingen 1976, 31 mit der Möglichkeit, daß Paulus sinngemäß so gesprochen hat.

4. Kommunikationspartner und -absicht

Obwohl sich Paulus in seiner Rechtfertigungslehre von einem jüdischen Gegenentwurf absetzt, entfaltet er sie in Briefen, die an Heidenchristen gerichtet sind. Wir gehen sie kurz durch, um aus dem Kontext die eigentliche Mitteilungs- und Wirkabsicht zu erschließen.

a) Phil 3: Hier führt Paulus heidenchristlichen Lesern, denen die Konkurrenten mit jüdischen Vorzügen Eindruck machen, am eigenen Beispiel vor, daß die Erkenntnis Christi sie alle entwertet und in den Schatten stellt. Sein untadeliger Wandel gemäß der Gerechtigkeit im Gesetz — das ist die Krone der Positiva, die er als Jude aufweisen kann (V.6). Und doch erachtet er sie als „eigene Gerechtigkeit" gering im Vergleich zu der Gerechtigkeit aus Gott, die er im Glauben an Jesus Christus gewinnt (V.9). In der antithetischen Sprache der Rechtfertigung — „Lehre" wäre hier übertrieben — stellt Paulus also die große Wende in seinem Leben dar. Das reizt natürlich dazu, die Bekehrungserfahrung des Paulus in diesen Termini zu rekonstruieren[30]. Doch ist deswegen Vorsicht geboten, weil ihm offensichtlich daran liegt, daß die ehemalige Entscheidung sich auch in der Gegenwart durchhält: ἥγημαι wird in einem zweifachen ἡγοῦμαι fortgeführt. Er könnte sie also auch im Blick auf die aktuelle Lage auf diesen grundsätzlichen Nenner gebracht haben.

Auf jeden Fall aber ist es in der Biographie des Apostels begründet, daß der Glaube an Jesus Christus das Gesetz als Heilsmittel ausschließt. Er hatte als Gesetzesfanatiker die Gemeinde verfolgt und war gerade als solcher vom Herrn überwunden worden. Aber läßt sich sein Fall generalisieren? Wird dabei nicht manchmal mit dem Gesetzesweg das Tun des Menschen an sich schon als Selbstgerechtigkeit und Selbstbehauptung verdammt? Sehen wir in unserem Text zu! Hier mutet Paulus tatsächlich den Philippern zu, daß sie ihn nachahmen (V.15.17). Weil sie wie er versucht sind, jüdisches Wesen zu überschätzen, zeigt er ihnen am extremen Fall seiner eigenen Bekehrung, daß sich selbst die Erfüllung des Gesetzes gegenüber der Erkenntnis Jesu Christi als Dreck erweist, damit sie daraus eine ähnliche Konsequenz ziehen. Der schroffe Gegensatz zwischen Gesetzesgerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit kommt durch die Analogie der Situation zur Geltung.

Wenn man von dieser Situation absieht, kann man die Ausführungen des Paulus über das Gesetz nur als zweigleisig empfinden[31]. Einmal sieht es so aus, als sei gerade korrekte Geset-

[30] Vgl. etwa *J. Dupont*, La conversion de Paul et son influence sur sa conception du salut par la foi, in: Foi et Salut selon S. Paul (AnBib 42), Rom 1970, 67—100; *P. Stuhlmacher*, „Das Ende des Gesetzes": ZThK 67 (1970) 14—39; *K. Haacker*, Die Berufung des Verfolgers und die Rechtfertigung des Gottlosen: Theol. Beitr. 6 (Wuppertal 1975) 1—19; *M. Hengel*, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, Stuttgart 1979, vor allem 72 f.

[31] Daraus entsteht theologischer Streit: vgl. die unterschiedlichen Meinungen von *U. Wilckens* und *J. Blank* in: EKK Vorarbeiten 1, Zürich 1969, 51—77; 79—95 und die Kritik von *G. Klein* an Wilckens' Röm-Kommentar: Sündenverständnis und theologia crucis bei Paulus, in: C. Andresen — G. Klein, Hrsg., Theologia Crucis — Signum Crucis (Fs. E. Dinkler), Tübingen 1979, 249—282.

zeserfüllung von Unheil. Das ist sie aber nur, insofern sie an Christus vorbeiläuft. So projiziert Paulus Röm 10,2 seine frühere Haltung auf die sich Christus verschließenden Volksgenossen. An diesen Stellen scheint die Argumentation gegen das Gesetz positivistisch: Weil Gott seine Gerechtigkeit in Christus nun einmal außerhalb des Gesetzes geoffenbart hat, ist es als Heilsweg ausgeschaltet und als „eigene Gerechtigkeit" disqualifiziert. Daneben bemüht sich der Apostel jedoch auch, phänomenologisch aufzuzeigen, daß das Gesetz gar nicht Heil vermitteln kann, sondern im fleischlichen Menschen nur Sünde hervorruft (vor allem Röm 7; vgl. aber schon die konzisen Sätze 1 Kor 15,56). Hier kommt das Elend des Menschen darin zutage, daß er das Gesetz nicht erfüllt. Das ist wohl eine spätere Stufe der Theoriebildung, denn die Erfüllbarkeit des Gesetzes war für Paulus selber nicht das Problem.

b) Gal und Röm: Dient die Rechtfertigungslehre im Gal unmittelbar dazu, die judaistische Gefahr abzuwehren, so ist von dieser Front im Röm nicht mehr viel zu merken. Dennoch hat sie in beiden Briefen denselben Zweck: sie soll den Heiden den Zugang zum Heil in Christus offenhalten. Es ist nicht an die Zugehörigkeit zu Israel und an die Beschneidung gebunden[32].

Das kommt besonders in Kap. 3 des Gal heraus: weil er den Glaubenden zugesagt ist, gilt der Segen für Abraham allen Völkern (V.8). In der glaubenden Vereinigung mit Christus sind alle vor Gott einer, Juden wie Griechen (Gal 3,26 ff.). Auch die Proklamation der Gerechtigkeit Gottes außerhalb des Gesetzes Röm 3,21 ff. zielt deutlich auf die Universalität des rechtfertigenden Handelns Gottes. Er ist nicht nur ein Gott der Juden, sondern auch ein Gott der Heidenvölker (vgl. V.29 f.). Der polemische Satz 3,22b „Es gibt keinen Unterschied" findet sein Echo 10,12, wo Paulus die Rechtfertigungslehre zum zweitenmal im Röm expliziert, diesmal mit Blick auf das Nicht-Erkennen der Juden. Der Abschnitt 9,30 ff. erreicht seinen ersten Höhepunkt in V.12 f.: Der Kyrios bereichert ohne Einschränkung alle, die ihn gläubig anrufen.

Die weltweite Mission bildet hier also den pragmatischen Kontext der Rechtfertigungslehre. Das läßt auch daran denken, daß sie in der theoretischen Untermauerung der Heidenmission aufgekommen ist[33]. Unsicher bleibt nur, wie weit die Theorie der Praxis vorausging, zumal wir aus der in vielem dunklen Zeit der paulinischen Mission vor 49/50 keine schriftlichen Zeugnisse besitzen[34]. In der missionarischen Konkurrenz (vgl. Röm 2,19 f.), in der Paulus vom gesetzestreuen Judentum manche Behinderung und Verfolgung erfuhr (vgl. nur 1 Thess 2,16), ist es verständlich, daß er dieses zum Heilssystem emporstilisierte, das versagt.

Fassen wir das bisher Erarbeitete zusammen: Die Rechtfertigungslehre hebt sich durch ihre antithetische Gestalt und vom Kommunikationstyp

---

[32] Das Gesetz steht hier auch als erwählungsgeschichtliche Größe zur Debatte. Zum Folgenden vgl. Diss. 92 ff., 157 ff., 193 ff.

[33] Paulus trat ja ein in das Missionswerk der judenchristlich-hellenistischen Gemeinde von Antiochien, die wohl schon vor ihm den Heiden gepredigt und dabei auf die Beschneidung verzichtet hatte (vgl. Apg 11,20; 15,1 ff.). Freilich läßt sich etwa Gal 2,16a nicht als bei den Antiochenern unstrittiger Grundsatz erweisen, wie neuerdings *Becker* (s. Anm. 29) 29 will. *H.D. Betz,* Galatians (Hermeneia), Philadelphia 1979, 115 ff. nimmt sogar ein „common agreement" mit judenchristlicher Theologie an. Dagegen steht schon die negative Formulierung. Das εἰδότες sagt nur, daß der Satz eigentlich nach der Meinung des Paulus selbstverständlich sein müßte.

[34] Nach *Wrede* (s. Anm. 27) 79 war eher die Praxis die Mutter der Theorie. Der Versuch von *G. Lüdemann,* Paulus, der Heidenapostel, I (FRLANT 123), Göttingen 1980, die Europamission zurückzudatieren, leidet unter Gewaltsamkeiten dem Text gegenüber.

her ab von der einfachen Rechtfertigungsbotschaft. Sie ist nur in drei zeitlich eng beieinanderliegenden Briefen zu greifen. In ihr wird die in Christus eröffnete Heilsmöglichkeit jüdischem Heilverständnis entgegengesetzt, das freilich stark nach der Vergangenheit des Pharisäers Paulus modelliert ist. So hat sie ihre Wurzeln in der persönlichen Geschichte des Paulus und in seinem sozialen Umfeld. Doch dürfte sie erst in der auf die Heidenvölker ausgreifenden Mission und in der Verteidigung dieses Werkes gegen die Judaisten ausgebildet worden sein, als eine intensive theologische Reflexion auf die Zugangsbedingungen zum Heil unumgänglich wurde. Diese pragmatische Einbettung bringt nun aber auch eine gewisse Einseitigkeit mit sich. Das wird vor allem in zwei Punkten bemerkbar, die ich nur andeuten kann.

1) Die Rede von der Rechtfertigung haftet an der Phase der Annahme des Evangeliums. Deshalb steht sie in zumindest logischer Spannung zu den paränetischen Anweisungen für das weitere Christsein. So kommt es zum bekannten Problem des Verhältnisses von Indikativ zu Imperativ, das freilich für Paulus keines gewesen zu sein scheint. Das Paradox von der Rechtfertigung des Gottlosen kann — wie Paulus selbst spürt (Gal 2,17; Röm 3,8; 6,1.15 ff.) — das Mißverständnis heraufbeschwören, daß sich die Gerechtigkeit Gottes mit der Sünde verträgt. Während nach Röm 5,1—11 die Rechtfertigung aus Glauben die Rettung im Gericht nach sich zieht, kann Paulus in anderem Zusammenhang von sich sagen: „ich bin noch nicht gerechtfertigt" und auf das künftige Gericht nach den Werken verweisen (1 Kor 4,4 f. u.a.). Wo es um das Christsein geht, kann das Gesetz auch wieder eine positive Funktion bekommen (Gal 5,14; Röm 8,4; 13,8 ff.).

2) In der Rechtfertigungslehre, die den Heiden die gleiche Chance wie den Juden einräumt, bleibt die Sondergeschichte Israels, aus der das Gesetz eigentlich nicht ausgeklammert werden kann (vgl. Röm 3,1 f.; 9,4 f.), außer acht. Paulus kann nicht im gleichen Atemzug auf seine Verheißungen und seine Vorrangstellung eingehen. Erst Röm 9—11 versucht er mit viel Dialektik, beides zusammenzubringen und das Geschick Israels sowohl von der Erwählung wie vom grenzenlosen Erbarmen Gottes mit dem Sünder her, das im Evangelium aufscheint, zu lichten [35].

III. Der theologische Stellenwert

1. Rechtfertigungslehre und Evangelium

Wenn man das theologische Gewicht der Rechtfertigungslehre bei Paulus ermessen will, kann man verschiedene Wege beschreiten. Man kann das Systemganze einer Theologie des Paulus entwerfen und versuchen, sie darin unterzubringen. Doch ist das ein reichlich spekulatives Unternehmen. Man kann die soteriologischen Begriffe und Bilder, die manchmal mit „Rechtfertigung" parallel laufen (Versöhnung, Heiligung, Befreiung, Annahme an Sohnes statt . . .), ins Verhältnis zu ihr setzen [36]. Das lohnte eine

[35] Vgl. zu den verschlungenen Gedankengängen meine Diss. und den Aufsatz: Christus, Skandal und Hoffnung, in: H. Goldstein, Hrsg., Gottesverächter und Menschenfeinde?, Düsseldorf 1979, 256—278, 267 ff.

[36] Es wäre zu sehen, ob sie eher traditionell sind, ob sie durch die Rechtfertigungsbegriffe interpretiert werden und untergründig ähnlich strukturiert sind. *G. Theissen*, Soteriologische Symbolik in den paulinischen Schriften: KuD 20 (1974) 282—304 hat eine derartige strukturalistische, manchmal ein wenig schematische Verhältnisbestimmung gewagt.

eigene Arbeit. Wir schlagen hier eine andere Richtung ein. Wenn Theologie — sicher auch im Sinn des Paulus — die denkerische Entfaltung des Evangeliums ist, so muß die Beziehung näher bestimmt werden, in der die Rechtfertigungslehre zur urchristlichen Verkündigung steht.

Um es vorweg zu sagen: Wenn man Evangelium und Rechtfertigungsgedanken auch nicht einfach gleichsetzen darf, so sieht Paulus sie doch in sehr enger Beziehung. Im Rückblick auf seine Kehre bei Damaskus Phil 3 ist es zwar die Erkenntnis Christi Jesu, seines Herrn, die den Ausschlag gibt und die Umwertung aller bisherigen Werte bewirkt. Sie wird V.10 in Anlehnung an das Kerygma von Tod und Auferstehung Christi, nur existentiell bezogen, expliziert. Aber der Erkenntnisgewinn kann auch in Rechtfertigungsbegrifflichkeit ausgedrückt werden, als Geschenk jener neuartigen Gerechtigkeit von Gott. Das hängt, wie wir sahen, damit zusammen, daß die Erkenntnis Christi in ein dem Gesetz verschriebenes Leben einbricht.

Gehen wir weiter zum Gal, wo der Terminus „Evangelium" eine große Rolle spielt. 1,6—9 (vgl. 2 Kor 11,4) grenzt Paulus seine gesetzesfreie Verkündigung bei der Erstmission ab gegen ein „anderes Evangelium", beeilt sich aber hinzuzufügen: Das ist eigentlich gar keines. Nur eine Botschaft, die den Heiden nicht die Beschneidung auferlegt, ist demnach die Frohbotschaft Jesu Christi. Das heißt jedoch nicht, daß der Apostel den Galatern schon beim ersten Kontakt die Rechtfertigungslehre beibrachte, wie man manchmal aus Gal 1,8 f. folgert[37]. Sonst bräuchte er sie nicht erst im Brief darzulegen. Die gelegentliche Wendung „mein Evangelium" meint auch kein paulinisches Sonderevangelium, sondern das Evangelium, insofern es Paulus anvertraut ist (Gal 2,7)[38]. Und wenn er dieses Evangelium, wie er es unter den Heiden verkündet, den Jerusalemer Autoritäten zur Begutachtung vorlegt (Gal 2,2), dann unterbreitet er ihnen gewiß nicht die Rechtfertigungslehre. Sie hätte die „Säulen" kaum bewogen, die auf die Beschneidung verzichtende Mission Antiochiens anzuerkennen. Sie wären im Gegenteil eher schockiert gewesen. Es ging hier um die „Wahrheit des Evangeliums" (Gal 2,5), wie auch später beim antiochenischen Zwischenfall (Gal 2,14). Diese Genitivverbindung ist auch nicht mit der Rechtfertigungslehre als solcher identisch, wohl aber trifft sie sich mit ihr in den praktischen Konsequenzen, in der Freiheit der Heiden von Gesetzesauflagen.

Das ist freilich für Paulus eine sachlich notwendige Konsequenz. „Denn wenn durch das Gesetz Gerechtigkeit erlangt wird, dann ist Christus umsonst gestorben", heißt es am Ende des anschließenden Monologs (Gal 2,21). Wenn das Gesetz den Heiden mit dem Anspruch aufgezwungen wurde, daß es zum Heil erforderlich sei, konnte Paulus nicht so tolerant sein

[37] So *E. Grässer*, Das eine Evangelium, in: *ders.*, Text und Situation, Gütersloh 1973, 84—122, 94 Anm. 37 und *Becker* (s. Anm. 29) 13 f.

[38] Vgl. den Nachweis bei *E. Molland*, Das paulinische Euangelion, Oslo 1934, 83 ff.

wie etwa im Fall der Juden 1 Kor 9,20. Aus dem Evangelium, daß Christus für unsere Sünden gestorben ist, ergibt sich ihm unausweichlich, daß hier der einzige Heilsweg vorgezeichnet ist. Um die Exklusivität der Heilsbotschaft von Jesus Christus zu sichern, münzt er die Rechtfertigungsbotschaft, eine Form dieses Evangeliums, um in die Rechtfertigungslehre und weist darin strikt den Anspruch des Gesetzes, Leben zu vermitteln, zurück. Sie ist also die theologische Absicherung des Evangeliums mit Pointe gegen Außenstehende.

Im Gal und Röm dient sie aber auch der Erläuterung dessen, was den Heidenchristen in der Annahme des Evangeliums geschenkt wurde[39]. Beim Röm ist dazu noch wichtig, daß Paulus dieses Evangelium mit Hilfe der Römer bis nach Spanien weitertragen will. Die zentrale Rechtfertigungsaussage 1,17, daß Gottes Gerechtigkeit im Evangelium enthüllt ist aus Glauben und auf Glauben hin, ist der These 1,16 nachgeordnet, wonach dieses Evangelium Gottes heilwirkende Kraft ist für jeden, der glaubt, für den Juden zuerst wie für den Griechen. Rechtfertigungstheologie soll somit die Heilsnotwendigkeit und Heilsmächtigkeit des missionarisch zu verbreitenden Evangeliums begründen[40].

Mit der Rechtfertigungslehre gibt sich Paulus also Rechenschaft über seine eigene Wandlung, er kämpft mit ihr für die „Wahrheit des Evangeliums". Schließlich soll sie den Heidenchristen helfen, die Gabe des Evangeliums zu würdigen. Solche Herkunft und Bezogenheit nehmen ihr nicht die theologische Relevanz, denn Theologie entsteht ja, wenn das Evangelium persönlich verantwortet, an Krisensituationen bewährt und anderen Adressaten neu ausgelegt wird. Sie darf sich nur nicht verselbständigen und dabei vergessen, daß sie im Dienst des Evangeliums steht.

2. Ausweitung der Gesetzesproblematik

Wenn den Heidenchristen die Erlösung durch Christus in der Sprache der Rechtfertigung aufgehen soll, ist eine Übertragung vonnöten. Sie hatten sich ja nie um die Gesetzesgerechtigkeit bemüht. Dennoch deutet Paulus nun auch den heidnischen Lesern die Rechtfertigung als Befreiung von der Herrschaft des Gesetzes[41]. Inwiefern auch die Gesetzlosen einst unter

[39] Vgl. *Wilckens* (s. Anm. 28) 69 Anm. 9: „Doch scheint er (Paulus) die zunächst antijüdisch ad extra gezielten Gedanken erst seit der galatischen Krise als essentielle Interpretation des Evangeliums ad intra ausgearbeitet zu haben".

[40] Vgl. zur Abfolge 1,16 f. Diss. 61 f. *K. Kertelge* schreibt in EWNT I,803: „Der theol. durchreflektierte Rechtfertigungsbegriff bleibt bei ihm aufgehoben in der missionarisch bestimmten Verkündigung des Evangeliums an Juden *und* Heiden". Vgl. die weiteren Ausführungen 803 f. und sein Buch „Rechtfertigung" bei Paulus (NtlAbh. NF 3), Münster ²1971, 286 ff. Ferner *G. Strecker*, Das Evangelium Jesu Christi, in: ders., Hrsg., Jesus Christus in Historie und Theologie (Fs. H. Conzelmann), Tübingen 1975, 503—548, 528 ff.; er hebt stark auf das Ineinander ab: „Die ‚Wahrheit des Evangeliums' ist als Rechtfertigung des Sünders aussagbar geworden."

[41] Vgl. Röm 6, 14 f.; 7, 4—6; durch das exemplarische ἐγώ 7, 7 ff. möchte er ihnen den Gedanken nachvollziehbar machen. Vgl. das σὲ einiger Lesarten 8, 2. Vielleicht ist auch deshalb

seiner Fuchtel standen, wird besonders in Gal 4,8—10 klar. Im Begriff τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου (vgl. 4,3) findet Paulus nämlich eine Analogie zwischen dem früheren Götzendienst der Galater und der Knechtschaft unter dem Gesetz, unter die sie sich jetzt beugen wollen [42]. Das Verbindende dabei ist, daß jedesmal schwache und armselige nicht-göttliche Elemente einen absoluten Anspruch erheben. Für Paulus ist also Rechtfertigung Erlösung aus jeder Unfreiheit, die dadurch zustandekommt, daß kreatürliche Mächte sich zwischen Gott und den Menschen stellen, Leben verheißen, aber nicht geben können und so den Menschen in Beschlag nehmen. Von da her ergibt sich das Recht, ja geradezu die Notwendigkeit, sich jeweils zu fragen, was „Gesetz" heißen könnte, wenn die Rechtfertigungsbotschaft kein Anachronismus bleiben soll. Luther hat das zu seiner Zeit und auf seine Weise getan. Daß Paulus die Frage des Gesetzes aus der aktuellen Polemik lösen und zu einem Menschheitsproblem machen kann [43], zeigt jedenfalls ihren theologischen Rang.

3. Die Strukturparallele 1 Kor 1,18—31; 2,1—5

Paulus dehnt aber nicht nur die Problematik des Gesetzes auf die Heiden aus, er behandelt sie mit ihrer Besonderheit, dem Streben nach Weisheit, nicht anders als die Juden mit ihrem Gesetz. So zeigt 1 Kor 1, 18—2, 5 eine ähnliche Struktur wie die auf die Juden bezogenen Passagen im Röm [44].

Wie der Jude auf das „Gesetz der Gerechtigkeit" pocht (Röm 2, 17—20; 9, 31), es aber bricht (Röm 2, 21—24), so suchen die Hellenen Weisheit, erkennen aber darin Gott nicht (1 Kor 1, 21 f.). Der Grund ist jedesmal die fleischliche Verfassung des Menschen [45]. Vor der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in Christus muß sich auch der Jude als Sünder bekennen (Röm 3, 21 ff.; Gal 2, 17), kann aber zusammen mit den Outsidern, den Heiden, durch die Macht Gottes gerettet werden (Röm 1, 16 f.; 3, 24—30; 10, 6—13). Genauso stempelt Gott die Weisheit dieser Welt zur Torheit (1 Kor 1, 20), rettet aber gerade durch seine Macht die Toren in der Welt, indem Christus ihnen Gottes Weisheit wird, und zwar nicht durch Worte

---

7, 1 der Gesetzesbegriff bewußt unscharf gehalten. — Paulus kann nur dann bei den Lesern auf Verstehen hoffen, wenn sie Proselyten waren oder dem Judentum mit Sympathie gegenüberstanden. — In Gal 3, 13 f. 23 ff.; 4, 3 ist es nicht möglich, die Wir-Aussagen auf die Juden einzuschränken, wie das neuere Ausleger wieder tun.

[42] Der Terminus ist nicht von den Gegnern, sondern von jüdisch-hellenistischer Götzenpolemik vorgegeben. Vgl. *N. Kehl*, Der Christushymnus im Kolosserbrief (SBM 1), Stuttgart 1967, 138—161; *Ph. Vielhauer*, Gesetzesdienst und Stoicheiadienst im Galaterbrief, in der Anm. 21 erwähnten Festschrift E. Käsemann, 543—555.

[43] Darauf weist auch *Mussner* (s. Anm. 18) 226 f. hin.

[44] Darauf hat u.a. schon *Jüngel* (s. Anm. 27) 31 aufmerksam gemacht. Der Vergleich soll hier aber etwas genauer durchgezogen werden.

[45] Vgl. einerseits Röm 7, 7—23, andererseits 1 Kor 1, 26 σοφοὶ κατὰ σάρκα; 2 Kor 1,12 σοφία σαρκική. *R. Bultmann*, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ^{3}1958, 240 f. sieht sowohl im Eifer der Gesetzeserfüllung wie im Weisheitsstreben typisch sarkisches Verhalten, unterschlägt dabei aber, daß nach Paulus der Gesetzesgehorsam ebensowenig wie die Weisheit an ihr Ziel gelangt.

der Weisheit, sondern durch den Glauben an das törichte Wort vom Kreuz (vgl. den ganzen Abschnitt 1 Kor 1, 18—2,5). Ebenso wird der Jude nicht aus Werken des Gesetzes, sondern durch den Glauben an Jesus Christus, der am Kreuz den Fluch des Gesetzes trug, gerechtfertigt. Das Resultat ist bei beiden dasselbe: Es ist aus mit dem Rühmen (Röm 3, 27; 1 Kor 1, 29. 31)[46].

Was Paulus also in Bezug auf den Juden im semantischen Feld der Gerechtigkeit entwickelt, sagt er den Griechen in dem der Weisheit. Daß ihn auch in ihrem Fall der Gedanke der Rechtfertigung hermeneutisch leitete, verrät 1 Kor 1, 30, wo er unversehens hereinrutscht. Weder die Gottesgabe des Gesetzes noch die Weisheit, durch die sich jeweils Gruppen von Menschen hervortun, führen zu Gott. Nur e contrario ist durch Christus Rettung möglich. Diese Umkehrung hängt damit zusammen, daß die Erlösung vom Kreuz kommt und in einem Wortgeschehen dem Menschen nahegebracht wird. Hier wird sichtbar, daß die Strukturparallele in einer gemeinsamen Tiefenstruktur gründet, der soteriologia crucis[47]. Aus ihr werden die Ausführungen über die Weisheit wie über die Gerechtigkeit Gottes generiert. Diese Verankerung der Rechtfertigungslehre spricht einmal für ihre theologische Bedeutsamkeit. Andererseits sehen wir, daß Paulus nicht auf ihre Begrifflichkeit angewiesen ist. Die Botschaft vom Heil im Kreuz Christi läßt sich in verschiedene Oberflächengestalten transformieren.

4. Soziale Folgen

Eine letzte Weiterung sei nur noch skizziert. Die Darlegungen in Gal 3 über die Rechtfertigung aller im Glauben an Christus gipfeln in dem Satz: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus" (V.28). Vom Kontext her gesehen sind die letzten beiden Paare überschüssig; dies stützt zusammen mit der Parallele 1 Kor 12, 13 (Kol 3, 11?) die Annahme, daß Paulus hier eine Parole wiedergibt, die in einer enthusiastischen Christengemeinde bei der Feier der Taufe vorgeprägt wurde[48]. Für uns aber ist wichtiger, daß die Einheit in Christus Jesus nicht nur den heilsgeschichtlichen Unterschied zwischen dem Juden und dem Griechen hinfällig

[46] Vielleicht darf man die Parallele noch weiter treiben: Wie Paulus das Gesetz im Glauben aufrichtet (Röm 3, 31), so ist auch im Geist eine neuartige Weisheitsrede möglich (1 Kor 2, 6—16).

[47] Das erhellt besonders aus Gal 3, 1; 5, 11 und dem Zusammenhang von 6, 14 f. Auch *E. Käsemann*, Rechtfertigung und Heilsgeschichte im Römerbrief, in: ders., Paulinische Perspektiven, Tübingen 1969, 108—138, gesteht zu, daß die Rechtfertigungslehre antijudaistische Kampfeslehre ist (125 f.), er nimmt sie aber als paulinische Interpretation der Christologie, und zwar einer von Jesu Kreuz her gewonnenen und darum anstößigen Christologie (130).

[48] *Becker* (s. Anm. 29) 45 f. — ähnlich *Betz* (s. Anm. 33) 183 f. — geht jedoch zu weit, wenn er die ganzen Verse 26—28 als „gottesdienstlichen Heilszuspruch" deklariert. Die verwandten Parolen Gal 5, 6 und 6, 15 sind m.E. schon gar nicht im hellenistischen Christentum formuliert, sondern paulinische Abwandlungen des Prinzips 1 Kor 7, 19, das ich dem Diasporajudentum zutrauen möchte.

macht, sondern auch die Unterschiede des sozialen Standes und des Geschlechts. Menschliche Vorgegebenheiten sind nicht mehr heilsentscheidend.

Damit tut sich ein Anwendungsbereich der Rechtfertigungslehre auf, den Paulus selber nicht mehr ausfüllte. Die gleiche Stellung vor Gott muß auch soziale Folgen haben [49]. Das wird überall akut, wo Menschen durch Privilegien anderer vom Heil ausgeschlossen sind. Allen soll ein neuer Anfang von der Radikalität der neuen Schöpfung ermöglicht werden (vgl. Gal 6, 15; 2 Kor 5, 17). Daß Gott alle in Christus voraussetzungslos und unbedingt angenommen hat, muß darin erfahrbar werden, daß man sich — wenigstens in der Gemeinde — gegenseitig annimmt, wie Paulus selbst Röm 14, 1 ff.; 15, 7 andeutet.

Blicken wir zurück! Eine pragmatische Betrachtung der paulinischen Rechtfertigungslehre muß sie nicht zum reinen „Mittel zum Zweck" relativieren — so wird „pragmatisch" ja gemeinhin außerhalb des Fachjargons aufgefaßt. In diesem letzten Teil wurde uns ihr innerer Zusammenhang mit dem Evangelium deutlich. Paulus versucht mit ihr die Botschaft, daß im Gekreuzigten allen Heil gewährt ist, in verschiedenen Situationen nach außen zu behaupten und den Christen nahezubringen. Sie zeitigt so Auswirkungen über die vom jüdischen Gesetz herrührenden Probleme hinaus. Diese Situationsüberlegenheit und vielseitige Anwendbarkeit ist dadurch ermöglicht, daß sie aus der Quelle des Kreuzeskerymas gespeist ist. Die Einsicht in ihre Tiefenstruktur, die sich uns vor allem im Vergleich mit 1 Kor 1, 18 ff. erschloß, mag uns Heutigen helfen, dieses Kerygma unter anderen Umständen auf andere Weise hörbar zu machen. Umgekehrt wird auch eine Sachkritik der Rechtfertigungslehre bei dieser von Paulus so radikal verstandenen Botschaft einsetzen müssen.

[49] Darauf legt *Dahl* (s. Anm. 22) 109 ff. besonderen Nachdruck, stellt aber auch klar, daß die Folgen nicht mit dem Wesen verwechselt werden dürfen.

ThPh 56 (1981) 218–231

Ramón Lull und Nikolaus von Kues

Zu einem Strukturvergleich ihres Denkens

Von Charles H. Lohr

Der gewaltige Einfluß, den das Denken Ramón Lulls in der Zeitspanne zwischen Renaissance und Aufklärung in außerscholastischen Kreisen ausübte[1], ist ein oft vernachlässigter Aspekt der Geschichte der neuzeitlichen Philosophie. Ein wichtiges Beispiel dieses Einflusses hat die neuere Forschung im Werk des deutschen Kardinals Nikolaus von Kues gefunden. Daß Nikolaus ein großes Interesse für den katalanischen Philosophen gezeigt hat, läßt sich nicht bezweifeln. Davon zeugt die stattliche Zahl der Lullus-Handschriften in der Bibliothek des Kardinals. Die Grundlage für eine Untersuchung des Verhältnisses zwischen den beiden Denkern gab M. Honecker 1937 in einem Aufsatz über eben diese Sammlung lullischer Texte[2]. 1939—1953 zeigten dann Carreras y Artau und andere Forscher verschiedene gedankliche Zusammenhänge[3]. 1952—56 zog R. Haubst als erster ungedruckte Quellen (Cod. Cus. 85) heran und wies auf die Bedeutung von Heimericus de Campo für den Lullismus des Cusanus hin[4]. 1961 edierte E. Colomer die in Cod. Cus. 83 enthaltenen Exzerpte des Nikolaus aus verschiedenen Schriften Lulls. Auf dieser neuen Grundlage konnte er viele neue terminologische, methodische und inhaltliche Übereinstimmungen hervorheben[5]. Obwohl die Bedeutung Lulls für Cusanus' Denken somit gut belegt ist, gibt die Veröffentlichung der Sermones I—XXI aus den Jahren 1430—1441 durch R. Haubst, M. Bodewig und W. Krämer in der Heidelberger Ausgabe der Nicolai de Cusa Opera omnia (Bd. XVI fasc. 1—3, 1970—77) Anlaß zu einem Strukturvergleich zwischen dem Denken Lulls und den frühesten Werken des jungen Nikolaus von Kues.[6]

Ramón Lull wurde 1232 in Mallorca geboren, einige Jahre nachdem Jacobus el Conquistador die Insel, die zu allen wichtigen Städten des Mittelmeerraumes Handelsverbindungen unterhielt, von den Sarazenen zurück-

---

[1] *E. Rogent* und *E. Durán*, Bibliografía de les impressions lul'lianes, Barcelona 1927; *T.* und *J. Carreras y Artau*, Historia de la filosofía española, Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV, 2 Bde., Madrid 1939, I 237—640, II 9—437; *P. Rossi*, Clavis universalis, arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz, Mailand-Neapel 1960; *J. N. Hillgarth*, Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France, Oxford 1971; *A. Madre*, Die theologische Polemik gegen Raimundus Lullus, Münster/W. 1973. Vgl. *R. Brummer*, Bibliographia lulliana, Ramon-Llull-Schrifttum 1870—1973, Hildesheim 1976.

[2] *M. Honecker*, Lullus-Handschriften aus dem Besitz des Kardinals Nikolaus von Kues: SFGG 1. Reihe 6 (1937) 252—309.

[3] *Carreras y Artau*, op. cit. II 177—196.

[4] *R. Haubst*, Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues, Trier 1952; *ders.*, Die Christologie des Nikolaus von Kues, Freiburg i.Br. 1956.

[5] *E. Colomer*, Nikolaus von Kues und Raimund Llull, Berlin 1961.

[6] Diesen Zusammenhang ausklammern zu können glaubt *E. Senger*, Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440. Untersuchungen zur Entwicklung einer Philosophie in der Frühzeit des Nikolaus (1430—1440), Münster/W. 1971.

erobert hatte. Er starb 1316 auf einem Schiff, das ihn in die Heimat zurückbrachte, nachdem er der Überlieferung zufolge in Nordafrika fast zu Tode gesteinigt worden war[7]. Das Leben dieses vir phantasticus, wie er sich selbst nannte, der wahrscheinlich besser arabisch als lateinisch sprach, der — mit langem Bart und als Pilger gekleidet — Kardinäle und Päpste, Prinzen und Könige in Europa, in Nordafrika und im Nahen Osten für seine Anliegen zu gewinnen suchte, war von einem einzigen Ziel beherrscht: Er wollte die verschiedenen Völker der Welt zum christlichen Glauben führen.

In Übereinstimmung mit dieser Zielsetzung entwickelte Lull — trotz der ruhelosen Bewegtheit seines Lebens — eine staunenswerte literarische Produktivität. Annähernd 290, zum Teil sehr umfangreiche Werke, verfaßte er — nicht nur in Latein, sondern auch auf katalanisch und arabisch[8]. Zeigen diese Werke eine lange und rasche Entwicklung, so blieb doch sein Ziel stets das gleiche: die christlichen Dogmen der Dreifaltigkeit und der Inkarnation den Ungläubigen verständlich zu machen[9]. Dieses Ziel sollte aber nicht in den Kategorien der aristotelischen Wissenschaftstheorie, die die scholastischen Theologen des 13. Jahrhunderts übernommen hatten, erreicht werden, sondern mit den Mitteln der islamischen Theologie selbst. Die traditionelle Theologie des Islam beruhte — wie die des Christentums — auf einer Offenbarung. Sie wurde aber nicht als eine spekulative, sondern als eine praktische Wissenschaft betrachtet, auf das innerste mit dem Leben des gläubigen Volkes verbunden. Dieser Auffassung der Theologie gemäß unterschied Lull zwei Stadien in der Arbeit des Theologen: ein positives und ein demonstratives. Die Tätigkeit des Willens im ersten Stadium wird aber nicht durch die Demonstration aufgehoben und die Tätigkeit des Intellekts im zweiten wird nicht vom praktischen Leben des Gläubigen getrennt[10]. Lull verstand es als seine Aufgabe, ein Buch zu schreiben, in welchem die Liebe die Erkenntnis erleuchtet und die Kontemplation zur Aktion führen sollte.

Lull nannte sein Buch die Ars inveniendi veritatem, die Kunst der Wahrheitsfindung, und hat sie immer für eine Offenbarung Gottes gehalten. Über einen Zeitraum von mehr als 30 Jahren hat er unermüdlich an der

---

[7] *E. A. Peers*, Ramon Lull, A Biography, London 1929; *E.-W. Platzeck*, Das Leben des seligen Raimund Lull, Düsseldorf 1964.

[8] *I. Salzinger*, Hrsg., Beati Raimundi Lulli Opera, 8 Bde., Mainz 1721—1742; Nachdruck Frankfurt/M. 1965; *M. Obrador, S. Galmés* et al., Hrsg., Obres de Ramon Lull, 21 Bde., Palma de Mallorca 1905—1950; *Ramon Llull*, Obres essencials, 2 Bde., Barcelona 1957—1960; *F. Stegmüller* et al., Hrsg., Raimundi Lulli Opera latina, 8 Bde., Palma de Mallorca 1959—1967 I—V; Turnhout 1975—1980 VI—VIII; wird fortgesetzt.

[9] *R. Pring-Mill*, El microcosmos lul'lia, Oxford 1962; *E.-W. Platzeck*, Raimund Lull, sein Leben, seine Werke, die Grundlagen seines Denkens, 2 Bde., Düsseldorf 1962—1964.

[10] *Ch. Lohr*, El concepto de teología positiva en Ramon Llull: EstLul 17 (1973) 114—123.

Abfassung seines Buches gearbeitet [11], doch lassen sich vielleicht einige Konstanten in seiner langen Entwicklung herausarbeiten. Lull hatte die Vorstellung, einen Zugang zu Gott durch die Betrachtung seiner Namen finden zu können. Er bezeichnete die göttlichen Namen als dignitates oder principia und nannte in der endgültigen Form der ars stets neun: Der Gute, der Große, der Ewige, der Mächtige, der Weise, der Liebende, der Starke, der Wahrhaftige, der Glorreiche oder in den abstrakten Formen der lateinischen Sprache: bonitas, magnitudo, duratio; potentia, sapientia, voluntas; virtus, veritas, gloria [12].

Der Quellenforscher wird das neuplatonische ‚bonum est diffusivum sui' als Ursprung dieser göttlichen Namen, vielleicht auch Anselms maximum hinter der Bezeichnung Gottes als des Großen, mit Sicherheit aber den im 12. Jahrhundert gebräuchlichen Ternar potentia, sapientia, voluntas als Grundlage der zweiten Dreier-Gruppe erkennen können. Lull selbst dürfte aber der Ansicht gewesen sein, daß es eine Betrachtung der Namen Gottes, die allen Religionen gemeinsam sind, möglich macht, zu einer Übereinstimmung, einer concordia zwischen allen Völkern, zwischen Moslems und Juden, griechischen und lateinischen Christen zu gelangen. Sein Traum war es, durch die Bekehrung der Tataren, die erst seit kurzem in den Mittelmeerraum eingedrungen waren, die ganze Welt für das Christentum zu gewinnen. In diesem Sinne verfaßte er auch Dialoge, in denen weise Männer, die die Weltreligionen vertreten, ihre Glaubenssätze vortragen, wobei sie sich auf Kombinationen der göttlichen Namen stützen: Der Gute, der der Große ist, ist zugleich der Ewige, der Ewige und Mächtige, der Ewige und Weise usw. [13]. Um die Kombinationen der verschiedenen Namen Gottes zu vereinfachen, schrieb Lull jedem von ihnen einen bestimmten Buchstaben zu. Wenn danach B für Güte, C für Größe, D für Ewigkeit, bis hin zu K für Glorie stehen, so kann der Wahrheitssuchende, der ‚venator sapientiae', wie er ihn nennt, über die Kombinationen BC, BD, BCD usw. meditieren [14].

Hierbei scheint sich Lull in der Tat einer islamischen Betrachtungsmethode für seine eigenen Ziele bedient zu haben, eine Methode, die versucht, durch die Widerspiegelungen der unendlichen göttlichen Vollkommenheiten in der Schöpfung zu Gott selbst aufzusteigen [15]. Dabei hat er aber seine Ars nicht nur sozusagen horizontal in die neun dignitates: bonitas, magnitudo usw. entfaltet, sondern auch vertikal in drei Stufen ent-

[11] Ars magna (ca. 1273—1275; Mainz I), Ars demonstrativa (ca. 1275—1281; Mainz III), Ars inventiva (ca. 1289—1290; Mainz V), Ars compendiosa (1299; Paris 1930), Ars generalis ultima (1308; Venedig 1480 u.ö., Nachdruck Frankfurt/M. 1970). Vgl. *Platzeck*, Raimund Lull II 3*—84* (Werkkatalog).

[12] Vgl. *Platzeck*, Raimund Lull I 124—199.

[13] Liber de gentili et tribus sapientibus (ca. 1273—1275; Mainz II 21—114), Liber de quinque sapientibus (1294; Mainz II 125—175).

[14] Vgl. *Platzeck*, Raimund Lull I 298—322.

[15] De centum nominibus Dei (1289; Obres XIX 79—170).

wickelt, auf denen der Mystiker dem unergründlichen Geheimnis Gottes immer näher kommen kann. Das tat er, indem er die Stufen ‚positiv', ‚komparativ' und ‚superlativ' explizit machte. Der Gott, den die dignitates bezeichnen, ist nicht bloß der Gute, sondern der Beste, nicht der Große, sondern der Größte usw. Deswegen hat Lull seine Betrachtungsmethode als einen Aufstieg konzipiert, der sich durch einen doppelten transcensus, d.h. ein doppeltes über das Endliche Hinausschreiten, vollzieht.

Lull geht von dem Standpunkt aus, daß die Sinneserkenntnis keine gültige Grundlage für die Wahrheit bilden kann. Sie bleibt der positiven Stufe, den obiecta sensibilia verhaftet. Der Intellekt kann aber zum Komparativen gelangen, indem er durch einen ersten transcensus die Sinneserkenntnis überschreitet und so zu den obiecta intelligibilia gelangt. Dies aber ist noch nicht die Stufe der wahren Wissenschaft. Aristoteles und Averroes sind auf dieser Stufe geblieben. Wenn die Objekte der Sinnenwelt gut, groß usw. sind, so sind jene der geistigen Welt besser und größer. Gott ist aber jedem Geschöpf gegenüber absolut der Beste und der Größte — optimum et maximum. Deswegen vermag der Intellekt nur durch einen zweiten transcensus sich selbst zu überschreiten und die ewige Wahrheit geistig zu berühren. Auf dieser superlativen Stufe erscheinen die Unterschiede, die uns auf den ersten zwei Stufen begegneten, aufgehoben. Da der Beste in sua superlativitate der Beste ist, kann er nicht mehr von dem Größten oder dem Mächtigsten unterschieden werden [16]. Hier liegt der Grund dafür, warum Lull seine Kombinatorik mit dem Buchstaben B — und nicht mit A — beginnen läßt. Auf der höchsten Stufe der Erkenntnis trifft der Mystiker auf den Höchsten, für den die unterschiedlichen, aus der uns umgebenden Welt abgeleiteten Namen inadäquat werden, für den wir nicht mehr zwischen Güte, Größe und Ewigkeit unterscheiden können. Er trifft auf den Höchsten, der zugleich dasjenige A ist, in welchem B, C, D und alle anderen Buchstaben zusammenfallen [17].

Dadurch aber, daß Lull seine Methode der geistigen Kontemplation sowohl horizontal als auch vertikal entwickelte, wurde er dazu geführt, nicht nur von absoluten, sondern auch von relativen Prinzipien zu sprechen. Da sich die Güte und die Größe Gottes in der Weise, wie wir sie erkennen können, voneinander unterscheiden, in Gott selbst jedoch in eins zusammenfallen, spricht er von einem Ternar relativer Prinzipien: differentia, contrarietas, concordantia. Da aber die superlative Erkenntnisstufe auf der einen Seite die Zuordnung eines Mehr und Weniger in bezug auf die geschaffenen Vollkommenheiten, auf der anderen Seite die absolute Gleichheit aller Vollkommenheiten in Gott selbst impliziert, spricht er von einem zweiten Ternar relativer Prinzipien: maioritas, minoritas, aequalitas [18]. Aus diesem Grunde erweiterte Lull seinen Anspruch darauf, daß

[16] De punctis transcendentibus (1289—1290; Mainz V). Vgl. *Colomer*, op. cit. 76—78.
[17] Vgl. *Colomer*, op. cit. 89.
[18] Vgl. *Platzeck*, Raimund Lull I 200—260; *Colomer*, op. cit. 81.

der Weise den Glauben anzunehmen habe, der Gott die höchste Güte, Macht, Ehre und Vollkommenheit zuschreibe, noch um den Zusatz, daß sich in diesem Glauben die absoluten dignitates in vollkommener Gleichheit (aequalitas) und Übereinstimmung (concordantia) untereinander befinden müssen.

Bis zu diesem Punkt in unserer Betrachtung der Ars lulliana haben wir den ersten Satz einer Missionspredigt behandelt, die Ramón 1292 in Tunesien vor dem Kadi und den islamischen Theologen gehalten hat. Dieser Text bildet den Schlußstein der zeitgenössischen Vita Lulls. Das Werk selbst — Vita coaetanea genannt — ist eine Art Autobiographie, die Lull im Jahre 1311, als er beinahe 80 Jahre alt war, in Paris niederschreiben ließ, um sich selbst und seine missionarische Zielsetzung den Patres des schon einberufenen Konzils von Vienne vorzustellen [19]. Die Predigt bietet eine zutreffende Systematisierung der Lehre Ramóns und ein gutes Beispiel, wie er das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen in bezug auf die christlichen Dogmen der Dreifaltigkeit und Inkarnation aufgefaßt hat. Der Text ist nicht sehr lang:

Cumque sic de die in diem plures ac peritiores in lege Mahometi ad eum confluerent, ostendentes eidem rationes legis suae, ut sic eum ad sectam eorum converterent, ipse rationibus eorum leviter satisfaciens, ita dixit:

(1) Illam fidem tenere decet quemlibet sapientem, quae Deo aeterno, quem cuncti credunt mundi sapientes, attribuit maiorem bonitatem, sapientiam, virtutem, veritatem, gloriam et perfectionem et cetera huiusmodi; et haec omnia in maiori aequalitate et concordantia.

(2) Illa etiam fides de Deo laudabilior est, quae inter Deum, qui est summa et prima causa, et inter eius effectum maiorem ponit concordantiam seu convenientiam.

(3) Sed ego per ea, quae mihi proposita sunt a vobis, adverto iam, quod vos omnes Saraceni, qui estis sub lege Machometi, non intelligitis, in praedictis et aliis huiusmodi divinis dignitatibus actus proprios esse intrinsecos et aeternos, sine quibus dignitates ipsae fuissent otiosae, etiam ab aeterno.

(4) Actus vero bonitatis dico bonificativum, bonificabile, bonificare; actus etiam magnitudinis sunt magnificativum, magnificabile, magnificare; et sic de aliis omnibus divinis dignitatibus supra dictis et consimilibus.

(5) Sed quia vos istos actus praedictos duabus solummodo divinis dignitatibus seu rationibus attribuitis, ut iam video, sapientiae videlicet et voluntati, manifestum est ex hoc, quod vos in aliis omnibus supra dictis divinis rationibus, bonitate scilicet, magnitudine etc. otiositatem relinquitis; ac per consequens inaequalitatem etiam ac discordiam inter easdem ponitis; quod non licet.

(6) Per praedictarum enim dignitatum, rationum seu attributorum substantiales actus intrinsecos et aeternos, aequaliter et concordanter acceptos, ut decet, probant evidenter christiani, in una simplicissima divina essentia et natura esse trinitatem personarum, scilicet Patris et Filii et Spiritus sancti.

(7) Quod et ego per Artem quandam, cuidam eremitae christiano nuper divinitus, ut creditur, revelatam, vobis demonstrare potero claris rationibus, Domino largiente, si vos mecum super his volueritis paucis diebus animo tranquillo conferre.

(8) Apparebit etiam vobis, si placet, rationabilissime per eandem Artem, quomodo in Filii Dei incarnatione, per participationem scilicet unionis creatoris et creaturae in una persona Christi, prima et summa causa cum suo effectu rationabilissime convenit et concordat; et

[19] Vita coaetanea bes. nr. 26—27 (Opera latina VIII 272—309, bes. 290—291).

quomodo etiam maxime et nobilissime hoc apparet in eiusdem Filii Dei Christi passione, quam ipse a parte humanitatis assumptae sustinuit, sua voluntaria et misericordissima dignatione, pro nobis peccatoribus redimendis a peccato et corruptione primi parentis, ac reducendis ad statum gloriae et fruitionis divinae propter quem et ad quem statum finaliter nos homines fecit Deus benedictus.

So können wir mit der Kommentierung fortfahren. Überspringen wir zunächst den zweiten Satz und fangen wir mit dem dritten an: Sed ego per ea. Bisher haben wir einiges von den neun absoluten Prinzipien und einiges von zwei Ternaren relativer Prinzipien gehört. Um jetzt den nächsten Schritt in Lulls Beweisführung zu verstehen, müssen wir uns noch einem letzten Ternar der relativen Prinzipien zuwenden. Bei den drei dignitates: principium, medium, finis haben wir den Punkt erreicht, den einige als Lulls tiefsinnigsten Beitrag zur christlichen Spekulation betrachten, von dem jedoch andere meinen, daß hier die Vernunft den Bereich des Glaubens widerrechtlich betritt.

Die neun Namen Gottes, die Lull als absolute dignitates auflistet, könnten in der Summa des Aquinaten unter den absoluten Vollkommenheiten Gottes im Abschnitt De divinis nominibus aufgenommen werden. Die relativen Prinzipien: differentia, contrarietas, concordantia gehen auf die aristotelische Auffassung des Ursprungs der Elemente zurück. Die Vorstellung einer Quantifikation von Qualitäten, wie sie Lulls maioritas, minoritas, aequalitas zugrundeliegt, galt als allgemein anerkannte scholastische Lehre. Diese beiden ersten Ternare beruhen zum Teil auf Prinzipien, die zur Erklärung der Veränderlichkeit der Welt notwendig sind und sich somit auf die komparative Stufe des Entstehens und Vergehens anwenden lassen. So gilt minoritas als ein Prinzip des Vergleiches zwischen einem Mehr und einem Weniger; contrarietas ermöglicht die Deutung von Vergänglichkeit in der sublunaren Welt, die den Lebensraum des Menschen bildet [20].

Der letzte Ternar der relativen Prinzipien: principium, medium, finis umschreibt dagegen bestimmte — um einmal nicht-lullische Terminologie zu verwenden — ‚transzendentale' Beziehungen, die nicht allein auf die Realität des Geschaffenen zutreffen: materia, forma, coniunctio innerhalb der materiellen Welt oder potentia, obiectum, actus zur Darstellung des Erkenntnisvorganges, oder forma, subiectum, proprietas in der Welt der Engel [21]. Dieser Ternar gilt ebenso für die Beziehung zwischen Schöpfergott und Schöpfung, die auf die Inkarnation in Christus abzielt. Seine höchste Entsprechung findet er jedoch in der göttlichen Wirklichkeit selbst, deren Dynamik principium, medium und finis als Personen der Dreifaltigkeit einschließt. Dieser Ternar entstammt nicht bloß einer konstruktiven Notwendigkeit, um etwa die Neun-Zahl der Prinzipien durch-

[20] Liber chaos (ca. 1275—1281; Mainz III). Vgl. *F. A. Yates*, The Art of Ramon Lull, An Approach to it through Lull's Theory of the Elements: JWCI 17 (1954) 115—173.

[21] Vgl. *Colomer*, op. cit. 98—100.

zuführen. Vielmehr sehen wir uns hier gezwungen, nicht nur anzuerkennen, daß wir eine den scholastischen Dichotomien von Materie und Form, Akt und Potenz gegenüber fremde Welt vor uns haben, sondern auch unser Verständnis der dignitates, die wir bereits betrachtet haben, von Grund auf zu revidieren.

In Lulls tunisischer Predigt versucht der vir phantasticus, den islamischen Theologen jenes christliche Dogma verständlich zu machen, an dem jede missionarische Absicht scheiterte: die Trinitätslehre. Dabei stützt er sich in seiner Beweisführung auf die Analogie einer Tätigkeit des menschlichen Intellektes und Willens: So wie der Erkenntnisprozeß immer einen Erkennenden, das Erkenntnisobjekt und den Erkenntnisprozeß selbst voraussetzt, so auch die tätige Liebe einen Liebenden, den Geliebten und die Liebe selbst[22]. Über diese letzte Gruppierung schrieb Lull ein wundervolles kleines Buch unter dem Titel De amic e amat. Während uns der Titel auf einen Bezug zu Augustinus' psychologischer Analogie der Trinität verweisen könnte, scheint sich Lull bei seiner Suche nach einem gemeinsamen Glaubensgrund für Moslems und Christen eher einer Analogie aus der Sufi-Mystik bedient zu haben, deren Lehren er entweder auf einer seiner Nordafrika-Reisen oder aber bei jenen Moslems kennengelernt hatte, die nach der reconquista auf der Insel Mallorca verblieben waren[23].

Was immer auch der wahre Ursprung gewesen sein mag, Lull bedient sich dieser Analogie offenbar nur als eines Sprungbrettes. So zielt er auf eine Analyse dessen ab, was die absoluten dignitates im eigentlichen Sinne bedeuten, wenn man sie ernsthaft in den Blick nimmt. Er behauptet, daß wir nichts wirklich gut nennen dürfen, das selbst nicht etwas Gutes hervorbringt. Die zeitgenössische Vita stützt sich tatsächlich — ohne aber eine Quelle zu benennen — auf das neuplatonische Axiom: bonum est diffusivum sui[24], doch ist für Lull der Charakter dieser ‚Diffusion' erst zu bestimmen.

Lulls Absicht war es, die christliche Dreifaltigkeitslehre den Ungläubigen verständlich zu machen. Aus diesem Grunde sprach er nicht nur von Prinzipien des Seienden, sondern auch von Prinzipien des Dynamischen. Da Dynamik einen Ausgangspunkt, einen Zielpunkt und eine Verbindung zwischen ihnen voraussetzt, sprach er von drei Prinzipien des Dynamischen (z.B. amans, amatum, amare, oder agens, agibile, agere). Ebenso wie die Sufi von Liebendem, Geliebtem oder der Liebe selbst sprechen, müssen wir seiner Meinung nach auch von den intrinsischen Tätigkeiten der göttlichen Güte, Größe, Macht usw. sprechen. Diese intrinsischen Tätigkeiten oder Prinzipien des Dynamischen bezeichnete er als Korrelative und gab ihnen Namen, die wahrscheinlich auf arabische Verbformen zurückgehen, im Lateinischen jedoch zunächst etwas fremdartig anmuten:

[22] Vita coaetanea, a.a.O., Z. 23—25.
[23] Libre de Amic e Amat, in: Blanquerna V 99f. (ca. 1282—1287; Obres IX 379—431).
[24] Vita coaetanea nr. 37 (Opera latina VIII 298 Z. 598).

Actus bonitatis dico bonificativum, bonificabile, bonificare; actus etiam magnitudinis sunt magnificativum, magnificabile, magnificare; et sic de aliis omnibus divinis dignitatibus (4).

Lull verallgemeinert dieses Argument soweit, daß er nur noch von -tivum, -bile und -are sprechen kann. Diese definiert er als substantielle und intrinsische actus, die notwendigerweise nicht nur für die Erkenntnis und die Liebe, sondern auch für alle dignitates Geltung haben müssen[25].

Zu dieser Neubestimmung der göttlichen Namen zwei Anmerkungen: Erstens, die Form der Beweisführung ist bedeutsam. Lull sucht nämlich nicht in das Wesen der Güte bzw. der Größe einzudringen, wie es etwa die aristotelische Wissenschaftstheorie intendierte. Statt dessen leitet er die Korrelative von Güte und Größe dadurch ab, daß er die Unmöglichkeit ihrer Verneinung feststellt. Ohne die Tätigkeiten der dignitates wären die Güte und Größe müßig, was unmöglich ist. Wie er in der tunisischen Predigt sagt:

otiositatem relinquitis ac per consequens inaequalitatem et discordiam inter easdem ponitis, quod non licet (5).

Zweitens, durch diese Neubestimmung der göttlichen Namen erlangen auch die relativen Prinzipien eine neue Bedeutung. Wenn wir auf der einen Seite sagen, daß der wirklich Gute notwendigerweise etwas Gutes hervorbringen muß, müssen wir gleichzeitig anerkennen, daß das göttliche bonificabile dem göttlichen bonificativum gleichzusetzen ist. Können wir im komparativen Bereich des Entstehens und Vergehens von maioritas und minoritas sprechen, so bleibt im Bereich der göttlichen superlativitas nur die aequalitas. Auf der anderen Seite wird die differentia zwischen bonificativum und bonificabile durch ihre concordantia im bonificare aufgehoben. Die Übereinstimmung mit der Terminologie des 12. Jahrhunderts ist unverkennbar. Sprach die Frühscholastik von einer Dreiheit von unitas, aequalitas und connectio, so spricht Lull nunmehr von bonificativum, bonificabile aequale, bonificare concordans — principium, medium und finis aller Dinge. Seine Beweisführung schließt er so ab:

per praedictarum dignitatum substantiales, intrinsecos et aeternos actus aequaliter et concordanter acceptos probant evidenter Christiani in una simplicissima divina essentia et natura esse trinitatem personarum, scilicet Patris et Filii et Spiritus sancti (6).

In Lulls tunisischer Predigt findet sich somit ein Beweis für die christliche Dreifaltigkeitslehre in der vermittelten Einheit der simplicissima divina essentia. Seiner apologetischen Absicht gemäß hat Lull aber nicht nur die ‚natürliche' Dynamik der Dreifaltigkeit ad intra, sondern im Rahmen seiner Schöpfungs- und Inkarnationslehre auch eine ‚kontingente' Dynamik ad extra vertreten. In derselben Predigt behauptet er, daß er im Zuge seiner Ars den islamischen Theologen erklären kann, wie bei der Inkarnation des Gottessohnes die erste Ursache — der Schöpfergott — mit ihrer

[25] De correlativis innatis (1311; Opera Latina VI 128—152). Vgl. *Colomer*, op. cit. 89—96.

Wirkung — der gesamten Schöpfung — zur Übereinstimmung gelangt, indem beide an der Einheit von Schöpfer und Schöpfung in der einen Person Christi teilhaben. So wie im göttlichen Wesen das göttliche -tivum notwendigerweise sein zugehöriges -bile hervorbringt, und beide gemeinsam in einem entsprechenden -are verbunden sind, setzt die Schöpfung der gleichwohl kontingenten Welt voraus, daß diese — wie ihr Schöpfer — ein maximum ist und mit ihm — durch Teilhabe an der unendlichen Person Christi — zur Übereinstimmung gelangt [26].

Illa fides de Deo laudabilior est — so erzählt Lull seinen Hörern — quae inter Deum, qui est summa et prima causa et inter eius effectum maiorem ponit concordantiam (2).

In unserer Darstellung der Lehre Lulls haben wir bestimmte Grundelemente zusammengefügt, die in seinen Schriften selbst nicht immer so deutlich aufeinander bezogen erscheinen. So wurde sicher der Text der zeitgenössischen Vita dort überschritten, wo versucht wurde, Lulls Beweise der Dreifaltigkeit und Inkarnation Gottes mit der Terminologie von principium, medium und finis in Verbindung zu bringen. Lulls Nordafrika-Predigt zeigt keinen Versuch, diese Glaubensgeheimnisse in der Art aufeinanderzubeziehen, wie es der genannte Ternar voraussetzte. In diesem Sinne war Lull zweifellos kein systematischer Denker, zumal seine Lehre einer langen Entwicklung unterlag.

Die Lehre der absoluten Namen Gottes sowie die Vorstellung, sie im Sinne einer Meditationsmethode einzusetzen, ist schon seit den ersten Anfängen gegenwärtig; ebenfalls sehr früh findet sich der Gebrauch von Buchstabenabkürzungen für diese Namensbezeichnungen. In seiner Ars compendiosa (1273—75) — dem ersten Versuch Lulls, seine Lehre darzustellen — arbeitete er mit sechzehn absoluten Prinzipien, denen bestimmte Buchstaben zugeordnet wurden, sowie einer entsprechenden Methode der Kombination.

In dem nächsten Stadium seiner Entwicklung, in der Ars demonstrativa (1275—81), erlangen dann die Korrelativbegriffe zunehmende Bedeutung; der dynamische Charakter der dignitates in Gott wird erkannt. Der entscheidende Schritt erfolgt im zweiten Teil dieses Werkes, in dem Lull die allgemeine Struktur der Korrelative als -tivum, -bile und -are darstellt. Er versteht nunmehr die Ternare agens, agibile, agere und forma, materia, coniunctio als grundlegende Strukturelemente, durch die die Verwirklichung der Dreifaltigkeit in der geschaffenen Welt widergespiegelt erscheint. Zu diesem Zeitpunkt gilt Lulls Augenmerk jedoch vor allem dem Versuch, die Korrelativenlehre auf die Elemente und die Erkenntnistheorie anzuwenden.

In einem dritten Stadium reduziert die Ars inventiva (1285—90) die absoluten Prinzipien endgültig auf neun und führt zugleich die Theorie der re-

[26] Vgl. *Colomer*, op. cit. 104—106.

lativen Prinzipien: differentia, contrarietas, concordantia; maioritas, minoritas, aequalitas; principium, medium, finis neu ein. Die Prinzipien werden dabei nicht nur als dynamisch angesehen, sondern auch in Bezug auf die Korrelative definiert.

Kann noch in diesem Stadium seiner Entwicklung die Korrelativenlehre nur im metaphorischen Sinne auf die Dreifaltigkeit selbst angewandt werden, so gelingt Lull in der Tabula generalis (1293) auf dem Weg über die dignitates relativae eine Formulierung der Korrelativenlehre auf metaphysischer Ebene, die es ihm ermöglicht, seine Vorstellungen als adäquatesten und überzeugendsten Beweis der christlichen Trinitätslehre einzusetzen. Eine systematische Einbeziehung der Lehre von der Inkarnation Gottes über die Prinzipien: principium, medium, finis bleibt jedoch nur implizit.

Die Möglichkeiten einer Beweisführung per impossibile beschäftigten Lull erst während seines letzten Pariser Aufenthaltes (1308—1311); auch wird der Begriff der superlativitas erst in diesen späten Schriften systematisch angewandt[27].

Es scheint, daß Nikolaus von Kues der erste war, der über hundert Jahre später die große Bedeutung der Trias principium, medium und finis im Sinne einer Systematisierung lullschen Denkens erkannte. Wahrscheinlich lernte der Kusaner die Lehren Lulls als Student des kanonischen Rechtes in Padua kennen; außerdem war er selbst als Lehrer des kanonischen Rechtes in Köln ein Kollege jenes Heimericus de Campo, der einige der lullschen Prinzipien übernommen hatte, um eine Lösung der Probleme des Schismas zu versuchen. Mit Sicherheit fertigte Nikolaus selbst umfassende Exzerpte des Liber contemplationis in Deum und vor allem der späten Schriften Lulls an, als er sich 1428 in Paris aufhielt[28].

Weihnachten 1430 hielt Cusanus zudem in Koblenz eine Predigt vor dem Erzbischof von Trier, in der er sich mit der Menschwerdung Christi befaßte. Diese Predigt über die Textstelle In principio erat Verbum läßt sich in drei Teile gliedern: erstens, über die Namen Gottes; zweitens, über den ewigen Ursprung des Wortes Gottes und die Schöpfung der Welt; drittens, über die Ursache der Inkarnation. In diesem Rahmen stellt Cusanus die unterschiedlichsten Quellen nebeneinander: die Bibel, den Talmud, Kirchenväter, Laktanz, die sibyllinischen Orakel, Hermes Trismegistus, Petrus Lombardus, Robertus Grosseteste, ja sogar einen Dialog aus der franziskanischen Tradition eines Bonaventura, in dem die göttlichen Attribute über die Folgen menschlicher Sünde debattieren. Wir müssen an dieser Stelle den Herausgebern der Werke des Kusaners für die sorgfältige

---

[27] *R. Pring-Mill*, El número primitivo de las dignidades en el ‚Arte general': EstLul 1 (1957) 310—334, 2 (1958) 129—156; *ders.*, The Trinitarian World-Picture of Ramon Lull: RomJ 7 (1955/56) 229—256; *J. Gayà*, La teoría luliana de los correlativos, Palma de Mallorca 1979.

[28] Vgl. *Colomer*, op. cit. 49; *E. Meuthen* und *H. Hallauer*, Acta Cusana I, 1, Hamburg 1976, 21—23; und vor allem *R. Haubst*, Der junge Cusanus war im Jahre 1428 zu Handschriften-Studien in Paris: MFCG 14 (1980) 198—205.

Identifizierung der jeweils zitierten Autoritäten danken. Über den Aufgabenbereich eines Herausgebers hinaus haben sie außerdem auch jene Quellen identifiziert, die von Cusanus nicht explizit zitiert werden — und deren bei weitem bedeutendste Raimundus Lullus darstellt [29].

Lull wird nirgends explizit zitiert, doch ist es sein Denken — insbesondere sein apologetisches Vorhaben, die christliche Inkarnationslehre verstehbar zu machen —, das eben jene Struktur vorgibt, in welcher Cusanus alle zur Stützung seiner Beweisführung explizit zitierten Quellen einfügt. In seiner tunisischen Predigt hatte Lull wie folgt argumentiert: Jener Glaube über Gott ist am lobenswertesten, der die größtmögliche Übereinstimmung zwischen Gott, der ersten und höchsten Ursache, und der Welt als Ausfluß seiner Wirksamkeit stiftet. Diese höchste Übereinstimmung findet sich jedoch nirgends anderswo, als in der Inkarnation des Gottessohnes

per participationem scilicet unionis creatoris et creaturae in una persona Christi [30].

Nikolaus hatte diese Zusammenfassung des lullschen Denkens vielleicht gar nicht gekannt. Doch gliedert er in gleichem Sinne seine Weihnachtspredigt in drei klar umgrenzte Abschnitte: Gott als höchstes Prinzip und erste Ursache, die geschaffene Welt als Gottes Abbild, die Menschwerdung Christi, die notwendig ist, damit das Handeln Gottes zu seinem Ziel gelangt.

Im ersten Teil zeigt Nikolaus, daß das höchste Gut — das summum bonum — einfach und einzigartig sein muß, da in sua superlativitate nichts ihm Gleichartiges existieren kann. In Übernahme des lullschen Prinzips der concordantia betont er, daß diesem absolut vollendeten Sein nichts angemessen ist, was nicht mit ihm als höchstem Gut übereinstimmt. Die höchste bonitas ist daher die Konkordanz aller Prinzipien: Summum esse, summa duratio, summa virtus, summa veritas, summa gloria, summa iustitia, summa maiestas [31]. Aus diesem Grunde ist er — wie der lullsche Buchstabe A — letztlich unbenennbar. Jene Namen, welche die Juden, Griechen, Lateiner, Deutsche, Türken, Slawen, Sarazenen oder Aethiopier Gott zuschreiben, sind auf die einzelnen extrinsischen Tätigkeiten Gottes bezogen. Allein das Tetragrammaton nennt Gott nach seinen intrinsischen Eigenschaften [32]. In Anwendung des lullschen Argumentes per impossibile schließt Cusanus, daß Gott die allerhöchste Tätigkeit zukomme, da es sonst zum göttlichen Wesen gehörte, müßig zu sein, was unmöglich ist [33]. Cusanus beendet den ersten Teil seiner Predigt mit einer Terminologie, die so deutlich an Lull angelehnt ist, daß sie wert ist, hier in vollem Wortlaut wiedergegeben zu werden:

---

[29] *R. Haubst* et al., Hrsg., Nicolai de Cusa Opera omnia: XVI. Sermones I (1430—1441), Hamburg 1970, 1—19.
[30] Vita Coaetanea, a.a.O., Z. 43—44.
[31] Sermo 1 nr. 2 (Opera XVI 4 Z. 25—34).
[32] ibid. nr. 3—5 (Opera XVI 4—6).
[33] ibid. nr. 6 (Opera XVI 7 Z. 1—8)

In omni autem actione perfecta tria correlativa necessario reperiuntur, quoniam nihil in se ipsum agit, sed in agibile distinctum ab eo, et tertium surgit ex agente et agibili, quod est agere. Erunt haec correlativa in essentia divina tres personae, quare Deum trinum vocamus. Est enim Deus deificans, generans, iustificans, amans cum ceteris infinitis perfectionibus, quem Patrem vocamus. Est Deus deificabilis, generabilis, iustificabilis, amabilis etc., et hunc Filium a Patre procedentem nominamus. Est postea deificare deificantis et deificabilis, id est Patris et Filii, et sic iustificare, generare, et amare amantis et amabilis, et hunc Spiritum sanctum ab utroque procedentem nominamus [34].

Im zweiten Teil seiner Predigt fährt Nikolaus fort: Die höchste Güte, die nicht nur intra se immerwährend tätig sein will, entfaltet schöpferisch ihre Güte auch in der Zeit extra se [35]. Unter Bezug auf ein wenig bekanntes Spätwerk Lulls, von dem er während seines Pariser Aufenthaltes Exzerpte angefertigt hatte, definiert Cusanus das Schöpfungsgeschehen:

fluit a forma Dei omnis forma, ab esse divino omne esse, a bonitate divina omnis bonitas et a veritate divina omnis veritas. Et talem fluxum creationem vocamus [36].

Hierzu betont Cusanus erneut, daß ebenso, wie die Einheit Gottes zugleich eine Dreifaltigkeit ist, auch alles Geschaffene in sich das Abbild dieser Trinität trägt, da ihm seine angeborenen Korrelative zukommen:

sicut enim divina bonitas est ex bonificante Patre, bonificabili Filio et bonificare Spirito sancto, ita bonitas effluxa hoc vestigium trinitatis intra se gerit, ut nulla bonitas creata esse possit sine bonificante, bonificabili et bonificare. Ita quidem de amore, esse, veritate et ceteris omnibus a Deo effluxis [37].

Cusanus fügt hinzu, daß, wer bis zu dieser Höhe der Kontemplation aufgestiegen ist, erkennen wird, daß Gott selbst das Ziel der gesamten Schöpfung ist. Er schuf alle Dinge um seiner selbst willen, so daß alles Geschaffene ein höchstes Ziel haben kann. Doch zuallerletzt schuf Gott den Menschen als Vollendung alles Geschaffenen. Da Gott selbst die Vollendung des Menschen ist, erscheint die gesamte Schöpfung durch den Menschen auf Gott hingeordnet. Indem der Mensch jedoch sündigte, machte er es unmöglich, daß die Schöpfung ihr Ziel erreicht [38].

Im dritten und letzten Teil seiner Weihnachtspredigt erläutert Nikolaus die Ursache der Inkarnation in Form einer Disputation vor der Trinität. In diesem pium bellum sind misericordia und pax die Anwälte des Menschen, iustitia und veritas diejenigen Gottes [39]. Freilich bezieht sich Cusanus hierbei auf den 84. Psalm:

Ut inhabitet gloria in terra nostra.
Misericordia et veritas obviaverunt sibi;
Iustitia et pax osculatae sunt.

---

[34] ibid. nr. 6 (Opera XVI 7 Z. 9–23).
[35] ibid. nr. 12 (Opera XVI 11 Z. 20–23).
[36] ibid. nr. 13 (Opera XVI 12 Z. 19–22).
[37] ibid. nr. 14 (Opera XVI 12 Z. 23–29).
[38] ibid. nr. 14–16 (Opera XVI 12–13).
[39] ibid. nr. 17–24 (Opera XVI 14–19).

Das Motiv einer pia discordia zwischen den personifizierten Attributen Gottes fand durch eine Predigt Bernhards von Clairvaux Aufnahme in die franziskanische Tradition des 13. Jahrhunderts[40] und wurde auch von Lull in einem Werk verwendet, das er bei seinem letzten Pariser Aufenthalt als Weihnachtsgeschenk für den König Philippe le Bel verfaßte[41].

In Cusanus' Darstellung wird das entscheidende Argument doch von der misericordia vertreten, die sich dabei sowohl auf Lulls Argumentationsmethode als auch auf dessen Prinzipien von bonitas, superlativitas, Unmöglichkeit der Muße Gottes sowie des Ternars principium, medium und finis stützt. Mit den Worten der misericordia:

> Non decet summam bonitatem perdere hominem. Deus, creasti hominem ad te, et hoc opus tuum, Deus, vanum esset et vacuum et imperfectum nec consequeretur finem, quem ei deputasti tua bonitate[42].

Gott der Vater neigte der Seite von iustitia und veritas, Gott der Heilige Geist aber der von misericordia und pax zu. Um diesen Unterschied aufzuheben, beschlossen beide, Gott den Sohn in die Welt zu senden, damit diese zu ihrer Vollendung gelangen kann[43].

So hat Nikolaus von Kues gesucht, eine Gruppe von Ideen darzustellen, die in den Werken Ramón Lulls eine besondere Bedeutung haben. In den Werken Lulls aber scheinen diese Ideen zunächst untereinander in keiner unmittelbaren Beziehung zu stehen. Sie tauchen wohl sehr häufig auf, aber meist nur in kurzen Bemerkungen, in der Form eines scheinbar zufällig angezogenen Vergleiches oder in einem anderen philosophischen und gar naturwissenschaftlichen Kontext. Mit einem sehr sicheren Gefühl für den Stellenwert der Fragmente hat Cusanus in seinen Exzerpten aus den Werken Lulls sehr früh bestimmte, durch das ganze opus lullianum verstreute Elemente gesammelt. In seiner 1430 gehaltenen Weihnachtspredigt hat er das reich entwickelte und tief durchgedachte Gedankensystem, das dahinter steckt, aufgedeckt.

Bei Nikolaus geht es vor allem um die Frage, wie Ramón sein Lehrgebäude aufrichtet. Dadurch aber, daß Nikolaus vom Geheimnis der Inkarnation ausgeht, während Ramón in erster Linie das Geheimnis der Dreifaltigkeit darstellen will, bekommen die Gedanken Lulls in der Gruppierung des Cusanus eine andere Gewichtung. Während Ramón zeigen will, wie die Dreifaltigkeit im tiefsten Innern Gottes wurzelt, sucht Nikolaus zu zeigen, daß die Schöpfung ein Moment in einer geistigen Bewegung ist. Die Ordnung der Welt als Ganzes ist Gott ähnlich, weil sie ihr Urbild in den innertrinitarischen Tätigkeiten und ihr Ziel in der una persona Christi hat. Nikolaus zeigt dadurch im lullschen Denken ein organisches Moment. Die

---

[40] ibid. nr. 17 (Opera XVI 14 Anm.).
[41] Liber natalis III 11–12 (Opera latina VII 63–68).
[42] Sermo 1 nr. 19 (Opera XVI 15 Z. 3–7).
[43] ibid. nr. 23 (Opera XVI 17–18).

Mannigfaltigkeit der Welt ist auf einen letzten Einheitspunkt bezogen: Das ist Gott als Anfang, Vergleichsmaßstab und Ziel. Nikolaus wird später unter Heranziehung des Anselmischen maximums und des Ternars unitas, aequalitas, connectio diese Gedanken weiter verfolgen, aber die Beziehung auf Gott als principium, medium und finis wird das systembildende Prinzip seines Denkens bleiben. Dieses Prinzip hat er dem katalanischen vir phantasticus des 13. Jahrhunderts zu verdanken.

ThPh 56 (1981) 232–243

„Ratio" und „Fides"

Scholastische Philosophie und Theologie im Denken Ottos von Freising

Von Hans-Werner Goetz

I

A. Der Reichsbischof Otto von Freising (1138—58), der von der Nachwelt vor allem als Geschichtsschreiber geachtet wird [1] und in dessen Geschichtswerk, Chronik („Historia de duabus civitatibus") [2] und „Gesta Frederici" [3], man den Höhepunkt der mittelalterlichen Geschichtsschreibung erblickt [4], gilt mit gleichem Recht seit langem als bedeutender (Geschichts-)Philosoph [5]. Zwar sind uns keine rein philosophischen Schriften des Bischofs bekannt, doch weisen seine beiden Geschichtswerke zahlreiche philosophische Exkurse auf, ja seine Chronik wird im Grunde von philosophischen Fragestellungen getragen [6]: Wie der Kirchenvater Augustin, dessen Hauptwerk „De civitate Dei" [7] Ottos Geschichtsbild in hohem Maße beeinflußt hat, fragt der Bischof von Freising letztlich nach dem „summum esse" [8], dem höchsten Sein oder höchsten Wesen; doch sind dem hochmittelalterlichen Bischof Gegenstand und Ziel einer solchen Fragestellung so selbstverständlich geworden, daß er nicht mehr wie der Kirchenvater, der selbst erst im Laufe seines Lebens zum christlichen Glauben bekehrt wurde [9], in apologetischer Absicht beweisen muß, daß Gott dieses höchste Wesen darstellt. Ottos Ziel heißt von vornherein Gotteserkenntnis, „cognitio divinitatis"; sie bildet

[1] Im Zisterzienserorden und in Österreich wird Otto außerdem als Seliger verehrt; vgl. *H. Watzl*, Fragen um einen Kult Ottos von Freising, in: Otto von Freising 1158—1958. ASOC 14 (1958) 223—279.

[2] Ediert A. Hofmeister, MGH. SRG (Leipzig 1912); mit dt. Übers. hg. W. Lammers (Ausgew. Quellen zur dt. Geschichte des MA, Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe 16), Darmstadt 1960.

[3] Ediert G. Waitz und B. Simson, MGH.SRG, Hannover ^{3}1912, und (maßgeblich, da auf neuen textkritischen Erkenntnissen aufbauend, jedoch ohne alle Lesarten im einzelnen anzuführen) F.-J. Schmale (Ausgew. Quellen zur dt. Geschichte des MA, Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe 17), Darmstadt 1965.

[4] Vgl. *A.D. von den Brincken*, Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising, Düsseldorf 1957, 221; *K. Gutkas*, Otto von Freising, der bedeutendste Geschichtsschreiber des Mittelalters, Kulturberichte aus Niederösterreich 77/78, 1958, 77 f.; *F.-J. Schmale* in: Wattenbach-Schmale, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vom Tode Heinrichs V. bis zum Ende des Interregnum, Darmstadt 1976, 52; *W. Lammers*, Weltgeschichte und Zeitgeschichte bei Otto von Freising (Sitzungsberichte der Wiss. Ges. an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/M. XIV, 3), Wiesbaden 1977, 81.

[5] Grundlegend sind die Arbeiten *J. Schmidlins*, Die geschichtsphilosophische und kirchenpolitische Weltanschauung Ottos von Freising, Freiburg/Br. 1906, 7—104, und *ders.*, Die Philosophie Ottos von Freising, PhJ 18 (1905) 156—175, 312—323, 407—423; vgl. auch *F. Fellner*, The „Two Cities" of Otto of Freising and its Influence on the Catholic Philosophy of History, CHR 20 (1935) 154—174. Der Metaphysik Ottos in den Gesta (Kap. 1,5) und im gesamten Denken des Bischofs den angemessenen Stellenwert zugeordnet zu haben, ist das Verdienst *J. Kochs*, Die Grundlagen der Geschichtsphilosophie Ottos von Freising (zuerst 1953), in: Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter, hg. W. Lammers (WdF 21), Darmstadt 1961, 321—349.

[6] Vgl. *H. Staudinger*, Weltordnung und Reichsverfassung bei Otto von Freising, Diss. (ms.), Münster 1950, 8.

[7] Ediert B. Dombart/A. Kalb, Leipzig ^{5}1938/39 (Teubner).

[8] Vgl. dazu *W. Kamlah*, Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins „Bürgerschaft Gottes", Stuttgart-Köln ^{2}1951, 217 ff. — Bereits für Augustin ist der wahre Philosoph „amator Dei" (De civ. Dei 8,1).

[9] Augustin beschreibt seinen Kampf um den rechten Glauben selbst in seinen „Confessiones". Vgl. dazu *P. Brown*, Augustine of Hippo, London 1967, 158 ff., und *P. Courcelle*, Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et posterité, Paris 1963, 89—197.

den erstrebten Endzustand der ewigen Seligkeit [10], dem der Weise („sapiens") bereits auf Erden nacheifert, und diesem Zweck dient Ottos gesamte Geschichtsschreibung, indem sie aus der Ordnung in der Geschichte, in der sich Gottes Wirken offenbart, den Willen Gottes erforscht und im Menschen zugleich ein Streben nach Überwindung der Zeitlichkeit mit ihrer „vicissitudo" wachruft [11]. Philosophische, nämlich metaphysische und ethische, sowie theologische Fragestellung werden in ihrem Ziel identisch [12], und so würdigt Otto neben den „Theologen" (damit meint er hier die Sibyllen) und den sieben Weisen auch die (griechischen) Philosophen, die „amatores sapientiae" (Chr. S. 75, 12 ff.), denen er ein eigenes Kapitel widmet (Chr. 2,8),und besonders Plato und Aristoteles, „omnium philosophorum clarissimos viros" (S. 75, 18f.), die bis auf die Gnade Christi im Grunde bereits alles erkannt haben, was der menschliche Verstand („humana ratio") über das göttliche Wesen („divina natura") erforschen kann (S. 78, 3 ff.); die Logik des Aristoteles dient nach wie vor „non solum ad cognoscendae veritatis, sed ad vitandae falsitatis scientiam" (S. 76, 9 ff.).

In diesem Kapitel zitiert Otto eine Reihe von Sätzen aus der Elenchik (Kap. 2, 9) des Aristoteles — nach der erst jüngst von Jacob von Venedig angefertigten Übersetzung [13] ausgewählter Schriften des griechischen Philosophen [14] — in denen dieser den Anfang, die „Entdeckung", als das Größte und Wichtigste herausstellt, auch wenn sie von Späteren weiterentwickelt und verfeinert wird. Der Bischof von Freising feiert Aristoteles als den Begründer einer schulmäßigen Logik, die (in sechs Schriften = sechs Schritten) über Begriffe, Sätze, Satzverknüpfungen, die syllogistische Methode, den zwingenden Beweis und die Abwendung sophistischer Fehlschlüsse zu einem „perfectus philosophus" erzieht (S. 76, 1ff.); vor allem die syllogistische Methode mit zwingender Beweiskraft wird noch einmal als Erfindung des Griechen herausgestellt (S. 77, 2ff.): Gegenüber Plato hat Aristoteles bewiesen, daß die Sinne die Wahrheit erfassen können! Otto führt, wie wir von Rahewin wissen, die neuen, von der Scholastik so hochgeschätzten Aristotelesschriften als erster auf deutschem Boden ein [15] und macht sie bei

---

[10] Vgl. Chronik (=Chr.) 8,33 (S. 452,5 f.): Vide, quod fruitionem beatitudinis cognitionem dixit esse divinitatis.

[11] Vgl. Chr. Prolog an Isangrim (7, 10 ff.): Congrua sane ac provida dispensatione creatoris id factum credimus, ut, quoniam homines vani terrenis caducisque rebus inherere desiderant, ipsa saltim vicissitudine sui deterreantur, ut a creatura ad creatorem cognoscendum per transitoriae vitae miseriam mittantur. — Die „mutabilitas mundi" stellt ein Zentralmotiv der Geschichtsschreibung Ottos dar; vgl. bereits *J. Hashagen*, Otto von Freising als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker (Leipziger Studien aus dem Gebiet der Geschichte VI, 2), Leipzig 1900, 26 ff.; *Koch* (wie Anm. 5) zu den Gesta; *H. M. Klinkenberg*, Der Sinn der Chronik Ottos von Freising, in: Aus Mittelalter und Neuzeit (Fs. G. Kallen), Bonn 1957, 63—76.

[12] Wo Otto zwischen Philosophie und Theologie unterscheidet (vgl. Gesta Frederici [=GF.] 1,50 — unten Anm. 85), bezieht er sich, wie wir sehen werden, auf die Logik, das heißt letztlich: auf die Methode. — „Philosophia" hat bis ins hohe Mittelalter, wie *M. Müller*, Beiträge zur Theologie Ottos von Freising (StGSt 19, 1965) 8 ff., zeigt, noch den weiten Sinn eines Bemühens um wahre Erkenntnis, auch in asketischer Hinsicht, und führt naturgemäß zu enger Verbindung mit der Theologie, die den auf Gott bezogenen Teil der Philosophie darstellt.

[13] Vgl. *Schmidlin*, Philosophie S. 166 ff., und *M. Grabmann*, Die Geschichte der scholastischen Methode, Bd. 2, Freiburg 1911 (ND. Darmstadt 1961), 68 ff.; zu Jakob von Venedig vgl. *L. Minio-Paluello*, Iacobus Veneticus Grecus: Canonist and Translator of Aristotle, Tr. 8 (1952) 265—304; *dies.*, Note sull'Aristotelo Latino Medievale IX. Gli „Elenci Sofistici": redazioni contaminate colla ignota versione di Giacomo Veneto (?), RFNS 46 (1954) 223—229; *B. Schneider*, Bemerkungen zum Aristoteles Latinus: Einige neue Lesarten der Translatio Iacobi der Sophistica Elenchi, ThPh 54 (1979) 252—257.

[14] Zu Ottos Auswahl vgl. *A. Hofmeister*, Studien über Otto von Freising, NA 37 (1912) 672 ff.

[15] Rahewin, Gesta Frederici 4, 14 (538, 26 ff.); dazu *Grabmann*, Scholastische Methode Bd. 2, 68 ff.

der Neuordnung des Schulwesens zusammen mit der scholastischen Unterrichtsmethode der Disputation auch in seiner Freisinger Domschule bekannt [16].

Otto würdigt also die Methoden der Philosophie, und er fühlt sich selbst als Philosoph [17], wenn er mit dem Ziel dieser Wissenschaft, nämlich (nach einem Vergilvers), „causas rerum cognoscere" [18], seinen Exkurs über die Wandelbarkeit des Geschöpfes (GF. 1,5) ausdrücklich als „philosophari" bezeichnet (GF. 1, 4 — S. 128, 9 f.). In solcher Beschäftigung erblickt Otto mit Boethius den größten „Trost des Lebens" [19]; seine spezifische, auf Deutung ausgerichtete Geschichtsschreibung fügt sich hier offensichtlich ein [20] und bezeichnenderweise übersendet der Bischof das für Friedrich Barbarossa bestimmte Widmungsexemplar seiner Chronik dem Kanzler Rainald von Dassel als einem, der in der Philosophie bewandert ist und deshalb die Dinge gut zu interpretieren weiß.

B. Die Wertschätzung der Philosophie (mit theologischer Fragestellung) reiht Otto in die von England (Anselm von Canterbury) und Frankreich (Schulen von Laon, Chartres, St. Viktor) im 11. und mehr noch im 12. Jh. allmählich auf das Reich ausgreifende Frühscholastik ein, die auf „neuem" Wege, nämlich unter Anwendung philosophischer Methoden, die Glaubenswahrheiten rational zu erfassen und zu begreifen sucht [21]. Otto hat die neue Philosophie während seiner Studienjahre in Paris kennengelernt [22]; seine geistigen Beziehungen zur Schule von St. Viktor (Hugo) [23] und mehr noch zu Chartres (Gilbert von Porrée, den Otto in seinen Gesta, Kap. 1, 49 und 1, 53 ff., ausdrücklich gegen den Häresieverdacht verteidigt, dessen Lehre er wohlwollend gegenübersteht und dessen Ontologie er sich vollkommen zu eigen macht) [24] sind seit langem bekannt. Bei ihnen lernte der spätere Bischof von Freising den Gebrauch der Vernunft in der theologischen Beschäftigung schätzen.

[16] Vgl. *J. Spörl*, Vom Weltbild Ottos von Freising. Eine Gedenkrede, in: Otto von Freising. Gedenkgabe zu seinem 800. Todesjahr, Freising 1958, 9.

[17] Rahewin bezeugt in seinem Nachruf auf Otto (GF. 4, 14; Schmale 544, 7 ff.) dessen häufige Beschäftigung mit philosophischen (aber auch mit theologischen und philologischen) Fragen.

[18] Vgl. *Staudinger* 7.

[19] Chr. S. 4, 3 ff.: Cum iuxta Boetium in omnibus philosophiae disciplinis ediscendis atque tractandis summum vitae positum solamen existimem, vestrae nobilitatis personam eo familiarius ac iocundius amplector, quo ipsius studio vos hactenus insudasse in eaque adprime eruditum esse cognosco. Eapropter non ut rudi, sed ut *philosopho* de libro, quem domino imperatori transmisi, vestrae industriae confidentius scribo petens, ne in quibusdam ibidem positis sinistrum, sed bonum vos interpretem experiar. — Das Folgende, das die Grammatik als unterste Stufe der Philosophie bezeichnet, erweist, daß Otto diese als eine erlernbare und festen Regeln unterworfene Wissenschaft betrachtet. Zum Zitat vgl. *Staudinger* 7.

[20] Otto schreibt Geschichte von einem philosophischen Standpunkt aus; vgl. *Schmidlin*, Weltanschauung 14, und *Koch* 346 f.

[21] Die von Anselm von Canterbury, dem „Vater der Scholastik", geprägte Wendung „fides quaerens intellectum" ist, zumindest nach der modernen Forschung, zum Schlagwort dieser Richtung geworden. Grundlegend zur scholastischen Methode ist das zweibändige Werk Grabmanns (wie Anm. 13); zu Anselm vgl. auch *W. von den Steinen*, Vom Heiligen Geist des Mittelalters, Breslau 1926 (ND. Darmstadt 1968), 21 ff.

[22] Vgl. dazu *H. Glaser*, Versuch über die Lebensgeschichte, in: Otto von Freising, Freising 1958, 19 ff., und *L. Grill*, Bildung und Wissenschaft im Leben Ottos von Freising, in: Otto von Freising 1158—1958. ASOC 14 (1958) 285 ff. — „Kunstwerke scholastischer Methode" sind, wie *Spörl*, Weltbild 11, und *Glaser* 20 feststellen, Ottos Prologe und ein Teil der Erörterungen des 8. Buchs der Chronik, in denen der Bischof widersprüchliche Aussagen der Autoritäten in Einklang zu bringen sucht.

[23] *Fellner* 165 nimmt wie selbstverständlich an, daß Otto bei Hugo von St. Viktor in Paris studiert hat; vgl. *Hofmeister* 646 ff. und *Grill* 285 ff.

[24] Vgl. *Hofmeister* 669 ff. und *Grill* 300. Auf der anderen Seite hat schon *Schmidlin*, Philosophie 312 ff. und 407 ff., die Unterschiede zwischen den Bischöfen von Poitiers und Freising vor allem in der Trinitätslehre hervorgehoben. Zu Ottos innigem Verhältnis zu Gilbert vgl. *S. Gammersbach*, Gilbert von Poitiers und seine Prozesse im Urteil der Zeitgenossen (NMBGF 5), Köln—Graz 1959, 58 ff. und 131 ff.; *P. Classen*, Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie, Wiesbaden 1960, 162 ff.

C. Otto fühlt sich von der neuen scholastischen Methode angezogen, obgleich er Mönch war: Das Ergebnis seiner Pariser Studienzeit ist bezeichnenderweise der Eintritt in den Zisterzienserorden, dem er 1132 in Morimond beitritt[25]. Seit dem grundlegenden Werk J. Leclercqs über die Mönchstheologie des Mittelalters[26] hat es sich in der modernen Forschung eingebürgert[27], zwischen der traditionellen, an Klosterschulen üblichen und auch im Hochmittelalter fortlebenden „monastischen" Unterrichts- und Denkweise einerseits[28] und der neuen, „scholastischen" Methode andererseits zu unterscheiden[29], die an Domschulen und später an Universitäten üblich wurde und andere, auf den Weltklerus und sogar auf nichtgeistliche Belange ausgerichtete Ziele verfolgt. Sie stellt die Lehrerfrage in den Mittelpunkt und fragt die Quellen — in gewissem Sinn kritisch — mit Hilfe der Dialektik, die nun die Grammatik als wichtigste Wissenschaft in dem System der Artes liberales ablöst, nach neuen Erkenntnissen ab. Die Mönchstheologie entwickelt dagegen gerade im 12. Jh. eine ihr gemäße, nämlich aus der Bibelexegese erwachsene Systematik im sog. Symbolismus[30] oder (historischen) Figuralismus, die die wahre (himmlische) Welt mit Hilfe von „Symbolen", das heißt sichtbaren Abbildern des Wahren, zu erschließen suchen. Gerade Otto betont mehrfach, daß er ‚per visibilia ad invisibilia', über die ‚historia' (die in der Exegese ja auch den wörtlichen Schriftsinn bezeichnet) zur Gotteserkenntnis gelangen will. Das ‚Symbol' des Sichtbaren erschließt ihm die unsichtbare Wirklichkeit (vgl. Chr. 8, 20 — S. 419, 4 ff.).

Trotz ihres gegensätzlichen Charakters lassen sich scholastische und monastische Theologie jedoch häufig nicht streng auseinanderhalten, und sie treten vielfach nebeneinander auf[31]. Schon Hugo von St. Viktor sprengt mit seinem Lehrgebäude den Rahmen dieser Schulrichtungen[32], und Otto von Freising, der Mönchsgelehrte, folgt ihm darin. Als Geschichtsschreiber kombiniert der Bischof scholastische Gelehrsamkeit mit exegetisch-typologischer Geschichtsauslegung; er ist im Vergleich mit Rupert von Deutz oder Gerhoh von Reichersberg vielleicht nicht als ein typischer Vertreter des Symbolismus zu bezeichnen[33], doch sein figurales Geschichtsdenken zielt sehr in diese Richtung[34]. Die Urteile über den Bischof vermerken denn auch ein harmonisches Nebeneinander von scholastischer und exegetischer Methode, von kritisch-rationaler Überprüfung der Autoritäten und Traditionsverhaftetheit[35].

---

[25] Zu Ottos mönchischem Lebensabschnitt vgl. *Glaser* 23, *Grill* 301 ff. und *E. Krausen*, Bischof Otto I. von Freising, der Zisterzienser auf dem Stuhl des Hl. Korbinian, in: Otto von Freising, Freising 1958, 39—48.

[26] *J. Leclercq*, L'amour des lettres et désir de Dieu, Paris 1957, deutsch: Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters, Düsseldorf 1963, bes. 10 ff. und 213 ff.

[27] Vgl. etwa *M.-D. Chenu*, La Théologie au douzième siècle, Paris 1962, 343 ff., und *J. Ehlers*, Monastische Theologie, historischer Sinn und Dialektik. Tradition und Neuerung in der Wissenschaft des 12. Jahrhunderts, in: Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter (MM. 9), Berlin—New York 1974, 58—79.

[28] Ihr methodisches Kennzeichen ist die Schrittfolge lectio, meditatio, oratio, ihre Diskussionsform oft die Folge von (Schüler-)Fragen und (Lehrer-)Antworten (quaestiones et responsiones).

[29] In ihrer reinsten Form ist ihre Diskussion durch die Schrittfolge lectio, quaestio, disputatio, conclusio gekennzeichnet.

[30] Einen strengen Gegensatz zwischen Scholastik und Symbolismus konstatierte vor allem *A. Dempf*, Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance, München—Berlin 1929 (ND. Darmstadt 1962), 229 ff.; vgl. *Chenu* 159 ff.

[31] Vgl. *Ehlers*, Monastische Theologie 79. Die mangelnde Eignung für eine Klassifizierung der Literatur hat schon *J. Beumer*, Zum Einteilungsprinzip der frühscholastischen Literatur, Schol. 40 (1965) 537—557, festgestellt.

[32] Die Schule von St. Viktor wird meist als „mystische Richtung" gekennzeichnet. Zu Hugo vgl. jetzt *J. Ehlers*, Hugo von St. Viktor. Studien zum Geschichtsdenken und zur Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts, Wiesbaden 1973, bes. 48 f.

[33] So *Müller* 15.

[34] Es wird am treffendsten von Lammers in der Einleitung zur Ausgabe (S. LVIss.) skizziert.

[35] Vgl. *Glaser* 22 f.; *Spörl*, Weltbild 11; *Staudinger* 15.

D. Die Anwendung rationaler Methoden auf die Glaubenswahrheiten macht das Verhältnis von „ratio" und „fides" zur zentralen Frage der Frühscholastik [36]; bisher ist sie nur bei einzelnen Autoren genauer untersucht worden [37], zu Otto von Freising, der als Geschichtsschreiber weniger interessant schien, liegen nur vereinzelte Äußerungen vor [38]. Anselm von Canterbury hat die augustinische Wendung „Intellige ut credas, crede, ut intelligas" [39] auf den zweiten Aspekt beschränkt: Nach seiner Überzeugung („Credo ut intelligam") [40] geht der Glaube der Vernunfterkenntnis stets voraus, um sie zugleich voranzutreiben [41]; eine ähnliche Position vertritt im 12. Jh. Gilbert von Porrée (Glaube ist die Wahrnehmung Gottes durch den vernunftbegabten Geist). Bei Abälard und Hugo von St. Viktor steht umgekehrt die rationale Erwägung vor dem Glauben [42]. Der Zisterzienser Bernhard von Clairvaux schließlich warnt vor einer Glaubensrelativierung durch die „ratio", ohne doch deren Wert grundsätzlich abzustreiten [43]. Um — als Beitrag zum Wissenschaftsverständnis der frühscholastischen Periode — die Haltung Ottos von Freising, der der scholastischen und der monastischen Überlieferung gleichermaßen verpflichtet ist, im Wissenschaftssystem des 12. Jh.s erkennen zu können, bedarf es einer eingehenderen Betrachtung seiner Vorstellungen von der Vernunft und ihrem Verhältnis zur Glaubenstradition. Der angemessenste Weg dorthin führt über eine Untersuchung der verschiedenen Assoziationen und Abgrenzungen des „ratio"-Begriffs im Werk des Freisinger Bischofs.

II

A. „Ratio" ist für den Geschichtstheologen Otto bezeichnenderweise von Anfang an aufs engste in die heilsgeschichtliche Entwicklung einbezogen: Der Schöpfergott hat sie nämlich dem Menschen, der „rationalen Kreatur" — zusammen mit der aufrechten, gegen den Himmel gerichteten Haltung — eigens dazu verliehen, damit dieser Gott erkennen kann [44]: Der Verstand ist das menschliche Werkzeug der Gotteserkenntnis, der „cognitio divinitatis", die Otto ja als Heilsziel der Menschheit und als Zweck seiner Geschichtsschreibung begreift (vgl. oben S. 232). Die „ratio" dient — wie die Historiographie — damit den höchsten theologischen Zwecken. Im Prolog zum 3. Chronikbuch gibt Otto sich über ihre Leistungen Rechenschaft. Indem der Mensch Gründe („rationes"!), also rationale Erklärungen, für historische Tatsachen (wie die relativ späte Ankunft Christi) sucht, macht er den an sich „unsagbaren" („ineffabilis") Gott „aussprechbar" [45]. Die traditionelle Wendung vom „ineffabilis Deus" ist

---

[36] Vgl. zu diesem Problem *W. Betzendörfer*, Glauben und Wissen bei den großen Denkern des Mittelalters. Ein Beitrag zur Geschichte des Zentralproblems der Scholastik, Gotha 1931, und *E. Gössmann*, Glaube und Gotteserkenntnis im Mittelalter (HDG I, 2b), Freiburg—Basel—Wien 1971.

[37] Zu Manegold von Lautenbach vgl. *W. Hartmann*, Manegold von Lautenbach und die Anfänge der Frühscholastik, DA 26, (1970) bes. 123 ff.

[38] Vgl. vor allem *Staudinger* 10 ff.

[39] Augustin, Sermo 43, 7, 9, Migne PL 38, Sp. 258.

[40] Anselm, Proslogion 1, Kap. 1 (ed. F. S. Schmitt, S. Anselmi Cantuarensis Archiepiscopi Opera omnia 1 [1938] 100).

[41] Ganz eindeutig scheint aber auch Anselms Haltung nicht, strebte er doch im Proslogion einen Gottesbeweis an, der nicht auf Glaubensvoraussetzungen beruhte.

[42] Vgl. *Betzendörfer* 55 ff. und 94. Zur Glaubenslehre Gilberts von Porrée vgl. *Gössmann* 43 ff. und *H.C. van Elswijk*, Gilbert Porreta. Sa vie, son oeuvre, sa pensée (SSL Etudes et Documents 33), Löwen 1966, 220 ff.

[43] Vgl. *Gössmann* 20.

[44] Chr. 7 prol. (307, 1 ff.): Omnis homo *capax* ad hoc *rationis* est, *ut auctorem suum Deum cognoscat* factaque sua ceco corde non transeat, surdis auribus non audiat. Denique ad hoc creatum hominem esse forma quoque corporis non in modum ceterorum animantium acclinis, sed caelum respiciendo sublimis probat.

[45] Chr. 3 prol. (131, 22 ff.): Inde est, quod, cum Deus dicatur *ineffabilis*, fari nos multa tamen in laude sua velit. Cum ergo dicatur ineffabilis, secundum quendam modum videtur esse *effabilis*.

Otto aus seinen Quellen, vielleicht von Augustin[46], vor allem aber von Orosius her geläufig[47]; der Bischof kehrt sie um, indem er die Offenbarung mit Hilfe der Vernunft nach Gott abfragt: Orosius erkennt die Existenz Gottes in dessen „unaussprechlichen" Wundern[48]; Otto läßt diese Wunder „sprechen" und dringt auf diese Weise von einem bloßen Staunen und Glauben zu einem Erkennen vor. „Ratio" ist also nicht zuletzt eine Methode, die mit „sagbaren" Begriffen und terminologischen Unterscheidungen arbeitet; sie hilft, Gott durch eine logische Begriffsklarheit zu erkennen.

Mit Orosius (Hist. 7, 1) will Otto den Grund für das späte Kommen Christi bestimmen; er fügt der Antwort des spätantiken Apologeten (Christus wurde wegen der Sünden der Menschen so spät, dann aber auf dem Höhepunkt des Römischen Reichs geboren) jedoch einen entscheidenden Aspekt hinzu: Die Zeit war nicht reif für Christus, solange ihr nicht nur ein staatliches Leben (Rom), sondern auch die vernünftige Erkenntnis fehlte, um die Wahrheit zu erfassen[49].

Die Kraft der „ratio" („rationis vis") zielt also auf Erkenntnis der Wahrheit ab, und zwar einer religiösen, „göttlichen" (und einzigen) Wahrheit, der die Vernunft ihre heilsgeschichtliche Funktion erst verdankt: Der Verstand ist Mittel, ja Voraussetzung der Wahrheitserkenntnis, die ohne ihn gar nicht zu erfassen ist! Deshalb würdigt Otto die Gelehrten, betont er nicht nur, wie Hugo von St. Viktor, eine Ost-West-Wanderung der Weltherrschaft, sondern auch der „sapientia" oder „scientia", die durch Berengar (von Tours), Manegold (von Lautenbach) und Anselm (von Laon oder Canterbury) nach Gallien gebracht wurde[50]. Deshalb stellt er auch immer wieder die „doctores" als Bürger des Gottesstaates den Märtyrern an die Seite[51].

B. Otto selbst sucht diese Wahrheit aus der Geschichte zu erkennen, indem er den Willen Gottes im Heilsplan aufzeigt. Der Bischof schreibt nicht nur Geschichte, er deutet sie, indem er — in exegetischer Methode — ihren verborgenen Sinn aufdeckt; dazu aber bedarf es einer „rationalen"Auslegung der Fakten. Ottos gesamte Chronik wendet sich bezeichnenderweise an den Weisen („sapiens")[52], an denjenigen, der „ratio" besitzt[53], also an den Menschen überhaupt, der, „participatione sapientiae (nämlich: Dei) sapiens", an der ewigen Weisheit teilhat (Chr. 7 prol. — S. 307, 17 ff.), vor allem aber an die Philosophen und Theologen, die „sapientes viri" (oben S. 233), die von ihrer „ratio" fruchtbaren Gebrauch machen. Gleich im Prolog zum ersten Buch legt Otto die Grundsätze seiner Geschichtsschreibung dar[54]:

---

[46] Vgl. De doctrina christiana, 1,6 (ed. J. Martin [CChr. SL 32], Turnhout 1962, 9 f.).

[47] Historia adversum paganos (ed. C. Zangemeister [CSEL 5] Wien 1882, ND. Hildesheim 1967). Danach ist die gesamte Geschichte eine Folge „unaussprechlicher Geheimnisse Gottes" (Hist. 2, 2, 4); Gott offenbart sich teilweise durch die „ineffabilia iudicia Dei" (Hist. 2, 3, 5); vgl. auch Hist. 1, 10, 19; 2, 1, 5; 4, 6, 35; 4, 17, 11; 7, 35, 3/17; 7, 37, 8; 7, 39, 11.

[48] Vgl. Hist. 7, 41, 10: Et quia ineffabilia sunt iudicia Dei, quae nec scire omnia nec explicare quae scimus possumus, breuiter expresserim, correptionem iudicis Dei, quoquo pacto accidat, iuste sustinere qui sciunt, iuste sustinere qui nesciunt.

[49] Chr. 3 prol. (132, 32 ff.): Nec in primeva hominum etate id facere debuit. Homines enim ex transgressoribus parentibus nati viciataque per inobedientiam natura proniores et acclivio-res ad malum facti *necdum ratione utentes*, ferino magis ac beluino more, obliterato in eis naturali bono, oberrantes non socialiter vivere, non legibus informari, non virtutibus adornari, *non rationis vi ad cognoscendam veritatem* illuminari didicerant.

[50] Chr. 5 prol. (227, 1 ff.); 1 prol. (8, 18 ff.).

[51] Vgl. Chr. 5, 4 (235, 21 ff.) oder Chr. 4, 18 (204, 17 ff.). Vgl. *Staudinger* 11.

[52] Vgl. *Staudinger* 7.

[53] Der Prolog zum 7. Chronikbuch deckt den Zusammenhang zwischen „ratio" und „sapientia" auf.

[54] Chr. 1 prol. (6, 10 ff.): Sepe multumque volvendo mecum de rerum temporalium motu ancipitique statu, vario ac inordinato proventu, sicut eis inherendum *a sapiente* minime considero, sic ab eis transeundum ac migrandum *intuitu rationis* invenio. Sapientis enim est officium non more volubilis rotae rotari, sed *in virtutum constantia* ad quadrati corporis modum firmari. Proinde quia temporum mutabilitas stare non potest, ab ea migrare, ut dixi, sapientem ad stantem et permanentem eternitatis civitatem debere quis sani capitis negabit?

Pflicht des Weisen ist es, den festen Standort zu suchen; vernünftige Überlegung aber zeigt die Bewegung, den Wandel der irdischen Dinge („rerum temporalium motus"), jene berühmte „mutabilitas", auf. Solche Erkenntnis wiederum weckt den Wunsch, die Vergänglichkeit zu überwinden und lenkt den Blick des Weisen zwangsläufig auf die Ewigkeit (die ewige „civitas Dei"): Der „sapiens" wendet sich von der Welt ab, um — über den Weg standhafter Tugend — dem Bleibenden und Ewigen zuzustreben. Nicht nur „ratio" und Wahrheit, auch „ratio" und „virtus", Wissenschaft und Ethik, sind für Otto also unlösbar miteinander verknüpft: Die vernunftmäßig gewonnene (Heils-) Erkenntnis muß sich in einer entsprechenden Lebensweise niederschlagen. Die „ratio" erfüllt einen ethischen Zweck [55], indem sie dem Menschen das Ziel der Ewigkeit vor Augen hält; sie gehört (neben „fides" und „liberum arbitrium") zu den heilsnotwendigen Mitteln des Menschen, seine Entscheidung für Gott zu treffen und den richtigen Weg zum Heil zu erkennen. Die Vernunft zeigt den Weg auf, für den sich das „arbitrium" dann entscheiden soll. Nicht zufällig interpretiert Otto das Wirken der Dämonen, die den Menschen doch von diesem Weg abbringen wollen, als ein Bemühen, seinen Verstand in Besitz zu nehmen und unschädlich zu machen, indem sie seinen Geist verdunkeln und seine Augen täuschen [56]. Sünde ist für Otto „error falsitatis", also auch ein Versagen der Vernunft, Erlösung deren Wiederherstellung: Christus führt den vom richtigen Weg abgekommenen Menschen zum „lumen rationis" zurück, indem er sich selbst als die Wahrheit erweist! [57] Ethik ist für Otto im Grunde nur ein anderer Aspekt der Wahrheitserkenntnis; scholastische Rationalität und monastische Lebensmoral enden bei ihm, der nach abgeschlossenem Studium — gleichsam: „weise geworden" — in den Zisterzienserorden eintrat!, in einem gemeinsamen Ziel und inniger Verflechtung.

C. Ottos um „ratio"-gemäße Erfassung bemühte Denkweise tendiert also nicht von vornherein zur scholastischen Methode, die sich vor allem mit der Bibel und Bibelauslegung beschäftigt, sondern ist auch auf andere Offenbarungen wie die Geschichte anwendbar. Es ist schon bezeichnend, daß der Bischof „rationale Erkenntnis" gerade aus der geschichtlichen Überlieferung gewinnt, die nach herkömmlicher Meinung eher der monastischen Tradition zuzurechnen ist [58]. Nach Staudinger (S. 7 f.) betrachtet Otto die Geschichte als etwas, an dem bleibende Wahrheiten deutlich werden. Die „ratio" stellt nicht das Überkommene in Frage, sie ist vielmehr ein Mittel, aus der Überlieferung, an deren Autorität der Bischof bedenkenlos festhält, gesteigerte Erkenntnis zu gewinnen. Otto weist eigens darauf hin, daß geoffenbarte Wahrheiten (wie die Lehre, daß die Verdammten ewig im Feuer leben können) nicht nur aus der Macht des allvermögenden Gottes geschehen, sondern auch der Vernunft nicht widersprechen [59]. „Ratio" und „auctoritas" (die unangreifbare Autorität der Offenbarung einschließlich der Kirchenväter) treten in keinen Gegensatz, sondern ergänzen einander; Otto rechtfertigt das Anhängen seines achten Buches über die Eschatologie nicht allein mit dem Vorbild Augustins, sondern mit den „spicula rationum *et* auctoritatum" [60]: Gesichert ist im

---

[55] Vgl. *Klinkenberg* 65 ff.

[56] Chr. 1, 26 (60, 24 ff.): Ex his ergo (Otto hatte Beispiele für die Verwandlung von Menschen in Tiere angeführt) ac similibus apparet demones quidem hominum naturam mutare non posse, sed occupatis illis corporis partibus, per quas *ratio* operari solet, *mentem hominis obfuscare* cernentiumque oculos, ut hoc putent, ocultis machinamentis ac abditis naturae seminibus fascinare.

[57] Chr. 3 prol. (130, 11 ff.): ‚At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum' (Gal. 4, 4) in terras, qui, ut homines per invia ac devia more pecudum oberrantes *ad viam reduceret*, viam se hominem assumendo hominibus prebuit, et ut a falsitatis errore exorbitantes *ad rationis lumen* revocaret, *veritatem* se ostendit, ut vero deficientes reficeret, vitam se veram exhibuit.

[58] Vgl. *Ehlers*, Monastische Theologie 76: Die Scholastik vernachlässigte die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise ebenso wie die Geschichtsschreibung überhaupt; vgl. auch *Beumer* 555 Anm. 32.

[59] Chr. 8, 21 (424, 6 ff.) zu Augustins Ausführung über die Höllenstrafen; vgl. *Staudinger* 10.

[60] Chr. 8 prol. (392, 9 ff.); vgl. *Staudinger* 7 und 10.

Grunde das Wissen, das Tradition und Logik gemeinsam als wahr erweisen [61]. Das ganze achte Buch der Chronik besteht aus einer Mischung aus dialektischer Prüfung der Autoritäten [62] und exegetischer Auslegung der Offenbarung [63]. Zweifellos wirkt in beiden Fällen die „ratio", und Otto unterscheidet eben nicht zwischen einer rational-scholastischen und einer traditionell-exegetischen Methode; beide Male bemüht sich die Vernunft um Erkenntnis der Wahrheit, hier anhand der Offenbarung, dort anhand der bereits gewonnenen Ergebnisse der eigenen Vorläufer.

Implizit freilich schließt das Bemühen um die Wahrheit ein Streben ein, über das tradierte Wissen hinauszugelangen. Daraus erwächst ein Fortschrittsdenken des Bischofs, der an ein ständig zunehmendes, auf der Tradition aufbauendes und diese ergänzendes Wissen glaubt [64]. Die „ratio" selbst ist Teil dieses Fortschritts, denn, obwohl von Anfang an vorhanden (oben Anm. 44), war sie doch nicht von Anbeginn an in Gebrauch (oben Anm. 49). Eine solche Überzeugung rechtfertigt überhaupt erst jene für Ottos Zeit charakteristische, kritische Haltung gegenüber der Überlieferung: Diese erkennt Gründe, die ihren gelehrten Vorläufern notwendig noch verborgen bleiben mußten [65], denn je weiter die Welt fortschreitet, desto mehr sehen und erfahren die Menschen, was man zuvor lediglich glauben konnte, weil es prophezeit war [66]. Deutlicher kann Otto nicht ausdrücken, daß die „ratio" erst die Tradition voll ausschöpfen kann und daß die Vernunft dem Glauben dient; sie stärkt ihn, indem sie das Wissen vermehrt; sie kann aber nicht den Glauben selbst erweitern [67]. Die Autorität der Tradition erleidet dadurch keinen Schaden, denn das Größte („maximus") bleibt für Otto (mit Aristoteles) trotz allem Wissensfortschritt stets der Anfang („principium") [68].

Rationale Denkweise steht im Dienst des Glaubens; unsere Betrachtungen haben die „ratio" in der Vorstellung Ottos von Freising als eine heilsnotwendige Gnadengabe Gottes an den Menschen erwiesen, deren Erkenntniskraft („cognitio") auf die göttliche Wahrheit („veritas") ausgerichtet ist und zugleich die eigene Moral („virtus") prägt, ein Ziel, das sie mit der Offenbarungstradition teilt, die sie ihrerseits durch ihre Überlegungen erweitern kann; als Element im göttlichen Heilsplan wirken sich die durch die „ratio" gewonnenen Glaubenserkenntnisse auf das „heilsgemäße Leben" des Menschen aus.

---

61 Eine ähnliche Position vertritt übrigens Honorius Augustudunensis, Liber octo quaestionum Kap. 1 (Migne PL 172, Sp. 1185 B): Nihil est aliud auctoritas, quam per rationem probata veritas: et quod auctoritas docet credendum, hoc ratio probat tenendum.

62 Vgl. die Diskussion um das Vergehen oder Weiterbestehen der Erde am Ende der Zeiten (Chr. 8, 9) oder um den Ort des Jüngsten Gerichts (Chr. 8, 18); zahlreiche Kapitel beginnen mit dem für die Scholastik kennzeichnenden Aufwerfen von Fragen („quaestiones"). *Staudinger* 9 hält es gerade für ein Charakteristikum Ottos, daß er Fragen stellt: Trotz aller Grenzen der menschlichen Fassungskraft sucht der Bischof, soweit er kann, Erklärungen zu geben.

63 Ein Paradebeispiel bietet der ausführliche Kommentar zum Untergang Babylons (Chr. 8, 20), den Otto historisch, allegorisch und tropologisch ausdeutet.

64 Chr. 5 prol. (226, 14 ff.): Inter prima elementorum rudimenta ac gramaticae artis precepta audire solent pueri, quod ‚quanto iuniores, tanto' sint ‚perspicatiores'. Quod non inconvenienter dictum puto, dum et priorum, qui ante nos sapientiae studuerunt, scriptis et institutis informamur ac processu temporum et experientiis rerum tanto maturius, quanto in provectiori orbis aevo positi edocemur, per nos quoque his, quae ante non inventa sunt, comprehensis eodem, quo et illi, spiritu nova invenire possumus.

65 Ebd. (226, 25 ff.): Hinc est, quod multae antecessores nostros, praeclarae sapientiae ac excellentium ingeniorum viros, latuerunt causae, quae nobis processu temporum ac eventu rerum patere ceperunt.

66 Ebd. (227, 26 ff.): Nos vero non solum credere, sed et videre quae premissa sunt possumus (weil nämlich die Welt sich dem Ende zuneigt).

67 Vgl. *Müller* 14: Otto geht es bei seiner Philosophie stets um tiefere Einsicht in das, was er schon glaubt.

68 Chr. 2, 8 (76, 19 ff.).

III

A. Ottos Verständnis der „ratio", wie wir es hier herausgearbeitet haben, schränkt die Vernunft tatsächlich auf einen engen Funktionsbereich ein. Bei aller Wertschätzung der „ratio" bleibt Otto sich zudem auch stets ihrer Grenzen bewußt[69]:
— Erstens ist alles menschliche Wissen göttliche Gnade, denn ohne Gott wissen wir nichts[70]; verstandesbedingte Einsicht in die göttliche Weltordnung darf also nicht zur Überheblichkeit führen, und „humilitas" bleibt Ottos oberstes Gebot[71].
— Zweitens kann die „ratio" nicht aus sich selbst heraus Erkenntnisse schaffen, sondern bleibt auf die Anwendung von bereits Vorhandenem, nämlich an die Offenbarung und die überkommene Tradition gebunden: Otto verzichtet dort auf eine Auslegung, wo ihm, wie bezüglich des Purgatoriums besserungsfähiger Sünder, die „auctoritas" fehlt[72].
— Drittens schließlich bleibt die „ratio" eine menschliche Eigenschaft, die mit menschlichen Begriffen arbeitet und daher nicht ausreicht, Gott, den Otto (GF. 1, 5) als „genuin", als ungeschaffenen Schöpfer, grundsätzlich von allem Geschaffenen („nativum") unterscheidet[73], wirklich in seiner Göttlichkeit zu erkennen, ist doch der Mensch nicht einmal in der Lage, die verborgenen Ratschlüsse Gottes tatsächlich zu erfassen[74], und dennoch sucht er, wie Otto, „rationes", ohne daß daraus ein Widerspruch erwächst: Der Mensch hat nämlich mit der Schöpfung seinen Verstand erhalten, um Gott zu erkennen, aber er kann das göttliche Wirken eben nur auf seine menschliche Weise erfassen, er muß menschliche Gründe angeben (Chr. 3 prol. — S. 131, 13 ff.): Rationem reddemus de his, quae comprehendere non possumus? Rationes reddere possumus, sed humanas, cum tamen rationes comprehendere non possimus divinas.

Die Vernunft ist bei Otto also in das Wesen des Geschöpflichen, das aus einer unvollkommenen Teilhabe am wahren Sein heraus lebt, eingeordnet. Als menschliche Eigenschaft aber ist die „ratio" auch der Täuschung ausgesetzt, und die „sapientia" ist ebenso der Veränderung unterworfen („labilis") wie die Herrschaft (Chr. 1 prol. — S. 8, 3 ff.)[75]. Schien es bisher so, als ob „ratio" und „fides" in ihren Zielen völlig übereinstimmen, so ist sich Otto doch bewußt, daß beide in strittigen Punkten auch auseinanderfallen können[76]. Die „ratio" ist unbedingt notwendig, um überhaupt angemessen glauben zu können, sie vermag aber nicht Göttliches in seiner Eigenart zu erfassen[77]. Wir sind damit bereits bei der Frage nach dem Verhältnis von „ratio" und „fides" angelangt.

---

[69] In diesem dialektischen Verhältnis vom Fortschritt und seinen Grenzen scheinen sich Ottos Frankreichstudien einerseits und sein Zisterziensertum andererseits gegenseitig zu kontrollieren; vgl. *Glaser* 35 ff. und *Staudinger* 15.

[70] Chr. 3 prol. (134, 35 ff.): Sub potenti itaque manu Domini regna mutantis ac pro voluntate sua cui voluerit miserentis humiliemur ipsiusque misericordiae, si quid sumus, qui per nos nichil sumus, ipsius gratiae, quidquid dicimus, qui per nos nichil scimus, asscribentes ceptum opus prosequamur.

[71] Vgl. dazu *Staudinger* S. 12 f. und *Müller* S. 11 f.

[72] Chr. 8, 24 (430, 14 ff.): Cuius tamen rei assertionem, quia in certa nondum auctoritate invenimus, Dei iudicio relinquamus. — Die „ratio" schöpft auch hier aber ihre Möglichkeiten aus: Daß Gott einst drei Jünglinge im Feuer unversehrt ließ (Dan. 3), deutet ebenso wie der brennende Dornbusch der Moses-Geschichte an, daß auch in der Hölle — trotz des Feuers — mildere Strafen möglich sind (Chr. 8, 24 f.).

[73] Über Ottos Ontologie von Schöpfer und Geschöpf handelt ausführlich Koch (wie Anm. 5).

[74] Chr. 3 prol (131, 11 ff.): Comprehendere itaque occulta consilia Dei non possumus et tamen plerumque de his *rationem reddere* cogimur.

[75] Zur Ost-West-Wanderung aller historischen „potentia", „sapientia" und „religio" vgl. *Ehlers*, Hugo von St. Viktor 123 ff. (zu Otto 134 f.), und *Schmidlin*, Weltanschauung 35 f.

[76] Wenn die „ratio" den festen Glauben erfassen muß und doch selbst labil ist, so liegt darin ein gewisser Widerspruch. Ottos Warnungen vor einer Überschätzung der Vernunft sind ein Zeichen dafür, daß er selbst diese Spannung erkannt hat.

[77] In seiner Beschreibung (GF. 1, 5) des Göttlichen bedient sich Otto, wie vor ihm grundsätzlich Dionysios Areopagita, der „negativen" Kennzeichnung durch Kontrastierung zu

B. Jenen überrationalen Bereich, der der Vernunft verborgen bleibt, kann nur der Glaube ausfüllen[78], der folglich über der Vernunft steht (wie sie ja selbst dem Glauben dient), zumal dieser Elemente enthält, die dem Verstand widersprechen[79], nämlich die jungfräuliche Geburt, das Abendmahl (Altarssakrament), die Anbetung des Gekreuzigten oder die Menschwerdung Gottes in Christus[80]. Die Vernunft findet also durchaus Ansatzpunkte der Kritik in der christlichen Dogmatik; Otto aber, der solche Angriffe ausdrücklich mit dem Wirken des Antichristen verbindet[81], zweifelt nicht an der Wahrheit der Glaubensinhalte, sondern an der Erkenntniskraft der menschlichen, der Verführung ausgesetzten Vernunft: Es ist bezeichnend, daß Ottos Antichrist die Weisen gerade mit rationalen Überlegungen zu gewinnen hofft[82], denn gerade sie, die sich auf ihre „ratio" verlassen, schweben in der Gefahr, den Glauben zu bezweifeln![83] Der Glaube, so lautet Ottos Botschaft, muß fest sein und stets das primäre und unumstößliche Moment wissenschaftlicher Beschäftigung bilden, eben weil die „ratio" nicht sicher vor einem Mißbrauch ist; die menschliche Erkenntnisfähigkeit findet ihre Grenzen im Glauben, in der christlichen Dogmatik, die sie so weit wie möglich erklären soll, aber nicht umstürzen darf, indem sie den Wahrheitsgehalt der Offenbarung anzweifelt[84].

C. Hier sieht der Bischof von Freising, der die positiven Werte der Philosophie so deutlich herausgestellt hat, einen Ansatzpunkt für das Wirken des Bösen, das ihn vor einer Überbewertung der Vernunft zurückschrecken läßt. Vielleicht ist er sogar selbst, um dieser Gefahr zu begegnen, nach seiner Studienzeit in einen Mönchsorden eingetreten. Otto hat nämlich die Anfälligkeit von Gelehrten gegenüber ihrer eigenen Logik erlebt, bei Abälard (GF. 1, 50—52), den er „arrogans suoque tantum ingenio confidens" nennt, weil er nicht auf andere Lehrer hörte (S. 224, 27 f.), und Gilbert von Porrée (GF. 1, 53—60), dessen Lehren Otto zwar wohlwollend vor den Angriffen Bernhards von Clairvaux verteidigt, dem er aber doch dort nicht mehr folgt, wo die „ratio" auch nur in die Gefahr gerät, ihre Grenzen zu überschreiten, nämlich wo Erkenntnisse aus der Logik auf die Glaubensdogmatik übertragen werden. Auch Abälard hatte seine Nominallogik in der Theologie geltend machen wollen[85] und die Trinität

menschlichen Wesenszügen: Gott ist „simplex" (d. h. „non compositus"), „singularis" (d. h. „non conformis"), „solitarius" (d. h. „non concretus"); vgl. unten Anm. 90.

[78] Vgl. wieder auch Honorius Augustudunensis, Eucharistion Kap. 5 (Migne PL 172, Sp. 1253 A/B): Quodque humana ratio non potest probare, catholica fides neminem sinit dubitare.

[79] Das Überraschende an Otto ist nach *Staudinger* 10, daß ihm die Glaubensdinge keineswegs unproblematisch sind.

[80] Chr. 8, 4 (397, 25 ff.): Et nota, quod in fide nostra in duobus precipue calumpniandi materiam invenit (nämlich: Antichristus), quae videlicet alia humanae rationi, alia carnis voluptati contraria predicat. Humanae rationi contraria, ut partum virginis, sacramentum altaris, adorare crucifixum, hominem credere Deum et cetera huiusmodi. — Ähnlich äußert sich Manegold von Lautenbach, Liber contra Wolfelmum Kap. 22 (ed. W. Hartmann [QGGMA 8] 1972, 95 ff.); vgl. *Betzendörfer* 28 f.

[81] Zur Antichristvorstellung Ottos von Freising vgl. *H.D. Rauh*, Das Bild des Antichrist im Mittelalter: Von Tyconius zum Deutschen Symbolismus (BGPhMA NF 9), Münster 1973, 313 ff., besonders 348 ff., der aber auf die typisch „ottonische", rationale Wirkung des Antichristen nicht eingeht.

[82] Chr. 8, 4 (398, 3 ff.): Sapientes ergo argumentis ac ratione inducens, stultos rerum temporalium delitiis alliciens, utrosque falsis promissionibus seducet. — Vgl. *Staudinger* 12.

[83] Ebd. (398, 8 ff.): Illi quippe, *qui humanam rationem sequentes de rerum causis philosophantur, facilius rationibus et argumentis ad hoc, ut fidem negent, inducuntur,* quam ad hoc faciendum minis deterreantur, delectationibus seculi alliciantur.

[84] Deshalb kann Otto sagen, bereits die griechischen Philosophen hätten fast alles entdeckt, was die menschliche Vernunft über die göttliche Natur erforschen kann (oben 233): Das Wichtigste freilich, der Glaube, hat ihnen gefehlt. — Die Vernunft, so kennzeichnet *Müller* 8 Ottos Bemühen, muß den Menschen zur Einsicht bringen, daß er ohne den Glauben nicht zum Verstehen gelangt.

[85] GF. 1, 50 (226, 11 f.): Sententiam ergo vocum seu nominum in naturali tenens facultate non caute theologie admiscuit.

als drei voneinander wesenhaft geschiedene Personen aufgefaßt (S. 226, 13 ff.), und ähnlich hatte Gilbert zwischen den drei Personen unterschieden (S. 240, 3 ff.), ohne jedoch die Gleichheit der „essentia" zu leugnen (S. 246,15 ff.). Jeder Primat des „ratio"-Denkens, jede Übertragung der Logik auf die Glaubenswahrheiten birgt die Gefahr der Häresie in sich, weil die Philosophie menschlich ist, Gott sich aber dem menschlichen Verstand entzieht (eine Tatsache, welche die vorrangige Funktion des Glaubens zugleich begründet)[86]. In diesen Grenzbereichen unterscheidet Otto auch vom Inhalt her zwischen einer weltlichen Wissenschaft und der Theologie (Anm. 85). Er selbst hütet sich davor, wie Gilbert den für das Geschöpf durchaus anerkannten „persona"-Begriff auf Gott zu übertragen, sondern spricht betont, ganz im Sinne des päpstlichen Verbots, in der Theologie zwischen „natura" und „persona" zu unterscheiden (GF. 1,62 — S. 260, 9 ff.), von einer Drei-Einheit[87]. Seine Ausführungen, etwa über die (da auf Auslegung beruhende) alles andere als eindeutige Eschatologie bewegen sich bewußt im Rahmen der katholischen Dogmatik[88], die im Einzelfall aber mehrere Möglichkeiten der Auslegung gestattet (vgl. Chr. 8,23) — häufig zitiert Otto deshalb verschiedene Meinungen — und der „ratio" einen breiten Spielraum läßt, ohne daß diese gleich gegen die Glaubensinhalte verstoßen muß. Koch (S. 321 ff.) irrt, wenn er Otto als einen Philosophen betrachtet, der bewußt vom Glauben absieht, weil er vom „sapiens" statt vom Gläubigen und von „ratio" statt von „fides" spreche; Otto, der selbst die Vernunft ganz in den Dienst des Glaubens stellt, steht dort, wo er Philosophie und Theologie unterscheidet, auch begrifflich auf der Seite der Theologen[89]. Koch, der (S. 328 f.) diese Stelle anführt, um Ottos philosophische Terminologie zu belegen, übersieht, daß der Bischof hier gerade die Grenzen der „ratio" anspricht[90]. Am Schluß der Chronik betont der Bischof noch einmal, daß manches nicht als „assertio", sondern als bloße „opinio et investigatio", als seine subjektive Forschungsmeinung, vorgetragen wurde (Chr. 8,35 — S. 457, 7 ff.) und folglich nicht unumstößlich ist. Ottos Bewußtsein des Hypothetischen menschlicher Erkenntnis bildet eine logische Konsequenz aus dem Wissen um die Grenzen der „ratio", die dennoch wie die gesamte Geschichtsschreibung — und weshalb sonst hätte Otto wohl seine Gedanken niederschreiben sollen? — ihren Beitrag in dem Forschen um die Wahrheit leistet. Die äußerste Grenze menschlicher Überlegung, und dieses Bewußtsein ist Otto vor allem anderen wichtig, bildet aber die Kenntnis („scientia") dessen, was der Mensch erst in der Ewigkeit wirklich erfahren kann (Chr. 8,26 — S. 434,1 ff.), wenn die „experientia" als wahre Weisheit ihre menschliche Schwäche abwirft (Chr. 8,28 — S. 439,3 ff./22 ff.). Die „ratio" hilft, dieses Ziel zu erkennen und zu erstreben; sie kann es als menschliche Eigenschaft aber nur unvollkommen erfassen und schon gar nicht sinnlich erfahren.

D. Damit kommen wir abschließend noch einmal auf die „traditionellen" Methoden in der Arbeitsweise des Freisinger Bischofs zurück: Ottos Figuralismus, das aus der exegetischen

---

[86] Vgl. *Müller* 11: Otto warnt davor, Denkformen des geschöpflichen Bereichs auf die Theologie zu übertragen.

[87] GF. 1, 5 (130, 7 ff.): Non enim tria aput nos, que Plato posuit, inveniuntur principia, sed unum tantum, Deus pater, ex quo omnia, Deus filius, per quem omnia, Deus spiritus sanctus, in quo omnia. Et hi tres, sicut nec tres dii, ita nec tria principia nec tria eterna, sed unum principium et unum eternum.

[88] Das wollte schon *J. Schmidlin*, Bischof Otto von Freising als Theologe, Kath. 85 (1905) 81—112, 161—182, zeigen.

[89] GF. 1, 5 (136, 19 ff.): Non enim hic ad effandum de theologica et ineffabili generatione seu nativitate attollimur, sed tantum de ea, que a philosophis genitura, a nobis factura seu creatura dici solet, disputationem instituimus. — Vgl. dazu bereits *Fellner* 159. *Koch* 329 Anm. 23 versteht „theologisch" noch nicht als technischen Begriff und übersetzt „nos" deshalb mit „wir Christen". Otto unterscheidet aber (wie zwischen Schöpfer und Geschöpf) sehr wohl zwischen geistlicher und weltlicher Wissenschaft; „genitura" ist außerdem ein Begriff christlicher Philosophen (Gilbert).

[90] GF. 1, 5 (130, 23 ff.): Cum enim ad contemplanda celsa divinitatis attollimur, eo quod intellectus noster, in quo sedeat, non habet, tamquam de re incerta palpitantes melius negando, quam affirmando, id est quid non sit quam quid sit, conspicimus.

Methode erwachsene Erfassen der höheren Wirklichkeit in „Bildern", ist in gewisser Weise ein (dem exegetisch geschulten Geistlichen freilich naheliegender) Ausweg aus der Erkenntnis der Grenzen der „ratio", die gezwungen ist, sich menschlicher Begriffe zu bedienen. Der Figuralismus bildet keinen Gegensatz zur „rationalen Denkweise", sondern er eröffnet der „ratio" endlich den ihr eigenen und ihr gemäßen Anwendungsbereich, wenn die Vernunft die göttliche und ewige Wirklichkeit nunmehr mit Hilfe menschlicher Vorstellungen, „humanae rationes", beschreiben kann, die als Bilder, Figuren, Typen auf das Höhere weisen, Bilder freilich, die mehr sind als Namen und Symbole, die in sich eine Realität besitzen, wie der Mensch selbst „imago Dei" ist: Gerade als Abbild Gottes, als geschöpflich-unvollkommene Wirklichkeit, deren Existenz bereits auf das Vollkommene, den Schöpfergott, weist, besitzt der Mensch die Substanz, die Wahrheit zu erkennen[91]: Die Vernunft macht sich ein ihrer eigenen Wirklichkeit entnommenes „Bild" von der Wahrheit. Die berühmte Lehre von den beiden „civitates", die Otto von Augustin übernimmt und weiterentwickelt, ist Ausdruck dieses „rationalen Figuralismus". „Figurales Denken" ist ein Weg zur Gottes- und Heilserkenntnis, die anders nicht zu erlangen wäre[92]: Gott, die einzig wahre Wirklichkeit, und die ewige Zukunft des Menschen werden mit Hilfe des menschlichen Verstandes auf dessen Vorstellungskraft übertragen, ohne daß hier im Bewußtsein Ottos eine künstliche Wissenschaft erzeugt wird: Die Methode ist legitimer und der Wahrheit näher als jede andere, weil Gott sich selbst in der Schöpfung bildhaft offenbart.

Otto, der in Harmonie und Eintracht die Ideale der geschichtlichen Welt erblickt[93], harmonisiert auch scholastische Disputation und exegetische Auslegung, rationales und figurales Denken miteinander, indem er beide als Anwendung eines eigens dazu geschaffenen, aber in den Grenzen menschlicher Geschöpflichkeit befangenen Verstandes begreift, der den Glauben rational (und das heißt: auch mit Hilfe von Bildern) erklären und damit einen Fortschritt gegenüber der (hochgeschätzten) Tradition erzielen und über die Wahrheitserkenntnis zur Tugendhaftigkeit führen soll, sich aber nicht über den Glauben hinwegsetzen darf: Die „fides" bildet, wie Müller[94] feststellt, die dem mittelalterlichen Menschen gemäße Weise, das Rätsel Welt und Geschichte zu bewältigen[95]. Der Mensch bleibt aufgerufen, sie nach seinen Kräften zu erforschen, und Ottos Werk bildet dafür ein anschauliches Beispiel. Absolut verlassen aber kann der Mensch sich auf seinen Verstand, dem als menschlicher Eigenschaft das Göttliche nur bedingt zugänglich ist, in theologischen Fragen nicht mehr; deshalb steht in Zweifelsfällen der Glaube höher. In der Frage des Verhältnisses von „ratio" und „fides" nimmt Otto mit seiner rationalen Glaubenserfassung und seiner Warnung vor einer Überschätzung der Vernunft anscheinend eine vermittelnde Stellung zwischen Gilbert von Porrée und Bernhard von Clairvaux ein, deren Streit er zutiefst bedauert.

---

[91] Chr. 7 prol. (307, 7 ff.): Interior etiam homo ad imaginem creatoris sui factus materiam investigandae veritatis non solum in creaturis aliis pulchris et magnis foris accipit, sed et in se ipso, eo quod ‚lumen vultus Domini super se signatum' (Ps. 4, 7) habeat, intus invenit.

[92] „Ratio" und „Figur" stehen in einem inneren Zusammenhang: Gerade der Weise gelangt „per visibilia ad invisibilia" (Chr. 4 prol.; 180, 2 ff.).

[93] Vgl. dazu *P. Brezzi*, Ottone di Frisinga, Bullettino dell'Istituto storico italiano 54, 1939, 310 f.; *Schmidlin*, Weltanschauung 161 ff.; *Staudinger* 72 ff.

[94] *H. Müller*, Die Hand Gottes in der Geschichte, Diss. (ms.), Hamburg 1949, 115 f.

[95] Zum Glauben als Voraussetzung für das Heil vgl. Chr. 6 prol. (261, 27 ff.).

ThPh 56 (1981) 244–258

Kant als Philosoph der Hoffnung

Zu G. B. Salas Kritik an meiner Interpretation der kantischen Religionsphilosophie

Von Richard Schaeffler

G. B. Salas Artikel „Kant und die Theologie der Hoffnung" (ThPh 56 [1981] 92—110) enthält zunächst (92—96) eine Inhaltsangabe meines Buches „Was dürfen wir hoffen? — Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre". Sodann konzentriert der Verfasser sich auf die Frage, ob meine „Einschätzung der inneren Dynamik Kants im Hinblick auf eine weitere Entwicklung der Theologie der Hoffnung stichhaltig ist" (Sala 96). Gerne greife ich die Anregung der Schriftleitung auf, auf Salas Kritik zu antworten. Denn der Rezensent hat mit scharfem Blick die Wichtigkeit einer Frage erfaßt, die ich in meinem Buch nur in einigen Einleitungs- und Schlußerwägungen berühren konnte. Seine Bemerkungen geben mir Gelegenheit, meine Auffassung von Kants Philosophie der Hoffnung und ihrer Bedeutung für die christliche Theologie zum Thema einer eigenen, wenn auch knappen Darstellung zu machen.

In meinem Buch habe ich wie Sala zutreffend bemerkt, die Auffassung vertreten, daß Kants Philosophie eine „innere Dynamik" enthält, die die philosophie-historische Entwicklung über den von Kant selbst eingenommenen Standpunkt hinausgetrieben hat und zu deren Folgen u.a. auch die philosophische Utopik von Ernst Bloch gehört. Und ich habe die Vermutung ausgesprochen, daß auf Grund dieser Dynamik die Wirkungsgeschichte der kantischen Philosophie der Hoffnung noch nicht zu Ende ist, und daß auch die Theologie für die Weiterentwicklung ihres Verständnisses von Hoffnung etwas gewinnen kann, wenn sie es unternimmt, Kants Denkansatz kritisch zu rezipieren. Dies freilich, so lautete meine These, kann nicht durch ein Verfahren der bloßen Selektion gelingen, sondern nur durch ein solches der methodischen Transposition.

Sala hat also einen für mein Buch zentralen Gedanken zum Gegenstand seiner Kritik gemacht. Freilich beziehen sich seine Argumente nicht so sehr auf die von ihm zitierte „innere Dynamik" der kantischen Philosophie, als vielmehr auf deren bei Kant schon erreichte und gleichsam „abschließend" formulierte Position. Sala beschreibt Kant als den Verfechter bestimmter Lehrmeinungen. Ich habe mich darum bemüht, das in seinem Denken wirksame, aber über den von ihm erreichten Reflexionsstand hinausdrängende Problempotential freizulegen. Aber selbstverständlich wäre die von mir behauptete „Dynamik" des kantischen Denkens nicht nachweisbar, wenn sie nicht in dem von Kant schon erreichten und formulierten Stand der Fragen und Argumente zum Ausdruck käme. Insofern (und mit dieser Einschränkung) ist es eine meiner eigenen Absicht völlig entsprechende Aufgabe, wenn der Verfasser es unternimmt, meine Aussagen über Kant „auf ihre exegetische Haltbarkeit hin nachzuprüfen " (Sala 96).

Nun ist es nicht ganz leicht, den Punkt zu bestimmen, an dem unsere Auffassungen von Kant sich trennen. Vieles von dem, was Sala unter Berufung auf zahlreiche Textstellen ausführt, habe ich nie bestritten: zum Beispiel daß Kant die metaphysische Gottessohnschaft Christi, die Trinität, den satisfaktorischen Charakter des Kreuzestodes Jesu nicht im Sinne der christlichen Überlieferung versteht oder ganz bestreitet, daß er die „Religion des guten Lebenswandels" für die „eigentliche Religion" hält und alle Verkündigungsinhalte des Christentums in diesem Sinne interpretieren möchte, oder daß er, wo er von der Kirche spricht, jede sichtbare Kirche für partikulär und darum ihren Anspruch, allumfassend oder „katholisch" zu sein, für widersprüchlich hält. Andererseits bestreitet Sala nicht, daß Kants Denken „eine echt religiöse Dimension aufweist" (103) und daß seine Postulatenlehre „außerordentlich große Wirkung auf das nachfolgende Denken bis auf das utopische Denken Blochs" ausgeübt hat (104). Insoweit besteht also zwischen dem Rezensenten und mir volle Einigkeit. Doch will Sala unterscheiden zwischen der Postulatenlehre und dem Hoffnungsgedanken, dessen „Stellenwert" innerhalb der Religionsphilosophie Kants er für „viel geringer" hält, als

ich (ibid.). Die „Vermischung der Postulatenlehre mit dem Hoffnungsgedanken" habe mich „zu einer weitgehend irreführenden Problemstellung veranlaßt" (104). Gemeint ist offensichtlich meine Frage, auf welche Weise die theologischen Impulse, die meiner Meinung nach in Kants Denken wirksam sind und einen guten Teil seiner „inneren Dynamik" ausmachen, durch eine kritische Aneignung der kantischen Philosophie in fruchtbarer Weise auf eine künftige christliche Theologie der Hoffnung zurückwirken könnten.

Nun sieht Sala natürlich, daß Kant selbst an mehreren ähnlich lautenden Stellen seine Auffassung von der Religion so formuliert hat, daß ihre Aufgabe darin bestehe, die Frage zu beantworten: „Was darf ich hoffen?". Nimmt man diese Selbstinterpretation Kants beim Wort, dann ist der Hoffnungsgedanke die Leitidee der kantischen Religionsphilosophie. Und da der Inhalt des religiösen Glaubens nach Kant in der Form von Postulaten ausgesprochen werden muß, ist es nötig, Kants Postulatenlehre als *seine* Antwort auf die Frage „Was darf ich hoffen?" zu interpretieren. Sala, der in einer solchen Interpretation der kantischen Religionsphilosophie eine unzulässige „Vermischung" sieht, muß deshalb diese Selbstinterpretation Kants als ein Beispiel „seiner berüchtigten Vorliebe für die Architektonik oder Kunst der Systeme" beurteilen, „die Stellenwert und sachliche Begründung seiner eigenen Lehrstücke nicht selten verdunkelt" (96 f.). Meinen methodischen Fehler beschreibt er deshalb in folgender Weise: „Sch. nimmt die Aussage Kants beim Wort und hält sich deshalb weitgehend für dispensiert, zu überprüfen, ob die Frage nach der Hoffnung wirklich die Leitidee der Religionsschrift Kants ausmacht" (97). Und er trifft meine Intention vollkommen, wenn er hinzufügt, die Klärung dieser Frage sei notwendig, „um zu ermitteln, wieweit Kants Philosophie der Hoffnung und seine Lehre von der Religion für die Probleme der heutigen Theologie der Hoffnung fruchtbar gemacht werden können" (ibid.).

Die Kontroverse betrifft also, bei weitgehender Übereinstimmung in vielen anderen Punkten, einerseits die Interpretation des kantischen Textes und die Beurteilung von Kants eigener Selbstinterpretation, andererseits die Funktionsbestimmung der kantischen Religionsphilosophie innerhalb der Geschichte des philosophisch-theologischen Dialogs. Um diese Punkte der Meinungsverschiedenheit klar zu kennzeichnen, formuliere ich an dieser Stelle vier Thesen:

1. Kant hat seine eigene Auffassung von der Religion zutreffend charakterisiert, wenn er die Frage „Was darf ich hoffen?" zur Leitfrage der Religion erklärte.
2. Diese kantische Auffassung von der Religion ist durch eine philosophische Transposition der reformatorischen Rechtfertigungslehre bedingt und ihrerseits einer Transposition in theologische Kontexte fähig.
3. Für eine solche erneute Transposition (nicht bloße Selektion!) der kantischen Religionsphilosophie in den Zusammenhang einer Theologie der Hoffnung wäre es nötig, aber auch möglich, jene Zweideutigkeiten zu überwinden, die in Kants Begriff des „Postulates" enthalten sind und die es möglich gemacht haben, aus Kants Philosophie der Hoffnung eine dualistische und in der Konsequenz atheistische Hoffnungsphilosophie zu entwickeln.
4. Ansätze dazu, die bei Kant selbst noch unentfaltet geblieben sind, bietet Kants Lehre von der Kirche als Antizipationsgestalt des Reiches Gottes.

Zur ersten These

In seiner Aufzählung der drei bzw. vier Grundfragen der Philosophie („Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch?") hat Kant das Verhältnis von Metaphysik, Moral und Religion untereinander sowie ihr gemeinsames Verhältnis zur Anthropologie dadurch bestimmt, daß er jeweils einer von ihnen die Beantwortung je einer dieser Grundfragen zuwies. Dabei sollte die Frage „Was darf ich hoffen?" das theoretische Vernunftinteresse mit dem praktischen verbinden; die Religion aber sollte durch Beantwortung dieser Frage das „gesamte Interesse der Vernunft" befriedigen. Sie ist also ihrem Inhalte nach Botschaft der Hoffnung, ihrer Funktion nach die Versöhnung dieser beiden, einander sonst entgegengesetzten Vernunftinteressen. Wer diese Aussage Kants „beim Wort nimmt" (Sala 97), kann den Stellenwert der Hoffnung innerhalb der Religion, den der Religion innerhalb der Bemühung um eine Versöhnung der Vernunft mit sich selber gar nicht hoch genug

einschätzen. Aber, so muß jetzt auf Grund der Kritik von Sala gefragt werden, darf diese Äußerung Kants in solcher Weise beim Wort genommen werden? Ist die Frage nach der Hoffnung wirklich die Leitfrage der Religion, wie Kant sie in seiner Religionsschrift darstellt?

Dagegen spricht, wie Sala aufzeigt, zunächst, daß die Aufzählung der Grundfragen eine Architektonik des gesamten kritischen Systems zum Ausdruck zu bringen scheint, daß aber „die ‚Kritik der Urteilskraft' gar nicht in dieser angeblich das ganze kritische System umfassenden Einteilung unterzubringen ist" (97). Kants Selbstinterpretation durch Aufzählung der drei bzw. vier Grundfragen ist „nachträglich ausgedacht und ohne geschichtliche Gewähr" (ibid.). Zu diesem Argument, das aus der Divergenz zwischen dem tatsächlich durchgeführten System und seiner Darstellung im Lichte der „Grundfragen" gewonnen wurde, tritt ein zweites, inhaltsbezogenes: Die herrschende Tendenz der kantischen Philosophie, wie Sala sie versteht, zielt nicht darauf ab, der Religion die hohe Aufgabe einer Versöhnung des theoretischen mit dem praktischen Vernunftinteresse zuzuweisen, sondern weit mehr auf die „Loslösung des Sollensanspruchs vom Gottesglauben" und folglich auf die „Vergottung des Sittengesetzes und damit des Menschen als gesetzgebenden Wesens" (98).

Auf das zweite Argument ist mit einer Gegenfrage zu antworten: Wenn Kants Philosophie von derjenigen Tendenz beherrscht ist, die Sala hier vermutet, warum hat Kant dann überhaupt eine Religionsphilosophie geschrieben, die keineswegs nur der Kritik an der Religion dienen soll, sondern weit mehr ihrer Verteidigung gegen die Angriffe des Atheismus? Daraus ergibt sich auch eine Gegenfrage zum ersten Argument: Wenn die Religion, wie Kant sie versteht, nicht die Aufgabe hat, die Frage nach den legitimen Inhalten unserer Hoffnung zu beantworten (wenn also Kants Selbstinterpretation irreführend ist), was ist dann die wahre Aufgabe der Religion im Verständnis der kantischen Religionsphilosophie?

Auf die erste dieser Gegenfragen meine ich antworten zu müssen: Kant hat eine Religionsphilosophie geschrieben, weil der Gedanke einer Selbstgesetzgebung der Vernunft, an dem er unerschüttert festhält, in einen Widerspruch führt, der nach Kants Überzeugung nur durch eine religiöse Interpretation der Vernunftautonomie selbst gelöst werden kann. Dieser Widerspruch der Vernunft mit sich selbst ergibt sich daraus, daß diese einerseits von der Selbstgesetzgebung zur Weltgesetzgebung übergehen, also nicht nur die Gesinnung des Menschen verändern, sondern zur Verwirklichung einer neuen, moralischen Weltachtung beitragen soll, andererseits aber, als menschliche Vernunft, das Vermögen eines innerweltlichen Wesens darstellt. Daß dieser Widerspruch jedoch nur durch eine religiöse Interpretation der Vernunftautonomie aufgelöst werden kann, wird erst im Verlauf einer Verschärfung deutlich, die er — von der Kritik der reinen Vernunft über die Kritik der praktischen Vernunft bis zu Kants Religionsschrift — durchläuft.

In der Kritik der reinen Vernunft trat dieser Widerspruch als die „Antinomie der Freiheit" auf. In dieser Gestalt konnte er noch durch Unterscheidung aufgelöst werden: Weltimmanent und also hinsichtlich seiner Handlungen durch den kausalen Zusammenhang der Erscheinungen determiniert ist der Mensch, insofern er selber Erscheinung ist. Weltgesetzgebend dagegen ist er durch seinen „intelligiblen Charakter". Denn dieser fällt einerseits, da er nicht zur Erscheinungswelt gehört, auch nicht unter die Anschauungsform der Zeit und unter die Kategorie der Kausalität. Andererseits aber stellt der „empirische Charakter" des Menschen die Erscheinung dieses intelligiblen Charakters dar; dieser empirische Charakter aber definiert die Bedingungen dafür, auf welche Weise der Mensch durch seine Handlungen die Einflüsse seiner Umwelt beantwortet.

Aber schon in der Kritik der praktischen Vernunft zeigt sich, daß diese Unterscheidung den Widerspruch nicht endgültig auflösen kann. Denn das Sittengesetz verlangt vom Menschen nicht nur einzelne gute Taten, sondern die Änderung seiner selbst; er soll ein guter Mensch werden, also eine Veränderung an sich selber bewirken, die offensichtlich nicht nur seine Erscheinung, sondern seine intelligible Existenzart betrifft. In der Form der Zeitanschauung vorgestellt, müßte diese Veränderung nicht als ein zeitlich begrenzter, sondern als „unendlicher Progressus" erscheinen, der eine unendliche, über den Tod hinaus sich erstreckende zeitliche Dauer unserer Existenz voraussetzt.

Daß aber sogar die gewagte Annahme einer Veränderung außerhalb der Erscheinungswelt und ihrer Darstellung als unendlicher Prozeß den Widerspruch nicht auflösen kann, stellt sich in der „dritten Schwierigkeit" heraus, die Kant in seiner Religionsschrift behandelt. Denn die Notwendigkeit des Progressus selber beweist, daß wir nicht erreichen können, was wir erreichen sollen. Der eine und ganze Charakter des Menschen, der sich in der gesamten unendlichen Reihe der im Progressus durchlaufenen Zustände darstellt, ist offensichtlich ein sittlich unvollkommener Charakter, denn der „Anfang vom Bösen" (Rel. A 88) gehört ebenso zu den Folgen dieses Charakters, wie die „zunehmende Besserung". So bleibt der eine und ganze Mensch der sittlich Unvollkommene, und der „Ankläger in uns" muß stets „auf ein Verdammungsurteil antragen" (Rel. A 95). Dann aber ist, so scheint es, die Pflicht, ein guter Mensch zu werden, unerfüllbar. Das Sittengesetz aber, das uns eine solche unerfüllbare Pflicht auferlegt, ist dann ein sich selbst widersprechendes Gesetz. Diese logische Folgerung, die den gesamten kantischen Begriff der Sittlichkeit zerstören würde, ist nur vermeidbar, wenn wir annehmen dürfen: Wer im Gehorsam gegen das Sittengesetz sich in einem beständigen Fortschritt zum Besseren befindet, darf auf einen „Urteilsspruch aus Gnaden" (ibid.) hoffen, der ihm jene Qualität zuspricht, die er von sich selber her nicht besitzt: Nicht nur ein „relativ besser gewordener", sondern ein guter Mensch zu sein.

Das bedeutet für die Interpretation der Vernunftautonomie: Die Selbstgesetzgebung der Vernunft ist nur dann widerspruchsfrei denkbar, wenn auch das Gesetz, das die Vernunft sich selber gibt, widerspruchsfrei ist. Das aber ist nur dann der Fall, wenn Sittlichkeit ein Recht auf eine Hoffnung begründet, die ihrerseits ein Gnadenurteil zu ihrem Inhalt hat, auf das wir „keinen Rechtsanspruch haben". Kurz: Die sittliche Selbstbestimmung der Vernunft ist nur dann widerspruchsfrei denkbar, wenn vorausgesetzt wird, daß sie ein Recht zur Hoffnung auf ungeschuldete Gnade begründet. *Nur in einem solchen religiösen Verständnis der Vernunftautonomie wird die Dialektik der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche auflösbar.* Und dies ist der Grund, warum Kant sich nicht damit zufrieden gibt, eine Moralphilosophie zu schreiben, sondern eine philosophische Begründung und Rechtfertigung der Religion zu geben versucht — was ganz unverständlich wäre, wenn er, wie Sala annimmt, die „Loslösung des Sollensanspruchs vom Gottesglauben" und die „Vergottung des Menschen" zu seinem Ziel gesetzt hätte.

Von hier aus läßt sich auf die Kritik von Sala erwidern: Von der Freiheitsantinomie der Kritik der reinen Vernunft über das Unsterblichkeitspostulat der Kritik der praktischen Vernunft zu jener „dritten Schwierigkeit", die Kant in seiner Religionsschrift behandelt, führt eine logisch konsequente Entwicklung, in deren Verlauf sich die Dialektik der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch fortschreitend verschärft. Dort aber, wo Kant diese Dialektik in ihrer nun zu größter Schärfe entwickelten Form auflösen will, spricht er vom „Urteilsspruch aus Gnaden", auf den wir „keinen Rechtsanspruch haben". Die Stelle ist also keineswegs marginal, so daß sie außer acht gelassen werden könnte, wo das Verhältnis von Kants Moralphilosophie zu seinem Religionsverständnis beschrieben werden soll.

Alle anderen Stellen, die Sala anführt, um die religionsfeindliche Gesamttendenz der kantischen Philosophie zu beweisen, sind demgegenüber nur Belegstellen dafür, daß Kant für die Erkenntnis des Sittengesetzes und für die Begründung seiner Legitimität keinen Gebrauch vom Gottesglauben machen will, weil dadurch seiner Meinung nach die Selbstgesetzgebung der Vernunft zerstört würde. Alle inhaltsbezogenen Argumente, die Sala unter Berufung auf viele Textstellen vorlegt, sind eine einzige Paraphrase der Behauptung Kants: „Die Moral . . . bedarf also zum Behuf ihrer selbst keineswegs der Religion, sondern vermöge der reinen praktischen Vernunft ist sie ihrer selbst gewiß" (Rel. A III/IV). Religion ist also zur Begründung und Rechtfertigung der sittlichen Erkenntnis weder nötig noch tauglich. Doch entbindet dies nicht von der Aufgabe, auch die zweite These Kants zu begreifen: „Moral führt unumgänglich zur Religion" (a.a.O. IX). Und dazu meine ich: Die logische Folgerichtigkeit, mit der die Dialektik der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche sich von jeweils einer kantischen Schrift zur anderen verschärft, bis sie nur noch durch die Hoffnung auf Gnade aufgelöst werden kann, macht verständlich, wie Kant sich dieses „Hervorgehen der Religion

aus der Moral" gedacht hat. Andererseits sehe ich nicht, wie Sala diesen Zusammenhang verstehen will, wenn er die Erfahrung der Endlichkeit und Sündhaftigkeit des Menschen bei Kant für so peripher hält, daß er der kantischen Ethik eine Tendenz zur „Vergottung des Menschen" unterstellt.

Wenn aber die Religion dadurch aus der Moral hervorgeht, daß die Hoffnung auf Gnade sich als die notwendige Voraussetzung erweist, unter der allein die Vernunftautonomie vor Selbstzerstörung im inneren Widerspruch bewahrt werden kann, dann ist diese Religionsphilosophie wesentlich Philosophie der Hoffnung. Und dann hat Kant sein eigenes Religionsverständnis zutreffend charakterisiert, wenn er die Frage „Was darf ich hoffen?" zur Zentralfrage der Religion erklärt hat (s. meine erste These).

Dem steht nicht im Wege, daß zur Versöhnung des praktischen mit dem theoretischen Vernunftgebrauch neben der Religionsphilosophie auch noch eine Kritik der Urteilskraft geschrieben werden mußte (was Kant noch nicht vorhergesehen hat, als er in der „Methodenlehre" seiner Kritik der reinen Vernunft die drei „Grundfragen" formulierte). Aber in der Kritik der Urteilskraft geht es nicht mehr um die Auflösung eines zerstörerischen Selbstwiderspruches der Vernunft, sondern um die Frage, ob die Natur, die in praktischer Hinsicht unter dem Gesichtspunkt der Verwendbarkeit für Zwecke und in diesem Sinne „teleologisch" betrachtet werden muß, auch in theoretischer Hinsicht eine analoge Betrachtungsart gestattet. Die Frage nach legitimen Inhalten der Hoffnung bleibt davon ganz unberührt. Sie läßt sich auch in einer Kritik der Urteilskraft nicht sinnvoll stellen, es sei denn durch den auch in diesem Werk formulierten Hinweis auf die spezifischen Inhalte der Religion. Und so wird auch durch den Blick auf die Kritik der Urteilskraft die Selbstinterpretation Kants, nach welcher die Religion, wie er sie versteht, die Frage nach legitimen Hoffnungsinhalten zu beantworten habe, nicht widerlegt, sondern bestätigt.

Zur zweiten These

Die erste der hier zur Diskussion gestellten Thesen ist ihrem Inhalte nach „textimmanent". Sie betrifft den „Stellenwert" der Rede von der Hoffnung innerhalb der Religionsphilosophie Kants und den „Stellenwert" der Religion innerhalb des „Systems" seiner kritischen Schriften. Die zweite These dagegen betrifft die Funktion der kantischen Fragestellungen und Argumente im Dialog zwischen Philosophie und Theologie. Näherhin betrifft die Frage, auf die diese These antworten will, die soeben aufgezeigte fortschreitende Verschärfung der Dialektik, in die sich nach Kants Überzeugung die reine Vernunft bei ihrem praktischen Gebrauch notwendig verstrickt. Wodurch ist Kant veranlaßt worden, in immer radikalerer Weise von einem Selbstwiderspruch der praktischen Vernunft zu sprechen? Gerade in dieser fortschreitenden Radikalisierung der Vernunftdialektik sehe ich ein besonders deutliches Zeichen für jene innere Dynamik, durch die Kants Denken vorangetrieben wird und die schließlich geeignet ist, philosophiehistorisch über die von Kant erreichte Position hinauszudrängen. Und meine These besagt, daß diese Dynamik des kantischen Denkens aus einer kritisch-transponierenden Aneignung von Momenten der christlichen Rechtfertigungslehre entstand und deshalb ihrerseits vorantreibend auf die christliche Theologie zurückwirken kann, wenn diese die kantische Philosophie gleichermaßen kritisch-transponierend sich aneignet.

Selbstverständlich ist diese These nicht so gemeint, als habe Kant irgendwelche Lehrsätze der christlichen Dogmatik zu unbefragten Prämissen seines philosophischen Argumentierens gemacht. Und selbstverständlich soll auch den Theologen nicht empfohlen werden, irgendwelche Lehrmeinungen Kants zu unbefragten Prämissen ihrer theologischen Argumentationsreihen zu machen. „Transposition", nicht „Selektion" ist auch hier die leitende Idee. Aber daß Kant eine solche (freilich sehr radikale) Transposition theologischer Inhalte in philosophische Kontexte geleistet hat, und daß es für eine christliche Theologie aussichtsreich ist, eine entsprechende (vielleicht ebenso radikale) Transposition kantischer Argumente in theologische Kontexte zu versuchen, dies freilich habe ich in meinem Buch „Was dürfen wir hoffen?" wirklich behauptet. Und auf diese Behauptung bezieht sich G. B. Salas Widerspruch.

a) Kant und die reformatorische Rechtfertigungslehre

Für den ersten Teil meiner These spricht die offenkundige Tatsache, daß Kant dort, wo er die Dialektik der praktischen Vernunft in ihrer äußersten Zuspitzung auflösen will, einen zentralen Begriff der christlichen Rechtfertigungslehre benutzt: den „Urteilsspruch aus Gnade". Gegen meine These jedoch spricht, wie Sala aufzeigt, daß Kant den für die christliche Rechtfertigungslehre so wichtigen Begriff der „stellvertretenden Genugtuung" (Satisfaktion) teils ganz verwirft, teils in einem der christlichen Tradition durchaus fremden Sinne verwendet. Weil aber Kants Religionsphilosophie nicht „als reale Wiedergewinnung des Dogmas von Gottes gerechtmachender Gnade" beurteilt werden kann, beurteilt Sala entsprechende Äußerungen Kants, die diesen Anschein erwecken, als Ausdruck einer „nachträglichen Anpassung an die biblisch-kirchliche Lehre" (100). Die „Mitte" der kantischen Philosophie dagegen sieht er in einem „Pelagianismus" (100), der keine andere Hoffnung kennt, als das Zutrauen des Menschen auf seine Fähigkeit zur Selbstbesserung. Ein solches Zutrauen freilich wäre der christlichen Rechtfertigungslehre diametral entgegengesetzt. Darum stellt Sala seine diesbezüglichen Argumente unter den Titel „Selbstbesserung des Menschen contra stellvertretende Genugtuung Christi" (99–101).

Aber alle Argumente, die Sala vorbringt, und alle Textbelege, die er dabei heranzieht, lassen die Frage unbeantwortet: Worauf beruht jene Dynamik, die Kants Denken zu immer schärferer Herausarbeitung einer Dialektik der praktischen Vernunft genötigt hat? Auch hier also beantworte ich Salas Kritik zunächst mit einer Gegenfrage. Und auf diese Gegenfrage meine ich antworten zu müssen: Die kontinuierliche Verschärfung der Dialektik des praktischen Vernunftgebrauchs resultiert daraus, daß Kant die christliche Rechtfertigungslehre im reformatorischen Verständnis in den Kontext seiner Moralphilosophie transponiert und dadurch den Übergang von der Ethik zur Religionsphilosophie gewonnen hat. Solange die Dialektik der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch sich nur in Gestalt der „Freiheits-Antinomie" darstellt, d.h. als ein Widerspruch, der dort auftritt, wo die einzelne Handlung des Menschen auf ihre Gründe zurückgeführt werden soll, ist zu ihrer Auflösung noch keine Bezugnahme auf Inhalte der christlichen Glaubensverkündigung notwendig. Jede einzelne Handlung ist einerseits, als Erscheinung, Glied der Erscheinungswelt und insofern kausal determiniert. Andererseits ist jener „empirische Charakter" des Menschen, der die Art bestimmt, wie die einzelne Handlung sich dem Kausalzusammenhang der Erscheinungen einfügt, die Erscheinungsform eines „intelligiblen Charakters", der von aller Determination durch fremde Ursachen frei ist; und insofern ist die gleiche Handlung auch Folge der menschlichen Freiheit.

Die entscheidende Verschärfung der Dialektik tritt erst dort auf, wo nicht die einzelne Handlung, sondern der handelnde Mensch selbst zum Gegenstand der moralphilosophischen Reflexion wird. Kann er sich selbst, wie das Sittengesetz es verlangt, zu einem guten Menschen machen? Das ist offenbar nur nötig, sofern er noch kein guter Mensch ist; und das heißt für Kant: sofern sein Wille noch nicht ausschließlich durch die Achtung für das Sittengesetz motiviert wird. Aber es ist nur möglich, wenn er einen solchen allein durch das Sittengesetz motivierten Willen schon hat. Denn wie soll er sich zu einem guten Menschen machen, wenn nicht durch einen guten Willen? „Wie es nun möglich sei, daß ein natürlicherweise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache, das übersteigt alle unsere Begriffe. Denn wie kann ein böser Baum gute Früchte bringen?" (Rel. A 46).

Erst von hier aus ergibt sich für Kant, daß die völlige Angemessenheit unserer Gesinnung an das Sittengesetz uns zu keinem Zeitpunkt unseres Daseins möglich ist, so daß zur Annäherung an den sittlich geforderten Zustand ein „unendlicher Progressus" und als dessen Voraussetzung eine unendliche Dauer erforderlich ist (Postulat der Unsterblichkeit). Und aus der Notwendigkeit dieses unendlichen Progressus wiederum folgt, daß wir, weil kein Fortschritt zum Besseren die frühere Schuld ungeschehen machen kann, uns stets als verurteilungswürdig erkennen müssen und unsere Rechtfertigung nur von einem „Urteilsspruch aus Gnade" erhoffen können. Kurz: Nicht die Forderung einzelner guter (und also freier) Handlungen, sondern erst die „Zumutung der Selbstbesserung" erzeugt jene Verschärfung der Dialektik, die zu ihrer Auflösung den Übergang von der Ethik zur Religionsphilosophie verlangt und dabei

die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode und auf die Rechtfertigung durch Gnade zum zentralen Inhalt der so verstandenen Religion werden läßt.

Die Frage ist also: Wodurch sah Kant sich genötigt, das Sittengesetz so zu verstehen, daß es uns nicht nur vorschreibt, wie wir handeln sollen („handle so, daß . . ."), sondern uns befiehlt, zu Menschen von einer neuen Qualität, zu „guten Menschen" zu werden? Und hier zeigt sich: Überall dort, wo Kant von der Forderung der guten Tat zur Forderung einer neuen sittlichen Qualität des ganzen Menschen übergeht, bezeugen seine Texte eine besonders intensive Befassung mit spezifischen Inhalten der christlichen Verkündigung. Dazu gehört die Lehre von der Sünde als einem Zustand, in welchem der Mensch sich immer schon vorfindet: „Wir können in der sittlichen Ausbildung der anerschaffenen moralischen Anlage zum Guten nicht von einer uns natürlichen Unschuld den Anfang machen, sondern müssen von der Voraussetzung einer Bösartigkeit der Willkür [. . .] anheben [. . .], weil der Hang dazu unvertilgbar ist" (Rel. A 57). Gleiches gilt für ein Problem, das die evangelische Frömmigkeit so sehr beschäftigt: das Problem des angefochtenen Gewissens. „Zur Überzeugung hiervon" (nämlich von der geschehenen „Umwandlung der Gesinnung des bösen in die eines guten Menschen") kann der Mensch „natürlicherweise nicht gelangen, weder durch unmittelbares Bewußtsein noch durch den Beweis seines bis dahin geführten Lebenswandels, weil die Tiefe des Herzens (der subjektive erste Grund seiner Maximen) ihm selbst unerforschlich ist" (Rel. A 58), so daß für den Menschen „Trostlosigkeit [. . .] die unvermeidliche Folge von der vernünftigen Beurteilung seines sittlichen Zustandes ist" (Rel. A 87). Wenn es dennoch etwas in uns gibt, was als „gute und lautere Gesinnung" beurteilt werden kann, dann erfahren wir es wie „einen guten uns regierenden Geist", ja als einen „Tröster (Paraklet), wenn uns unsere Fehltritte wegen ihrer Beharrlichkeit besorgt machen" (Rel. A 86). Und selbstverständlich gilt das Gleiche vor allem für jene Hoffnung auf den „Überschuß über das Verdienst der Werke" (Rel. A 93), jenen „Urteilsspruch aus Gnade" (Rel. A 95), durch den allein der Mensch hoffen kann, dem „Verdammungsurteil" zu entgehen.

In all diesen Fällen handelt es sich nicht, wie Sala annimmt, um die nachträgliche Anpassung einer schon gewonnenen moralphilosophischen Überzeugung an die überlieferte biblisch-kirchliche Lehre. Vielmehr käme die Frage, auf die Kant in seiner Ethik und Religionsphilosophie antworten will, gar nicht zustande, träte die oben erwähnte Verschärfung der Vernunftdialektik gar nicht ein, wenn in Kants Denken nicht die Impulse wirksam wären, die er seiner Begegnung mit der christlichen Rechtfertigungslehre verdankt.

Die christliche Lehre von Sünde und Rechtfertigung hat also für Kant eine zweifache Bedeutung: Einerseits schärfte sie seinen Blick für die Radikalität eines Problems; andererseits hielt sie Lösungsangebote bereit, die ihm bei der Formulierung seiner eigenen, von der christlichen Glaubensbotschaft abweichenden Antwortversuche als Leitfaden dienen konnten. Denn selbstverständlich ist aus allen diesen Inhalten der christlichen Glaubensverkündigung etwas völlig anderes geworden, wenn sie als Momente innerhalb der Ethik und Religionsphilosophie Kants wiederkehrten. Die Behauptung, daß zentrale Überzeugungen und noch mehr zentrale Fragestellungen Kants nur aus dem reformatorischen Erbe verständlich werden, besagt nicht, daß Kant im Sinne der lutherischen Orthodoxie „rechtgläubig" gewesen sei. Sala kann mit Recht feststellen, daß keines der christlichen Dogmen, sofern es bei Kant wiederkehrt, seinen traditionellen Sinn behalten habe. Ich brauche insoweit seinen Argumenten nicht zu widersprechen, weil meine These durch sie gar nicht betroffen wird. Denn diese These betrifft das Fortwirken von Impulsen, nicht die Übernahme von Dogmen. Und Entsprechendes gilt für meine Empfehlung an die Theologen, sich intensiver mit Kants Philosophie der Hoffnung zu beschäftigen. Es ist offenkundig, daß Kants Ausführungen über Natur und Gnade, über die Heilsbedeutung des menschgewordenen Gottessohnes, über das Verhältnis von Vater, Sohn und Heiligem Geist oder über die Kirche und ihr Verhältnis zum Reiche Gottes von der Theologie nicht einfach übernommen werden können, um dadurch die traditionellen Formulierungen dieser Glaubenslehren zu ersetzen. Sala betont mit Recht, daß es keinen Grund gibt, der „der katholischen Theologie der Hoffnung die Rückkehr [. . .] zum Kirchenbegriff Kants besonders empfehlen würde" (108). Auch hier brauche ich seinen Argu-

menten nicht zu widersprechen, weil sie meine These nicht betreffen. Denn auch hier betrifft meine Behauptung die mögliche Fruchtbarkeit fortwirkender Impulse, nicht die Übernahme von Lehrsätzen.

Das Verhältnis Kants zur christlichen Glaubensüberlieferung scheint mir ein besonders deutliches Beispiel dafür zu sein, daß dieser Glaube sich auch an einem Denken als fruchtbar erweist, das wichtigen Inhalten dieses Glaubens widerspricht. Entsprechend könnte die Philosophie Kants sich auch für eine Theologie, die wichtigen Lehrmeinungen dieses Philosophen widerspricht, als außerordentlich fruchtbar erweisen. Der philosophisch-theologische Dialog ist hier, wie dies häufig geschieht, ein gegenseitiges Lernen; aber dieses Lernen geschieht nicht durch schlichte Übernahme, die gewöhnlich auf unkritische Selektion hinausläuft, sondern durch kritische, die Fähigkeit zum Neinsagen einschließende Transposition.

Die Beobachtung, daß Kant der christlichen Glaubensüberlieferung wichtige Impulse für die Klärung seiner eigenen Fragestellung und für seine (nun freilich höchst eigenständige, von der christlichen Dogmatik abweichende) Lösung dieser Fragen verdankt, läßt das Problem entstehen: Worauf beruhte die Möglichkeit und Fruchtbarkeit einer solchen Transposition christlicher Glaubensaussagen in den Kontext der kantischen Transzendentalphilosophie? Und damit hängt die zweite Frage zusammen: Worauf könnte die mögliche Fruchtbarkeit einer komplementären, ebenso eigenständig-kritischen Transposition von Inhalten der kantischen Transzendentalphilosophie in den Kontext einer christlichen Theologie der Hoffnung beruhen?

Mit einer gewissen Vereinfachung, die wegen des engen hier gesteckten Rahmens unvermeidlich ist, läßt sich zur ersten Frage sagen: Die Möglichkeit, Impulse aus der christlichen Glaubensüberlieferung anzueignen, ergab sich für Kant daraus, daß seine eigene Moralphilosophie ihn vor Fragen gestellt hat, die ihn für bestimmte Inhalte der christlichen Glaubensverkündigung sensibel gemacht haben. Und die mögliche Fruchtbarkeit dieser Impulse beruhte darauf, daß diese Aussagen der christlichen Glaubensverkündigung ihn für weitere ethische und religionsphilosophische Fragen sensibilisierten.

Die Problematik, die Kants Sensibilität für die christliche Lehre von Sünde und Rechtfertigung begründete, läßt sich in folgender Weise skizzieren: Das Sittengesetz, wie er es versteht, ist eine Regel, die die Vernunft sich selber gibt. Aber unser Wille — und das heißt bei Kant: unsere Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch — befindet sich mit dieser selbstgegebenen Regel keineswegs in selbstverständlicher Übereinstimmung. Der Wille erfährt das Sittengesetz als einen „Imperativ", seine eigene Selbstbestimmung als einen „Gehorsam", seine eigene Freiheit von allen bestimmenden Einflüssen der Neigungen (und damit von aller Abhängigkeit von äußeren Bedingungen, die über die Erfüllung dieser Neigungen entscheiden) als eine ihm auferlegte „Pflicht". Was ihm zuinnerst zugehört — sein eigenes Gesetz, seine Selbstbestimmung, seine Freiheit — ist ihm zugleich wie etwas Fremdes, dem er sich „unterwerfen" muß. Freiheit, die das Wesen des Menschen als eines Vernunftsubjekts ausmacht, wird so als immer schon verlorene Freiheit erfahren. Und selbst wo sie durch eine „Revolution im Gemüte" wiedergewonnen wurde, ist der Mensch ihrer so wenig gewiß, wird sie ihm so wenig zum gesicherten Besitz, daß sie ihm erscheint wie „ein guter, uns regierender Geist", also wiederum wie etwas Fremdes, wenn auch unser Vertrauen Verdienendes, uns zu fortschreitender Selbstbestimmung Leitendes.

Die Erfahrung von einer zum Wesen des Menschen gehörenden und doch verlorenen, einer wiedergewonnenen und doch nicht zum sicheren Besitz werdenden Freiheit macht Kant nun hellhörig für die christliche Botschaft von Sünde und Gnade. Und diese Botschaft macht ihn scharfsichtig für die Dialektik der selbstverschuldeten Unfreiheit und wiederempfangenen Freiheit. Daß der Mensch auch im Zustand der Sünde nicht zum Tier oder zum Teufel wird, und daß er auch im Zustande der wiedergewonnenen Gerechtigkeit nicht den „Tröster" entbehren kann, „wenn uns unsere Fehltritte wegen ihrer Beharrlichkeit besorgt machen": davon hat die christliche Lehre von Sünde und Gnade immer gesprochen. Kant aber ist durch diese Verkündigung darauf aufmerksam gemacht worden, daß die Dialektik der praktischen Vernunft weder durch die Verzweiflung angesichts der Erfahrung von Schuld noch durch die

Umkehr zum Guten einseitig aufgelöst werden kann. Um dem Sittengesetz zu genügen, müssen wir nicht nur unsere einzelnen Handlungen und Willensakte ändern, sondern uns selbst und den „obersten subjektiven Grund aller Maximen". Dies aber läßt jenen Widerspruch entstehen, der der Dialektik der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch erst die letzte Schärfe verleiht. Er besteht darin, daß Freiheit, um sittliche Freiheit zu sein, von uns selbst erworben werden muß; daß sie aber als verlorene Freiheit nicht durch uns selbst wiedererworben werden kann, weil wir dazu der Freiheit schon bedürften. Der Anschein dieser logischen Unmöglichkeit des sittlich Notwendigen ist es, der aufgelöst werden muß. Und die Religion, wie Kant sie versteht, gibt die einzige Bedingung an, unter der dieser Anschein aufgelöst werden kann.

Hier handelt es sich nicht, wie Sala meint, bloß um die „Anwendung einer religiösen Terminologie" und ihren Mißbrauch für einen Argumentationsgang, durch welchen „Gott als Grund und Ziel der religiösen Hoffnung ausgeschaltet" wird (105). Vielmehr ist Kants Religionsphilosophie auf weite Strecken hin der Versuch, zu erproben, wie die christliche Botschaft sich darstellt, wenn sie als Hinweis auf die Lösung einer Dialektik verstanden wird, die ohne religiöses Verständnis der Moral schlechthin unlösbar bliebe. Und dabei zeigt sich: Wenn die christliche Botschaft so verstanden (vom Standpunkt der Rechtgläubigkeit aus gesagt: so umgedeutet) wird, dann enthält sie mehr, als aufgeklärte Emanzipationsphilosophen sich hätten träumen lassen.

b) Kant und eine christliche Theologie der Hoffnung

Wichtiger jedoch — und vermutlich für Sala besorgniserregender — als die Frage nach der Bedeutung des christlichen Glaubens für die Religionsphilosophie Kants ist die zweite Frage nach der möglichen Fruchtbarkeit einer intensiveren Befassung mit Kant für die Weiterentwicklung der christlichen Theologie und damit der 2. Teil meiner These. Auch auf diese Frage muß im hier gesteckten engen Rahmen mit einer vereinfachenden Formulierung geantwortet werden: Die Möglichkeit, sich Impulse aus der kantischen Religionsphilosophie kritisch-transponierend anzueignen, ergibt sich für den christlichen Theologen daraus, daß er von seinen eigenen Voraussetzungen aus vor Fragen gestellt wird, die geeignet sind, ihn für die Aussagen Kants sensibel zu machen. Und die mögliche Fruchtbarkeit dieser Impulse beruht darauf, daß diese Aussagen Kants den Theologen für weitere spezifisch theologische Fragen sensibilisieren.

Die Problematik, die eine mögliche Sensibilität der Theologen für Kants Religionsphilosophie begründen kann, läßt sich in folgender Weise skizzieren: Der Begriff der göttlichen Gnade wird immer dann aporetisch, wenn sein Verhältnis zum Begriff der menschlichen Freiheit komplementär gedacht wird. Das geschieht dann, wenn man annimmt, „je mehr" die göttliche Gnade am Menschen wirksam werde, „desto weniger" Spielraum verbleibe der menschlichen Freiheit; „je mehr" der menschlichen Freiheit an Entscheidungsmacht zur Verfügung steht, „desto weniger" brauche der Mensch auf Gottes Gnade zu hoffen. Eine solche komplementäre Verhältnisbestimmung führt über die Alternative zwischen einem Prädestinations-Fatalismus und einem „Pelagianismus" nicht hinaus. Der eine macht die freie Entscheidung des Menschen ebenso unmöglich wie überflüssig, der andere läßt die Gnade nur als sekundäre Wirkursache zu, die, wenn der Mensch seine freie Entscheidung schon getroffen hat, zu deren „natürlichen" Folgen noch irgendwelche „übernatürlichen Zusatzfolgen" im Sinn des Lohnes oder der Strafe hinzufügt. Gesucht ist, wenn diese Alternative überwunden werden soll, ein Begriff der Gnade, der sich zu dem der menschlichen Freiheit nicht komplementär verhält, sondern proportional. Das würde bedeuten: Je wirksamer die göttliche Gnade den Menschen ergreift, desto mehr wird dieser zur freien Entscheidung fähig. Und je mehr der Mensch die Erfahrung macht, daß er durch seine Freiheit wirksame Entscheidungen fällen kann, desto mehr hat er die Kraft dieser Freiheit der göttlichen Gnade zu verdanken, nachdem er als die natürliche Folge seiner Sündhaftigkeit seine Verstrickung in Unfreiheit erfahren hat.

Nun ist der Begriff einer „befreiten Freiheit", die ihre eigene Wirkungsfähigkeit dem ungeschuldeten Tätigwerden einer fremden, Vertrauen verdienenden Macht verdankt, zwar dort

leicht zu denken, wo es sich um die Überwindung äußerer Hindernisse handelt. Hier legt das Bild von der „Fessel" sich nahe, die durch den Befreier „zerrissen" wird, so daß der Befreite nun in eigener Entscheidung wirken kann, was ihm zuvor unmöglich war. Wenn aber, wie die Theologen sagen, die Unfreiheit des Menschen die „Unfreiheit der Sünde" ist, dann reicht das Bild von der Fessel nicht mehr aus. Die Sündhaftigkeit nämlich ist dem Willen, den sie „gefangen hält", nichts Äußeres, sondern eine Qualität seiner selbst; sie kann deshalb auch nicht, wie eine äußere Fessel, von einer fremden Macht so überwunden werden, daß der Wille des Menschen dabei nicht schon aktiv beteiligt wäre. Denn die Qualität unseres Willens kann nicht ohne unseren Willen verändert werden. Wie aber soll dann der Akt der Befreiung unseres Willens und die Eigenart der Gnade, die ihn befreit, gedacht werden?

Die Geschichte der christlichen Gnadentheologie und ihrer Streitigkeiten ist ein einziges Zeugnis für die Dringlichkeit dieser Frage, aber auch für ihre Schwierigkeit. Und die Erfahrungen, die die Theologen im Verlauf dieser Geschichte gemacht haben, könnten sie hellhörig machen für die Bemühung Kants, der zeigen will, daß alles Zutrauen, das der Mensch in seine eigene Freiheit setzen kann, den Charakter der Hoffnung hat und daß der Begriff des gnädigen Gottes gerade dadurch verständlich wird, daß er den Grund dieser Hoffnung bezeichnet. Dies kommt (unter anderem) gerade an derjenigen Stelle zum Ausdruck, die Sala für ein besonders deutliches Beispiel dafür hält, daß Kant „unter Anwendung einer religiösen Terminologie [. . .] Gott als Grund und Ziel der religiösen Hoffnung ausschalten" wolle (Sala 105). An dieser Stelle bekennt Kant, „daß der Mensch [. . .] durch unauslöschliche Achtung für das moralische Gesetz, die in ihm liegt, auch zum Zutrauen gegen diesen guten Geist und zur Hoffnung, ihm, wie es auch zugehe, genug tun zu können, Verheißung in sich finde" (Rel. A 205). Alles moralische Selbstvertrauen des Menschen versteht sich selber nur dann angemessen, wenn es sich als Zutrauen gegen den in uns wirkenden göttlichen Geist und seine Verheißung versteht. Wenn die Dialektik der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche sich nur durch ein religiöses Verständnis von Freiheit auflösen läßt, dann besteht keine Veranlassung, Formulierungen dieser Art als einen Mißbrauch religiöser Terminologie in religionsfeindlicher Absicht zu beurteilen.

Im Hören auf Argumente dieser Art könnten die Theologen sodann für eine weitere, spezifisch theologische, von ihnen aber nicht immer ausdrücklich wahrgenommene Frage hellsichtig werden. Diese Frage betrifft, zunächst noch im Rahmen der Moralphilosophie, unsere Pflicht, inmitten einer bösen Welt das Gute nicht nur zu wollen, sondern zu tun. Dabei zeigt sich, daß die Reinheit der Gesinnung keineswegs den Erfolg der guten Handlung garantiert, weil der Mechanismus von Ursachen und Wirkungen in der Welt einem anderen Gesetz folgt als dem der sittlichen Gebote. Daraus entsteht ein neuer Widerspruch. Das Sittengesetz verpflichtet uns zum wirksamen Handeln; wer wirksam handeln will, muß Macht wollen (wenn unter „Macht" das Ganze derjenigen Bedingungen verstanden wird, die uns in die Lage versetzen, unseren Willen wirksam in der Welt durchzusetzen). Wer Macht will, wird aber bemerken, daß seine sittliche Gewissenhaftigkeit ihm dabei hinderlich ist (Gewissenlose haben es leichter, Macht zu gewinnen). Soll nun der Wohlmeinende wegen der Reinheit der Gesinnung auf den Erwerb von Macht und also auf die Wirksamkeit seiner guten Tat verzichten? Das Sittengesetz läßt dies nicht zu. Oder soll er wegen der Wirksamkeit seiner Taten im Dienste guter Zwecke den moralischen Skrupel zurückstellen? Auch das wird durch das Sittengesetz nicht erlaubt. Wer also die Divergenz zwischen den Bedingungen für die Reinheit der Gesinnung einerseits, die Wirksamkeit der Tat andererseits überwinden und so den Widerspruch, der in dieser Doppelforderung des Sittengesetzes liegt, auflösen will, der muß eine andere, moralische Weltordnung „fordern" — und zwar in einem doppelten Sinne. Er muß von sich selber verlangen, daß er nach Kräften zur Herstellung einer solchen moralischen Weltordnung beiträgt. Aber weil dazu nötig ist, daß er aus sittlicher Gesinnung wirksam handle, setzt er, wenn er dies will, die moralische Weltordnung schon voraus: eine Weltordnung, in der das Gesetz der Kausalität nicht länger mit dem der Sittlichkeit im Widerstreit liegt. Darum darf der Rechtschaffene die Existenz derjenigen Bedingung „fordern" (postulieren), die allein geeignet ist, diesen Teufelskreis zu durchbrechen. Kants Gottespostulat wird nur dann

richtig verstanden, wenn man sieht, daß hier nicht das Individuum eine seiner Sittlichkeit angemessene Glückseligkeit fordert, sondern daß die „moralische Weltordnung" postuliert wird, die nun freilich auch so beschaffen sein wird, daß niemand ohne seine Schuld unglücklich sein wird. Die Hoffnung, dem Sittengesetz genugtun zu können (und sie ist in letzter Instanz Hoffnung auf Gott), schließt die „Forderung" nach einer Welt ein, die anders geordnet ist als diejenige, in der wir faktisch leben.

So entsteht für den Theologen die Frage: Wie verhält sich die Hoffnung auf jene Gnade, die den Menschen zur Freiheit seiner Selbstbestimmung befreit, zu der Verpflichtung, nicht nur einzelne gute Taten zu tun, sondern seine Kraft in den Dienst an einer neuen, moralischen Weltordnung zu stellen? Und wie verhält sich die Bereitschaft zu einem solchen Dienst zu der Forderung, aus jener Verstrickung befreit zu werden, in welcher wir immer neu das Gute wollen, aber faktisch das Böse bewirken? Denn die Erfahrung der Geschichte zeigt, daß gerade der Wille zur Herstellung einer „besseren Welt" allzu oft die Ursache der größten (nicht nur physischen, sondern auch moralischen) Übel gewesen ist. Kaum irgendwo ist so viel an Leid, aber auch so viel an Schuldverstrickung erzeugt worden, wie dort, wo versucht wurde, die „bessere Welt" oder gar „das Reich Gottes auf Erden" zu schaffen. Darf der, der auf seine persönliche Rechtfertigung hofft, aus Furcht vor solcher Verstrickung auf den Dienst an der „kommenden Welt" verzichten? Und wenn er dies nicht darf — ist er dann berechtigt, zu „fordern", daß das, was er aus sittlichem Pflichtbewußtsein tut und faktisch bewirkt, nicht länger dem widerspricht, was er aus gleichem Pflichtbewußtsein bewirken wollte? Und welches ist, gegebenenfalls, der Sinn einer solchen „Forderung"? Ist das Postulat nur, wie Kant sagt, ein „Fürwahrhalten in praktischer Absicht", also die Rechtfertigung eines theoretischen Satzes allein daraus, daß er „einem praktischen Gesetz unzertrennlich anhanget"? Oder ist das Postulat Ausdruck eines Willens, der sich gegenüber der Welt, wie sie ist, im Recht befindlich weiß und deshalb von Gott die Herauführung einer neuen Welt „verlangt"? Auch eine solche Auffassung kann sich auf Kant berufen, wenn dieser sagt: So „darf der Rechtschaffene sagen: Ich will, daß ein Gott, daß mein Dasein in dieser Welt auch außer der Naturverknüpfung noch ein Dasein in einer reinen Verstandeswelt, endlich auch daß meine Dauer endlos sei; ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen" (Kritik der praktischen Vernunft A 258). Aber wenn nur der „Rechtschaffene" darauf beharren darf, ist dann dieser Glaube nur eine Sache der Gerechten? Was aber gilt dann von denen, die wir alle sind, die „vom Bösen anfingen" und bei redlicher Selbstbeurteilung „auf ein Verdammungsurteil antragen" müssen?

Kurz: Das Problem des Verhältnisses von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit könnte die Theologen hellhörig machen für Kants These, wonach das Selbstbewußtsein des sittlichen Menschen nur dann vor einem ruinösen Widerspruch mit sich selber bewahrt werden kann, wenn das Zutrauen in die eigene Freiheit sich zugleich als ein Zutrauen in Gottes ungeschuldete Gnade begreift. Und Kants Darstellung der Vernunftdialektik könnte die Theologen hellsichtig machen für die Erfahrung, daß die Welt, in der wir leben, d.h. die naturhafte Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen, nur allzu oft aus denjenigen Taten, die in bester Absicht geschehen, die schlimmsten Wirkungen hervorgehen läßt. Und aus dieser Erfahrung würde sich nicht nur für Kant, sondern auch für die Theologen die Frage ergeben, auf welche Weise im sittlichen Selbstbewußtsein des Menschen zwei Momente miteinander verbunden sind: Gott gegenüber die Hoffnung auf eine Gnade, die uns zur sittlichen Freiheit befähigt; zugleich aber der Welt gegenüber — und zwar sowohl gegenüber „dieser" als auch gegenüber der „kommenden Welt" — die sittlich motivierte, durch den Skandal des Widerspruchs zwischen guter Absicht und böser Wirkung gesteigerte Forderung, daß „diese Welt" vergehe und eine andere, bessere Welt an ihre Stelle trete.

Eine Transposition der kantischen Religionsphilosophie in den Kontext einer Theologie der christlichen Hoffnung wäre der Versuch, zu erproben, wie die kantische Philosophie sich darstellt, wenn sie als Hinweis auf die Beantwortung dieser Frage nach dem Verhältnis von Hoffnung und Postulat gelesen wird. Und vieles spricht für die Vermutung: Die kantische

Philosophie enthält, so verstanden, mehr, als eine christliche Apologetik, die mit „Widerlegungen" schnell bei der Hand ist, sich träumen läßt.

Zur dritten These

Die Vermischung der Postulatenlehre mit dem Hoffnungsgedanken ist im Urteil von Sala der Grundfehler meiner Kantinterpretation; und dieser Fehler hat mich „zu einer weitgehend irreführenden Problemstellung veranlaßt" (104). Nun wäre eine undifferenzierte Identifizierung von Hoffnung und Forderung gewiß ein folgenreicher Fehler. Aber der wechselseitige Zusammenhang zwischen beiden ist ein Problem von hohem philosophischem wie theologischem Interesse. In welcher Weise schließt das sittliche Bewußtsein, diese Quelle aller Postulate, notwendigerweise ein Moment der Hoffnung in sich ein — und zwar einer Hoffnung in unverkürzt religiösem Sinne? Und in welchem Maße impliziert die Hoffnung, auch und gerade die Hoffnung auf Gottes ungeschuldete Gnade, ein forderndes, postulatorisches Moment? Es scheint, daß keine andere Philosophie und Theologie demjenigen, der diese wechselseitige Implikation von Hoffnung und Forderung genauer bestimmen will, so hilfreiche Hinweise anbieten kann, wie die Religionsphilosophie Kants.

Überdies zeigt ein Blick auf die verschiedenen Versuche einer christlichen Theologie der Hoffnung, daß den Verfassern mancher Irrweg erspart geblieben wäre, wenn sie sich intensiver mit Kants Philosophie befaßt hätten. Gerade eine kritische Bilanz der katholischen (und auch der evangelischen) Entwürfe einer Hoffnungstheologie hat mich in meinem Buche zu dieser Empfehlung erneuter Kantlektüre veranlaßt. Denn die Theologen scheinen jedesmal auf Schwierigkeiten zu stoßen, wenn sie sich bemühen, in der heutigen Auseinandersetzung mit Ernst Bloch eine Theorie der postulatorischen Hoffnung zu rezipieren, zugleich aber mit zulänglichen Argumenten die atheistischen Konsequenzen zu vermeiden, die Bloch aus einem solchen Verständnis der Hoffnung gezogen hat. Diese atheistische Konsequenz ergab sich bei Bloch daraus, daß die Forderung nach dem Untergang „dieser Welt" und nach der Heraufkunft einer „kommenden Welt" die beiden Welten in einen unvermittelt radikalen Gegensatz treten ließ. Dann aber schien es unmöglich, von einer „Einheit von Alpha und Omega" zu sprechen, also den Schöpfer dieser Welt mit dem Heilbringer der kommenden Welt zu identifizieren. Das geforderte Gericht über „diese Welt" wurde jetzt zugleich als das aus sittlicher Empörung hervorgehende Verdammungsurteil über ihren Schöpfer verstanden. Und der Mensch, der über Gott als den Schöpfer „dieser Welt" das Urteil spricht, muß dann die kommende Welt ausschließlich als sein eigenes, ihm aus sittlicher Notwendigkeit aufgegebenes Werk betrachten. So ging bei Bloch aus dem Dualismus der Welten der postulatorische Atheismus hervor. Wer also die atheistische Konsequenz vermeiden will, muß zuvor die dualistische Prämisse, den unvermittelten Gegensatz der beiden Welten, überwinden. Und eben dafür ist eine erneute Orientierung an Kant hilfreich, weil Kant zwar die Hoffnung postulatorisch, aber seine Postulate nie dualistisch und folglich auch nicht atheistisch versteht. Denn der moralische Gesetzgeber, auf den sich die Hoffnung richtet, er werde den Menschen dazu qualifizieren, durch seine sittlichen Handlungen zugleich der kommenden, moralischen Weltordnung zu dienen, gilt für Kant zugleich als der Schöpfer dieser, unserer gegenwärtigen Erfahrung zugänglichen Welt.

Nun gehört gewiß auch Ernst Blochs dualistisch-atheistisches Verständnis der postulatorischen Hoffnung zur Wirkungsgeschichte der kantischen Ethik und Religionsphilosophie. Dies war der Grund, warum ich in meinem Buch „Was dürfen wir hoffen"? überhaupt auf Kant zu sprechen kam. Auch Sala bestätigt einen solchen wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang. Daraus ergibt sich die Frage, auf welche Weise der postulatorische Gottesglaube in einen Dualismus der beiden Welten und deshalb in einen postulatorischen Atheismus übergeht. Dafür habe ich ein Kriterium anzugeben versucht: Dieser Übergang geschieht dort, wo der Mensch sich selbst nicht als Sünder und deshalb als Teil „dieser Welt" versteht, sondern als den Gerechten, der dieser Welt mit dem Anspruch begegnet, ihr Richter zu sein. Denn dann wird aus der Hoffnung auf Gottes gerechtmachende Gnade der Anspruch darauf, nicht

länger in einer Welt gefangengehalten zu werden, die sich, gemessen an der sittlichen Würde des guten Menschen, immer nur als die böse Welt erweist.

Auch dieses Kriterium scheint Sala sich zu eigen zu machen, denn er wendet das gleiche Kriterium an, wenn er mir vorhält, ich habe „nicht deutlich gesehen", in welchem Maße „ein solcher Übergang zu einem Anspruch auf das, worauf der Mensch ein Recht hätte, schon in Kants Verständnis der Hoffnung vorliegt" (ibid.). Nun beweist die Geschichte der jüngeren Hoffnungsphilosophie, daß Kant so gelesen werden *kann*, als sei seine Rede von der Hoffnung auf Gnade nur eine Metapher, und gemeint sei in Wahrheit ein sittlicher Anspruch des Menschen gegen „diese Welt", der mit innerer Konsequenz dazu drängt, zugleich auch als Anspruch gegen den Schöpfer dieser Welt gewendet zu werden. Aber Kants wiederholtes Bekenntnis zur radikalen Sündhaftigkeit des Menschen beweist, daß er nicht so verstanden werden *will*. Und der oben beschriebene Zusammenhang zwischen dem Bewußtsein der eigenen Schuld, der Entstehung und Verschärfung der Vernunftdialektik und ihrer religiösen Auflösung zeigt, daß Kant auch nicht ohne Zerstörung seines Argumentationszusammenhanges so verstanden werden *darf*. Immerhin: Die Tatsache, daß er tatsächlich so verstanden wurde (und zwar sowohl von Atheisten, die sich auf ihn beriefen, als auch von Apologeten, die ihm eine religionsfeindliche Tendenz unterstellten), zeigt eine Zweideutigkeit an. Diese *muß* überwunden werden, wenn eine Transposition der kantischen Philosophie in den Kontext einer Theologie der Hoffnung möglich sein soll. Sie *kann* aber auch überwunden werden; denn es läßt sich zeigen: Jene Selbstgerechtigkeit, in welcher der Mensch glaubt, sich zum Richter der bösen Welt aufwerfen zu können, würde die Voraussetzungen jener Dialektik der praktischen Vernunft aufheben, aus welcher sich die Legitimation der Postulate im kantischen Sinne allererst ergibt. Theologen, die sich mit der atheistischen Variante der postulatorischen Hoffnung auseinanderzusetzen haben, könnten also von Kant lernen, daß eine dualistisch und deshalb zuletzt atheistisch verstandene Postulatenlehre ihre eigenen Voraussetzungen, nämlich die Entstehungsgründe derjenigen Dialektik, aus welcher die Postulate hervorgehen, untergräbt.

Zur vierten These

Gegen den Versuch, Kants Philosophie der postulatorischen Hoffnung in den Kontext einer christlichen Hoffnungstheologie zu transponieren, können zwei (untereinander zusammenhängende) Einwände erhoben werden. Die Orientierung an der „Gesinnungsethik" Kants, so lautet der erste Einwand, führe zu einer individualistischen „Verinnerlichung" der Auffassung von der Hoffnung. Diese richte sich dann „privatistisch" bloß auf das Heil des Individuums, auf seine vollendete Sittlichkeit und Glückseligkeit. Die christliche Hoffnung dagegen sei stets durch eine universalistische Weite ausgezeichnet. Dieser Einwand wird vor allem von Johann Baptist Metz gegen alle Versuche einer transzendentalen Theologie vorgebracht.

Und ein zweiter Einwand könnte vorgebracht werden. Die Dialektik der praktischen Vernunft, so sagt man nun, ergebe sich bei Kant so sehr aus der spezifisch reformatorischen Lehre von der radikalen Sündhaftigkeit des Menschen, daß aus dieser Philosophie auch wiederum nur eine Theologie spezifisch reformatorischer Prägung weiterführende Impulse empfangen könne.

Auf beide Einwände versuchte ich in meinem Buche durch den Hinweis zu antworten, daß Kant nicht nur das individuelle Heil des Menschen, sondern das universale „Reich Gottes" zum Inhalt seiner Hoffnung erklärt, und daß diese Hoffnung nach Kants Auffassung nur durch den Bezug zu einer konkreten Kirche praxisanleitende Funktion gewinnt; diese Kirche wird von ihm als die zwar vorläufige, aber unentbehrliche Antizipationsgestalt des Gottesreiches begriffen. Die Idee des „Volkes Gottes", so war meine interpretatorische Behauptung, bewahre die kantische Hoffnungsphilosophie vor privatistischer Verengung. Die Forderung aber, diese Civitas Dei in der sichtbaren Gestalt einer Kirche zu antizipieren, die nach Kants Worten „als bloße Repräsentantin eines Staats Gottes" zu betrachten sei (Rel. A 136), bringe die Argumentation Kants in die Nähe von Fragestellungen, die heute speziell innerhalb der katholischen Theologie zur Debatte stehen.

Für Sala wird „an dieser Stelle [. . .] die fragliche Methode, mit der Schaeffler Kant liest und verwendet, vollends deutlich". Er wirft mir vor, ich habe mich „nirgendwo auf eine Analyse vorliegender Texte" eingelassen, sondern stütze mich „stets nur in sehr lockerer Form auf einzelne Sätze oder sogar nur einzelne Termini, die sich verstreut im Werk Kants finden" (106). Was nun die „Sätze" bzw. „Termini" betrifft, so stütze ich mich hinsichtlich der Aussagen Kants über „Volk Gottes", „Reich Gottes" und „Kirche" auf diejenigen Programmsätze, die Kant als Überschriften über die Abschnitte II, III und IV des „dritten Stücks" seiner Religionsphilosophie gesetzt hat. „Der Mensch soll aus dem ethischen Naturzustande herausgehen, um ein Glied eines ethischen gemeinen Wesens zu werden" (Rel. A 126). „Der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens ist der Begriff von einem Volke Gottes unter ethischen Gesetzen" (Rel. A 129). „Die Idee eines Volkes Gottes ist (unter menschlicher Veranstaltung) nicht anders als in der Form einer Kirche auszuführen" (Rel. A 132), die das Reich Gottes auf Erden „darstellt" (Rel. A 134) oder „repräsentiert" (Rel. A 136). Von einem zufälligen Zusammenstellen verstreuter Sätze oder Termini kann also keine Rede sein. Bleibt also der Vorwurf mangelnder „Analyse" dieser von Kant selber an exponierter Stelle formulierten Texte.

Was hätte Sala von jener Analyse, die er bei mir vermißt, erwartet? Er findet die Frage unbeantwortbar: „Worin liegt der Unterschied zwischen diesem ethischen Gemeinwesen und dem ethischen Naturzustand?". Um diese Frage zu beantworten, bedarf es nun freilich keiner Analyse, sondern nur der Lektüre dessen, was Kant selbst mit klaren Worten sagt. Weiterhin bekennt Sala, es „leuchte ihm nicht ein", inwiefern die Idee des Reiches Gottes und die Forderung, es in Gestalt einer Kirche auszuführen, „eine Forderung der postulatorischen Hoffnung Kants sei". Dazu meine ich: Wenn schon der Begriff „Gott" bei Kant nur im Zusammenhang der Postulatenlehre eine legitime Anwendung findet, was sollte dann der Begriff des „Volkes Gottes" in einem „Reiche Gottes" anderes sein, als Ausdruck einer postulatorischen Hoffnung? Schließlich veranlaßt meine Bemerkung, Kants Rede von Reich Gottes und Kirche ergebe sich aus seinem transzendentalen Ansatz, Sala zu dem Vorwurf, ich habe „den Schritt vom transzendentalen Ansatz zum ethischen gemeinen Wesen [. . .] vorschnell getan" (106). Daran ist zweifellos richtig: Ich habe die einzelnen Argumentationsschritte, die bei Kant (nicht bei mir!) vom transzendentalen Ansatz zum Begriff vom Reiche Gottes und von der Kirche führen, nicht im einzelnen nachgezeichnet. Dies läßt sich mit wenigen Sätzen nachholen: Nur aus dem transzendentalen Ansatz Kants ergibt sich, daß jede Rede von Gott und seinem Reich postulatorischen Charakter habe, d.h. die Bedingungen für die Widerspruchsfreiheit desjenigen Zweckes benennt, den das Sittengesetz dem Menschen aufträgt. Nur im Zusammenhang solcher Postulate darf als wahr vorausgesetzt werden, was nötig ist, wenn der sittlich gebotene Zweck widerspruchsfrei denkbar und also logisch möglich sein soll. Zu diesen Bedingungen für die logische Möglichkeit des sittlich gebotenen Zweckes gehört, daß der Mensch „aus dem ethischen Naturzustand herausgehe", weil Sittlichkeit als bloß individuelle nicht möglich ist. Dieses Hinausgehen aus dem ethischen Naturzustande aber ist seinerseits nur möglich, wenn eine konkrete Gemeinschaft, die sichtbare Kirche, als „Darstellung" bzw. „Repräsentantin" des Volkes Gottes im Reiche Gottes betrachtet werden darf. So ergibt sich Kants Ekklesiologie (die freilich nur in allerersten Anfängen entwickelt ist) aus seinem transzendentalen Ansatz. Und dies bedeutet, daß ein transzendentales Denken nicht notwendig in jene privatistische Verengung führt, die Metz jeder Transzendentalphilosophie und transzendentalen Theologie vorwirft. Und weiterhin lehrt dieser Zusammenhang zwischen transzendentalem Ansatz und kantischem Verständnis der Kirche, daß das transzendentale Denken einen Zugang zu Fragen eröffnet, die heute bevorzugte Diskussionsgegenstände katholischer Theologen sind.

Niemand kann bestreiten — und ich selber bin weit davon entfernt, dies zu tun — daß vieles von dem, was Kant *sonst noch* über die Kirche sagt, für katholische Theologen unannehmbar ist. Aber davon bleibt unberührt, daß das, was Kant *im soeben beschriebenen Zusammenhang* über die Kirche gesagt hat, auch für katholische Theologen bedenkenswert ist. Und es ist nicht meine Schuld, wenn viele unter ihnen (und so auch Sala) „eine weiterführende Perspektive" oder einen fruchtbaren Impuls, „um die gesellschaftlich-politische Dimension der gläu-

bigen Hoffnung zu begründen" in dieser kantischen Argumentation nicht entdecken können (108).

Ich habe den katholischen Theologen nicht einen Lehrsatz zum Übernehmen empfehlen wollen, sondern einen Ansatz zum Weiterdenken. Niemand kann gezwungen werden, von einer solchen Empfehlung Gebrauch zu machen. Wohl aber läßt sich eine Vermutung darüber aussprechen, welche Art von Lesern (Kants oder auch meiner Kant-Interpretation) geneigt sein werden, dieser Empfehlung zu folgen.

Wer glaubt, „Lernenkönnen" sei identisch mit „Zustimmenkönnen", der wird bei Kant geradezu unbegrenzt viele Aussagen finden, denen er aus philosophischen oder theologischen Gründen nicht zustimmen kann; er wird dann alle diese Aussagen als Beispiele interpretieren, die beweisen, daß es für ihn bei Kant nichts zu lernen gibt. Wer so denkt, kann immer nur von einem solchen Autor lernen, der seine eigenen Meinungen bestätigt oder dessen Meinungen er bestätigen kann. Aber in einer solchen bloßen wechselseitigen Bestätigung wird niemals etwas dazugelernt — weder von Kant noch von irgendeinem anderen Autor. Lernfähig ist vielmehr zuletzt nur derjenige Leser, der auch dort vorantreibende Denkimpulse entdeckt, wo er den scheinbar abgeschlossenen Lehrmeinungen eines Autors nicht zustimmen kann. So hat Kant von der christlichen Rechtfertigungslehre gelernt, auch wo er ihr in ihrer überlieferten Gestalt widersprach. So könnten meiner Auffassung nach die christlichen Theologen von Kant lernen, auch wo sie überzeugt sind, ihm widersprechen zu müssen. Und so hoffe ich, von Sala gelernt zu haben, auch wenn er mir in wichtigen Punkten widerspricht.

Buchbesprechungen

1. Bibel und Umwelt

Otto, Eckart, *Jakob in Sichem. Überlieferungsgeschichtliche, archäologische und territorialgeschichtliche Studien zur Entstehungsgeschichte Israels* (Beitr. zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 110). Stuttgart: Kohlhammer 1979. 319 S.

Dies ist zur Frühgeschichte Israels eine Untersuchung, in der man endlich wieder einmal durch die Verbindung der verschiedenen methodischen Zugriffe, durch die Genauigkeit am Detail und zugleich den Mut zur kombinatorischen Synthese an die Arbeiten von Alt und Noth erinnert wird. Der Sache nach ist Otto natürlich weiter. Gegen die überlieferungsgeschichtliche Arbeit an „Themen" stellt er die Analyse konkreter Überlieferungskomplexe — in seinem Fall der Jakobserzählungen. Er setzt die Destruktion der Theorie von einem aus Nuzu-Parallelen und ähnlichem beweisbaren „Zeitalter der Patriarchen" irgendwann früh im 2. Jt., die die letzten Historiker Israels allesamt dazu gebracht hat, die Vätererzählungen doch wieder gesondert zu behandeln, voraus und ist damit wieder für eine genauere Auswertung der Vätererzählungen im Zusammenhang mit dem Material aus Jos und Ri frei. Er glaubt nicht mehr an die große westsemitische Wanderwelle zwischen 3. und 2. Jt. Er widerlegt in einer gründlichen Analyse die Theorie des Ausgräbers von Sichem, die in Gen 33, 18—20 steckenden Informationen seien mit Mittelbronze II A von *tell balāṭa* zu verbinden. Er ist schließlich frei vom Panzer der Ampiktyonie-Hypothese, die Noth doch sehr unbeweglich machte. Wie er konkret vorangeht, kann man in der vorausgreifenden Zusammenfassung S. 11—15 nachlesen. Entscheidend ist der pertinent durchgehaltene Entschluß, überlieferungsgeschichtliche, archäologische, territorialgeschichtliche und auf außerbiblischen Quellen beruhende Zugangsmöglichkeiten zunächst je für sich und ohne Vermischung mit anderen zu eröffnen und dann kombinatorisch miteinander zu vermitteln. Es ergibt sich ein Bild, das etwa so aussieht: Die ein Hirtenleben führende, aber auf Seßhaftigkeit tendierende Jakobsippe spaltet sich zwischen 1400 und der Mitte des 13. Jh. von der Aramäersippe Labans in der nördlichen *belḳa* (Ostjordanland) ab. Wir wissen von vertraglicher Grenzregelung, von der Benutzung der Jabbokfurt bei Pnuel und dem Hinüberwechseln in den Raum des westjordanischen Sichem. Dort wurde sie seßhaft und gründete ein Heiligtum des *'el 'elohê jiśrā'el* außerhalb der Stadt Sichem. Für einen solchen Vorgang gab es im Raum von Sichem schon ältere Analogien, die sich in ägyptischen Dokumenten und archäologisch im Tananir-Tempel am Garizim greifen lassen. Die Grundschicht von Gen 34 geht auf eine Plünderung der Stadt Sichem durch die Jakobsippe zurück, durch die die Zerstörungen zwischen Schicht XII und XI in den Wohnquartieren von Sichem (und dort allein) zwischen 1350 und 1200 v. Chr. entstanden sein könnten. Auf die Dauer kam es zum Konnubium zwischen Sichemiten und Jakobsleuten. Die Jakobsippe gehört dann zum größeren Stammesverband der Leastämme, von denen in Mittelpalästina ursprünglich Ruben und Simeon ansiedeln. Durch den Palästinafeldzug des Merenptah zwischen 1224 und 1219 werden diese beiden Stämme größtenteils zerschlagen und weit nach Süden abgedrängt (das Januammu der Merenptah-Inschrift ist mit der Eisen I-Ansiedlung auf *qaṣr far'ā* nahe dem späteren biblischen Janoach zu identifizieren). Um diese Zeit wurde der Israel-Name von dem Heiligtum der Jakobsleute her für die mittelpalästinensischen Leastämme gebraucht. In den entstandenen Leerraum rückten die aus Ägypten kommenden Rachelstämme (Exodus!) ein, wobei zunächst Manasse, in dessen Bereich das Heiligtum und die an ihm haftenden Jakobstraditionen sich befanden, später Ephraim mächtiger war. Am Heiligtum von Sichem wurde wohl auch eine Konföderation zwischen galiläischen Leastämmen und den Rachelstämmen der Auszugsgruppe vollzogen (Kern von Jos 24), so daß sich der Name Israel nochmals ausdehnte. Juda und der Rest von Simeon dürften zu dieser Konföderation nicht mehr gehört haben. Zur Zeit des Debora-Lieds existiert von Manasse als selbständige Größe nur noch Machir. Das Heiligtum von Betel übernimmt von Sichem Jakobstraditionen. Mit dem Mächtigerwerden von Ephraim fällt die letzte vorquellenhafte Redaktion der Jakobserzählungen zusammen, bei der dann schon Betel als Heiligtum die maßgebende Rolle spielt.

Ein so weitausgreifender Entwurf hat natürlich unvermeidlicherweise eine ganze Reihe von schwachen Stellen, wo einfach nur Wahrscheinlichkeit gegen Wahrscheinlichkeit, wenn nicht sogar Möglichkeit gegen Möglichkeit abgewogen ist. Die Diskussion muß also weitergehen. Doch ist sie jetzt wieder leichter möglich, da hier ein mutiger Versuch der Hypothesenbildung vorliegt. Das eigentliche Anliegen der sozialgeschichtlichen Betrachtung, die jetzt

— leider oft sehr wenig textgebunden — aus Amerika herüberkommt, hat O. wohl noch nicht erfaßt. Sie muß sich nicht notwendig mit seiner Betrachtungsweise beißen. Ich hätte mir noch etwas mehr Aufmerksamkeit für die Frage der religiösen Entwicklung gewünscht. Unbekannt scheint die Arbeit von M. Oliva, Jacob en Betel. Visión y voto, Valencia 1975, geblieben zu sein, mit der man sich schon auseinandersetzen müßte. Auf jeden Fall wird dieses Buch von O. in den kommenden Jahren zum Handwerkszeug eines jeden gehören müssen, der sich mit der Frühgeschichte Israels beschäftigt. N. Lohfink S. J.

Zenger, Erich, *Der Gott der Bibel. Sachbuch zu den Anfängen des alttestamentlichen Gottesglaubens.* Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1979. 160 S./80 Abb.

Die Titel mit dem Ton auf „Gott" und „Gottesglauben" sind nicht ganz exakt. Das gut lesbare Sachbuch informiert ein breiteres Publikum über das heute historisch Sagbare zur Frühgeschichte Israels etwa bis zur Reichsbildung unter David. Wie das Vorwort andeutet, ist es aus Vorträgen entstanden. Neben eher geographisch-archäologisch-orientalistisch-historisch orientierten dürften unter den Vorarbeiten auch einige eher textexegetisch-spirituell ausgerichtete gewesen sein, und das mag die Ursache für ein gewisses Oszillieren der Gedankenführung und auch das Motiv für die Formulierung von Titel und Untertitel gewesen sein. Doch herrscht das erstgenannte Element vor. Die besten Teile sind Teil II (29—79) über die Sinaiwüste und ihre Bewohner im 2. Jh. v. Chr. und Teil III (80—112) über die Befreiung aus Ägypten. Hier zeigt sich die Kompetenz des Verfassers, der sich schon lange mit dem Buch Ex beschäftigt, einen Kommentar dazu veröffentlicht hat und immer wieder persönlich an den Orten, von denen er schreibt, gewesen ist. Teil IV über die Landnahme der Israeliten (113—156) spiegelt die bekannten Auffassungen der Alt-Noth-Schule (Seßhaftwerden von nomadischen Gruppen), wobei jedoch die damit verbundene Deutung des Israel der vorkönigliche Zeit als einer eigenständigen, wenn auch nicht staatlichen, so doch politisch-gesellschaftlichen Größe (Amphiktyonie) einfach ausgelassen wird. Deshalb schließt in dem entworfenen Bild die Landnahme praktisch erst mit David ab. Hier sind wohl die biblischen und außerbiblischen Quellen bei weitem nicht so gut ausgewertet und vorgestellt wie das in den beiden vorangehenden Buchteilen geschah. Auch neuere Theoriemöglichkeiten, die die Schwierigkeiten der Amphiktyoniehypothese vermeiden, ohne aber doch dem Israel der vorkönigliche Zeit seine Eigengestalt nehmen zu müssen, scheinen nicht auf — ich denke an die Analogie zu den akephalen segmentären Gesellschaften in Afrika und anderen Bereichen der Dritten Welt. Überhaupt fehlt etwas die Orientierung an Fragen gesellschaftlicher Struktur und gesellschaftlichen Wandels. Dadurch wird, von der Befreiungserfahrung des Exodus vielleicht abgesehen, eigentlich kaum ersichtlich, inwiefern die „Entdeckung" und „Übernahme" des Gottes Jahwe durch ganz Israel etwas mit den historischen Vorgängen jener Frühzeit zu tun hat. Das mag auch noch damit zusammenhängen, daß Z. zu jenen Alttestamentlern gehört, die mit keinerlei in die vorkönigliche Zeit zurückreichenden Vorstufen der deuteronomischen Bundestheologie rechnen. Das verdeutlicht er am Dekalog, dessen späten Ort er aufzeigt. Doch in der neueren Diskussion geht es ja gar nicht um den zumindest in der Sinaiperikope zugestandenermaßen sehr späten Dekalog, sondern um andere Texte wie etwa die hinter Ex 34, 10—27 stehende Tradition. Dadurch, daß diese Aspekte fehlen, entgeht Z. die Möglichkeit, das sich konstituierende Israel als eine Art gesellschaftlichen Gegenentwurfs gegen die kanaanäische Gesellschaft zu sehen, wobei dann der neue Gott „Jahwe" durchaus etwas mit einem neuen gesellschaftlichen Willen zu tun gehabt hätte. Hätte das Buch eine solche Linie verfolgt, dann wäre die theologische Akzentsetzung in den Titeln trotz hauptsächlicher Behandlung historischer Realien dennoch gerechtfertigt gewesen. Doch auch so ist das Buch sehr zu empfehlen. N. Lohfink S. J.

Braulik, Georg, *Die Mittel deuteronomischer Rhetorik. Erhoben aus Deuteronomium 4, 1—40* (Analecta Biblica 68). Rom: Bibl. Inst. Press 1978. XI/172 S., Beilage.

In den letzten Jahren hat die etwa um 1930 praktisch zur Ruhe gekommene literarkritische Beschäftigung mit dem Deuteronomium (Dtn) wieder verstärkt eingesetzt. Namen wie J.G. Plöger (1967), G. Nebeling (1969), R.P. Merendino (1969) und zuletzt S. Mittmann (1975; vgl. die ausführliche Kritik von G. Braulik in: Biblica 59 [1978] 351—383) stehen für dieses neuerliche Forschungsinteresse, das sich auch in Einleitungshandbüchern (etwa R. Smend, 1978) niedergeschlagen hat. Diese Autoren sehen den uns vorliegenden Dtn-Text gerne als unübersichtliches, durch zahlreiche Wiederholungen ermüdendes Endprodukt eines komplizierten literarischen Entstehungsprozesses; letztlich sei ihm nur mit dem schichtentrennenden Se-

ziermesser der Literarkritik beizukommen. Demgegenüber ist die Arbeit des katholischen Wiener Alttestamentlers G. Braulik ein entschiedener, umfassend begründeter Gegenstoß, der sich allerdings auf den „Modelltext" Dtn 4, 1—40 beschränkt. B.s Buch ist die überarbeitete Teilfassung einer Dissertation, die vom Päpstlichen Bibelinstitut in Rom 1973 angenommen wurde.

In Weiterführung von Forschungsansätzen, die vor allem B.s Lehrer N. Lohfink (bes. „Das Hauptgebot", 1963) für die Arbeit am Dtn fruchtbar gemacht hat, führt B. den Nachweis für die literarische Einheitlichkeit von Dtn 4, 1—40 als eines komplexen, spannungsreichen, kunstvoll gestalteten Ganzen. B.s Werk, dessen Hauptreichtum in seinen minuziösen Beobachtungen und Analysen besteht, läßt sich nur andeutungsweise zusammenfassen. Auf eine kurze Einleitung (1—5) folgt die detaillierte Analyse der stilistischen Gestaltung von 4, 1—40, die die Sprechzeilen als kleinste Struktureinheiten zu erfassen sucht (7—76). Anschließend werden die Strukturen der 6 Textabschnitte und des Gesamttextes untersucht (77—100). Ein kurzes Kapitel (101—104) ist der „Struktur altorientalischer Vasallitätsverträge" gewidmet: B. akzeptiert das „Vertragsschema" als „Erklärungsprinzip für den Aufbau von 4, 9—31", während sich die VV. 1—8 und 32—40 nicht von da her verstehen ließen. Schließlich bietet B. eine „systematische Zusammenschau der wichtigsten Stilmittel von 4, 1—40 und ihrer Funktionen" (105—155). Ein wichtiger Abschnitt gilt dabei der viel diskutierten Frage des gerade in 4, 1—40 häufigen Numeruswechsels bei der Anrede (von der 2. Sing. zur 2. Plur. und umgekehrt): B. bestätigt für seinen Text die von N. Lohfink an Dtn 5—11 entwickelte These, daß der Numeruswechsel eine stilistische Funktion (zur Kennzeichnung von Abschnitten und von rhetorischen Höhepunkten) habe und nicht literarkritisch verwendet werden dürfe. — Die anhand von 4, 1—40 herausgearbeiteten „Stilmittel" werden in einem Verzeichnis (165—167) übersichtlich erschlossen, und eine herausklappbare Beilage ermöglicht dem Leser jederzeit einen Blick auf den nach Sprechzeilen gegliederten hebr. Text von 4, 1—40 (in Umschrift).

B.s Arbeit ist in doppelter Hinsicht von Bedeutung für die Dtn-Exegese: einerseits leistet er eine umfassende stilistische Analyse des hochrhetorischen Textes 4, 1—40, eine Analyse, an der kein künftiger Dtn-Kommentar wird vorbeigehen können; andererseits sichtet er systematisch die in dem behandelten Text festgestellten Stilmittel und liefert so einen wichtigen Beitrag zur Erarbeitung „eines verfeinerten Instrumentariums für die Beschreibung dtn Stilmittel und Rhetorik" (105). Über die Dtn-Forschung hinaus dürfte das teilweise im Anschluß an die Kunsttheorie von J.M. Lotman („Die Struktur des künstlerischen Textes", 1973) entwickelte Vorgehen der Textanalyse die atl. Methodendiskussion anregen und weiterführen. — Man darf gespannt sein auf B.s Dtn-Kommentar, der im Rahmen der „Neuen Echter Bibel" erscheinen soll. Cl. Locher S. J.

State and Temple Economy in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 10th to the 14th of April 1978. Hrsg. *Edward Lipiński* (Orientalia Lovaniensia Analecta 5/6). Löwen: Kath. Univ. Leuven, Dep. Orientalistiek 1979. XV/780 S.

Für die atl Bibelwissenschaft wird es immer deutlicher, in welchem Ausmaß ökonomischer und gesellschaftlicher Wandel einerseits und Herstellung theologischer Aussagen und deren Verbreitung in Schriften andererseits zusammenhängen — wobei die Richtung des Zusammenhangs nochmals eine weitere Frage ist. Auf jeden Fall läßt sich heute keine vom Blick auf die konkrete Realität von Handel und Wandel losgelöste Ideen- und Traditionsgeschichte mehr treiben. Dieses Postulat wird empfunden, doch es zeigt zunächst nur eine Leerstelle im Bewußtsein der Bibelwissenschaftler an. Die Gefahr ist groß, daß dann vage, aber von woanders her heilige Begriffe wie der der „asiatischen Produktionsweise" mitsamt systemgebundener Konnotationen einströmen und unbesehen übernommen werden. Derartiges läßt sich schon beobachten. Daher scheint es angezeigt, auch in dieser Zeitschrift auf ein gerade erschienenes Werk aufmerksam zu machen, aus dem sich erkennen läßt, in wie viel differenzierterer und von positivem Einzelwissen getragener Weise heute etwa über die wirtschaftlichen Verhältnisse und Prozesse im Alten Orient gesprochen werden muß, aber auch kann. Es handelt sich um die Dokumentation eines Orientalistischen Kongresses in Löwen 1978, dem man angesichts der Fülle und Qualität der Beiträge, aber auch der Schnelligkeit und Güte der Veröffentlichung eigentlich nur möglichst regelmäßige Nachfolgetreffen wünschen kann. Der Titel des Bandes trifft die Aufgabe, die der Kongreß sich gesetzt hatte, nicht ganz genau, wie auch die ausgezeichnete Schlußzusammenfassung von *R. Bogaert* (745—762) zeigt.

Eigentlich ging es darum, die drei Haupttypen des Wirtschaftens im Alten Orient bis zur Römerzeit hin miteinander zu vergleichen und in ihren jeweiligen Beziehungen und Zuordnungsverhältnissen darzustellen: Staatswirtschaft, Tempelwirtschaft und dazu Privatwirtschaft. Das Hauptproblem war natürlich schon das Verhältnis von Krone und Tempel in ihren wirtschaftlichen Aktivitäten in den Bereichen Landbearbeitung, Handwerk, Handel und „Geldzirkulation". Aber dabei konnte vom Verhältnis der Krone oder des Tempels zu der an „Haus" und Familie gebundenen Privatwirtschaft nicht abgesehen werden, weil zum Beispiel in manchen Fällen „privater" Grund als Basis des privaten Wirtschaftens gegen bestimmte Leistungen von der Krone oder dem Tempel zur Verfügung gestellt sein konnte. Von den 25 Beiträgen beziehen sich 11 auf den mesopotamischen Raum bis in die Perserzeit hinein (Gelb, Hallo, Edzard, Limet, Renger, Butz, Komoróczy, Kraus, Lipiński, Dandamayev, Naster), 8 auf Ägypten bis in die Ptolemäerzeit (Goedicke, Posener-Kriéger, Janssen, Kruchten, Meeks, Daumas, Quaegebeur, Clarisse), 4 auf den syrisch-phönizischen Bereich (Pettinato, Klengel, Heltzer, Tsirkin), einer auf die Hetiter (Kestemont) und einer auf Israel (Elat). Letzterer behandelt nur den staatlichen Handel zur Zeit der Monarchie. Daraus wird schon deutlich, daß hier nicht etwa ein vollständiges Handbuch ohne Lücken zusammengekommen ist. Eher sind eine ganze Reihe von Beiträgen wahre Monographien (etwa *I. J. Gelb*, Household and Family in Early Mesopotamia: 1—97), Veröffentlichungen unbekannter Materialien (etwa *G. Pettinato*, Il commercio internazionale di Ebla: economia statale e privata: 171—233), Berichte über größtenteils noch unveröffentlichte Arbeiten (etwa *W. W. Hallo*, God, King, and Man at Yale: 99—111), klärende Vorstöße in höchst umstrittene Gebiete (etwa *E. Lipiński*, Les temples néo-assyriens et les origines du monnayage: 565—588). Aber im ganzen ergibt sich doch eine sehr umfassende Information. In bezug auf das Hauptproblem hat Bogaert zusammenfassend festgestellt (757): In Unter- und Mittelmesopotamien wechseln die Beziehungen zwischen Staat und Tempel in den einzelnen Perioden. Eine Art Gleichgewicht herrscht in der präsargonischen und sargonischen Epoche. In Ur III von Šulgi an gewinnt der Staat an Übergewicht, umgekehrt ist es in der altbabylonischen Zeit bis Hammurapi. Dann folgt wieder eine Säkularisierung bis zur Zeit der kassitischen Könige. In neubabylonischer Zeit dominieren wieder die Tempel, bis dann die Perser die Autorität des Staats wiederherstellen.

Es hat immer auch private Wirtschaftstätigkeit gegeben, doch war sie besonders intensiv in alt- und neubabylonischer Zeit. Dagegen hat in Assur, aber auch bei den Hetitern, in Ebla, in Alalach, in Ugarit und im Königreich Salomos eindeutig der Staat die Wirtschaft monopolisiert. In Ägypten schließlich ist der öffentliche Sektor stets dominierend gewesen, und zwar zunächst der Staat, dann von der 6. Dynastie ab Staat und Heiligtümer zusammen. Der private Bereich florierte mehr, wenn die Zentralregierung schwach war, z.B. während der 1. Zwischenzeit und vom Ende der 20. Dynastie an. Er lag darnieder, wenn die Zentralregierung stark war. Das alles steht, wie Bogaert dann weiter ausführt (757—62) in deutlichem Gegensatz zur Entwicklung im griechischen Bereich. Da war in mykenischer Zeit zwar noch der Palast dominant, doch in archaischer und klassischer Zeit bestimmte der privatwirtschaftliche Bereich das Feld, und Polis wie Heiligtümer ordneten sich da eher ein, sie waren noch nicht einmal immer die mächtigsten wirtschaftlichen Faktoren. Das gilt sowohl von der Landwirtschaft als auch von Handwerk und Handel. Die Polis sorgte nur für die Geldkontrolle und stellte den Markt her. Diese wirtschaftliche Differenz entspricht der politisch-staatsrechtlichen. Diese Zusammenfassung zeigt natürlich nicht die Fülle von Einzelinformation an, die die beiden Bände vermitteln. Wer sie durchgelesen hat, wird notwendig vieles auch im Alten Testament mit anderen Augen lesen können, und deshalb sollten sie in keiner wissenschaftlichen exegetischen Bibliothek fehlen, so indirekt ihr Beitrag zunächst auch zu sein scheint. Ein besonderer Dank gebührt zweifellos dem Organisator und Herausgeber der beiden Bände, Prof. E. Lipiński. N. Lohfink S. J.

Ebach, Jürgen, *Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philo von Byblos. Ein Beitrag zur Überlieferung der biblischen Urgeschichte im Rahmen des altorientalischen und antiken Schöpfungsglaubens* (Beitr. zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 108). Stuttgart: Kohlhammer 1979. 508 S.

E. kommentiert die beiden ersten Teile der bei Eusebius erhaltenen Fragmente des Philo von Byblos (Text und Übersetzung werden im Anhang, S. 421—430, geboten). In weit ausgreifendem und subtilste Nuancen beachtendem Vergleich versucht er, den Ort der Überlieferungen zu bestimmen, die Philo zu den Themen „Weltentstehung" und „Kulturentwicklung" aufgreift und abwandelt. Er zieht dabei Belege aus dem Alten Orient, dem AT und der

antiken Mittelmeerwelt heran. Der hohe Wert der Arbeit, einer Habilitationsschrift aus Bochum 1975, liegt im Einzelvergleich, auf den außerordentliche Mühe verwendet wird. Es ergibt sich dabei, daß das Material, das Philo im 1. und 2. Jh. nach Christus benutzt hat, erheblich älter ist und in seinem Kern dem ersten Viertel des 1. Jt. vor Christus angehören dürfte. Die altägyptischen und ugaritischen Parallelen zeigen, daß ein großer Teil der in diesem Material enthaltenen Überlieferungen nochmals älter ist. Die Zeugnisse aus dem klassischen Griechenland spiegeln jüngere Stadien als Philos Material und bauen ebenfalls auf demselben auf. Die Philo-Fragmente stehen auf einer Art Zwischenstufe zwischen Altem Orient und Griechenland. Dem syrisch-phönikischen Raum kam offenbar eine hervorragende Vermittlerrolle zwischen Altem Orient und Griechenland zu. Hinsichtlich der „Entstehung von Kultur und Zivilisation" läßt sich eine richtige Entwicklungslinie aufzeigen. An ihrem Anfang werden die Kulturerrungenschaften den Menschen von den Göttern geschenkt. Am religionskritischen Ende steht der autonome, göttlicher Schenkung nicht bedürfende Mensch. Philo, in der Mitte, „entlarvt" die vermeintlich göttlichen Kulturstifter als ursprüngliche Menschen, die nur sekundär vergöttlicht wurden. Die Sicht der Kulturentstehung in der Urgeschichte der Genesis läßt sich in diese Entwicklungslinie allerdings nicht einordnen. Es wird zwar mit dem gleichen Stoff gearbeitet. Aber dabei wird mit naiver Selbstverständlichkeit und ohne jede Polemik der menschliche Ursprung der Kultur behauptet, wobei Jahwes Gottsein in keiner Weise in Frage gestellt wird. Hier bleibt Gott Gott, aber die Schöpfung ist dem Menschen freigegeben. Umgekehrt kann der Mensch den technischen Fortschritt auch nicht gegen Gott einsetzen. Die Besonderheit der Urgeschichte im Alten Testament besteht also nicht in einer Exklusivität des Stoffes, wohl aber in einer aus der altorientalisch-griechischen Entwicklung hin zur „Aufklärung" mit ihrem Herrschaftswillen und ihrem im Endeffekt platten technischen Fortschrittsdenken herausspringenden kritischen und zugleich positiven Sicht des Menschen, die eine Rivalität Gottes zum Menschen nicht kennt. Diese Monographie wird der Bibelwissenschaft in Zukunft bei der Auslegung der biblischen Urgeschichte, aber auch umgreifender beim Vergleich Israels mit der Welt, die es umgab, nützliche Dienste leisten.

N. Lohfink S. J.

Biblisch-historisches Handwörterbuch. Landeskunde, Geschichte, Religion, Kultur, Literatur. Bd. IV: Register und Historisch-archäologische (sic!) Karte Palästinas. Hrsg. *Bo Reicke* u. *Leonhard Rost*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 284 S. / 2 beigel. Kartenfaltblätter.

Dieser ursprünglich für 1967 angekündigte Zusatzband zum wohleingeführten BHH erscheint 17 Jahre nach dem ersten und 13 Jahre nach dem letzten Band des Hauptwerks. Das ist ein Termin, wo man sich eine Neuauflage oder ein gleichwertiges Konkurrenzunternehmen wünschen würde, damit die davongelaufene Forschung wieder eingeholt würde. So provoziert dieser Band zunächst keine sehr positiven Spontanreaktionen. Doch die Stimmung kippt um, sobald man erkennt, was er in seiner zweiten Hälfte enthält: Eine von *H. Wahle* und *E. Höhne* stammende historisch-archäologische Karte Palästinas, die an Exaktheit und Orientierungskraft zur Zeit wohl einzig sein dürfte. Die offenbar kurvenreiche Geschichte ihrer Herstellung erklärt den Zeitverzug. Sie hat sich dabei auch vom Hauptwerk emanzipiert. Das ursprünglich vorgesehene Planquadratnetz ist geändert worden, so daß die Verweise in den geographischen Artikeln des Wörterbuchs nicht mehr stimmen. Die ebenfalls vorgesehene Gesamtkarte des ganzen Alten Vorderen Orients ist weggefallen. Die Schreibung der biblischen Namen und die Transskription des Arabischen und Ivrit sind anderen Normen angepaßt als denen, die im Hauptwerk zugrundegelegt wurden. Aber die auf 2 Blättern untergebrachte Hauptkarte mit ihren neun Nebenkarten (Syrien, Orontes, Libanon, Negeb, Arisch, Sirham, Kadesch, Elat, Edom) enthält soviel Information, und ein Namenverzeichnis dazu von 110 Seiten à 3 Spalten vervielfacht diese nochmals so, daß dies sich auf die Dauer zum meistbenutzten Teil des ganzen Werks entwickeln könnte. Die Einzelheiten der Anlage von Karte und Verzeichnis werden in einer gut geschriebenen „Einführung" von *E. Höhne* erläutert (161—173). Stichtag für verwertete Publikationen war der 31. 12. 1972.

N. Lohfink S. J.

Rudolph, Kurt, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 436 S.

Der durch eine langjährige Beschäftigung mit der Gnosis bekannte Verf. legt hier eine in eingängiger Sprache geschriebene Einführung in die religiösen Inhalte und geschichtlichen

Ursprünge der gnostischen Bewegung vor. Dem eher populärwissenschaftlichen Charakter des Buches entsprechen die zahlreichen Bildtafeln, die das vielgestaltige Phänomen dieser spätantiken Religion in anschaulicher Weise verdeutlichen. Zu Beginn behandelt der Autor die der Forschung zugänglichen Quellen. Während man sich in der Vergangenheit nur auf wenige gnostische Originaltexte stützen konnte und daher auf die häresiologischen Schriften der Kirchenväter angewiesen war, besitzt die heutige Gnosisforschung in den einzigartigen Funden von Nag Hammadi (1945) eine hervorragende Bibliothek originaler gnostischer Quellentexte (39—57). Die Auswertung dieser Schriften bildet die Grundlage für die Darstellung der Gnosis in der o.g. Veröffentlichung.

„Die Hauptzüge der gnostischen Ideologie und Mythologie" beschreibt der Verf. in einem zweiten Abschnitt, der das dualistische Weltbild der Gnosis in Verbindung bringt mit iranisch-zoroastrischen und platonischen Dualismen. Die für die Gnosis charakteristische Abwertung der materiellen Welt verfolgt R., anhand ausgewählter Übersetzungen aus den Nag-Hammadi-Kodices, über Fragestellungen der Kosmogonie und Anthropologie bis hin zur gnostischen Erlösungslehre. Hierbei verlangen jedoch die von ihm gezogenen Verbindungslinien zur neutestamentlichen und frühkirchlichen Christologie eine genauere Diskussion. Strittig ist nicht seine Darstellung einer verfälschenden Interpretation Christi in den gnostischen Schriften von Nag Hammadi, wohl aber seine These, daß eindeutig doketische Elemente in den paulinischen und johanneischen Texten des NT zu finden seien (171—175). Der Verf. versucht so die schon in der Vergangenheit problematisch gewordene Auffassung Adolf von Harnacks zu bestätigen, daß der gnostische Doketismus einen legitimen Platz in der frühen Kirche eingenommen habe. Hierbei bedient sich R., insbes. im dritten Abschnitt seines Buches, der Methode einer oberflächlichen Parallelisierung einzelner Worte bzw. Oppositionspaare aus dem NT mit gnostischen Vorstellungen und Begriffen (318—327). Unbestreitbar war das Verhältnis zwischen Gnosis und Christentum nicht zu jeder Zeit eindeutig definiert und klar abgrenzbar, dennoch geht die These einer materialiter gnostischen Christologie im NT an der wahren Sachlage vorbei. Ähnlich unbefriedigend bleiben leider auch die Ausführungen des Verf.s zur sozial-ökonomischen Ableitung der spätantiken Religionen. Er kommt dabei nicht über eine äußerst oberflächliche Anwendung marxistischer, für die Analyse der politischen Ökonomie des Kapitalismus entwickelter Begriffe auf die Epoche der Spätantike hinaus (305—312).

Das Verdienst des Bandes liegt in seiner anschaulichen und, was die Pluralität und synkretistische Verfassung der Gnosis betrifft, differenzierten Schilderung der Grundlinien dieser spätantiken Religion. Daß die Gnosis dabei das Format einer, wenn auch nicht dogmatisch verfaßten Weltreligion besaß, die eine echte und langwährende Herausforderung für die christliche Kirche darstellte, kann das die geschichtliche Würdigung abschließende Kapitel mit seinen Verweisen auf die ketzerchristlichen Bewegungen des Mittelalters gut verdeutlichen (391—401). M. Lutz-Bachmann

Egger, Wilhelm, *Nachfolge als Weg zum Leben. Chancen neuerer exegetischer Methoden dargelegt an Mk 10, 17—31* (Österreichische Biblische Studien 1). Klosterneuburg: Österreich. Kath. Bibelwerk 1979. 319 S.

In seiner 1978 als Habilitationsschrift an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck eingereichten Arbeit möchte der Brixener Neutestamentler mit neueren Methoden der Analyse von Erzähltexten Mk 10, 17—31 untersuchen und so historisch-kritische Fragestellungen und Ergebnisse ergänzen und weiterführen. Er beabsichtigt damit, zur „Klärung methodologischer Probleme, die von den neueren Analyseverfahren aufgeworfen werden", beizutragen und vielleicht der „Erstellung einer spezifisch neutestamentlichen Erzähltheorie näherzukommen".

Die Arbeit ist in 3 Teile gegliedert: im 1. Kap. (6—59) stellt E. neuere Formen der Textbetrachtung anhand maßgeblicher Vertreter der Erzählforschung vor (Propp, Dundes, Greimas, Bremond, Güttgemanns, Barthes) und bezieht die an den verschiedenen Theorien bereits vorgebrachte Kritik in seine Würdigungen mit ein. Wie das ganze Buch ist auch dieses Kapitel durch Klarheit, knappe Zusammenfassung von Ergebnissen, Folgerungen und Vorausschau auf den Gang der folgenden Untersuchung gekennzeichnet. E. versucht dann, die „neueren Analyseverfahren" und die historisch-kritische Methode einander zuzuordnen und gewinnt ein integriertes Frageprogramm in 9 Schritten für das 2. Kap. (60—236), den Kern seiner Arbeit: „Analyse und Interpretation von Mk 10, 17—31". Nach guten Beobachtungen zur inneren Verklammerung und Gliederung des Textes anhand der lexikalischen, syntakti-

schen und stilistischen Mittel erörtert E. einige Begriffe und Sachverhalte, die als „Vorwissen" (was bei Sprecher/Verfasser und Hörern/Lesern als ‚selbstverständlich' galt) zum Verständnis des Textes notwendig sind (Nachfolge, Einlaßbedingungen, ‚Höre-Israel' und Gebote). Er zeichnet dann mehrere „Sinnlinien" im Text nach (z.B. Merkmalbesetzung bei den handelnden Personen, Tun und Leiden, Weg und Bewegung, die ‚Jesusbewegung' mit Überlegungen zum ‚Sitz im Leben' des Textes, u.v.a.) und zeigt, wie im ‚Kommunikationsvorgang' einzelne Äußerungen einen bestimmten Sinn gewinnen, den sie außerhalb dieses Kontextes nicht haben. Als „Basis-Satz" der Perikope erhebt E.: „Was soll ich tun, um Leben zu gewinnen?"; dessen Sinnentfaltung in 10 Äußerungen läßt die theologische Denklinie des Abschnittes hervortreten. Bei einer Analyse der Handlungsstruktur von Mk 10, 17—31 findet E. Ähnlichkeit mit mehreren Gattungen im NT (Berufungsworten und -geschichten, einigen Gleichnissen und Wundergeschichten): „Erzählungen von der Teilnahme am Leben". Er schlägt für das Erzählschema mit der Handlungsfolge ‚Ruf — Annahme des Rufes — Teilnahme' die Bezeichnung „καλεῖν -Sequenz" vor. Nach einem Referat der bisher vorgelegten literarkritischen Hypothesen entwirft E. eine eigene neue Nachzeichnung der Entstehungsgeschichte des Textes von der „Geschichte einer mißglückten Berufung" bis zur Einfügung in das Gesamtevangelium des Mk. In zwei weiteren Abschnitten „Der Sinn des Textes" und „Die Bedeutung des Textes für den Leser von heute" bietet E. eine Auslegung der Perikope aufgrund der vorher ausgeführten Analysen und gibt fruchtbare Anregungen zur Aktualisierung des Textes im christlichen Leben.

Das 3. Kap. „Ein Beispiel aus der Wirkungsgeschichte des Textes (Mk 10, 17—31 als *der* Text für Franz von Assisi)" (237—288) erwartet man nicht in einer solchen Arbeit. E. leistet hier sicher einen Beitrag zur Franziskusforschung; für den Leser des Buches hätte aber vielleicht eine knappe Ausführung der Ergebnisse genügt. Es folgt ein nach den drei Kapiteln gegliedertes Literaturverzeichnis (289—316; u.a. wären dort die Angaben nachzutragen zu dem 55 n.159, 72 n.31, 73 n.32 genannten Werk von Michael Riffaterre, Strukturale Stilistik, List-TBWiss 1422, München 1973, franz. Orig.: Essais de stylistique structurale, Flammarion Paris 1971), ein Register zu den behandelten NT-Stellen und zu Stichworten aus den Methodenfragen (317—319).

Der Gesamteindruck nach dem Durcharbeiten dieses immer wieder lehrreichen Werkes ist etwas zwiespältig. Die Ausführungen des Hauptteils (2. Kap.) erscheinen z.T. wie eine großangelegte, vielperspektivische Leseeinübung; das Durchspielen des Textes in verschiedenen Analysesystemen erzeugt jedoch bei der x-ten Wiederholung weniger neue Erkenntnis als Ermüdung des Lesers. Bringt z.B. die Anwendung von Greimas' Aktantenmodell Bemerkenswertes, was nicht vorher bereits beobachtet, wenn auch anders etikettiert war? Ich hätte mir eine rigorosere Auswahl und Kürzung gewünscht, so daß in der Veröffentlichung nur Fragen zugelassen wären, deren Beantwortung tatsächlich am Text Neues entdecken oder Bekanntes anders wahrnehmen läßt. Es wäre schade, wenn der Leser müde statt für neue Frageweisen gewonnen würde. Das Problem bestand vielleicht darin, daß ganz Verschiedenes in *einem* Buch untergebracht werden sollte: Information, was es in den letzten Jahren auf dem Textlinguistikmarkt alles gibt; Bestreben, alles trotz der Divergenzen und der Terminologieunterschiede in seinem Positiven gelten zu lassen und dabei das für die Auslegung des NT Brauchbare auszuwählen; Bemühen, die vorgestellten Systeme auszuprobieren und die Kritik und eigene Auswahl als richtig zu erweisen an einem konkreten Text, ohne der historisch-kritischen Methode ihr Recht zu schmälern; schließlich das Anliegen, Leben und Intentionen des hl. Franz von Assisi auch in historisch-kritisch abgesicherter Weise als im Grunde sachgemäße Rezeption des Evangelientextes vorzustellen.

H. Engel S.J.

Pesch, Rudolf, *Simon-Petrus. Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi* (Päpste und Papsttum 15). Stuttgart: Hiersemann 1980. VII / 193 S.

Das Ziel, das sich der Autor in der vorliegenden Arbeit gesetzt hat, ist sowohl eine „Biographie" des historischen Petrus (soweit der Quellenbefund dies gestattet) wie auch darüber hinaus seine neutestamentliche Wirkungsgeschichte, bzw. das „Petrusbild" des neutestamentlichen Schrifttums.

Unbestritten ist die Sonderstellung des „ersten Jüngers" im vorösterlichen Zwölferkreis; am deutlichsten kommt sie zum Ausdruck in dem Beinamen „Kepha", der jedoch erst nachösterlich im Sinne von „Fels" gedeutet wird, damals vielmehr den Sinn von „Stein" (Edelstein, kostbarer Stein) hat (30—34). Das Messiasbekenntnis des Petrus hält P. im Kern für historisch und vermutet als seinen historischen Ort die „galiläische Krise" und den Rückzug Je-

su mit einem reduzierten Jüngerkreis (37 ff.), während die Rolle Petri als „Satan" wohl Ergebnis nachträglicher Stilisierung ist (41).

Innerhalb der mit Ostern beginnenden Geschichte des „ersten Apostels" (48 ff.) ist von besonderem Interesse u.a. die Darstellung des meist immer nur aus paulinischer Perspektive gesehenen antiochenischen Konflikts (91 ff.). Es scheint hier, daß Paulus zwar aus der Sicht letzter theologischer Konsequenz das Recht für sich hatte, Petrus jedoch (und ebenso Barnabas) nur dem Wortlaut des „Jerusalemer Abkommens" treu blieb, welches zwar die Heidenchristen und die heidenchristlichen Missionare, keineswegs aber die Judenchristen von der Beobachtung des Gesetzes befreit hatte. Petrus vertrat hier das Anliegen der Einheit mit der Mutterkirche von Jerusalem, wenn er sich dafür einsetzte, daß die Judenchristen auch in Antiochien gesetzestreu leben konnten und deshalb die Heidenchristen zwang, „jüdisch" zu leben; bzw. er ließ sich auf seine besondere Verantwortung als Leiter der Judenmission hin ansprechen. Das „Aposteldekret" mit den „Jakobusklauseln" nach Apg 15 ist dann als Schlichtung dieses antiochenischen Konfliktes zu verstehen (94). Der Verf. vermutet, daß dies der historische Ort ist, wo der in Mt 16, 17—19 ausgedrückte gesamtkirchliche Führungsanspruch Petri formuliert wurde (96 ff.). Die neue Situation, die eine solche gesamtkirchliche Rolle akut werden ließ, war also die Einheit der Kirche aus Juden *und* Heiden. „Daß der Anspruch nicht schon früher formuliert wurde, besagt nichts darüber, daß er nicht der Sache nach mit der Stellung des Petrus als des ersten Osterzeugen (1 Kor 15, 5) bereits gegeben und durch die Auszeichnung Petri durch den irdischen Jesus schon vorbereitet war. Es bedurfte eines geschichtlichen Anstoßes, einer bestimmten Herausforderung durch die geschichtliche Entwicklung der Urkirche, damit er formuliert werden konnte und mußte, ebenso wie es einer geschichtlichen Herausforderung bedurfte, damit die römischen Beschöfe, die sich als Nachfolger Petri zu verstehen gelernt hatten, auf Mt 16, 18 f. zurückgriffen" (104 f.). — Da Aufenthalt des Petrus in Rom und ebenso sein Martyrium (durch Kreuzigung) heute als in hohem Grade sicher gelten, ist nur die Frage offen, ob er im Rahmen der „Volksfesthinrichtung" in den neronischen Gärten nach dem Brand Roms im Jahre 64 oder bei einer späteren Gelegenheit den Tod gefunden hat. Wegen der Petrus-Grab-Tradition und der Martyriums-Überlieferung außerhalb Clem 1, die einen solchen Zusammenhang nicht kennt, hält der Verf. eine Einzelhinrichtung für wahrscheinlicher, deren Anlaß und Datum freilich unbekannt sind (127, 129, 134).

Es folgt der zweite Teil, welcher die Petrusbilder des Neuen Testamentes (und des apokryphen Schrifttums) untersucht (135 ff.). Wichtig ist das Ergebnis, daß keine andere Person als Prototyp apostolischer Autorität und vor allem als Bürge der Jesus-Tradition mit Petrus konkurrieren kann. Im Anschluß an P. Hoffmann sieht der Verf. gerade in dieser Rolle als Garant der Jesus-Tradition die Fundamentfunktion nach Mt 16, 18 (142). Sie bleibt auch in der späteren Kirche erhalten; diesen Petrusdienst nimmt jedoch nach dem Matthäus-Evangelium jetzt die einmütige brüderliche Gemeinde wahr, deren Gefährdung im Glauben gleichzeitig in der Gestalt des Petrus typisiert ist (143). Mt hat „in die Gestalt des Petrus gleichsam die apostolische Norm der Kirche eingezeichnet" (144).

Da ein ungebrochener Übergang von Petrus auf „Nachfolger" in Rom in fundamentalistischer Weise heute weder exegetisch noch historisch verantwortbar behauptet werden kann, stellt sich die Frage nach einer möglichen neutestamentlichen Begründung eines fortdauernden Einheitsamtes für die Gesamtkirche, das sich auf Petrus beruft. Im Schlußkapitel (163—170) beschäftigt sich der Verf. mit dieser Frage. Seine nur verhältnismäßig sehr knappen Ausführungen sehe ich als mit das Überzeugendste an, was heute in dieser Beziehung gesagt werden kann. Petrusamt ist zunächst im generellen Rahmen der „Apostolizität" der Kirche zu sehen. Aus dem Wesen der neutestamentlichen Glaubensgemeinschaft folgt, daß sie sich der Überlieferung des Wortes Jesu in den Aposteln und vor allem dem Petrus verdankt (169); dabei gehen „Schrift" und „apostolische Sukzession" Hand in Hand. In dieser „apostolischen" Kontinuität erfährt sich die Kirche zugleich als „katholische", in gegenwärtiger Gemeinschaft verbunden. „Wird diese „Verbindung" im Blick auf das verbindende „Amt", den Einheitsdienst, reflektiert, so kommt die römische Sukzessionsfolge als die auf Petrus und Paulus gründende zunehmend als die für die apostolische Überlieferung maßgebende in den Blick" (170). M.a.W.: Die Kirche, der (im Verlauf mehrerer Jahrhunderte) die Notwendigkeit eines verbindenden Einheitszentrums bewußt wird, kann diesen Einheitsdienst nicht von sich aus schaffen, sondern ist als „Kirche der Tradition" mit innerer Notwendigkeit auf jene Gemeinde verwiesen, die ihre Tradition von Petrus (und Paulus) herleitet. Daß gerade die römische Gemeinde (bzw. der römische Bischof) und keine andere diesen Einheitsdienst wahrnimmt — und daß sie, so könnte man ergänzen, in dieser Funktion auch in Zukunft nicht

durch einen anderen „Sitz des Primates" ersetzt werden kann — ist also nicht „bloß" historisch-zufällig, sondern theologisch notwendig. Im Grunde geschieht hier — wie der Verf. bereits auf S. 104 f. andeutet — eine ähnliche „Neuinterpretation", d.h. Antwort auf neue Herausforderungen im Rückgriff auf das Alte, wie bei der Petrus-Rolle im Übergang zur Heidenwelt in Antiochien. „Die Kirche, die in der Sukzession der Apostel Petrus und Paulus steht, kann sich diesem „Dienst" nicht entziehen, die übrigen Kirchen nicht der Kommunikation mit ihrem „Amt". Der Primat der römischen Bischöfe ist so der in die *apostolische* Nachfolge der Apostel im Bischofsamt eingebundene *katholische Primat* des Petrus im Dienst am Glauben der *einen, heiligen* Kirche. Die Geschichte und die geschichtliche Bedeutung des Petrus, des ersten Jüngers und Apostels Jesu Christi, ist für die Glaubensgemeinschaft, deren erster Apostel er ist, *factum theologicum*. Im Streit darum streitet die Kirche um ihre Identität" (170).

Noch auf eine andere Konsequenz sei hingewiesen: Wenn (wofür P. immerhin einige Wahrscheinlichkeitsgründe beibringt) die gesamtkirchliche Einheitsfunktion des Petrus neutestamentlich vor allem bei Gelegenheit des antiochenischen Konfliktes formuliert wurde, wäre dann nicht eine Revision der üblichen ausschließlich paulinischen Sicht dieses Konfliktes auch Voraussetzung einer richtigen Würdigung des Petrusamtes und seiner Rolle in der Geschichte? Dies scheint mir umso mehr zu gelten als in diesem Konflikt auch das „Typische" dieses Einheitsamtes, wie es sich in der weiteren Geschichte zeigt, anklingt. Eine solche Funktion wird im Lichte theologischer Konsequenz sehr oft als kritikbedürftig erscheinen; und wenn man sich vorbehaltlos auf den Standpunkt des Paulus stellt, wird man es schwer haben, das Lavieren des (nicht nur historischen!) Petrus zu verstehen. Muß man aber unbedingt, wie es bis jetzt fast immer auch auf katholischer Seite geschieht, hier von einem „Versagen" des Petrus sprechen?

Die sehr gründliche und überzeugende Arbeit ist jedenfalls wohl das Beste, was in dieser Beziehung bis jetzt vorliegt. Nicht allein für die Geschichte des „historischen Petrus", sondern auch für die Frage der „neutestamentlichen Begründung des Primats" ist sie unverzichtbar.

Kl. Schatz S. J.

Daly, Robert J., *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice*. London: Darton, Longman & Todd 1978. VII/152 S.

Das vorliegende Buch ist eine stark gekürzte, „populäre" Ausgabe einer ausführlichen Studie des Autors zu demselben Thema (R.J. Daly, Christian Sacrifice: The Judeo-Christian Background before Origen [Studies in Christian Antiquity 18], Washington 1978, 587 S.), die wegen „der ökumenischen, pastoralen und generell religiösen und theologischen Bedeutung" des Themas (Vorwort 8) ein breiteres Publikum erreichen soll als es das umfangreiche wissenschaftliche Werk vermag. — Ausgangspunkt der Untersuchung ist die fast zu selbstverständlich scheinende Tatsache, daß das Christusereignis, das Opfer Christi, die Eucharistie am Ursprung und im Zentrum des Christentums stehen. Gerade dieser Selbstverständlichkeit wegen ist aber eine exakte Analyse des christlichen Opferverständnisses erforderlich. Auch im AT nahm das Opfer eine zentrale Stelle ein am Berührungspunkt der menschlichen und göttlichen Sphäre. Der „Neue Bund", der sich ja nicht als Ablösung, sondern Erfüllung des alten versteht (Mt 5, 17), muß daraufhin befragt werden, welche atl. Elemente in seinem Opferverständnis nachwirken, welche neue Entwicklung stattgefunden hat, speziell im Verständnis der Eucharistie als „das Opfer" schlechthin. Diesen Fragen geht der Autor nach von atl. Zeit bis um 200 n. Chr., allerdings ohne Origenes eingehend zu behandeln und ausschließlich Tertullian und Cyprian, weil dies eine eigene Studie erfordern würde. Sie wird aber in Aussicht gestellt für die Zeit bis Leo d. Gr.

Das erste Kapitel (1—10) klärt zunächst — methodisch richtig — die hauptsächlichen Begriffe, mit denen die Untersuchung arbeitet: die Bedeutung des Wortes „Opfer" im antiken/atl. und modernen Sprachgebrauch, die wesentlichen Elemente des Begriffs „Opfer" im AT, den Sinn der „Spiritualisierung" des Opfers wie sie im Spätjudentum und Christentum geschieht, sowie schließlich speziell das Verständnis „*des* Opfers" im Christentum, der Eucharistie. Kap. 2 (11—35) behandelt die zwei hauptsächlichen Opferarten des AT, Brandopfer und Sühneopfer, und zeigt, wie bereits hier die Wurzeln der späteren „Spiritualisierung" der Opfertheologie nachzuweisen sind. Sie geschieht schließlich (Kap. 3, 36—52) in der LXX (wie an der charakteristischen Übersetzung einiger zentraler Worte zu zeigen ist), im rabbinischen Judentum und der Qumrangemeinde, wo die Idee der Gemeinde als Tempel entsteht. In dieser Zeit wird auch, vor allem an Texten des Paschaopfers, des Bundesopfers (Gen 8, 20—9, 17. Gen 15), der

Beschneidung und des Isaakopfers (Gen 22), eine Opfersprache entwickelt, die den Übergang zu einem spirituellen Verständnis des Opfers bezeichnet. In dieser „spiritualisierten" Form wird nun das Opferverständnis vom Christentum (besonders Paulus) übernommen, wobei es weniger rituell oder liturgisch als vielmehr ethisch-praktisch geprägt ist (Kap. 4, 53—83). — Hatte sich der Autor bisher bewußt der Behandlung der Eucharistie als Opfer enthalten, um zunächst eine allgemeine Grundlage für das christliche Opferverständnis zu legen, so nimmt er sie nun im letzten Kapitel (Kap. 5, 84—134) speziell auf und legt die Theologie der Väter zur Eucharistie als Opfer dar, anfangend bei den Apostolischen Vätern über Irenäus, Hippolyt, Melito von Sardes und den Martyrerakten bis hin zur alexandrinischen Tradition (Philo, Klemens von Alexandrien, Origenes). Eine knappe Zusammenfassung der Ergebnisse beschließt das Buch (135—140), ausführliche Indices (141—152) erleichtern den Gebrauch des Werkes sehr.

Dem Charakter des Buches als „populäre" Ausgabe entsprechend ist manches etwas breiter als sonst nötig ausgeführt (so z.B. die Entstehung des Pentateuchs 11—13 oder der LXX 36 f.), die Belege in den Anmerkungen sind sehr knapp gehalten. Es ist dem Buch zu wünschen, daß es auch im deutschen Sprachraum die breitere Leserschaft erreicht, auf die es zielt. Es ist, gerade weil es auf intensiver und umfassender Forschung beruht, mit großer Kenntnis und sehr anregend geschrieben. — Ein Gedanke, zu dem es mich anregte, mag hier angefügt werden. In der christlich-jüdischen Polemik der alten Kirche gehörten zu den Hauptstreitpunkten/-argumenten in der Kontroverse um ein wörtliches oder spirituelles Verständnis der Schrift die Opfergesetze, die Beschneidung und die Speisevorschriften des Paschagesetzes (z.B. Barn. 2—4, 9 f.: 11—14, 20—23 Bihlmeyer; Tert. adv. Jud. 3—5: CCL 2, 1344—1352 Kroymann; vgl. Lukyn A. Williams, Adversus Judaeos, Cambridge 1935. Robert Wilde, The Treatment of the Jews in Greek Christian Writers of the First Three Centuries (PSt 81), Washington 1949). Diese Auswahl scheint zunächst einfach dadurch bestimmt zu sein, daß sie die äußerlich prominentesten Gesetze sind. Vielleicht aber sind die Gründe doch tiefer zu suchen, im Opferverständnis beider Religionen, das ja in ihr Zentrum zielt, vor allem unter Berücksichtigung der Rolle, die diese Themen am Übergang vom jüdischen zum christlichen Opferbegriff gespielt haben (vgl. Daly 36—52). H. Drobner

Donner, Herbert, *Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästinapilger (4.—7. Jh.).* Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1979. 436 S. / 10 Abb.

So erstaunlich es klingt: Es gab bisher in deutscher Sprache noch keine Sammlung der wichtigeren alten Pilgerberichte christlicher Palästinareisender. Diese liegt hier jetzt vor. Die Übersetzung ist exakt und gut lesbar. In die Berichte wird kompetent eingeführt. Es gibt einen wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden und doch nicht überwuchernden Kommentar in Form von Anmerkungen direkt unterhalb des Textes. Aufgenommen sind: Itinerarium Burdigalense; Peregrinatio Etheriae; Hieronymus, Epitaphium S. Paulae, epistola 108 ad Eustochium cap. 6—14; Eucherii quae fertur de situ Hierusolymae epistula ad Faustum presbyterum; Theodosii de situ terrae sanctae; Breviarius de Hierosolyma; Antonini Placentini Itinerarium; Adamnani de locis sanctis libri III. Ortsverzeichnis und Kartenskizzen helfen zur Aufschlüsselung der Texte. Besonders sei noch auf die einleitenden Seiten 13—28 verwiesen: „Pilgerfahrt ins Heilige Land". Durchaus nicht ohne kritischen Blick (sowohl aus christlicher Theologie als auch von der Religionsgeschichte her), aber zugleich aus jener Sympathie, die zeigt, daß er selbst ein Betroffener ist, versucht D. zu formulieren, wie wir eigentlich den bis heute nicht abreißenden Drang der Christen zu den „heiligen Stätten" einordnen können. Das Buch ist für Patrologen und Historiker der in Frage kommenden Epochen sehr nützlich. Aber es ist zugleich jedem zu empfehlen, der eine Reise ins „Heilige Land" vorhat oder, gerade von einer solchen zurückgekehrt, noch einmal neu verstehen will, was er sah und was mit ihm geschah. N. Lohfink S.J.

2. Patristik

Grillmeier, Alois, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche.* Bd. 1: *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451).* Freiburg: Herder 1979. 856 S.

Alois Grillmeier legt hier die langerwartete deutsche Fassung seiner Christologiegeschichte vor, die 1975 in englischer Sprache unter dem Titel „Christ in Christian Tradition. Volume

one. From the Apostolic Age to Chalcedon (451)" schon in zweiter, überarbeiteter Auflage (bei Mowbrays, London und Oxford; 1. Aufl. 1965) erschienen ist und als Klassiker heutiger Dogmengeschichtsschreibung gilt.

Ursprünglicher Kristallisationspunkt dieses gewaltigen Werkes ist die 202 S. umfassende Untersuchung „Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon", mit der Grillmeier den ersten Band des 1951—1954 von ihm und Heinrich Bacht herausgegebenen dreibändigen Gemeinschaftswerkes „Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart" eingeleitet hatte. Dieser Kern wurde in der 1. englischen Ausgabe von 1965 (528 S.) mit Untersuchungen vor allem zur Christologie des zweiten Jh.s, in der 2. englischen Ausgabe (599 S.) mit der ausführlicheren Darstellung der christologischen Entwicklung im 3. und 4. Jh. beständig angereichert; zugleich wurde der jeweilige Bestand entsprechend dem von G. mit unvergleichlicher Kraft registrierten und umfassend gewürdigten Forschungsstand überarbeitet. (Über die Veränderungen informieren die Rezensionen, z.B. von André de Halleux: RTL 7 (1976) 60—62, oder von Helmut Moll: ThRv 72 (1976) 201—203.) Die hier angezeigte deutsche Ausgabe nun übertrifft ihren letzten englischen Vorgänger an Umfang um mehr als 200 Seiten und ist wie dieser als 1. Band einer auf insgesamt drei Bände berechneten, bis zur Karolingerzeit ausgreifenden Geschichte der Christologie erschienen. (Die Arbeiten an Bd. 2 „Die Zeit vom Konzil von Chalcedon bis zu Papst Gregor dem Großen [† 604]" sind schon weit fortgeschritten. Bd. 3 hat den Titel „Die Entwicklung bis zur Zeit Kaiser Karls des Großen [Frankfurter Konzil von 794]"). Zugleich ist eine italienische Übersetzung dieser deutschen Fassung (bei Paideia, Brescia) im Druck, von der man nach dem Bisherigen erwarten kann, daß die weitere Forschung in ihr berücksichtigt ist und daß sie, entsprechend dem von G. im Vorwort zur 2. englischen Edition mitgeteilten Programm, einige weitere jetzt noch vorhandene Lücken füllt.

Über das, was sich in der deutschen Ausgabe gegenüber der englischen geändert hat, unterrichtet G. knapp im Vorwort (VII f.). Vor allem das 1. Kap. „Von der Bibel zu den Vätern" ist um eine (nahezu 50 Seiten lange) Darstellung der neutestamentlichen Hoheitstitel Jesu (Sohn Davids, Gottesknecht, Prophet, Menschensohn — Gottes-Sohn, Christus) und ihrer Wirkungsgeschichte bei den Vätern erweitert worden, deren neutestamentlicher Teil wohl aus dem heute brennenden Bedürfnis des Dogmatikers erwachsen ist, über die Genese der Christologie Rechenschaft abzulegen. Neu hinzugekommen ist ein aufschlußreicher Abschnitt „Auf den Spuren eines vor-evagrianischen Origenismus" (548—561), in dem G. knapp die Christologie des noch wenig beachteten und noch nicht übereinstimmend datierten Marcus Eremita darstellt, bei dem sich die Formel der *henosis kath' hypostasin* findet. In dem theologischen Streit mit seinen bisher noch nicht sicher identifizierten Gegnern, in denen G. origenistische Kreise Ägyptens „in der Zeit vor 400" sieht (556), geht es offenbar um die Frage, die seit den Zeiten der römischen und afrikanischen Monarchianer die Theologen umgetrieben und zu immer neuen Lösungsvorschlägen angestachelt hat, nämlich wie ein einziges Subjekt (der göttliche Erlöser) zugleich leiden und nicht leiden kann (vgl. 550, 555). Ebenfalls neu und wohl aufgrund eines Hinweises von A. de Halleux (in der o.g. Rez., 62) eingefügt ist eine kurze Würdigung der Christologie Ephraems des Syrers (516—527). Alle diese großen Erweiterungen stehen im Dienst des gegenüber der Ausgangskonzeption (Vorgeschichte der Formel von Chalcedon) geänderten Zieles, eine umfassende Darstellung der Geschichte der frühen christologischen Vorstellungen zu bieten. Trotz der geänderten Gesamtausrichtung und trotz der breiten Schichten, die sich um den ehemaligen Kern angelagert haben, bleibt jedoch die formgebende Kraft des ersten Entwurfs auf weite Strecken durchaus noch spürbar. Das ist aber vielleicht nicht immer nur ein Zeichen dafür, daß das einstmals gewählte Koordinatensystem sich bewährt hat, sondern kann wie im Falle des Ephraem, der nach Epiphanius und Damasus sowie Diodor als letzter in dem Kapitel „Erste Reaktionen auf den Apolinarismus und die ‚Logos-Anthropos'-Christologie" eingereiht wird, zu der vorsichtigen Anfrage bewegen, ob hier nicht ein gänzlich eigenständiger christologischer Ansatz mit einem ihm wesensfremden griechischen Begriffsraster abgefragt wird.

Auch sonst hat G., um den jeweils neuesten Forschungsstand zu berücksichtigen, an ungezählten Stellen umgearbeitet (so z.B. die Analyse der Definition von Chalcedon, die jetzt A. de Halleux folgt, 755—759), oder gestrichen (so den Vergleich zwischen Arius und dem Symbol des Gregor Thaumaturgus, engl. Ausgabe 232—238, da L. Abramowski die Echtheit des Symbols bestreitet), oder die Akzente neu gesetzt. Die Anmerkungen wurden mit einer überwältigenden Anzahl von Literaturangaben ergänzt.

Durch die umfassende Literaturverarbeitung nicht nur zu allen Hauptthemen, sondern auch zu unerwarteten Nebenthemen (z.B. zu den „Namen Christi", 16; zu Qumran, 33 f.;

zur Konstantinfrage, 387), durch zahlreiche Einzelanalysen (wie z.B. über *kyriakos anthropos*, 429 f.), durch die Erschließung des gesamten Stoffes mittels ausführlicher Register ist G.s Werk zu einem Handbuch geworden, zu dem jeder greifen muß, der in irgendeiner christologischen Zentral- oder Randfrage den gegenwärtigen Diskussionsstand erfahren will. Dabei nimmt man leicht in Kauf, daß bei so langanhaltendem Wachstum des Werkes die „Jahresringe" bisweilen erkennbar sind, etwa wesentliche Erörterungen, die man im Text erwarten würde, in den Fußnoten geführt werden (223 [1]), oder Text und Anmerkungen in sachlicher Spannung stehen (283 f.), oder unterschiedliche Übersetzungen ein und desselben Zitats geboten werden (432; 438), oder Contra Noetum teils mit Einschränkungen, teils uneingeschränkt (210, 252, 491) als Werk Hippolyts zitiert wird, oder die Linienführung etwas an Strenge einbüßt, weil G. einem Gewährsmann auf manch interessantem Seitenpfade gefolgt ist (z.B. 390 ff.). G.s Darstellungsweise, von ihm selbst als „eine Verbindung von Einzelanalyse und umfassender Synthese" charakterisiert, ist vor allem erörternd, argumentierend. Der Leser wird von Text zu Text den Weg der Erkenntnis bis zum Ergebnis geführt, er kann den Beweisgang kontrollieren, wird nicht mit den fertigen Ergebnissen zum Schweigen gebracht. Allerdings setzt Grillmeier den eingeweihten, mit den Hauptproblemen vertrauten Leser voraus, da er oft unmittelbar mit der Diskussion aktueller Fragen beginnt und auf eine allgemeine Einführung verzichtet. Insofern ist dies Werk kein Lehrbuch der Christologie für Anfänger, sondern ein Studienbuch für Fortgeschrittene. Überhaupt ist dem, der einen ersten Einstieg sucht, zu empfehlen, zunächst einmal zu dem recht straffen Entwurf von 1951 zu greifen, ehe er sich in die Fluten des opus maximum von 1979 wirft. Der wissenschaftlich Arbeitende wird zusätzlich auch immer noch wenigstens die letzte englische Edition vergleichen müssen, nicht nur um den weiteren Gang der Forschung und eine vielleicht veränderte Sicht feststellen zu können, sondern weil er darin einiges findet, das nicht in die deutsche Ausgabe übernommen wurde. (Ein wichtiges Beispiel: Der Anhang „The Nestorius Question in Modern Study", engl. Ausgabe 1975, 559—568.)

Den Reichtum von G.s unvergleichlicher Leistung hier auszubreiten ist unmöglich, wenn man nicht wenigstens ein opusculum schreiben will. Einen Überblick über Gliederung und Inhalt seines Werkes findet man in der Besprechung von Rudolf Haubst: ThRv 76 (1980) 176—186, so daß er hier entfallen kann. Statt dessen soll das Grundanliegen der Dogmengeschichtsschreibung G.s gewürdigt werden. Bevor dies aber geschieht, sei der Hinweis auf ein paar kleinere Desiderata und geringe Versehen erlaubt; er erfolgt lediglich im Hinblick auf die weiterhin zu erwartenden Editionen und berührt nicht im mindesten die Qualität des Werkes. Der Einfachheit halber geht es der Reihe nach.

Gewiß sind die von den franziskanischen Ausgräbern in Palästina zutage geförderten archäologischen Funde, die das dort (bis zum konstantinischen Zeitalter) fortlebende Judenchristentum bezeugen, noch nicht umfassend und vollständig kritisch publiziert oder gar ausgewertet. Doch verdienen sie, gerade weil sie bei uns so wenig beachtet werden, wegen ihrer überragenden Bedeutung für die Interpretation judenchristlichen Glaubens und Kultus eine Erwähnung. Eine vorläufige zusammenfassende Darbietung und Interpretation des Materials versucht Bellarmino Bagatti, O.F.M., The Church from the Circumcision. History and Archeology of the Judeo-Christians (PSBF. Mi 2), Jerusalem 1971. Vgl. auch Ignazio Mancini, O.F.M., L'archéologie judéochrétienne. Notices historiques (PSBF. Mi 10), Jerusalem 1977; ebd. 137 f. Erläuterung der ökumenischen Bedeutung dieser Entdeckungen. Mögen Bagattis *Interpretationen* auch recht umstritten sein, die archäologischen Funde für sich genommen zeigen, daß bis wenigstens ins vierte Jahrhundert hinein die griechisch-römische Kultur nicht der einzig mögliche und legitime Definitionsrahmen für Christentum und christliche Lehre war. (Dies zu Grillmeier 138 ff. Nach brieflicher Mitteilung sind in dieser Hinsicht Ergänzungen vor allem für den ostsyrischen Bereich im 2. Bd. zu erwarten).

Über Sabellius unterrichtet zuverlässig nur der Zeitgenosse Hippolyt, Refutatio IX 11 f. Alle späteren Nachrichten über ihn (vielleicht mit Ausnahme der des Dionys von Rom und des Arius) sind z.T. nachweislich, z.T. wahrscheinlich falsch. Deswegen lassen sich manche Ausführungen auf S. 283 f. nicht sicher belegen. — Zur Frage nach dem Verf. der Pseudo-Ignatianen und dem Kompilator der Apostolischen Konstitutionen (457/9) sind jetzt die wichtigen und weiterführenden Untersuchungen von Dieter Hagedorn in der Einleitung zu seiner editio princeps: Der Hiobkommentar des Arianers Julian in PTS 14 (1973) zu beachten. Ihm ist m.E. der Nachweis geglückt, daß der Eunomianer Julian mit dem pseudignatianischen Autor identisch ist.

In Anm. 17 der S. 485 wird auf eine Korrektur verwiesen, die Apolinarius, kata meros pistis 28 (178, 1—3 Lietzmann) an seiner ungereimten Christologie angebracht habe (so auch schon

in „Chalcedon" I, 107 [17]). Die zitierte Stelle ist jedoch, wie G.L. Prestige, St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea, London 1956, 60 f., nachgewiesen hat, Teil einer späteren Interpolation aus Athan., Ad Adelphium 8 (PG 26, 1084A). Sie fehlt im ursprünglichen, von Leontius überlieferten Wortlaut, den Lietzmann im Apparat abdruckt, und muß als Beleg für eine geänderte Auffassung des Apolinarius entfallen.

Zweifel habe ich, ob es aussichtsreich ist, „den Ursprung des ‚apolinaristischen' Gedankens" *vor* Nicaea zu suchen (482). Eher erscheint die Bestreitung der wahren Menschheit Christi als eine folgerichtige Konsequenz der soteriologischen Argumentation von Nicaea (und dessen Verteidigern, Markell und Athanasius). Über den Syllogismus, der zum Dogma von Nicaea geführt hat (Nur Gott kann den Menschen erlösen. Christus hat uns erlöst. Also ist Christus wahrer Gott) geht Apolinarius nur mit einer einzigen weiteren Schlußfolgerung hinaus: „Also ist Christus nicht ein Mensch." Diesen Syllogismus findet man an unzählten Stellen, eine ganze Sequenz davon in der Anacephalaeosis, deren zweiter Satz, gefolgt von vielen ähnlichen, lautet: „Jeder Mensch ist Teil der Welt, und kein Teil der Welt beseitigt die Sünde der Welt, unter der er selbst liegt. Christus aber beseitigt sie. *Also ist Christus nicht ein Mensch.*" Oder De fide et incarnatione (202, 22—24; 203, 19—22 Lietzmann): „Denn es ist nicht möglich zu finden von einem Menschen das Leben, das von Gott (stammt). (. . .) Lebenspender aber ist der, welcher geboren und gekreuzigt ward. *Nicht ein Mensch war der,* welchen Maria gebar, und *nicht ein Mensch war der,* welchen die Juden kreuzigten, sondern Gott war der. . .". Die Erkenntnis, daß das erlösende Subjekt Gott sein muß, scheint mir der erste Satz des Apolinarius zu sein (Wahrscheinlich hat er sich deswegen so gut mit Athanasius verstanden). Alles weitere, die „Physiologie" Christi, ist m.E. nur Folgeprodukt seiner systematischen Begabung. Daß er, um zum Ziele zu kommen, natürlich das ihm passendste der schon vorhandenen christologischen Schemata aufgriff, ist verständlich. Aber da er das Schema zwar nicht, wie G. überzeugend darlegt, von den Arianern ausborgt, aber doch mit ihnen teilt, wird es wohl kaum *Ursprung* und Triebfeder seiner Konzeption gewesen sein.

Daß Gregor von Nyssa die menschliche Natur Christi „gelegentlich . . . als ein gesondertes Prosopon oder als gesonderte Hypostase" bezeichne, läßt sich weder mit den angezogenen Stellen (541 Anm. 21), noch sonst belegen. M. Richard's Argumente in dieser Richtung („L'introduction du mot „Hypostase" dans la théologie de l' Incarnation: MSR 2 (1945) 17—20) halten der Überprüfung nicht stand. — S. 768 wird die Frage erörtert, ob Nestorius, der „auf der Basis der stoisch-kappadozischen Analyse von *physis (ousia)* und *hypostasis*" ansetze, die dogmatische Formel von Chalcedon (insbes. die Formulierung: salva proprietate utriusque naturae et in unam personam atque subsistentiam concurrente) „mit seinen spekulativen Voraussetzungen" hätte rechtfertigen können. Die Frage wird verneint. Eigentümlichkeit, *proprietas, idiotes* sei nach stoisch-kappadozischem (und also nestorianischem) Verständnis das, was zur *ousia* hinzukomme und sie als Hypostase (oder Prosopon) ausforme. Auf dieser Definitionsgrundlage interpretiert, ergäbe sich für die chalcedonische Formel ein Widerspruch. Sie würde einerseits „besagen, daß jede Natur das behält, was sie zur *hypostasis* macht, und auf der anderen Seite würde gesagt, daß es nur *eine Hypostase* und *ein Prosopon* gebe" (768). Nun ist es gewiß richtig, daß bei Basilius und bei Gregor von Nyssa *idiomata* und *idiotetes* die noch unbestimmte *ousia* zur Hypostase qualifizieren. Das bedeutet aber wiederum nicht, daß es *nur idiotetes* gibt, die die *ousia* zur Hypostase qualifizieren. So streng ist die Terminologie nicht. Es gibt durchaus auch Eigentümlichkeiten, welche die *ousia, physis* als solche allgemein charakterisieren. So bezeichnet z.B. Basilius, Adv. Eunom. I 10 (PG 29, 533C—536C) die Unvergänglichkeit, die Unsichtbarkeit, die Unsterblichkeit als Eigentümlichkeit *(idioma)* Gottes, seiner *physis*, seiner *ousia*. An etwas späterer Stelle (ebd. I 18: 552C—553A) nennt er die *morphe theou* (Phil 2, 6) als Gegenstück zur *ousia* der Menschheit „die *idiotes* der göttlichen *ousia*", d.h. er bezeichnet gerade das Spezifische der göttlichen Natur Christi mit dem scheinbar für die Hypostase reservierten Wort. Entsprechend wird Adv. Eunom. II 10 (589C) die Überlegenheit Gottes gegenüber den sterblichen Wesen als die *idiotes* der *ousia* des Sohnes erklärt. Die Belege ließen sich unschwer vermehren. Erwähnt sei wenigstens noch, daß an einer der wenigen Stellen, an denen Basilius die eigentlich christologische Frage der Einigung von Gottheit und Menschheit in der Inkarnation erörtert, das Wort *idiomata* (im chalcedonensischen Sinn) auftaucht: Sowenig wie das Feuer, sagt er in der Homilie In sanctam Christi generationem (PG 31, 1461A), die Eigentümlichkeiten *(idiomata)* des von ihm durchglühten Eisens annimmt, sowenig wird die Gottheit durch die Schwäche des von ihr angenommenen menschlichen Fleisches verändert. Daraus ergibt sich, daß Basilius die (philosophische) Terminologie von Chalcedon sicher hätte nachvollziehen können. Gleiches gilt für seinen Bruder. Um sofort einige Belege aus der christologischen Debatte zu bringen,

sei auf Ep. 3 (Opera VIII 2 p. 25, 15 f. Pasquali) verwiesen, wo von der überwältigenden Macht die Rede ist, „die in der Eigentümlichkeit (idiotes) unserer Natur aufleuchtet". In Adv. Apolinarium (Opera III 1 p 196, 3—5 Müller) verweist Gregor auf die „entgegengesetzten Eigentümlichkeiten" *(idiomata)* der beiden Naturen, nämlich der Natur „des Fleisches und der der Gottheit", um die apolinareische Formel von der *mia physis* zu widerlegen. Ebenso werden ebd. 219, 25—30; 229, 8 f. die spezifischen Eigentümlichkeiten der menschlichen Natur erwähnt. Ob diese Terminologie nun typisch stoisch oder, wie ich das für Gregor von Nyssa behauptet habe, eher porphyrianisch ist (vgl. Porphyr., Isagoge 3a1—5), kann hier außer Betracht bleiben: die chalcedonische Formel hätte den Kappadoziern von ihren begrifflichen Voraussetzungen her m.E. keine Schwierigkeiten bereitet. Und sollte Nestorius, der in seinem Liber Heraclidis Leo d.Gr. als „Held Gottes" begrüßt und nach der Lektüre des Tomus ad Flavianum (mit seiner Formel: salua igitur proprietate utriusque naturae et in unam coeunte personam!) ausdrücklich seine volle Übereinstimmung erklärt (Grillmeier 707), keine Möglichkeit gesehen haben, Chalcedon spekulativ zu rechtfertigen (ebd. 768)?

Allerdings ist die Antwort auf diese Frage nicht entscheidend. Welcher Konzilsvater wäre in der Lage gewesen, das *homoousios* von Nicaea spekulativ zu rechtfertigen? Entscheidend ist vielmehr die Feststellung G.s, „daß Nestorius wohl die dogmatische Formel von Chalcedon hätte annehmen können" (ebd.). Und diese Feststellung führt uns zum letzten Punkt: der Würdigung der Grundintention des Werkes von G. Der hervorstechendste Zug der Dogmen- und Theologiegeschichtsschreibung G.s ist die befreiend irenische Art, in der der Autor verdächtige und verurteilte Theologen zu verstehen und zu verteidigen sucht. Das gilt für Marcell von Ancyra, für Diodor und Theodor von Mopsuestia und ganz besonders für Nestorius. Die mit spürbarer Wärme geschriebenen langen Seiten über diesen Theologen lesen sich wie eine Apologie für einen verkannten Kirchenvater. Hinter der expressis verbis formulierten Absicht, damit einen Beitrag zur „theologischen Rehabilitierung" dieses Mannes zu leisten, ja „die Orthodoxie seiner Lehre" aufzuzeigen (642), steht das größere Ziel der ökumenischen Versöhnung und Gemeinschaft (ebd.; vgl. 767). Daß dies nicht bloß schöne Worte sind, sondern daß G.s Dogmengeschichtsschreibung tatsächlich friedenstiftend gewirkt hat, weiß jeder, der sein Engagement in den theologischen Gesprächen mit den Ostkirchen kennt (vgl. IX). Insofern ist G.s Werk ein wahrhaft christliches Werk, und Schöneres läßt sich nicht sagen.

Die folgenden Bemerkungen, in denen nochmals ein theologisches Problem aufgegriffen wird, sollen als Ermunterung verstanden werden, den von G. beschrittenen Weg entschlossen weiterzugehen und einige Hemmnisse zu beseitigen, die sich dem weiteren Gang noch entgegenstellen.

Es ist in der Tat erstaunlich, zu welchen Ergebnissen Grillmeier nach gewissenhafter Erörterung der Aussagen und Intentionen des Nestorius gelangt: Nicht nur wird ihm bestätigt, daß seine Vorstellungen insgesamt „eine ganz orthodoxe Auffassung von der Menschwerdung erkennen lassen", daß er „vom Standpunkt" der „damaligen Metaphysik aus gesehen — mit Recht beanspruchen" kann, „eine seinshafte Begründung für die Einheit in Christus gefunden zu haben" (659), daß er „nach dem Stande der damaligen Metaphysik vom ens concretum . . . nicht viel mehr erreichen kann, als was er tatsächlich erreicht hat" (725); G.s Analysen der theologischen Bemühungen bis einschließlich Chalcedon gipfeln in dem Urteil, daß „der einzige bedeutende Versuch, eine Theorie der Inkarnation zu geben, . . . von Nestorius auf der Basis der stoisch-kappadokischen Analyse von *physis (ousia)* und *hypostasis* gemacht worden" war und daß er, wie schon angeführt, „die dogmatische Formel von Chalcedon hätte annehmen können" (768).

Angesichts so klarer Äußerungen ist die gelegentlich noch anzutreffende Rede von „der Häresie des Nestorius", die in der Leugnung des kirchlichen Inkarnationsdogmas bestanden habe (687), gewiß nur noch Überbleibsel eines von G. selbst überholten Standpunkts, ein übersehener Irrläufer aus „Chalcedon I" (161), der in der nächsten Auflage getilgt werden wird. — Oder nicht? Gibt es trotz der theologischen Rehabilitierung nach Meinung Grillmeiers doch eine Häresie des Nestorius? Interpretiert Rudolf Haubst die Intention G.s richtig, wenn er sagt: „Nicht nur Mißverständnisse also, sondern die Ärgernis erregende und Verwirrung stiftende (643) Verwerfung der spätestens durch das Nicaenum verbindlich gelehrten ‚communicatio idiomatum' war der fundamentale Grund für die Verurteilung und Amtsenthebung des Nestorius (648)." (ThRv 76 (1980) 184 f.)? — Lassen wir einmal die Frage beiseite, ob es zutrifft, daß Nestorius wirklich das, was gemeinhin unter communicatio idiomatum verstanden wird, geleugnet hat (wer nur den Text des § 7 seiner — vom cyrillischen Konzil als blasphemisch verurteilten — Ep. 2 ad Cyrillum liest, wird zu einem anderen Urteil kommen);

lassen wir die Frage beiseite, ob das Nicaenum wirklich verbindlich die communicatio idiomatum gelehrt habe (ich wüßte gern, wie man diese Behauptung mit der Art der antiarianischen Argumentation der folgenden Kirchenväter in Übereinstimmung bringen könnte, ohne die Mehrzahl von ihnen — einschließlich Damasus, vgl. DS 166 — als potentielle Häretiker auf die Anklagebank zu setzen). Prüfen wir die Frage, was es mit der communicatio idiomatum auf sich hat.

Können wir überhaupt widerspruchsfrei und mit einem gültigen metaphysischen Begriffsapparat sagen, was Personeinheit in Christus und die ihr sachlich folgende Idiomenkommunikation sind? Die zunächst einleuchtende Aussage zum Beispiel, „daß die Inkarnation als eine Verbindung der menschlichen *Natur* mit der *Person* des Wortes und nicht mit der göttlichen *Natur* zu fassen ist" (663), daß also „die Hypostase des Wortes" der eigentliche „Träger des metaphysischen Ich in Christus" ist (699), daß man konsequent zwei „Arten der Aussage unterscheiden kann: die eine, welche etwas dem Logos als besitzendem und tragendem Subjekt zuschreibt; die andere, welche etwas vom Logos als seiender Natur aussagt" (698), enthüllt sich bei näherem Zusehen als analoge Redeweise. Denn können wir anders als mit einer Analogie sagen, was eine göttliche Person ist, oder gilt nicht auch heute noch das Wort Augustins: Dictum est tamen *tres personae* non ut illud diceretur, sed ne taceretur (De trin. V 8)? Gilt nicht (was derselbe Augustin, De trin V 5, jedenfalls gesehen hat) seit der Aufstellung der trinitarischen Formel durch Basilius entgegen den metaphysischen Kategorien von Substanz und Akzidenz, daß diese Kategorien in der christlichen Gotteslehre aufgehoben sind, daß Gott nicht unter unsere Begriffe fällt, daß wir also auch nicht in der Lage sind, mit diesen Kategorien anzugeben, was Person und was Personeinheit in Christus ist? Und scheitert nicht sehr schnell jede noch so differenziert ausgefeilte Distinktion der oben genannten Aussagearten an der Frage, die schon Tertullian (Adv. Praxean 30) vergeblich zu lösen versucht hat, welchem Subjekt (welcher Person) die Worte Mt 27, 46 zugeschrieben werden sollen? Hat die Frage der Gegner des Marcus Eremita: „Wie kann ein dem Fleisch der Hypostasis nach geeinter Logos sich ‚leidenslos' die Leiden zu eigen machen?" (G. 555) etwa ihr Recht verloren? Hat es irgendjemand vermocht, darauf eine widerspruchsfreie Antwort zu geben?

Läßt man das, was G. jeweils als Ergebnis seiner Analysen der christologischen Aussagen der Väter zutage fördert, Revue passieren, so ist das Urteil negativ, solange wir den von der chalcedonischen „Lösung" diktierten Gesichtspunkt einer metaphysischen Fragestellung beibehalten. Das gilt — um nur die bedeutendsten Väter zu nennen — für Tertullian (247, 257), für Athanasius (477), für Diodor (515), für Basilius (537), Gregor von Nyssa (546), Nemesius von Emesa (576), Hilarius von Poitiers (585, 587 f.), Hieronymus (589), Augustinus (603 f.), Johannes Cassian (667—670), Cyrill von Alexandrien (678), Ephesus (691), Theodoret (698 f.), Leo d. Gr. (746 f.), schließlich Chalcedon selbst (762 f.). Sie alle vermögen die geforderte „rechte Einsicht in das Wesen der kirchlichen praedicatio idiomatum" (vgl. 699) und die Personeinheit in Christus nicht aufzuweisen. Dem Nestorius jedoch wird bescheinigt, daß er vergleichsweise nahezu das Beste des ihm Möglichen erreicht hat — und er sollte mit Recht verurteilt und abgesetzt worden sein? Das leuchtet nicht ein. Verurteilt wurde, wie G. sagt, „ein ‚populäres' Bild von einer Häresie und einem Häretiker" Nestorius (644). Mit anderen Worten: Der wahre Nestorius ist zu Unrecht verurteilt worden. Dies scheint mir die erste Konsequenz zu sein, die aus G.s Ausführungen zu ziehen ist.

Die zweite, umfassendere und entscheidendere, ist folgende: Nachdem sich herausgestellt hat, daß kein Theologe eine allseits zufriedenstellende Lösung des christologischen Problems gefunden hat (vgl. 632), ist es wohl an der Zeit einzusehen, daß die Frage auf der metaphysischen Ebene grundsätzlich unlösbar ist (wie das schon Basilius gesehen hat), weil sich der christliche Gott unseren Begriffen entzieht. Die Christusfrage, wie sie seit den Apologeten gestellt wurde, führt lediglich zu *einer* möglichen und keineswegs allein gültigen Christusinterpretation. Es ist die spezifische Frage, wie sie gestellt werden mußte, sobald das Christusereignis mit den Kategorien der antiken Philosophie interpretiert wurde. Daß gerade der griechische Philosoph Celsus in der Lage ist, das christologische Dilemma zu formulieren (221), beweist die Begrenztheit des Gesichtspunktes. Was an ‚Lösungen' in technischer Begriffssprache vorgebracht wurde, ist insgesamt notwendig immer unvollkommen und von lediglich relativer Geltung, weil wir, sobald wir von einem leidenden göttlichen Erlöser sprechen, auf dieser Ebene (der griechischen Metaphysik) schon nicht mehr über einen adäquaten Begriffsapparat verfügen, um überhaupt die Frage richtig zu stellen. Dann aber, wenn man sich grundsätzlich darüber einig ist, daß ein und derselbe vollkommen in der Gottheit und vollkommen in der Menschheit ist, über etwas zu streiten (wie über ‚Idiomenkommunikation'), dessen Bedeutung niemand mehr in technischer Sprache widerspruchsfrei anzugeben vermag, ist ein mü-

ßig Ding. Allein schon deshalb kann es wegen dieses Punktes m.E. keine rechtmäßige Verurteilung eines Theologen geben.

G. hat, indem er beständig hinter die Oberfläche der in ihrer beschränkten Geltung erkannten Begrifflichkeit nach dem inneren Verständnis und der Aussageintention der Theologen zurückfragte, einer solchen *docta ignorantia* den Boden bereitet und damit die Möglichkeit aufgewiesen, auch verurteilte Theologen für die Kirche wiederzugewinnen. Daß dies naturgemäß nun auch wieder zu Verstehens- und Annäherungsschwierigkeiten in den verschiedenen Kirchen führen kann, liegt auf der Hand. Wer sich den sogenannten Nestorianern nähert, muß sich scheinbar von den sogenannten Monophysiten entfernen. Mir scheint aber, daß eine solche *docta ignorantia*, sollte sie sich bei den Theologen der verschiedenen Kirchen durchsetzen, auf die Dauer eine hervorragende ökumenische Wirkung hätte. Ihr durch weitere Forschungen und Bereinigungen erfolgreich den Weg zu bahnen, ist die Hoffnung, die sich an die gewiß noch folgenden weiteren Editionen von Grillmeiers Jahrhundertwerk heftet.

R. M. Hübner

Stead, Christopher, *Divine Substance.* Oxford: Clarendon 1977. XIII/313 S.

Das Buch behandelt die verschiedenen Bedeutungen des Wortes *usia* von Platon bis zur Mitte des 4. Jh.s n. Chr. Es versteht sich nicht als rein historische Studie; St. möchte vielmehr die Aufmerksamkeit des Lesers auf die logischen Probleme richten, die mit Wörtern wie „seiend", „Identität", „Einheit" gegeben sind. Kap. I will deshalb für die Interpretation wichtige Unterscheidungen an die Hand geben; es befaßt sich mit modernen Überlegungen zur Logik der Abstracta, zur Unterscheidung der verschiedenen Bedeutungen von „sein" und zum Substanzbegriff. Den Ausführungen über *usia* bei Platon (Kap. II) folgt eine detaillierte Diskussion des Aristotelischen Begriffs in der Kategorienschrift und in Metaphysik VII und VIII (Kap. III). Kap. IV befaßt sich mit der Aristotelischen Gotteslehre. Der philosophische Teil der Arbeit schließt mit zwei Kapiteln über die Entwicklung nach Aristoteles. Kap. V verfolgt den Einfluß der Kategorienschrift. Trotz der mit Andronikos von Rhodos beginnenden Kommentierung war deren Text, so stellt St. fest, in den drei ersten christlichen Jahrhunderten wenig verbreitet; mit Ausnahme von Hippolyt, Refut. VII 16—18 sei keinem der christlichen Autoren dieses Zeitraums die Aristotelische Unterscheidung zwischen erster und zweiter *usia* geläufig gewesen. St. beklagt für diese Zeit ein mangelndes Verständnis der Kategorienlehre und eine Vergröberung, die sich z.B. auch im stoischen System der vier Kategorien zeige. Kap. VI versucht, die verschiedenen Bedeutungen von *usia* in der Spätantike schematisch zu erfassen. St. gliedert das Kapitel nach sieben Bedeutungen: existence; category or status; substance; stuff or material; form; definition; truth; jede dieser Bedeutungen ist nochmals vierfach untergliedert (132). Das Material stammt überwiegend aus christlichen Autoren (Hippolyt, Klemens von Alexandrien, Origenes, Eusebius von Caesarea, Athanasius).

Die folgenden Kapitel wenden sich ausschließlich dem theologischen Sprachgebrauch zu. Der Leser erwartet, daß anhand der entwickelten Unterscheidungen eine Antwort gegeben wird auf die Frage, wie das Wort *usia* zu verstehen ist, wenn es auf Gott angewendet wird. Diese Erwartung wird nur zu einem geringen Teil erfüllt. Bereits die Überschrift von Kap. VII „God's Substance in Theological Tradition" und die den theologischen Teil einleitende Frage „what is the substance of God?" (157) sind mißverständlich. Soll die formale Frage behandelt werden, wie das Wort in seiner Anwendung auf Gott zu verstehen ist? Oder soll, ohne daß auf die Bedeutung von *usia* reflektiert wird, eine inhaltliche Aussage darüber gemacht werden, worin die *usia* Gottes besteht? Die Durchführung des Kapitels spricht eher für die zweite Möglichkeit. St. geht zunächst auf Einzelfragen ein: *usia* werde selten gebraucht, um Gottes Existenz zu bezeichnen; die bekannte Aussage Platons, die Idee des Guten sei „jenseits der *usia*" (Staat 509b), halte christliche Autoren davon ab, *usia* auf Gott anzuwenden; wie lassen sich Gottes Unveränderlichkeit und seine Beziehungen ad extra miteinander vereinbaren; wie verhält seine Substanz sich zu seinen Attributen? Der Hauptteil ist jedoch der inhaltlichen Fragestellung gewidmet. St. prüft, in welchem Sinn und mit welchen Einschränkungen die frühe Patristik Gott als Seele, Geist, intelligible Wesenheit oder Pneuma bezeichnet. Ein eigener Abschnitt ist den Prädikaten gewidmet, die Gottes Einheit und Einzigkeit ausdrücken (unicus, simplex, immutabilis). Hier greift St. auf drei Analysen des Begriffs der Einheit in der antiken Philosophie zurück: Aristoteles, Metaphysik V 6 und X 1; die Stoa; Platons Parmenides. Beziehungen zu patristischen Autoren werden nur von der Analyse Platons her aufgezeigt. In diesem Zusammenhang behandelt St. zwei Modelle der Vermittlung von Einheit und Vielheit.

Kap. VIII befaßt sich mit der Bedeutung des Wortes *homousios* in der Zeit vor Nizäa. St. interpretiert zunächst alle bisher bekannten Belege aus dem 2. Jh. n. Chr., um dann auf den Gebrauch bei Origenes und Tertullian und schließlich auf die Zeit von Dionysius von Alexandrien bis Nizäa einzugehen. Das Wort, so läßt sein Ergebnis sich zusammenfassen, behält im wesentlichen die Bedeutung bei, die es in der valentinianischen Gnosis, wo es zum ersten Mal belegt ist, hat: „made of the same element" oder „belonging to the same order of beings" (193). Kap. IX bringt eine detaillierte Interpretation der Aussagen des Nizänums, in denen der Begriff der *usia* vorkommt: der Sohn sei „aus der *usia* des Vaters"; er sei nicht „aus einer anderen *usia*"; er sei „dem Vater *homousios*". Wie haben die Väter von Nizäa das *homousios* verstanden? Hier stützt St. sich auf die Berichte des Eusebius von Caesarea und des Athanasius. Mit Recht lehnt er eine Deutung im Sinne einer numerischen Einheit der Substanz, die die östliche Lehre von den getrennten Hypostasen verurteilt hätte, ab. Andererseits hält er die These, nach der das *homousios* lediglich den gleichen ontologischen Rang und die gleiche Würde von Vater und Sohn aussagt, für eine rationalistische Fehldeutung. Ihr gegenüber betont er eine Gemeinsamkeit der *usia* in dem Sinn, daß der Vater dem Sohn die Fülle seines Seins mitteilt. Hier ist freilich zu fragen, ob damit die Aussageabsicht des Konzils oder die Theologie des Athanasius wiedergegeben ist. — Kap. X „Conclusion" setzt sich mit einigen Einwänden gegen die Rede, Gott sei Substanz, auseinander. Das Buch schließt mit einer Bibliographie (281—296) und drei Indices: Schriftstellen, antike und moderne Autoren.

Das Buch stellt nur eine lockere Einheit dar. Das differenzierte analytische Instrumentarium, das St. in den philosophischen Kapiteln entwickelt, kommt in den theologischen kaum zur Anwendung. Die beiden Kapitel über das *homousios* setzen die vorhergehenden nicht voraus. St. tritt mit einem hohen Anspruch auf. Er möchte die Theologen auf logische Probleme hinweisen, die in grundlegenden Begriffen der christlichen Theologie impliziert sind; das erscheint ihm notwendig, weil „writers of the history of Christian thought are sometimes handicapped by an uncertain grasp both of ancient philosophy and of modern logic" (V f.). Der unbestreitbare Beitrag, den das Buch zur Forschung leistet, dürfte in den beiden Kapiteln über das *homousios* liegen. — St. beherrscht die patristischen Texte des behandelten Zeitraums meisterhaft. Das ermöglicht es ihm, auf eine Fülle von Unterscheidungen, Ähnlichkeiten und Nuancierungen im Sprachgebrauch und der Argumentation hinzuweisen. Inwieweit dagegen die theologischen Kapitel dem Anspruch des Buches, zur Klärung spekulativer Fragen beizutragen, gerecht werden, ist eine andere Frage.

Abschließend noch ein Wort zur Interpretation der antiken Philosophie. St. vertritt die These, daß die Unklarheiten des Aristotelischen *usia*-Begriffs die gesamte folgende Tradition belasten. Sie werden vor allem in Kap. III herausgearbeitet. Man wird diesen scharfsinnigen, klaren und kritischen Analysen, die auf kurzem Raum einen guten Einblick in die *usia*-Problematik der Kategorienschrift und von Metaphysik VII (und VIII) geben, im wesentlichen zustimmen müssen. Das schließt kritische Fragen zu einzelnen Punkten nicht aus. Um einige herauszugreifen: Hat St. absichtlich darauf verzichtet, für die Interpretation der Kategorienlehre die wichtigen Kapitel Topik I 5—9 heranzuziehen? Sie hätten sicher eine erste Antwort auf einige seiner Fragen an Aristoteles geben können. Der Vorwurf, Aristoteles „does not draw satisfactory distinctions between secondary substances, properties, and some other attributs which he assigns (e.g.) to the category of quality" (58) hätte sich dann als haltlos erwiesen. Der Unterschied zwischen der zweiten Substanz und der Kategorie der Qualität wird bereits aus Cat. 2a 19—34 deutlich. Daß die erste *usia* die vollkommene Antwort auf die Frage „Was ist es?" sein könne (60), ist wohl keine mögliche Interpretation; hier werden die Fragen „Was ist es?" und „Wer ist es?" verwechselt. Unverständlich ist mir, wieso St. behauptet, Metaphysik VII 7—9 beantworte die Frage, ob dem Eidos gegenüber den materiellen Dingen eine Ursächlichkeit zukomme, negativ (77 f.). Die Kapitel bestreiten ein Entstehen und Vergehen des Eidos; eine Ursächlichkeit wird ihm aber in 1032b 21—23; 1034a 24; 1034a 30—b1 eindeutig zugesprochen.

F. Ricken S. J.

Cramer, Winfried, *Der Geist Gottes und des Menschen in frühsyrischer Theologie* (Münsterische Beiträge zur Theologie 46). Münster: Aschendorff 1979. 95 S.

Der Titel gibt sehr treffend den Inhalt dieses schmalen, für die Dogmengeschichte jedoch nicht unwichtigen Bändchens an: Der Verf. untersucht, was die frühsyrische, also die noch nicht vom Westen beeinflußte Theologie vom Geist sagt, vom „Geist Gottes und des Menschen"in einem; denn zu diesem frühen Stadium der Entfaltung und im Abseits der großkirchlichen griechischen und lateinischen Entwicklung ist die Lehre vom Geist noch nicht

auf innertrinitarische Pneumatologie und Anthropologie verteilt und getrennt. Frühchristliche Theologie setzt nicht erst mit Bardaisans und Tatians Spekulation über den Geist ein (40—58), sondern schon mit der Übersetzung der griechischen Bibel ins Syrische. Schon hier findet „Abwandlung der biblischen Geistlehre" (14—22), in diesem Sinn Theologie statt. Abwandlung bedingt durch die Übertragung als solche: die Bedeutungsfelder von „Geist" sind in beiden Sprachen nicht deckungsgleich. Ferner: im Syrischen verliert das bestimmte Nomen „Geist" den Artikel. Es tritt durch die Übersetzung automatisch eine Nivellierung von determiniertem und indeterminiertem Pneuma ein. „Irgendein Geist kann im Verständnis des syrischen Lesers zu einem ganz bestimmten (heiligen) Geistwesen werden" (18/8). Hinzu kommen „Eingriffe der syrischen Übersetzer in die Aussage des Textes" in der erklärten Absicht dieselbe zu verdeutlichen (Präzisierungen der Begriffe, Auslassungen und erklärende Zusätze). Zwischen der syrischen Bibel und den ersten spekulativen Versuchen eines Bardaisan und Tatian stehen die Geistaussagen der Volksfrömmigkeit. C. untersucht sie in den apokryphen Schriften des Thomasevangeliums und der Thomasakten. Hier ist der Heilige Geist u.a. als Mutter konzipiert, eine im frühsyrischen Raum weitverbreitete Vorstellung, die durch das weibliche Geschlecht des syrischen Wortes für Geist nahegelegt ist. „Im Zusammenhang mit der Muttergestalt des Heiligen Geistes stehen erste Überlegungen zu einer innertrinitarischen Ordnung" (39). Insgesamt ist die Geistvorstellung der Thomasschriften nüchtern und vergleichsweise bibelnah. Während die kosmologischen, „trinitarischen" und anthropologischen Geistaussagen des Bardaisan stark von denen der Bibel abweichen und ins Heidnisch-Mythologische und Astral-Religiöse abgleiten, gelingt es Tatian in allen drei Bereichen den Heiligen Geist auf bemerkenswerte Weise in großer Nähe zur Bibel in Geltung zu bringen. In der Kosmologie entwickelt er einen eindeutig antistoischen Geistbegriff. Trinitätstheologisch erfaßt er den Geist zwar noch nicht in letzter Klarheit als Person im Sinne der späteren Trinitätslehre, aber er „befindet sich — vielleicht mehr als viele seiner Zeitgenossen — auf dem direkten Weg zu einer solchen Deutung" (57). In Tatians Anthropologie schließlich spielt der Heilige Geist eine ganz hervorragende Rolle. Er gehört zum Urzustand des Menschen. „Neues und wahres Menschsein bedeutet Wiederherstellung der ursprünglichen Verbindung, welche aber nur durch die Initiative des göttlichen Geistes möglich wird" (58). Den „Höhepunkt frühsyrischer Pneumatologie" stellt Aphrahat dar (59—85). Sie ist gekennzeichnet durch Mannigfaltigkeit im Sprachgebrauch und Konzentration in der Sache auf den *einen* Geist. Auch Aphrahat kennt noch die typisch semitische Muttergestalt des Heiligen Geistes. Die Anfänge seiner Trinitätsspekulation verbindet er jedoch nicht mehr damit. Im Vergleich zu Tatian wertet er die Heilsfunktion des Sohnes gegenüber der des Heiligen Geistes auf, ist in dieser Beziehung also schriftnäher als sein Vorgänger. Folgende Formel faßt nach dem Verf. die Pneumatologie Aphrahats treffend zusammen: „Ihr seid heilige Tempel, und der Geist Gottes bzw. der Geist Christi wohnt in euch" (85). Nach dem eher gescheiterten Versuch S.-P. Simans von 1971 ein gelungener Beitrag zur Erforschung der Geschichte der Pneumatologie in einem Bereich, der wegen seiner Nähe zum Urkerygma von besonderer Wichtigkeit ist, nachahmenswert vor allem in seiner Kürze und Präzision! H. J. Sieben S. J.

Ladaria, Luis F., *El espíritu en Clemente Alejandrino. Estudio teológico-antropológico.* Madrid: Universidad Pont. Commillas 1980. 288 S.

Erst vor knapp drei Jahren hat der Verf. eine in Zielsetzung und Methode in etwa analoge Studie über den „Heiligen Geist bei Hilarius von Poitiers" vorgelegt (vgl. unsere Besprechung in dieser Zeitschr. 53 (1978) 427—429). Genau wie es dort das Ziel war, zunächst einmal durch exakte Analyse aller einschlägigen Stellen zu ermitteln, was Hilarius eigentlich meint, wenn er das Wort spiritus, spiritus sanctus verwendet, so setzt sich L. in vorliegender Studie die Aufgabe, vorgängig vor aller Rekonstruktion einer Geistlehre, herauszufinden, was das *Wort* πνευμα und ἅγιον πνεῦμα bei Clemens Alexandrinus bedeutet. Das erste Ziel, das sich Verf. stellt, ist also begriffs-, fast wortgeschichtlicher Art. Es gilt den Bedeutungsreichtum der vox πνεῦμα bei Clemens aufzuzeigen. Aber die mustergültig durch Analyse aller einschlägigen Stellen ermittelte Bedeutungspalette der Vokabel ist nur ein erster, wenn auch notwendiger Schritt auf ein höheres Ziel hin. Verf. ist ja Dogmengeschichtler, für ihn ist die Wortuntersuchung der Weg zur Bestimmung der Geist*lehre* des Alexandriners. Es wird gefragt nach der Bedeutung des Wortes πνεῦμα, um auf die Frage antworten zu können: wie denkt Clemens über den Geist? Verf. legt die Antwort in fünf Kapiteln vor. Schon aus der Formulierung der jeweiligen Überschriften ergibt sich, daß Clemens den Geist in verschiedenen Beziehungen, Zusammenhängen denkt: „Der Geist in der Schöpfung und in der Heilsgeschichte des Alten

Testamentes" (21—40), „Der Geist und Jesus" (41—112), „Der Geist und der Mensch" (113—247), „Die Engel und Dämonen als Geister" (249—256), „Der *Heilige* Geist in den triadischen Formeln" (257—264). Aus den sehr unterschiedlichen Seitenlängen der vom Verf. vorgelegten Analyse dürfte unmittelbar der „Stellenwert" des betreffenden Geist-„Kapitels" bei Clemens erhellen. Sieben Seiten genügen, um die paar Stellen zu behandeln, an denen vom „Heiligen Geist" im Zusammenhang mit den Personen des Vaters und des Sohnes die Rede ist, genausoviel, genausowenig wie für das Kap. über Engel und Dämonen als Geister! Vorzüglich gelingt es Verf. schon durch die Disposition seiner Studie anschaulich zu machen, wo das Interesse des Clemens liegt: bei der „Ökonomie" und nicht bei der „Theologie". Dabei würde das Stichwort Desinteresse für den „Heiligen Geist" als dritte Person der Dreifaltigkeit den wahren Befund kaum richtig treffen. Es ist weniger als Desinteresse. Clemens tradiert zwar an einigen Stellen die biblischen triadischen Formeln, aber er entfaltet sie in keiner Weise. „Man darf deswegen behaupten, daß es bei Clemens keine Trinitätstheologie im strikten Sinn des Wortes gibt. Das Problem der innergöttlichen Beziehungen des Heiligen Geistes mit den anderen beiden ‚Personen', die Fragen der Prozession oder eines persönlichen Seins, werden nicht einmal gestellt" (263). Wenn die klassische Trinitätslehre nicht einmal ansatzweise bei Clemens vorkommt, für welche Aspekte der biblischen Geistlehre interessiert er sich dann? Die Seitenzahlen des Inhaltsverzeichnisses spiegeln die Proportionen des Interesses wieder: im Mittelpunkt steht (wie auch später noch bei Hilarius) die heilsgeschichtliche Rolle des Geistes 1. im bezug auf Jesus, 2. im bezug auf den Menschen, 3. (vorher schon) im bezug auf die Schöpfung und die alttestamentliche Ökonomie.

Es ist im Rahmen dieser Besprechung nicht möglich, auch nur annähernd die Ergebnisse der sehr sorgfältigen Analysen des Verf.s hinsichtlich der heilsgeschichtlichen Wirkung des Geistes aufzuführen. Nur auf einige Punkte kann hingewiesen werden. Der besonderen heilsgeschichtlichen Rolle der griechischen Philosophie in der Anschauung des Clemens entspricht auch eine besondere Gabe des Geistes, der „Geist der Weisheit", der den Philosophen speziell zuteil wird und aufgrund dessen sie einen Teil der Wahrheit erkennen. Dieser Geist ist der gleiche, den das Verbum in seiner praekosmischen Salbung empfangen hat; es ist Geist, der vom Vater kommt, aber es ist noch nicht der Geist, den Jesus schenkt und den z.B. schon die Propheten empfangen.

Wie schon bei Hilarius und anderen älteren Theologen bezeichnet auch bei Clemens „Geist" im Anschluß an Joh 4, 24 das göttliche Wesen: Gott ist Geist, entsprechend ist der Logos Geist. Aber der Logos *ist* nicht nur Geist, er empfängt ihn auch bei seiner priesterlichen Salbung, die er nicht nur als Inkarnierter, sondern wohl schon als Schöpfungsmittler empfängt. Als Inkarnierter schließlich schenkt Jesus den Geist den Menschen in der „Salbung" des Glaubens („Jesus als Träger und Geber des Geistes"). Beide Aspekte, das Geist-Sein und das Geist-Haben sind bei Clemens kaum befriedigend ins Verhältnis gebracht, sie sind eher einfach unvermittelt nebeneinandergesetzt. Das Kap. „Der Geist und der Mensch" enthält praktisch einen Abriß clementinischer Anthropologie, Soteriologie und (ansatzweise!) Ekklesiologie. Verf. zeigt hier aufgrund sehr genauer Textanalysen u.a., daß Clemens neben dem Heiligen Geist, der vom Vater kommt, und unterschieden von ihm, ein menschliches πνεῦμα kennt. Es ist die Seele des Menschen, insbes. ihr höchster Teil bzw. der Mensch selber, insofern sie bzw. er vom Heiligen Geist bewegt ist. Im soteriologischen Abschnitt dieses Kap. informiert Verf., wie Clemens sich die Einwohnung des Geistes im Menschen vorstellt, d.h. konkret durch Glaube und Taufe, und worin im einzelnen seine Wirkungen bestehen, nämlich vor allem in der geschenkten Wiedergeburt und der göttlichen Sohnschaft.

Im gesteckten Rahmen leistet L. Ausgezeichnetes. Er vermeidet verfrühte Synthesen und analysiert in asketischer Strenge zunächst, was das Wort im Zusammenhang der clementinischen Theologie bedeutet und welche Geistlehre in diesem Sprach- und Begriffsgebrauch impliziert ist. Damit ist ein erster notwendiger Schritt zur dogmengeschichtlichen Aufarbeitung dieses Kap. der frühchristlichen Geistlehre zurückgelegt. Ein zweiter, nämlich die Einbindung dieser Lehre in die Gesamtentwicklung ist wohl für später geplant. Daß auch die theologische Spekulation vom Ergebnis solcher patristischer Untersuchungen profitieren kann, zeigt Verf. in einem neueren Beitrag (Nota. Cristología del Logos y cristología del Espíritu, in: Gr. 61 [1980] 353—360). H. J. Sieben S. J.

Fellermayr, Josef, *Tradition und Sukzession im Lichte des römisch-antiken Erbdenkens. Untersuchungen zu den lateinischen Vätern bis Leo dem Großen* (Minerva-Fachserie Theologie). München: Minerva Publikation 1979. X/468 S.

Ob im ökumenischen Gespräch oder im innerkirchlichen Streit um die Kirchenstruktur,

unausweichlich werden die Kontrahenten sehr bald mit den schlechthin zentralen Begriffen der Traditio/Überlieferung und der successio apostolica konfrontiert. Beide Begriffe haben je auf ihre Weise gewiß einen biblischen Ansatzpunkt, beide sind aber auch aus dem Wurzelboden der antiken griechisch-römischen Kultur und Zivilisation erwachsen. Eine Klärung dieser beiden Begriffe ist deswegen nur möglich, wenn man sie in ihrer Verflechtung mit diesem Mutterboden analysiert. Beim Durchforsten der einschlägigen Quellen stößt der Forscher sehr bald auf Begriffe wie hereditas, heres, hereditarius usw., kurz auf das Begriffsfeld des römisch-antiken Erbdenkens. Vorliegende Dissertation macht es sich zur Aufgabe, die Begriffe Tradition und Sukzession von den Vorstellungen und Begriffen des römischen Erbdenkens her zu beleuchten und damit eine tatsächlich bestehende Forschungslücke zu schließen, die schon rein optisch durch die Verweise im RAC V, 1070 angezeigt und durch den JAC-Artikel von W. Selb aus dem Jahre 1971 keineswegs geschlossen ist. Die Arbeit zeichnet sich durch klare Zielsetzung und Begrenzung, ferner durch sauberes methodisches Vorgehen aus. Sie besteht zunächst in einer Analyse und Deutung der hereditas-Terminologie und stößt dann zu den der Terminologie zugrundeliegenden Vorstellungen und Denkweisen vor. Auch die profanen entsprechenden Gegebenheiten werden weitgehend in die Untersuchung einbezogen. Ziel der Analysen ist jeweils, die spezifische Funktion der hereditas-Terminologie im Zusammenhang des Traditions- und Sukzessionsdenkens zu ermitteln. Der *erste* Hauptteil beleuchtet vom römisch-antiken Erbdenken her drei Aspekte des Begriffs der Tradition: gleichgewichtig und kontrapunktisch stehen sich gegenüber der Glaube und die Lehre als „Erbgut" (hereditas fidei, 34—104) einerseits und die „Erbfolge" der Ketzer (hereditas perfidiae, 131—213) andererseits. Zwischen beide „Erbfolgen" schaltet Verf. die Analyse eines dritten Aspekts der Traditio ein: Frieden und Einheit als Hinterlassenschaft Christi (hereditas pacis und hereditas Christi, 104—130). Bei diesem dritten Aspekt der Traditio handelt es sich weitgehend um eine auslegungsgeschichtliche Studie der beiden Bibelverse Ps 2,8 und Joh 14,27.

Der *zweite* Hauptteil untersucht den Einfluß des römisch-antiken Erbdenkens auf die Konzeption des kirchlichen Amtes (successio apostolica) und zwar in seinen zwei hauptsächlichen Ausprägungen, dem Bischofsamt („Die Abfolge der Bischöfe unter dem Aspekt einer Erbfolge", 263—343) und dem Papstamt („Die Sicht der Päpste als Erben Petri, ein Ausdruck des in der Papstidee erhobenen Identitätsanspruchs", 347—416). Vorgeschaltet ist diesen beiden Kap. ein Abschnitt, der auf den ersten Blick als nicht recht zum Thema gehörig, bei näherem Zusehen aber als durchaus am Platze, je erforderlich erscheint. Zur Erhellung der erbrechtlichen Konzeption des Bischofs- und Papstamtes gehört nämlich auch eine Untersuchung (214—262) über die Vererbung kirchlicher Ämter in der Alten Kirche, Vererbung wohlgemerkt im eigentlichen Sinn des Wortes. Und die diesbezügliche Praxis der Alten Kirche ist wiederum nur verständlich vor dem größeren Hintergrund der antiken Religionsgeschichte. Deswegen behandelt Verf. zunächst in aller Kürze die Vererbung und Verlosung antiker Priestertümer im Heidentum und im Alten Testament, bevor er auf die Vererbung kirchlicher Ämter in berühmten Priesterdynastien der Alten Kirche zu sprechen kommt. F. trägt in diesem Kap. außerdem Zeugnisse für die wachsende Kritik an der Erblichkeit kirchlicher Ämter zusammen und weist auf den Zusammenhang mit der aufkommenden Zölibatsverpflichtung hin. Mit diesen Ausführungen zur Erbfolge im eigentlichen Sinn leitet Verf. nicht ungeschickt den zweiten Hauptteil ein, der Untersuchung der successio apostolica unter der Rücksicht der Erbfolge (im uneigentlichen Sinn): „Der Weitergabe und Vererbung der Überlieferung vom Vater auf den Sohn entspricht die Weitergabe des Glaubenserbes von einer Generation des Klerus auf die andere. . . Wie der Sohn dem Vater als Erbe nachfolgt, so rückt ein Bischof in die Stelle seines Vorgängers ein und tritt das Erbe der Apostel, seiner ‚Väter', an, wobei er für seinen eigenen Nachfolger selbst wieder zum ‚Vater' wird " (261/2).

F. betont zwar eigens in der Einleitung, daß er seine Untersuchung nicht durchgeführt hat, um in den gegenwärtigen Streit um die successio apostolica einzugreifen (historische Amtssukzession der Bischöfe oder apostolische Sukzession der Kirche als ganzer?), weist aber doch mit Nachdruck gelegentlich darauf hin, daß gewisse Berufungen auf die Alte Kirche, z.B. die von W. Kasper, vor den Quellentexten nicht bestehen können. Gerade von der Untersuchung der hereditas-Terminologie her ergibt sich, daß die Sukzession im Bischofsamt nicht nur Ausdruck der Apostolizität der Kirche ist, sondern dieselbe konstituiert (346). Noch in einem anderen Punkt glaubt Verf., wie uns scheint zu Recht, einen Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion beisteuern zu können: Der römisch-antike Erbgedanke kann auch zur Klärung des geistigen Hintergrundes des für viele unverständlichen Unfehlbarkeitsdogmas herangezogen werden (382). Lassen sich auch zahlreiche Belege dafür zusammentragen, daß das bischöfliche Amt u.a. mit Hilfe der hereditas-Terminologie konzipiert wurde, ihre

vollste Entfaltung findet diese Begrifflichkeit aber erst in ihrer Anwendung auf das Papstamt. Während Hieronymus und Ambrosius den Bischof von Rom zum ersten Mal gleichsam von außen heres nennen, bezeichnet sich Papst Siricius selber mit diesem Titel: (Petrus) nos in omnibus, ut confidimus, administrationis suae protegit et tuetur haeredes. Ja, nach seiner Auffassung ist der Papst allein der unmittelbare, direkte Rechtsnachfolger, in diesem Sinn Erbe, des Apostelfürsten. (Leider vermißt man im Zusammenhang der Ausführungen zum Papstamt die monumentale Studie von Charles Pietri, Roma Christiana, Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III (311—440), 2 Bde, Rom 1976; vgl. unsere Besprechung in dieser Zeitschrift 53 (1978) 566—569; speziell auf die hereditas-Begrifflichkeit geht Pietri jedoch kaum weiter ein.)

Zum Schluß seiner hilfreichen, sorgfältigen Studie greift Verf. nochmals einen Gedanken auf, der ausführlicher schon im einleitenden Kap. 1 („Vom Erbe des Landes zum Erbe des Reiches Gottes. Überblick über Anwendung und Bedeutung der Erbterminologie im AT und NT", 10—33) angeklungen war: Der biblische Erbgedanke hat auch eine eschatologische Dimension; es gilt nicht nur das empfangene Heil als „Erbgut" festzuhalten, sondern auch das zukünftige, noch ausstehende Heil als „Erbe" zu erwarten. Der Erbgedanke ist in unserer Zeit in Mißkredit und Vergessenheit geraten, nicht nur weil der funktionale Charakter einer solchen Anschauung, die Glaube als „Erbgut" und Amt als „Erbfolge" konzipiert, nicht mehr deutlich genug gesehen wurden, sondern auch weil die „korrespondierende Frage nach der Anteilhabe am zukünftigen sich vollendenden Heil, dem der biblisch-eschatologische Erbgedanke einst diente", schon zu lange ausgeblendet ist. H. J. Sieben S. J.

Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition. In Honorem Robert M. Grant. Edited by *William R. Schoedel, Robert L. Wilken* (Théologie Historique 53). Paris: Beauchesne 1979. 205 S.

This is a collection of eleven essays offered to the eminent scholar R. M. Grant by an international group of his colleagues. It is pointed out in the Introduction (9—16) that one of Grant's main contributions to the study of the early Church has been in the area of the Greco-Roman intellectual background of the Church Fathers: it is precisely this area, „the interaction between Christianity and Greco-Roman culture" (19) that is intended to provide the unifying point of this collection. Moreover it is maintained that whereas historically this interaction has most often been judged in terms of a conflict between Christianity and classical, pagan culture, the essays in this book reflect a slow but deliberate shift in modern scholarship's understanding of the situation: Christianity is now more likely to be presented „as a new spiritual force uniting the classical world with the religious impulse which came from Palestine and the Jewish Scriptures" (11).

Within this unifying theme and approach there is offered a wide variety of topics in the individual essays. In the first two the stress is on intellectual style or method: *J. H. Waszink* deals with Tertullian's Principles and Methods of Exegesis, while *W. C. van Unnik* writes on Irenaeus's notion of the limits of theological speculation. In both cases it is argued that there is positive classical influence on the Christian teaching. The next three essays centre on the doctrine of God and how it was developed by Christians working within the pagan philosophical tradition: *F. M. Young* on The God of the Greeks and the Nature of Religious Language, *W. R. Schoedel* on Enclosing, not Enclosed: The Early Christian Doctrine of God, and *R. Norris* on The Transcendence and Freedom of God: Irenaeus, the Greek Tradition and Gnosticism. Then there comes a group of essays on the spiritual and ethical horizons common to Christians and pagans: *M. Simon* on From Greek Hairesis to Christian Heresy, *R. L. Wilken* on Pagan Criticism of Christianity: Greek Religion and Christian Faith, and *H. Chadwick* on The Relativity of Moral Codes: Rome and Persia in Late Antiquity. The final group of essays deals with hellenistic influences already at work in the New Testament: *S. E. Johnson* on Greek and Jewish Heroes: Fourth Maccabees and the Gospel of Mark, *W. Wuellner* on Greek Rhetoric and Pauline Argumentation, and *G. Quispel* on God is Eros.

A brief comment on some of these essays is in order. Of particular interest to this reviewer was the careful and systematice survey by Young (45—74) of the patristic apophatic approach to God with its roots in the Middle Platonist tradition. Here a rejection of anthropomorphism and the use of divine names offered a positive theological language which the author indicates can be suggestive for the modern theological discussion on the nature of religious language. The essay by Wilken (117—134) deals with a rather more restricted topic but should be mentioned because it advances a new scholarly hypothesis. Wilken argues that

Porphyry's criticisms of Christianity, known to us almost entirely through his Christian antagonists, come not only, as is conventionally thought, from his *Against the Christians* but also from the *Philosophy from Oracles* which must now be put at a later date than was supposed. He proposes that the *Ad Christ.* is an analysis and attack on the Scriptures (125) while the *Phil. orac.* is a positive statement of the traditional religion with the further purpose of refuting Christianity (133). Finally, also proposing a view that runs counter to current scholarly opinion, Wuellner (177—188) claims that the Pauline use of digression, far from being an interruption in his argument, is actually an illustration of his rhetorical sophistication and serves to support the argumentation (177).

In general the collection is perhaps rather more arbitrary than the editors in their Introduction had hoped (16): the unifying theme is so broad that it is easily lost sight of in the welter of minute detail with which often quite restricted topics are treated. This certain lack of focus makes it rather more like a reference book for particular topics than a sustained treatment of any one theme. Nonetheless several of the essays do explicitly address the overall theme: and the others are by no means lacking in their own interest because of their failure to do so. An absorbing collection then. One technical note: it might have been helpful to have offered a brief account of each of the authors and to have indicated whether all the contributions were originally written in English or not. G. O'Hanlon S.J.

Sieben, Hermann Josef, *Voces. Eine Bibliographie zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik (1918—1978)* (Bibliographia Patristica, Suppl. I). de Gruyter: Berlin — New York 1980. 461 S.

Une bibliographie rétrospective couvrant 60 ans et plus de littérature est sûre d'être bien accueillie en n'importe quel domaine de la recherche. Dans son avant-propos, l'auteur, professeur de textes patristiques, nous révèle avoir senti lui-même le manque d'un tel instrument; ce besoin , à l'origine de la compilation, en est la justification également auprès de l'usager.

On peut lire dans l'introduction (1—2) le programme succinct de l'ouvrage. La limite inférieure, 1918, déjà de 40 ans antérieure à celle de la Bibliographia patristica, s'explique en raison de la pause relative de la première guerre mondiale. L'orientation de la bibliographie suit de près celle de la patrologie: d'abord, la théologie, la philosophie, la morale et la spiritualité; puis: la liturgie, le droit et l'archéologie. N'y entrent qu'exceptionnellement: l'architecture, l'art militaire, l'histoire des religions, la mythologie. L'herméneutique et la rhétorique bibliques n'y manquent pas. La liste des abréviations couvre 14 pages et compte 540 titres de revues et d'autres ouvrages, à peine un tiers de celle du vol. XVIII/XIX, le dernier paru, de la Bibliographia patristica; mais la liste de Sieben est visiblement différente de celle de Schneemelcher, tant à cause des additions que des omissions. L'index des auteurs anciens (429—431) compte 169 noms, dont plus de 75 non chrétiens, juifs (Josèphe, Philon) ou païens — tout à fait dans la ligne du de vir. inl. de Jérôme, mais dans une proportion que seule la méthode historique moderne peut justifier. Des anciens les plus cités sont: Platon, Aristote, Cicéron, puis: Homère et Plotin; des Chrétiens: Augustin, Tertullien et Origène. La coupe par auteurs ne donne cependant qu'une faible idée de l'ampleur de la matière couverte, puisque la bibliographie vise les études de mots et de concepts, sans lien obligatoire avec un auteur nommé.

Comment alors tout recueillir en 210 pages de bibliographie concernant 1246 mots grecs, et en 202 pages concernant 1567 mots latins? Sieben a fait appel à une procédure de choix sévère, même restrictive: il réfère les seules études qui affrontent *in directo* le sens des mots ou concepts de la patristique (sans reprendre les articles des dictionnaires bibliques courants, Kittel spécifiquement); et de ces études, il reprend les seuls mots ou concepts qui en constituent l'objet principal. Un tel critère, peut-être trop dépendant du libellé des titres, ne peut pas ne pas qualifier positivement et négativement le nouvel instrument du point de vue fonctionnel. Le dépouillement bibliographique auquel le critère préside favorise au premier rang les études qui s'inspirent aux lois et au format actuels de la *begriffsgeschichtliche Forschung*, sans ouverture explicite sur les disciplines voisines. La même tendance restrictive, conservatrice en un sens, se fait jour aussi dans la classification de la matière et dans la préparation des index. Ici j'aurais trois observations à faire qui peuvent également s'adresser aux compilateurs d'oeuvres semblables. La première concerne l'index des auteurs modernes (432—461): cet index renvoye à la seule référence principale ou complète d'une œuvre donnée, omettant en règle générale les références secondaires (comparer, par ex., Ysebaert, 461, et σφραγίς, 190), de sorte qu'il est impossible à l'usager de juger par lui-même du degré de l'analyse bibliographique de telle ou telle œuvre; un index complet des références aux

auteurs modernes, où la distinction entre références primaires et secondaires reste praticable, aurait aisément remédié au défaut mentionné. Deuxièmement, le compilateur aurait pu signaler systématiquement les renvois entre mots grecs et mots latins correspondants, surtout quand ceux-ci remontent à une même origine biblique, et non se contenter de le faire quand l'auteur même de l'étude référée l'y invite. Voici quelques cas: la *syneidesis* de la série latine (408) ne doit-elle pas être rapprochée de son correspondant grec (187—188), et vice versa? de même, *monachus* et μοναχός, *typus* et τύπος, *filius hominis* et υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου... Bien plus (troisièmement), toute espèce de renvois, jugés utiles à l'usager, devraient être libéralement inclus. Sont omis à tort, à mon avis (même si un locuteur germanique peut voir les choses autrement!), tous les renvois d'une composante à l'autre dans les groupes de mots de la série latine: par ex., „secundum placitum" (aussi sous *placitum*), „sum qui sum" (aussi sous *esse*), et ainsi de suite avec „prima cathedra", „sobria ebrietas", „summus pontifex", „transiens viator", etc. Je suggérerais aussi sous cette rubrique l'inclusion d'un index additionnel pour les composés grecs décomposés et les mots apparentés, sur le modèle des index de X. Jacques pour l'ancien et nouveau testaments grecs; la sémantique ancienne faisait un trop grand cas de l'étymologisation pour qu'on se permette de la négliger.

Seulement grâce à des index pratiques veriés (et relativement peu coûteux en fin de compte), un monument de travail comme celui de Sieben, tel au niveau du rassemblement des matériaux, peut aussi se présenter comme instrument de travail parfaitement utile et commode pour le chercheur. Aucune prise de position „doctrinaire" sur la théorie de la bibliographie n'a droit de retrancher, à mon avis, du caractère utilitaire de celle-ci. Proposées à l'occasion des Voces de Sieben, ces observations critiques marginales pourraient aussi servir à améliorer le cadre de la Bibliographia patristica. Tel qu'il se présente, l'ouvrage de Sieben constitue déjà une merveilleuse continuation dans le domaine patristique, des „Literaturnachträge" (1979) de G. Friedrich, vol X/2 du ThWNT, et de l'Exegetisches Wörterbuch z. NT de Balz et Schneider (en cours de publication); il constitue un complément nécessaire au PGL de Lampe (1961ss.) et aux dictionnaires latins d'auteurs chrétiens de A. Souter (1949) ou de Blaise-Chirat (1954), tous trois privés de bibliographie; les Voces de Sieben sont une suite logique heureuse de la bibliographie patristique annuelle de Schneemelcher, dont elles constituent de fait le premier Supplementum. Dans un ouvrage si soigné typographiquement, j'ai relevé bien peu de fautes: „Horaz" (430), dans l'index des noms, devrait être reporté à la ligne; p. 19, 2e ligne du bas, lire: 'Αγέν(ν)ητος; p. 407, 4e ligne du bas, lire: ἐπίσταμαι; p. 431, s.v. „Vergil", ajouter: 407; p. 436, s.n. „Cantalamessa", corriger 310 en 311... Enfin, quelque omission dans la compilation: p. 102, de J. O'Callaghan un article jumeau de celui que la bibliographie a cité: „El nombre de Dios en las cartas cristianas. Papiros griegos del siglo V", Hum (C) 12 (1960) 193—196; p. 185, s.v. συγκατάβασις: F. Fabbi „La ‚condiscendenza' divina nell' ispirazione biblica secondo S. Giovanni Crisostomo", Bib. 14 (1933) 330—347. H.-M. Lu

Clavis Patrum Graecorum (Corpus Christianorum), cura et studio *Mauritii Geerard*. Volumen III, A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum. Turnhout: Brepols 1979. XX/574 S. — Volumen IV, *Concilia Catenae*. 1980 XVII/ 274 S.

Daß man als Patrologe auf das Erscheinen jeden weiteren Bandes der Clavis Patrum Graecorum *wartet*, ist keine leere Redensart. Man wartet, einmal weil ein Arbeitsinstrument wie die Clavis an sich ein dringendes Desiderat der Forschung ist. Man wartet, weil man sich von den folgenden Bänden den gleichen praktischen Nutzen für die Arbeit verspricht, den man inzwischen von Band II genießt. Fünf Jahre, nur fünf Jahre, dauerte die Fertigstellung des Bandes III, der sich, was Präzision, Übersichtlichkeit, drucktechnische Ausstattung usw. angeht, in nichts vom vorausgehenden unterscheidet. Man hat den Eindruck, daß zu den jeweiligen Texten noch mehr Literatur beigegeben ist als bei Bd. II. Die Initien werden konsequenter hinzugefügt. Der Band umfaßt das 5. bis 8. Jh. Für das 5. Jh. behält er die geographisch-chronologische Einteilung bei: Alexandriner/Ägypter, Konstantinopolitaner/Kleinasiaten, Antiochener/Syrer. Für das 6. bis 8. Jh. erfolgt die Einteilung nach Literaturgattungen: Dogmatiker/Polemiker, geistliche Schriftsteller, Homiletiker, Exegeten, Historiographen/Hagiographen/Kirchenrechtler. Beim Blick auf den ‚Conspectus materiae' erfaßt den Betrachter eine gewisse Melancholie, vor allem, wenn er das Inhaltsverzeichnis des vorausgegangenen Bandes hinzunimmt. Es tritt ihm nämlich gleichsam plastisch das Versiegen dieser Quelle, die man die griechische Patristik nennt, vor Augen: Die Blütezeit ist ohne Zweifel das 4. Jh. Hier gibt es zwar nur 75 Autoren, aber ihre Werke füllen allein einen ganzen dicken Band der Clavis. Und wieviele große Namen sind darunter! Im 5. und 6. Jh. nimmt die Zahl der Autoren zwar noch zu (beidesmal über 100), aber die großen Namen werden schon sel-

ten. Im 7. Jh. nimmt die Zahl der Autoren um die Hälfte ab und einen großen Namen hat eigentlich nur noch Maximus Confessor. Für das 8. Jh. zählt die Clavis nur noch 6 Autoren auf, darunter freilich immer noch einen großen Namen, nämlich Johannes von Damaskus. (Vgl. unsere Vorstellung von Bd. II in dieser Zeitschrift 50 [1975] 624—626). — Beim Durchblättern fielen die folgenden beiden kleinen Fehler auf: Nr. 6924 fehlt bei κατακολούθει der Akzent, Nr. 7697,6 ist der Doppelpunkt an der falschen Stelle.

Zu Band IV: Neben Texten, die von einem einzigen Autor stammen und zwar von einem solchen im strengen Sinne des Wortes, gibt es in der patristischen Literatur nicht wenige Schriften, die entweder auf ein Autorenkollektiv zurückgehen oder einen Verfasser nur im analogen Sinn des Wortes haben. Zur ersten Kategorie gehören z.B. die auf Konzilien promulgierten Dokumente, zur zweiten die sog. Katenen, d.h. die zumeist anonymen Schriftkommentarkompilationen. Bd. IV der Clavis Patrum Graecorum führt solche Texte, d.h. Concilia (2—184) und Catenae (185—259) auf. Nur zögernd und auf das Drängen von Fachleuten hin habe er sich, so berichtet M. Geerard in seiner Einleitung, zur Veröffentlichung dieses Teils seiner Clavis entschließen können. Man darf vermuten, daß G. hier vor allem auf die Schwierigkeiten einer vernünftigen Abgrenzung gerade der concilia anspielt. Welche Texte sind hier aufzuführen und welche nicht? Die Clavis erfaßt ihrer Natur nach nur Konzilien, von denen Texte überliefert sind und nicht solche, die irgendwie sonst bekannt und bezeugt sind. Das ist an und für sich ein klares Kriterium, aber die Schwierigkeit beginnt bei den Grenzfällen: Was gilt (noch) als überlieferter Text und was nicht? Die Frage ist schon von Bedeutung für den Anfang der übrigens chronologisch aufgebauten Liste. Verf. nennt als erstes Konzil die Synode von Ancyra (314), denn von ihr sind 25 Canones und die nomina episcoporum überliefert. Er übergeht somit das Konzil von Antiochien gegen Paul von Samosata (268). Gewiß, hier ist der Dialog zwischen dem Ketzer und Malchion in seiner Echtheit umstritten, aber es ist doch, könnte man einwenden, zumindest ein Teil des Synodalbriefes durch Eusebius überliefert. Manche Forscher halten bekanntlich schon des Origenes „Gespräch mit Heraklides und dessen Bischofskollegen" aus den Jahren 244—249 für eine Art Konzil und werden dementsprechend einen Hinweis in der Clavis IV vermissen.

Die Clavis erfaßt weiter ihrer Natur nach nur die *griechischen* Konzilien. Auch hier ist es nicht leicht, das Problem der Abgrenzung einigermaßen befriedigend zu lösen. Denn wann ist ein Konzil griechisch, wann ist es lateinisch? Sicher ist die Mehrzahl der ca. 56 aufgeführten Synoden eindeutig griechisch. Aber auch hier gibt es einige strittige Grenzfälle. Man kann z.B. fragen, ob die beiden römischen Synoden von 341 und 649 (trotz der auch griechisch überlieferten Akten und der griechischen Theologen hinter den Kulissen!) und Sardika aufzuführen sind. Andererseits vermißt man gewisse Synoden. Wenn die Eichbaumsynode von 403 gegen Chrysostomus erwähnt wird, offensichtlich weil von Photius ein Kompendium der Akten überliefert ist, hätte dann nicht auch die Synode von Diospolis gegen Pelagius (415) aufgeführt werden müssen, denn auch hier existiert ein von Augustinus überlieferter Auszug aus den Akten? Verständlicher dagegen ist das Fehlen von Aquileia (381) gegen Palladius und Secundianus, denn hier handelt es sich eindeutiger um ein rein lateinisches Konzil. Nicht auf Anhieb einsichtig ist dagegen, warum die Clavis mit dem Quinisextum abbricht und das zweite Konzil von Nicaea (787) nicht mehr erwähnt wird.

Probleme der Abgrenzung stellen sich nicht nur hinsichtlich der Frage, was als Konzil mit Textüberlieferung zu gelten hat, und welche Synode als griechisches Konzil anzusehen ist. Abgrenzungsprobleme stellen sich auch bei der näheren Auswahl der Dokumente, die einem Konzil zugeordnet werden. Welche Texte haben als Konzilsdokumente zu gelten? G. legt seiner Clavis einen sehr weiten Begriff von Autorschaft zugrunde. Konzilsdokumente sind nicht nur die Canones, die nomina episcoporum, gegebenenfalls die confessio fidei und der Synodalbrief, sondern praktisch alle Schriftstücke, die im weitesten Sinne mit dem Konzil im Zusammenhang stehen. Der Verf. orientiert sich hier weitgehend am Dokumentenbestand der alten Sammlungen, die ja auch meist sehr großzügig neben den Konzilsdokumenten im strengen Sinn des Wortes die ganze einschlägige Korrespondenz berücksichtigt haben.

Das Vorstehende ist nicht als Kritik gemeint; es soll lediglich auf einige Probleme hingewiesen werden, mit denen der Verf. der Clavis IV zu ringen hatte, auf die er aber leider in seiner Einleitung nicht näher eingeht. Im übrigen ist der Band in der gleichen übersichtlichen Weise angelegt wie die beiden vorausgehenden Bde II und III. Unter der Rubrik des jeweiligen Konzils werden einige wichtige (vielleicht etwas zu knappe!) Literaturhinweise gegeben, dann die Dokumente aufgeführt und zwar mit Incipit, den bisweilen zahlreichen alten Übersetzungen und sonstigen Angaben, wenn der betreffende Text in den übrigen Bänden der Clavis nicht schon unter einem Autorennamen erwähnt ist, andernfalls nur mit der entsprechenden Num-

mer. Wie sehr die Clavis fast ausschließlich für die Benutzung durch Spezialisten konzipiert ist, zeigt sich übrigens darin, daß gerade für besonders wichtige Texte wie das Symbolum Nicaenum oder Constantinopolitanum nicht auf heute weit verbreitete Kompendien wie das COD oder DZ, sondern nur auf kritische Ausgaben (Dosetti) verwiesen wird.

Besonders dankbar ist man dem Verf. der Clavis für die äußerst übersichtliche Anordnung der großen Textmassen zu den sog. ökumenischen Konzilien von Ephesus und Chalcedon. Für Ephesus z.B. wird unterschieden zwischen I. ante synodum, II. gesta in utriusque partis synodis, III. de pace. (Für Ephesus wäre jetzt noch eine Reihe von Texten aus dem äthiopisch-patristischen Sammelwerk ‚Qerellos' nachzutragen, das von B. M. Weischer herausgegeben wird; vgl. hierzu in dieser Zeitschrift 30 [1975] 627 und 55 [1980] 591—594).

Der 2. Teil der Clavis enthält Schriftkatenen und zwar in der Reihenfolge der biblischen Bücher vom Oktateuch bis zu den katholischen Briefen. Auch hier ist die Anordnung des Materials so übersichtlich wie bei dem gegenwärtigen Forschungsstand möglich. Besondere Beachtung verdienen die Angaben zu den Psalmenkatenen. Die beachtlichen Fortschritte der Forschung auf dem Gebiet der Schriftkatenen der letzten Jahrzehnte kommen im diesbezüglichen Abschnitt der Clavis voll zur Geltung. G. führt nicht nur die 26/7 Typen der Karo-Lietzmannschen Einteilung auf, sondern auch die neuere Einteilung von E. Mühlenberg (Catena originalis A—G) und die Unterscheidung G. Dorivals zwischen Catenae primariae und secundariae (aufgrund einer noch nicht veröffentlichten Arbeit). Während G. für die concilia eine fortlaufende Nummerierung mit den übrigen Clavisbänden anwendet (8500—9444), erscheinen die Catenae unter eigener Reihenfolge (C 1—179). Damit wird auf den spezifischen Charakter dieser Literaturgattung gut abgehoben. Es handelt sich hier eben nicht um Texte, die im gleichen Sinn wie die übrigen in der Clavis aufgeführten einen Autor haben.

Es erübrigt sich festzustellen, daß beide Teile der Clavis IV ein unentbehrliches Forschungsinstrument darstellen, für das dem Verf. sehr zu danken ist. Auf folgende Druckfehler bzw. Versehen sei noch aufmerksam gemacht: Vor Nr. [8556] muß es Kirchweihsynode, Nr. 9028 Hofmann, vor Nr. 9416 anglikanischen und H. Dolch heißen. H. J. Sieben S. J.

3. Mittelalterliche Kirchen- und Theologiegeschichte

The Synodicon Vetus. Text, Translation, and Notes. Hrsg. *John Duffy* u. *John Parker* (Corpus fontium historiae Byzantinae XV). Washington: Dumbarton Oaks 1979 XXVII/228 S.

Francis Dvornik hatte schon vor Jahren die jetzt vorliegende Edition des Synodicon Vetus (=SV) angekündigt. Von ihm ging, wie die Editoren im Vorwort berichten, auch die Anregung dazu aus. Zum ersten Mal durch den Straßburger Johannes Pappus 1601 herausgegeben, wurde das SV in der Folgezeit noch mehrmals gedruckt, zuletzt im Bd. XII der Bibliotheca Graeca (1809) des J. A. Fabricius, bisher aber noch nie kritisch ediert. Um so mehr ist die jetzt vorliegende Edition zu begrüßen, denn es handelt sich beim SV um einen in seiner Art einmaligen Text, nämlich das Verzeichnis aller dem (anonymen) Verf., einem begeisterten Anhänger des Ignatios gegen Photios, bis zu seiner Zeit bekannten ortho- und heterodoxen Synoden mit allen zur näheren Kennzeichnung einschlägigen Angaben wie Ort, Zeit, Teilnehmer, Gegenstand der Synode usw. Wir haben es in gewisser Weise mit dem ersten Versuch einer vom Apostelkonzil bis in die kirchliche Gegenwart (um 887) des Autors laufenden Konzilsgeschichte zu tun! Hier, in der literarischen Eigenart, die keine eigentlichen Vorbilder kennt und auch keine Nachahmung gefunden hat, liegt die Bedeutung des SV und nicht in seinem Wert als historische Quelle. Denn der Verf. hat seine „Konzilsgeschichte" im wesentlichen aus anderen Quellen (Eusebius, Theodoret, Theodor Anagnostes, Sokrates, Sozomenos, Theophanes, Georgios Monachos usw.) — leider sehr wenig zuverlässig — kompiliert. Man hat ihn dafür sehr hart kritisiert, aber doch auch immer wieder zitiert (Hardouin druckt den Text im Zusammenhang ab, Labbe und Mansi bringen ihn in Abschnitten an den einschlägigen Stellen ihrer Sammlung). Während Pappus seiner Edition lediglich ein oder zwei MM zugrundelegt, basiert die vorliegende Edition auf der Kollationierung aller auffindbaren Handschriften (über 10!). Zwischen dem 10. und 13. Jh. wurde vom SV eine überarbeitete Fassung hergestellt, sie wird im vorliegenden Bd. als Appendix II zum ersten Mal überhaupt veröffentlicht (149—196). Die Neuedition der ersten Version (2—143) ist von einer englischen Übersetzung begleitet. 215 relativ kurze Anmerkungen bringen Verständnishilfen für den Text, weisen vor

allem auf die zahlreichen Irrtümer des Kompilators hin. Wo möglich, sind die vom Verf. verwendeten Quellen verzeichnet, außerdem wird laufend auf die entsprechenden Kapitel der Konziliengeschichte von Hefele verwiesen, um eine leichtere Identifizierung der vom Autor genannten Synoden zu ermöglichen. Ein umfangreiches Verzeichnis der Eigennamen (15 zweispaltige Seiten!) sowie der Termini unter besonderer Hervorhebung der sonst nicht belegten oder seltenen Wörter schließen die Edition ab. Zur weiteren inhaltlichen Auswertung und Einordnung in die literarische Tradition vgl. unsere „Konzilsidee der Alten Kirche", München usw. 1979, 373—377, dort weitere Literatur! H. J. Sieben S. J.

Lausberg, Heinrich, *Der Hymnus ‚Veni Creator Spiritus'* (Abhandl. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 64). Opladen: Westdeutscher Verlag 1979, 212 S.

L. führt mit seinem Thema in die kirchenpolitische Mitte der karolingischen Reformsynoden. Die Aufgabe, der er sich stellt, besteht in der Herausarbeitung der ‚geologischen Ausdrucksoberfläche' und der diese organisierenden ‚Erwartungsstruktur' des Hymnus. Seine Untersuchung gliedert sich inhaltlich in Abschnitte, deren Auffächerung im einzelnen in einer Paragraphenfolge gezählt wird (§§ 1—403). Etliche Paragraphen sind ausgespart. Auf ein Verzeichnis der Abkürzungen, der ‚termini technici' (§ 1) und die Vorbemerkungen (§§ 2—3) folgen die sieben Hauptteile: der Text des Hymnus (§§ 4—6), die Form (§§ 7—49), die umfangreiche, mit minuziöser Akribie gearbeitete interlineare Interpretation (§§ 50—292), zusammenfassende Bemerkungen (§§ 300—374), die zur Interpretation des Hymnus herangezogenen Bezugstexte (§ 401), ein Wort-Index (§ 402) und der disponierte Lese-Text des Hymnus (§ 403). — Die Darlegungen des Verf. sind akademisch in des Wortes ursprünglicher und geprägter Bedeutung. Sie setzen beim Leser nicht nur liturgiewissenschaftliches Interesse sondern spezielle methodische, textkritische und literarhistorische Kenntnisse und Erfahrung voraus. Mit ihrer Hilfe wird die Lesung der Abhandlung unvermittelt fachliches Studium. Vorweg signalisiert der Klappentext des Schutzumschlags das ‚Veni Creator Spiritus' als den Einführungshymnus der Aachener Synode von 809, auf der es um die Einfügung des „Filioque" in das Symbolum des Glaubens ging. Schon bei erster Durchsicht des Buches möchte man beim deutenden dritten Hauptteil (§§ 50—292) verweilen. Im Hinblick auf das „Filioque" ist hier das bittende ‚prooemium hymni' (erste Strophe) behandelt. Das Anliegen der Aachener Synode kommt im ‚corpus hymni' (Strophen zwei bis sechs) als an den Heiligen Geist gerichtete Bitten zum Ausdruck; die ‚Zielstrophe' sechs läßt in trinitarischer Invokation das Anliegen des „Filioque" anklingen. Die trinitarische Doxologie (Strophe sieben) bildet den Abschluß. Im sich anschließenden vierten Hauptteil der ‚zusammenfassenden Bemerkungen' (§§ 300—374) geht es um die Quellen des Hymnus (§§ 302—334), die Sinngabe (§§ 335—368), den Autor (§§ 369—371) und die Ergebnisse der Untersuchung (§§ 371—374). Hier fügt L. einen Nachtrag zum Hymnus ‚Ave maris stella' an, in dem er exkursartig dessen Verfasserschaft behandelt (§§ 381—385). Bezüglich der untersuchten Quellentexte (§§ 302—334) sei ein Hinweis des Verf. wiedergegeben: „Allgemeinliteraturwissenschaftlich scheint die Herstellung eines ‚geologischen collage' der ‚zugrundeliegenden Texte' von besonderem Interesse. Hier liegen Hymnen und liturgische Prosa-Texte zuoberst als ‚Ausdrucksoberfläche', während die ‚Situations-Texte' der Aachener Synode zuunterst liegen. In dem ‚collage mixte' (§ 332) treten wie in einer geologischen Karte jeweils einzelne Texte an die Oberfläche." — Insgesamt verdient die jetzige Veröffentlichung der jahrzehntelangen Untersuchungen (§ 2) anerkennenden Dank. Der „interpretationsgerichteten Reflexion" seit 1929 ging eine erste Begegnung mit dem Hymnus im Jahr 1925 voraus. Erst 1938 kam der „Reflexion" die Kenntnis der „für das Verständnis des Hymnus unentbehrlichen Texte zur Aachener Synode des Jahres 809" zustatten. Die vorliegende, auf eine umfangreiche und sehr differenzierte Analyse der Quellen gegründete Synthese der Untersuchungen macht nunmehr die eigentliche Bedeutung des Hymnus einsichtig. Sie zeigt wiederum die Wahrscheinlichkeit auf, daß der ‚praeceptor Germaniae' Hrabanus Maurus dessen Verfasser ist. Die nachkonziliare Editio Typica der Liturgia Horarum iuxta Ritum Romanum wählte für die erste und zweite Vesper des Pfingstfestes im Officium Divinum jetzt eine sechsstrophige Fassung des ‚Veni Creator Spiritus', die sich dem Lese-Text des Verf. annähert. So scheint die Zeit der literarkritischen Erforschung des Hymnus in mehrfacher Hinsicht erfüllt. F. O. Busch S. J. †

Le Livre Secret des Cathares. Interrogatio Iohannis. Apocryphe d'origine bogomile. Edition critique, traduction, commentaire. Hrsg. *Edina Bozóky* (Textes, Dossiers, Documents 2). Paris: Beauchesne 1980. 243 S.

Das Verdienst des vorliegenden Buches ist es, die einzige direkte Quelle über die Häresie der Bogomilen neu zugänglich zu machen und zu kommentieren. Erhalten ist dieser Katechismus der balkanischen Sektenbewegung des Mittelalters, aus der die Katharer in Italien und Frankreich ihre wesentliche Inspiration bezogen, dank der Inquisition nur in lateinischer Übersetzung, während das griechische oder slavische Original verloren gegangen ist. Der Edition zugrunde gelegt sind die insgesamt drei Handschriften und die erste Druckausgabe (Paris 1691). Die beste und vollständigste Überlieferung bietet der Wiener Kodex (Nat. Bibl., lat. 1137; 13. Jh. — aus Jugoslawien), während die übrigen Textzeugen der sog. Redaktion von Carcassonne angehören. Nach dem Schlußsatz (Explicit: 86) dieser letzteren Version wurde das Apokryph durch Bischof Nazarius von Concorezzo aus Bulgarien nach Westeuropa gebracht.

Der Analyse des Inhalts (32—39) folgt die Edition mit französischer Übersetzung (42—93) und der Kommentar (95—179). Ein Schlußkapitel faßt die Ergebnisse zusammen (183—217). Den Rest des Buches nehmen eine Bibliographie (219—234) und ein Index des lateinischen Vokabulars (235—243) ein. — Die entscheidende Frage, ob das Original in griechischer oder slavischer Sprache verfaßt war, muß auch nach erneutem, textkritischen Studium offen bleiben (183—185). Dagegen ergeben sich überzeugende Schlußfolgerungen über den gnostischen Dualismus der Bogomilen (186—191), über ihre Gesamtlehre im Vergleich zur dogmatischen „Panoplia" des Euthymios Zigabenos (192—195) und über ihren Einfluß auf die Katharer (196—199). — Nicht zuletzt aufgrund der zeitlosen Anziehungskraft dualistischer Ontologie zur systematischen Weltdeutung oder spirituellen Weltflucht kann dieser Text auch heute aktuelles Interesse beanspruchen. G. Podskalsky S.J.

Servatius, Carlo, *Paschalis II. (1099—1118). Studien zu seiner Person und seiner Politik* (Päpste und Papsttum 14). Stuttgart: Hiersemann 1979. XII/401 S.

Für die Geschichte der gregorianischen Zeit und speziell des Investiturstreits ist der Pontifikat Paschalis II. nicht nur wegen seiner vergleichsweisen Länge, die von keinem anderen Papst dieser Epoche erreicht wurde, von Interesse. Nur als Stichworte genannt seien der nachgerade (wenn auch anachronistisch) als „Trennung von Kirche und Staat" bezeichnete Vertrag v. Sutri von 1111 sowie die darauffolgende Kapitulation des Papstes vor Heinrich V. in dem „Pravileg" von Ponte Mammolo, das Paschalis bei radikalen Reformern sogar den Häresievorwurf einbrachte. Die Arbeit von Servatius befaßt sich eingehend mit der Vorgeschichte des Papstes, mit seinen Beziehungen zu Rom und Italien (42—114), den spanischen Ländern (115—45) und vor allem dem Imperium (146—335). Frankreich bleibt ausgeklammert, da hierüber bereits erschöpfende Monographien vorliegen, ebenso die Beziehungen zu England, für welche der Verfasser eine separate Veröffentlichung ankündigt.

Um das Ergebnis bereits vorauszunehmen: im ganzen bestätigt die Untersuchung das Urteil Hallers, der in Paschalis eine relativ schwache Figur sieht, die selten initiativ wurde, meist die Dinge an sich herankommen ließ und daher der Gefahr ausgesetzt war, von den Ereignissen überrollt zu werden (337). Besonders klar wird dies nach dem erpreßten „Pravileg" von 1111. Von dem Laterankonzil von 1112, welches das „Pravileg" widerrief, bis zu dem von 1116 läßt der Papst die Konzilien gegen Heinrich V. handeln und versteckt sich hinter ihnen (318); auch werden die Entwicklungen in Deutschland von ihm nur noch passiv zur Kenntnis genommen, wohl auch deshalb, weil er sich noch durch den Eid von 1111 gegenüber dem Kaiser gebunden fühlte (325, 328).

In der Spanien-Politik freilich erweist sich der von Erdmann und Kehr erhobene Vorwurf der Passivität als unzutreffend (141—45); vor allem gelang es dem Papst dort, den Klerus stärker an Rom zu binden.

Im Streit mit dem Imperium zeichnen sich zunächst folgende Linien ab: Nach dem Tode des Gegenpapstes Wibert — Clemens III. (1100) tendierte die offizielle deutsche Politik zu einem Frieden, der das Schisma beilegte, die Investiturfrage jedoch ausklammerte, während der Papst den Akzent nach wie vor auf das Investiturproblem legte (153 ff.). In Süddeutschland war die Position des Papstes schwach (163 f.); kirchenpolitische Erfolge wurden jedoch durch die Lockerung der kirchlichen und damit auch politischen Beziehungen Skandinaviens (Errichtung der Metropole Lund im Jahre 1103: 165 f.) sowie Polens und Ungarns (169) zum Imperium erreicht. Während des Aufstandes Heinrichs V. gegen seinen Vater verhielt sich das Papsttum skeptisch-abwartend (176). Heinrich V. suchte päpstlichen Parteigängern Eingang in die Leitung von Bistümern und Klöstern zu verschaffen, um sich diese und zugleich den Papst (nicht zuletzt auch die Hirsauer Bewegung) zu verpflichten, damit auch eine Basis für

den Kampf gegen seinen Vater zu gewinnen (184). Dieser Politik gegenüber verfolgte Paschalis einen reservierteren Kurs als der deutsche Reichsepiskopat, wenn er auch, solange Heinrich IV. noch lebte, kein Interesse an einer Verschärfung des Konfliktes hatte, da letzteres wieder zu einer Aussöhnung zwischen Vater und Sohn führen konnte (186, 189). Als Heinrich V. nach dem Tode seines Vaters konsequent seine Investiturpolitik fortsetzte und vom Papst ihre Anerkennung als „ius regni" forderte, lehnte Paschalis, unterstützt vor allem von den Konzilien von Guastalla und Troyes, ab, bemühte sich jedoch um einen „Modus vivendi", der nicht selten auf die Formel hinauslief „Der König investiert, der Papst absolviert" (204, 213), anscheinend auch noch, nachdem das Konzil von Troyes hier einen schärferen Kurs gesteuert hatte (211, 213).

Von besonderem Interesse ist die Beurteilung des „Trennungsvertrages" von Sutri (Regalienverzicht der Bischöfe gegen Investiturverzicht des Königs). Hier bietet der Verf. eine wertvolle Korrektur der üblichen Sicht. Weder ist dabei der Papst der weltfremde Idealist noch Heinrich V. der skrupellose Betrüger, der diesen Vertrag von vornherein nicht ernst meint und nicht an die Möglichkeit seiner Durchführung glaubt. Politisch konnte der Vertrag durchaus etwas Verlockendes für den König haben: durch den seit Heinrich III. angewachsenen Reichsministerialenstand wäre eine zentralistische Verwaltung des heimgefallenen Reichsgutes durchaus möglich gewesen, während umgekehrt die Reichsbischöfe längst aufgehört hatten, jene zuverlässigen politischen Stützen des Königs zu sein, die sie nach dem ottonisch-salischen Reichskirchensystem sein sollten (231 f.). So wäre auch der wütende Protest nicht allein der geistlichen, sondern auch der weltlichen Fürsten erklärlich, die durch diesen unglaublichen königlichen Machtzuwachs erdrückt werden mußten. Hinzu kommt, daß die Umstände der späteren Gefangennahme des Papstes (nach dem Scheitern des Vertrages) eher auf einen Verzweiflungsakt als auf langfristige Planung und abgekartetes Spiel hindeuten (242). — Für Paschalis selbst schließlich war, wie aus seiner „Narratio" in der Einleitung des Vertrages hervorgeht, ein solcher Tausch nicht nur Notlösung; denn für ihn war die eigentliche Wurzel des Übels nicht die Investitur als solche, sondern die Verweltlichung der Bischöfe. „Die Freiheit der Kirche besteht für Paschalis II. nicht nur in der Unabhängigkeit vom Königtum, sondern wesentlich in der Beschränkung ihrer Amtsträger auf ihre eigentliche seelsorgliche Tätigkeit" (239). Ideelle Wurzel seiner Haltung ist dabei weder ein Abrücken von der gregorianischen Linie des „heiligen Krieges" noch ein kirchliches Armutsideal, sondern eher eine saubere funktionale Trennung von Klerikern und Laien auf der Linie Humberts und innerhalb einer Ekklesiologie des „Corpus Christi" (275, 278): wie die Laien sich nicht in die „spiritualia" einzumischen haben, so soll sich der Klerus nicht mit den „negotia saecularia" befassen (wobei freilich das eigentliche Kirchengut im Unterschied zu den „Regalien" in den Bereich der „spiritualia" gehört!).

In dem erzwungenen „Pravileg" sieht der Verf. geschickt von päpstlicher Seite den Approbationsanspruch des Papstes gegenüber jedem zukünftigen Kaiser eingearbeitet; außerdem wurde, indem die Investitur als Privileg des Kaisers allein gedeutet wird, ein Riegel gegenüber weiteren Investituransprüchen der Könige vorgeschoben (248 f.). Auf die mehr passive Haltung des Papstes speziell von diesem Zeitpunkt an ist bereits hingewiesen worden. Daß Heinrich V. auf dem Laterankonzil von 1112 exkommuniziert worden sei, wie Ordericus Vitalis berichtet, trifft nicht zu (318 ff.). Eine „schismatische" Situation entstand jedoch von neuem in Deutschland, da sich Paschalis nun weigerte, investierte Bischöfe im nachhinein anzuerkennen (326 ff.).

Der Pontifikat dieses Papstes „zeigt sich nicht geprägt durch die Kraft und den Willen einer starken Führerpersönlichkeit; er basierte auf dem Fundament, das die Vorgänger auf dem Papstthron gelegt hatten, und er wurde gestützt von Helfern, die von diesen geprägt waren. Paschalis war weniger Wegbereiter und Vorbild als Nachfolger und Erbe" (338). Allerdings geht aus der Arbeit auch hervor, daß ihm Eigenständigkeit des Denkens und der Konzeption keineswegs völlig abging. Sonst hätte er nicht die Initiative zu der originellen Lösung von Sutri ergriffen. Aber er verstand es weniger, seine Konzeptionen in Politik umzusetzen. „Einem skrupulösen Festhalten an eingegangenen Verpflichtungen stand seine Neigung gegenüber, unbequeme Entscheidungen hinauszuzögern, bis er sich schließlich äußerem Druck beugen mußte" (337). Kl. Schatz S. J.

Evans, Gillian Rosemary, *Old Arts and New Theology. The Beginnings of Theologie as an Academic Discipline.* Oxford: Clarendon 1980. VIII/232 S.

Wenn ein Autor in knapp zwei Jahren drei Monographien zur Mediävistik herausbringt

(der Klappentext verweist auf zwei Arbeiten zu Anselm von Canterbury, 1979 und 1980), ist von vorneherein nicht zu erwarten, daß es sich dabei um neue Quellenstudien handelt. So bleibt auch in dem vorliegenden, für ein breiteres Publikum geschriebenen Buch bis zur letzten Seite unklar, wie sich der Anteil übernommener Ergebnisse methodisch und quantitativ zu den eigenen Entdeckungen verhält. Dies hat zur Folge, daß das für Wissenschaft und Kirche interessante Thema immer nur beiläufig, unbestimmt und unzusammenhängend zur Sprache kommt. Das englische Understatement mag die Lektüre dem Nichtfachmann erleichtern, der wissenschaftlichen Klarheit dient es nicht. Was der Autor als Charakteristikum des 12. Jh.s nennt, die pointillistische Darstellungsweise (Vorwort), kennzeichnet auch seinen eigenen Stil.

Dabei verspricht die Gliederung einen inhaltlichen und logisch abgerundeten Aufbau. Das akademische Umfeld mit seinen Schulen und neuen Disziplinen (8—56), das Studium der Bibel und der artes liberales (57—90), die spekulative Theologie und die freien Künste (91—136), die missionarische Theologie (für die Ungläubigen) (136—166) und das Werk der Schöpfung und Wiederherstellung in philosophischer und häretischer Betrachtung (167—214) beleuchten das Hauptproblem von seinen verschiedenen Aspekten her. Dabei kommt jedoch der entscheidende Punkt, nämlich der Rollentausch von Grammatik und Logik in der Wissenschaftshierarchie, der zwar allmählich, aber dann doch fundamental das mittelalterliche Wissenschaftssystem revolutionierte und über den Wechsel von biblisch-patristischer zu rational-spekulativer Theologie schließlich beim modernen Rationalismus landete — ganz abgesehen von den kirchenpolitischen Konsequenzen zwischen Ost und West — nirgendwo zur entsprechenden Geltung. Es fehlt nicht an Belegen aus Primär- und Sekundärquellen, doch auch hier hätte man sich über das Abkürzungsverzeichnis (XIII) hinaus eine repräsentativere Vorstellung gewünscht. Einige Schemata zur Fächergliederung des Schulbetriebs (15 f.) sind hilfreich. — Folgende Druckfehler entgingen der Korrektur: dialectic (52, Z. 2), H. de Lubac (61, Anm. 12), theology (107, Z. 5), grammar (113, Z. 28), theological (113, Z. 31), perhaps (131, Z. 14), geometrical (132, Z. 4), helps (135, Z. 7), errors (157, Z. 14), upbringing (220, Z. 9), theology (223, Z. 19). G. Podskalsky S. J.

Grabmann, Martin, *Gesammelte Akademieabhandlungen.* Hrsg. Grabmann-Institut der Univ. München (Münchener Universitätsschriften NF 25/I und NF 25/II). Paderborn-München-Wien-Zürich: Schöningh 1979. zus. XXXII/2219 S.

Während Martin Grabmanns Buchveröffentlichungen, vor allem seine Geschichte der scholastischen Methode (letzter unverändeter Nachdruck 1957) relativ leicht zugänglich sind, sind seine in den Sitzungsberichten der bayerischen und preußischen Akademie der Wissenschaften erschienenen grundlegenden Beiträge zur Geschichte der Scholastik oft schwer aufzufinden, da die betreffenden Faszikel natürlich längst vergriffen sind. Es ist deswegen sehr zu begrüßen, daß das Grabmann-Institut sich zu einem Nachdruck der „Gesammelten Akademieabhandlungen" aus den Jahren 1921—1944 entschlossen hat und einen Verlag gewinnen konnte, der diese bahnbrechenden Arbeiten zur mittelalterlichen Philosophie- und Theologiegeschichte wiederum der Öffentlichkeit vorlegt. Dabei war es eine glückliche Idee der Herausgeber, die Einleitung in Leben und Werk Martin Grabmanns *Michael Schmaus* anzuvertrauen (XI—XXXII). Mit großem Gewinn liest man vor allem den 2. Teil dieser Einführung, die Einleitung in das wissenschaftliche Werk Grabmanns. Mit sicheren Strichen ordnet hier der Münchner Altmeister Grabmanns Forschungstätigkeit in die Theologiegeschichte ein und kennzeichnet dabei näherhin die „beiden Straßen" der von G. praktizierten „genetischen Methode". Einerseits ging es ihm darum, Werden und Wachsen im Werk des Thomas von Aquin selber aufzuzeigen, das Denken des Thomas also nicht, wie es der Neuthomismus weithin tat, als ein statisches System, sondern als eine dynamische Entwicklung darzustellen. Die andere Seite der genetischen Betrachtungsweise war die Erforschung dessen, was Thomas an denkerischen Versuchen vorausging und was aus seinem Denken bei seinen Schülern wurde. „Bei aller Hochschätzung des bedeutendsten mittelalterlichen Denkers war Grabmann davon überzeugt, daß auch er ein Sohn seiner Zeit, wenngleich seine Zeit weit überragender Sohn gewesen ist" (VII). Konkret bedeutete diese „genetische Methode" für G. als Forschungspensum „binnenthomasisch" u.a. die äußerst mühselige, aber verdienstvolle Klärung der Echtheitsfrage manches opusculums, „außenthomasisch" u.a. die Bestimmung des Verhältnisses zu Bonaventura, die Untersuchung der verschiedenen Thomasschulen, deren einzelne Vertreter zum großen Teil noch in den Bibliotheken der Entdeckung harrten. Zu dieser Seite von G.s Tätigkeit schreibt Schmaus: „Grabmann hatte ähnlich wie Denifle einen sech-

sten Sinn für solche Werke, die nur in Handschriften überliefert, aber wert sind, bekanntgemacht und nach den Regeln kritischer Edition der Forschung zugänglich gemacht zu werden. Es gelangen ihm in diesem Bereich Funde über Funde. Gerade von ihnen trug er vieles in den monatlichen Sitzungen der Bayrischen Akademie der Wissenschaft vor und veröffentlichte es von 1921—1944 in den Sitzungsberichten und in den Abhandlungen der Bayerischen und Preußischen Akademie der Wissenschaften" (XXII/XXIII). Ein besonders glücklicher Fund war die Entdeckung mehrerer Schriften des Siger von Brabant, die ein völlig neues Bild dieses averroistischen Aristotelikers zu erstellen erlaubte. Einen großen Teil seiner Forschungstätigkeit widmete G. den mittelalterlichen Übersetzungen und Kommentaren des Aristoteles. Auch dies geschah im Hinblick auf Thomas von Aquin und in Anwendung der genetischen Methode. Aristoteles erschließt nämlich den Zugang zu Thomas. Aber G. bleibt nicht im Vorfeld, im Umfeld, er stößt bis Thomas selber vor. In „ebenso prägnanten wie tiefen Ausführungen" stellt er „die Kernthesen der von Thomas entwickelten Philosophie" dar und zeigt deren Bedeutung für die Theologie (XXVIII). Erscheint das gewaltige weitgespannte Opus Grabmanns, so mag man sich vielleicht fragen, nicht letztlich doch disparat, ohne inneren Zusammenhang? Hierzu Schmaus: „Was immer Grabmann geschrieben hat, wird sowohl in systematischer als auch historischer Hinsicht zusammengehalten durch seine Liebe zu Thomas von Aquin, zu dessen Wahrheitsverständnis und Wahrheitserkenntnis" (XXX). — Zu einem eigentlichen Forschungsinstrument werden die beiden hier vorliegenden Bände durch die von *Chr. Heitmann* erstellten 228 S. Register: 1. Handschriften, 2. Personen der Antike und des Mittelalters mit genauer Angabe der zitierten Werke (Hier werden zahlreiche von den gängigen Handbüchern noch nicht erfaßte Titel aufgeführt! Allein das Verzeichnis der anonymen Werke umfaßt 18 Spalten. Kommentare sind nicht nur unter dem Namen des jeweiligen Autors, sondern auch unter dem des kommentierten Werkes registriert), 3. Personen von 1500 bis zur Gegenwart, 4. Orte und geographische Begriffe, 5. Sachregister, 6. lateinische Begriffe. — Folgende Akademiebeiträge sind wieder abgedruckt: Neu aufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker (1—68); Studien zu Johannes Quidort von Paris O. Pr. (69—128); Neu aufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boethius von Dacien (129—176); Des Ulrich Engelberti von Straßburg O. Pr. († 1277) Abhandlung De pulchro. Untersuchungen und Texte (177—260); Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange. Untersuchungen und Texte (261—381); Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken (383—496); Mittelalterliche lateinische Übersetzungen von Schriften der Aristoteles-Kommentatoren Johannes Philoponos, Alexander von Aphrodisias und Themistios (497—564); Ein neuaufgefundenes Bruchstück der Apologia Abaelards, herausgegeben und untersucht (gemeinsam mit Paul Ruf) (565—608); Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung. Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkommentaren (607—688); Eine lateinische Übersetzung der pseudo-aristotelischen Rhetorica ad Alexandrum aus dem 13. Jahrhundert. Literarhistorische Untersuchung und Textausgabe (689—769); Die Aristoteleskommentare des Simon von Faversham († 1306). Handschriftliche Mitteilungen (771—808); Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat (809—965); Handschriftliche Forschungen und Mitteilungen zum Schrifttum des Wilhelm von Conches und zu Bearbeitungen seiner naturwissenschaftlichen Werke (967—1020); Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom nach νοῦς ποιητικός einer Zusammenstellung im Cod. B. III 22 der Universitätsbibliothek Basel. Untersuchungen und Textausgabe (1021—1122); Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus, des späteren Papstes Johannes XXI. († 1277) (1123—1254); Die Introductiones in logicam des Wilhelm von Shyreswood († nach 1267). Literarhistorische Einleitung und Textausgabe (1255—1360); Bearbeitungen und Auslegungen der aristotelischen Logik aus der Zeit von Peter Abaelard bis Petrus Hispanus. Mitteilungen aus Handschriften deutscher Bibliotheken (1361—1417); Kommentare zur aristotelischen Logik aus dem 12. und 13. Jh. im Ms. lat. fol. 624 der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin. Ein Beitrag zur Abaelardforschung (1419—1446); Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudiums im Mittelalter (1447—1637); Gentile da Cingoli, ein italienischer Aristoteleserklärer aus der Zeit Dantes (1639—1724); Die mittelalterlichen Kommentare zur Politik des Aristoteles (1725—1800); Thomas von Erfurt und die Sprachlogik des mittelalterlichen Aristotelismus (1801—1896); Die Aristoteleskommentare des Heinrich von Brüssel und der Einfluß Alberts des Großen auf die mittelalterliche Aristoteleserklärung (1897—1986).

H. J. Sieben S. J.

Freiheit und Gelassenheit: Meister Eckhart heute. Hrsg. *Udo Kern.* München: Kaiser / Mainz: Grünewald 1980. 233 S.

Das Buch beinhaltet Beiträge, die anläßlich des 650. Todesjahres des Meisters für die „Internationale Eckhartwoche" in Erfurt erarbeitet worden sind. Nach dem Geleitwort von *H. Falcke* (Erfurt) gibt *U. Kern* (Erfurt) einen kurzen Abriß zum Wirken Eckharts, der die wesentlichen Daten der Lehr- und Predigttätigkeit, der Arbeit im Dominikanerorden und des Inquisitionsprozesses erfaßt: integrative spirituelle Weite und enorme Leistungsfähigkeit zeichnen diesen Mystiker aus. — *F. Hoffmann* (Erfurt) artikuliert das neuerwachte ökumenische Interesse an Meister Eckhart. — Im Anschluß daran stellt *U. Kern* „Eckharts Intention" heraus. Eckhart ist Theologe des Wortes. Er entfaltet seinen Kerngedanken, die Geburt, das Gebären des Sohnes durch den göttlichen Vater im Seelengrund, im Seelenfünklein „biblisch orientiert, trinitarisch strukturiert, christologisch qualifiziert, spirituell meditiert, kerygmatisch orientiert und philosophisch terminiert" (26). — *L. Hödl* (Bochum) bearbeitet „Meister Eckharts theologische Kritik des reinen Glaubensbewußtseins" im Sinne entwicklungsgeschichtlicher, genetischer Methode. Ein spiritual-pädagogisches und theologiedidaktisches Anliegen bildet den Standpunkt, von dem her Eckhart sich um ein „kritisches Gotterkennen müht, das Gott nicht zu einem gedachten Gott macht" (38), sondern ihn wesentlich, erfahrbar, lebendig sein läßt. „Eckhart schärfte das religiöse Bewußtsein des Menschen in der großen Tradition der dionysisch-neuplatonischen Philosophie und durchformte und überformte die Glaubensüberlieferung in und mit diesem philosophisch geschärften Bewußtsein" (44). — Diesem sehr sorgfältigen Beitrag folgt ein kurzer und klarer Versuch von *K. Bormann* (Köln), „das Verhältnis Meister Eckharts zur Aristotelischen Philosophie" mit Bezug auf die Lehre von den drei Prinzipien der Naturdinge zu bestimmen; die Wirkung dieser Lehre, die in Eckharts Johanneskommentar einen Niederschlag gefunden hat, über dessen Rezeption auf Nikolaus von Kues wird ebenfalls behandelt. — Den philosophischen und theologischen Traditionen, aus denen der Scholastiker Eckhart kommt, sowie der pantheistischen Tradition der Mystik des Meisters geht *M. Kurdzialek* (Lublin) nach. Die Frage, warum Eckhart (Neu-)Platoniker geworden sei, wird im Hinblick auf seinen Gebrauch von „theologizare" beantwortet. Dieser entspricht dem Gebrauch des Boethius und seiner Interpreten aus der Schule von Chartres: biblisch gegründete Philosophie. — Auf „Nikolaus von Kues als Interpret und Verteidiger Meister Eckharts" läßt sich *R. Haubst* (Mainz) ein. Er legt vier ausgewählte Themenkreise dar, in denen Nikolaus den Meister rezipiert: „1. Gott als ‚esse omnium' und das Gott-Welt-Verhältnis unter dem Leitwort der ‚indistincta distinctio' " (78); „2. Die Zeit-Ewigkeits-Dialektik in der Predigt ‚Ubi est?' vom Jahre 1456" (83); 3. „Eckharts Lehre von den göttlichen virtutes als Tugend-Kräften" (87); 4. Interpretation des kusanischen Satzes: „Christus et cuiusque proximus, immo multo proximior quam pater aut frater carnalis, quoniam est ipsa substantialis intimitas cuiusque" (90). — *B. Welte* (Freiburg) beleuchtet brilliant den Zusammenhang zwischen dem mystisch praktischen Lebensweg Eckharts und dessen spekulativen Hintergrund, den Eckhart sich auf seinem Leseweg angeeignet hat: der mystische Gedanke der Abgeschiedenheit ist aufs Engste mit der alten Theorie des Intellectus verbunden. — *K. Weiß* (Rostock) nimmt zur Eigenart der Eckhartschen Mystik Stellung. Eigentümlich ist erstens ein hochgespanntes Gegenüber von Gott und Mensch in der mystischen Einung. Zweitens die besondere Konzeption des Seelenfunkens, über den nur in schwebender Weise gesprochen werden kann, ohne Verhaftung an Raum und Zeit. In diesem Zusammenhang trägt W. zur Klärung des Inquisitionspunktes bei, der um den Ausdruck „Ungeschaffenheit" dieses „Etwas" der Seele aufgebaut worden ist. Eine dritte Eigentümlichkeit der Mystik Eckharts liegt darin, daß die göttliche Seite der Unio nicht als absolute Stille verstanden wird, sondern als unaufhörliche Aktivität des göttlichen, trinitarischen Seins. Viertens ist Eckhart ein nach heutigem Verständnis überaus reduziertes Gnadenverständnis eigen. Die fünfte Eigentümlichkeit von Eckharts Predigt läßt sich entlang der teilweise extremen Auslassungen und Urteile auf dem Gebiet des religiösen und sozialen Lebens wie auch der Frömmigkeitsübungen, Sitte und Moral betreffend, ausmachen. — Unter dem Titel: „Meister Eckhart, der Mystiker" denkt *R.-L. Oechslin* (Fribourg) kurz über die theologische Basis nach, auf der Eckharts mystische Erfahrung gründet: der Mensch als Bild Gottes, die Gnade des Seelenfunkens, das Durchdringen des Lebens durch Gott, der „Kuß". — *J. Moltmann* (Tübingen) widmet sich anthropo-theologisch feinfühlig der „Theologie der mystischen Erfahrung", indem er Mystik rekonstruiert als Weg zur Befreiung der Leidenschaft, die letztlich den Weg der Liebesgeschichte zwischen Mensch und Gott bestimmt. Er bedenkt (s)einen möglichen Weg in fünf Schritten: „1. Aktion und Meditation"; „2. Meditation und Kontemplation"; „3. Kontemplation und Mystik"; „4. Mystik und Martyrium"; „5. Die Vision der Welt in

Gott". *A. Haas* (Zürich) stellt sich der Frage nach der Bedeutung Eckharts für die deutsche Sprache. Zuerst geht er ideologiekritisch auf die Rezeptionsgeschichte der „Deutschen Werke" und ihrer Faszination und eigenen Wirkung ein. Dann behandelt er Eckharts Bindung an die dominikanische Ordensspiritualität, die Theorie und Praxis existenziell eint, indem sie die persönliche Kontemplation mystagogisch in der Predigt wirksam werden läßt. Schließlich betrachtet er Eckharts sprachgeschichtliche Leistung und die dahinter stehende Anschauung von Sprache: absolute Kohärenz zwischen innerem und äußerem Wort (166). — Eine theologisch interessante Arbeit zum Wortbegriff Eckharts und dessen Hintergrund steuert *E. Winkler* (Halle) bei. Im ersten Teil legt er zunächst Eckharts Verständnis vom Wort als Idee und als innerem Wort dar. Es folgt das Verständnis vom Wort als Manifestation des Sprechenden, ferner als „verbum incarnatum" und schließlich als Bibel-und Predigtwort. Der zweite Teil geht in drei Schritten auf die Hermeneutik des Meisters ein. Im ersten wird die grundlegende Konzeption der Einheit von theologischer und philosophischer Wahrheit behandelt und damit die Einheit der Wissenschaften, wie man sie sich zu Eckharts Zeiten vorgestellt hat. Im zweiten Schritt geht es um die Einheit der Schriftwahrheit trotz verschiedener Schriftsinne. Im dritten um die Frage nach einem Generalskopus bei Eckhart, der die Willkür der Schriftauslegung in Grenzen gehalten hat. Diesen sieht W. in Eckharts Interesse, Gott und die Kreaturen in ihrem Bezogensein auf Gott zu erkennen (181). — Anschließend thematisiert *W. P. Eckert* (Walberberg) die „Eckhart-Rezeption und Umdeutung in der neueren deutschen Literatur", die seit Ende des 19. Jahrhunderts in Gang kam. Nachdem Textausgaben von H. Büttner und G. Landauer Eckhart allgemein zugänglich gemacht hatten, fanden seine Gedanken Eingang bei Musil, Gurk, Kolbenheyer, Sachs und Singer. — Aus der Sicht analytischer Philosophie nimmt *G. Feuerstein* (Durham) zum Problem der Definition von Mystik überhaupt Stellung und versucht eine eigene längere Definition (203/204). Anschließend unterscheidet er mystische und religiöse Erfahrung und deutet darauf hin, daß mystisches Erleben selbst noch einmal höchst differenziert ist. Aktuell scheint das Sprechen über Mystik in Begriffen einer Sprache des Bewußtseins und seiner Entwicklung zu sein, wobei durchaus Terme aus der Neurophysiologie, Psychologie und Verhaltenstheorie Eingang finden können. Seinem Thema: „Meister Eckhart und ‚östliche Mystik' " wird F. ferner dadurch gerecht, daß er auf verschiedene mystische Traditionen des Ostens mit manchem Rückbezug auf Eckhart eingeht. — Das Buch schließt ein Gemeindevortrag von *P. Heidrich* (Rostock) über „Meister Eckharts ‚gefährliche' Rede von Gott" ab.

Vom Titel her hätte man ein eigenes Eingehen auf die Begriffe „Freiheit" und „Gelassenheit" sowie auf deren innere Beziehung vor allem unter praktischem Interesse erwartet. Trotz manchem Hinweis kommt vor allem der anthropologische Begründungszusammenhang, in dem diese Begriffe bei Eckhart verwandt werden, zu kurz. Insgesamt gesehen dominiert das „Lesemeisterliche": das Buch gibt einen sehr guten Einblick in den Stand der disziplinär verzweigten Eckhart-Rezeption und -Forschung. F. T. Gottwald

4. Neuzeitliche Kirchen- und Theologiegeschichte

Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche. Hrsg. *Erwin Iserloh.* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte118). Münster: Aschendorff 1980. XII/749 S.

Unter den Bemühungen, die Vorgänge auf dem Augsburger Reichstag von 1530 tiefer zu begreifen und auf ihre Bedeutung für die Gegenwart neu zu befragen, verdient das Internationale Symposion, das die Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum vom 3.—7. September 1979 in Augsburg veranstaltet hat, eine besondere Beachtung. Kirchen- und Profanhistoriker, evangelische und katholische Dogmatiker und Ökumeniker, schließlich einige kirchliche Amtsträger, insgesamt ungefähr 90 Persönlichkeiten, haben dort ein bedeutsames wissenschaftliches Kolloquium durchgeführt. Der vorliegende Band enthält die Referate, die die Wissenschaftler in Augsburg vorgetragen haben, und die Diskussionsbeiträge, die sie auslösten. — Versucht man, die insgesamt 34 Referate, die in die Dokumentation aufgenommen worden sind, zu ordnen, so zeichnen sich vier Themenkreise ab: 1) Die profan- und kirchengeschichtlichen Kontexte der Verhandlungen über das Augsburgische Bekenntnis; 2) Die

Confutatio; 3) Die einzelnen im Augsburgischen Bekenntnis behandelten Sachfragen; 4) Die Geschichte der späteren Auseinandersetzung mit dem Bekenntnis von Augsburg.

Die Auslegungen einzelner Artikel der Confessio Augustana (= 3. Gruppe) greifen im wesentlichen noch einmal die Erkenntnisse auf, die sich in den lutherisch-katholischen Dialogen der letzten Jahren bereits eingestellt hatten. Einige Artikel, darunter z.B. und vor allem der Art. 28 der CA, in dem es um das Bischofsamt geht, sind besonders ausführlich und eindringlich behandelt. Hier wird der diesbezügliche ökumenische Dialog um neue Gesichtspunkte und Einsichten bereichert und weitergeführt. Die Texte der drei anderen Themenkreise bedeuten eine Erweiterung der Perspektive, in der sich die Confessio Augustana erschließt. In z.T. umfangreichen Beiträgen werfen die Autoren Licht auf die Rolle, die der Kaiser, die Stände, die Humanisten und schließlich die Theologen vor und auf dem Reichstag spielten (= 1. Gruppe). In diesen Texten wird eindrucksvoll herausgearbeitet, daß die theologischen, die kirchenpraktischen und die profanhistorischen Prozesse vielfach ineinandergreifen und nicht scharf voneinander abgesetzt werden können. Die Confessio Augustana und die Confutatio sind als Texte zu verstehen, die einem komplexen (kirchen-)geschichtlichen Gesamtzusammenhang angehören. In den Referaten der 4. Gruppe zeigt sich, daß sich die Frage einer Rezipierbarkeit der Confessio Augustana nicht erst heute — für die katholische Kirche nämlich — stellt. Auch andere Zeiten und andere Gruppen sahen sich vor die Herausforderung gestellt, die das Augsburgische Bekenntnis dadurch bedeutet, daß es beansprucht, ein legitimer Ausdruck der umfassenden christlichen Wahrheit zu sein. So ist es nicht verwunderlich, wenngleich bislang nur spärlich bekannt, daß man sich auf den nachreformatorischen Religionsgesprächen, in den orthodoxen Kirchen des 16. Jahrhunderts und später in der altkatholischen Kirche mit der Confessio Augustana befaßte. Heute — auch dies wird in einem Beitrag noch einmal thematisiert — stellt sich die katholische Kirche die Frage, ob und gegebenenfalls in welcher Form sie das Augsburgische Bekenntnis von 1530 als „katholisch" anerkennen kann.

Dieser eine wissenschaftliche Konsultation von hohem Rang dokumentierende Band enthält eine Fülle von Erkenntnissen und Anregungen. Es ist nicht im Entferntesten möglich, sie hier auch nur anzudeuten. Wer immer sich mit dem Augsburger Reichstag von 1530 und dem Augsburgischen Bekenntnis sowie den in ihm angesprochenen Einzelfragen beschäftigt, wird in Zukunft an diesem Band nicht vorbeigehen können. Die Sorgfalt, mit der E. Iserloh und seine Mitarbeiterin B. Hallensleben den Band zusammengestellt haben, zeigt sich nicht zuletzt in dem ausführlichen Personen-, Sach- und Ortsregister. W. Löser S.J.

Confessio Augustana — Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen. Hrsg. *Harding Meyer* u. *Heinz Schütte*. Paderborn: Bonifacius/Frankfurt/M: Lembeck 1980.

Zu einem Akt ausdrücklicher Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche ist es 1980 nicht gekommen. Gleichwohl haben die vielen Bemühungen der letzten Jahre, die der Prüfung und Vorbereitung eines solchen Schrittes galten, einen beachtlichen Ertrag erbracht. Für den Bereich der theologischen Reflexion ist er im vorliegenden Band greifbar. Der Wandel, den die Lutheraner und die Katholiken in Kirche und Theologie in den letzten Jahren durchgemacht haben, hat sie aufeinander zuwachsen lassen. Die neue Situation, in der sie ihr kirchliches Leben vollziehen und ihre Theologie treiben, hat es möglich gemacht, die Confessio Augustana neu, d.h. hier: in hohem Maße gemeinsam zu verstehen. So legte es sich nahe, das neue gemeinsame Verständnis in einer von lutherischen und katholischen Theologen gemeinsam verfaßten und verantworteten Kommentierung wichtiger Artikel der Confessio Augustana zu dokumentieren. Daß eine völlige Deckungsgleichheit der Auslegungen der Texte des damaligen Bekenntnisses allerdings an vielen Stellen noch nicht erreicht werden konnte, ist nicht verwunderlich und wird von den Autoren auch nicht verschwiegen. Der Band setzt mit zwei Beiträgen ein, in denen grundlegende, der Behandlung der Einzelthemen vorgelagerte Fragen erörtert werden: *W. Lohff:* Die Bedeutung der Augsburgischen Konfession für die Lutherische Kirche und ihr Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche; *W. Kasper:* Bekenntnis und Bekenntnisgemeinschaft in katholischer Sicht. Dann folgen zehn Untersuchungen und Auslegungen von zentralen, z.T. thematisch gebündelten Texten des Augsburgischen Bekenntnisses. Beim Thema „Mönchtum" (CA 27) haben vier Autoren je ihren (Teil-)Kommentartext in das Werk eingebracht. Offensichtlich ließen sich die verschiedenen Positionen nicht in einem gemeinsamen Text formulieren (*B. Lohse:* Zum Verständnis von CA 27; *K. S. Frank:* Katholische Reaktion; *J. Halkenhäuser:* Zur Bewertung und Beurteilung von CA 27 aus der Sicht evangelischer Kommunitäten; *F. Wulf:*

Zur katholischen Beurteilung des Artikels 27 der CA aus heutiger Sicht). In allen andern Fällen haben je ein katholischer und ein lutherischer Theologe den Kommentartext gemeinsam abgefaßt: *K. Lehmann/H. G. Pöhlmann:* Gott, Jesus Christus — Wiederkunft Christi; *W. Breuning/B. Hägglund:* Sünde und Erbsünde; *G. Müller/V. Pfnür:* Rechtfertigung — Glaube — Werke; *A. Dulles/G. Lindbeck:* Die Bischöfe und der Dienst des Evangeliums — ein Kommentar zu CA 5, 14 und 28; *H. Meyer/H. Schütte:* Die Auffassung von Kirche im Augsburgischen Bekenntnis; *E. Iserloh/V. Vajta:* Die Sakramente: Taufe und Abendmahl; *H. Fagerberg/H. Jorissen:* Buße und Beichte; *G. Kretschmar/R. Laurentin:* Der Artikel vom Dienst der Heiligen in der Confessio Augustana; *G. W. Forell/J. F. McCue:* Weltliches Regiment und Beruf in der Confessio Augustana. Den Band beschließt ein Text, in dem das von allen beteiligten Autoren gemeinsam getragene „Ergebnis der Studienarbeit" formuliert ist.

Überblickt man den Band im Ganzen, so zeigt sich, daß er im wesentlichen den theologischen Reflexions- und Diskussionsstand zusammenfaßt, den man in den vielen bilateralen Dialogen zwischen Lutheranern und Katholiken, die in den letzten Jahren auf den verschiedensten Ebenen geführt wurden, erreicht hat. Einige Themen allerdings, die der vorliegende Band aufgreift, wurden in den Dialogen noch kaum ausdrücklich angesprochen: die Christologie und die Trinitätslehre, die („Erb"-)Sündenlehre, die Theologie der Heiligenverehrung, des Mönchtums und schließlich des Weltdienstes der Christen. Es ist zu begrüßen, daß die „gemeinsame Untersuchung" der Confessio Augustana nun ein breiteres Spektrum an traditionell zwischen den Lutheranern und den Katholiken umstrittenen Themen abdeckt. Im Sinne der Ergebnisse des der Rechtfertigungslehre gewidmeten Abschnitts stellt der Schlußtext fest: „Wir halten es . . . für bemerkenswert, daß die tiefe Übereinstimmung gerade solche Bereiche einschließt, die immer als spezifische Kontroversthemen zwischen unseren Kirchen galten: die Lehre von der Rechtfertigung als Ausfaltung und Anwendung des Christusglaubens, die Lehre von der Erbsünde, . . ." (333). Nun trifft es ohne Zweifel zu, daß sich die Rechtfertigungsdebatte des 16. Jh.s heute, d.h. vor allem nach den gründlichen Studien von V. Pfnür (Einig in der Rechtfertigungslehre?, Wiesbaden 1970), anders als früher darstellt. Luthers und Melanchthons Attacken gegen die katholische Gnadentheologie trafen diese nicht in ihrer Ganzheit, sondern nur in ihrer extremen spätnominalistischen Form, die durch pelagianisierende Elemente gekennzeichnet war. Und umgekehrt trafen die Gegenreaktionen der katholischen Kontrovertheologen des 16. Jh.s nicht die Rechtfertigungslehre des Augsburgischen Bekenntnisses, sondern lediglich einige extreme Äußerungen des frühen Luther. Aber — so ist doch zu fragen — ist mit diesen Erkenntnissen das Problem der Rechtfertigungslehre ökumenisch aufgearbeitet? Treten nicht in den Bereichen, für die der Schlußtext des vorliegenden Bandes fortbestehende Differenzen feststellt (Theologie der Kirche und der Ämter, Mariologie, etc.), nach wie vor unterschiedliche Auffassungen des Rechtfertigungsgeschehens zutage? Würde man nicht in vielen Fragen, die lutherischer- und katholischerseits unterschiedliche Antworten finden, rasch mehr Einigkeit erzielen können, wenn man in der Rechtfertigungslehre einiger wäre? W. Löser S. J.

Kunz, Erhard, *Protestantische Eschatologie. Von der Reformation bis zur Aufklärung* (Handbuch der Dogmengeschichte IV, Fasz. 7c, 1. Teil). Freiburg-Basel-Wien: Herder 1980. 114 S.

Die Zeit, da die Eschatologie (= E.) als abschließender Kurztraktat das systematische Lehrsystem abschloß, ist vorbei. Nachdem zuerst in der (protestantischen) Exegese (J. Weiß, A. Schweitzer) die eschatologische Dimension der Reich-Gottes-Predigt Jesu wiederentdeckt wurde, erhielt die gesamte Theologie über die materiellen Themen der E. (Parusie, Gericht, allgemeine Totenerweckung, Unsterblichkeit der Seele, Fegfeuer, Himmel und Hölle) hinaus eine formal durchgehende eschatologische Prägung und Qualifizierung. So hofft die Theologie in der Wiederentdeckung vergessener Implikate der christlichen Botschaft Anschluß zu gewinnen an die neuzeitliche Frage nach der immanenten oder transzendenten Vollendung der Geschichte zu einem „Reich der Freiheit" im Fortschritt der Menschheit nach Art einer organischen Evolution oder eines revolutionären Umbruchs. In der erneuerten E. eröffnet sich also eine Chance, mit dem vom Freiheitsideal, von der Fortschrittsidee und dem vom Bewußtsein universaler Geschichtlichkeit geprägten modernen Denken ins Gespräch zu kommen.

Der notwendigen Aufgabe, den systematischen Dialog über seine historischen Voraussetzungen aufzuklären, stellt sich der Verf. mit seiner knappen, aber gezielten Studie über die Geschichte des eschatologischen Denkens im Protestantismus von der Reformation bis zur

Aufklärung „also in einem Zeitraum, der für die Entwicklung des neuzeitlichen Bewußtseins von großer Bedeutung ist" (1). Aus Raumgründen sah sich K. aber gezwungen, die Entwicklung protestantischer E. anhand repräsentativer Vertreter darzustellen und sich vorwiegend auf deutsche Theologen zu beschränken. Doch diese Begrenzung erweist sich zugleich als Vorteil. K. gelingt es, auf knappem Raum übersichtlich und exakt den inneren Duktus folgerichtiger Problementwicklung der protestantischen E. im behandelten Zeitabschnitt aufzuzeigen, indem er unter Vermeidung jedes überflüssigen Wortes die entscheidenden Anhaltspunkte herausarbeitet für die Orientierung in der ungeheuren Fülle des Materials. In 6 Kap. vermag K. „nicht nur die direkten Aussagen der Theologen über die sogenannten Letzten Dinge, sondern auch den Stellenwert und die Bedeutung der Eschatologie im Ganzen der jeweiligen Theologie aufzuzeigen" (2). So ergibt sich eine klare Gliederung nach den drei Hauptreformatoren Luther, Zwingli, Calvin und den drei hintereinander folgenden theologischen Formationen des deutschen Protestantismus altprotestantische Orthodoxie, Pietismus, Aufklärungstheologie.

Für Luther (3—22) gehörte die Lehre von den Letzten Dingen nicht zu den Kontroversartikeln mit Ausnahme des Fegfeuers, das wegen der fehlenden Schriftgrundlage auch von allen späteren evangelischen Theologen abgelehnt wurde. Doch gibt Luthers zentrale Rechtfertigungsfrage nach Begnadung und Verwerfung des Sünders seiner Theologie ein durchgehendes eschatologisches Gepräge.

Bei voller Übernahme der futurischen Eschata forciert Luther eine „Tendenz zur Aktualisierung" (4). Durch die Offenbarung weiß sich der Mensch als Werdewesen zwischen Sein und Nichtsein qualifiziert, das auf das vergebende, richtende und lebensschöpferische Tun Gottes absolut ausgerichtet ist. In Sünde, Tod und Hölle stößt der begnadigte Sünder auf die äußerste Bedrohung, die er in ihrer unmittelbar bedrängenden Macht in der „Anfechtung", einem Grundbegriff lutherischer Theologie, erfährt, als „Vorausereignung" (8) von Gericht und Hölle. Aus diesem Abgrund des Nichts befreit nur der Glaube an das Wort von Christus, der als Sündloser Tod, Gericht und Hölle durchlitten und in seiner Auferstehung überwunden hat. Diese promissio-fides-Dualität situiert als eschatologische Spannung das „simul iustus et peccator" und begründet sowohl die absolute Heilsgewißheit des Glaubens, das getröstete Gewissen und die unter dem Kreuz verborgene Wirklichkeit des Christenstandes. Durch die Betonung des promissio-Charakters, wodurch keinesfalls die volle Realität des Heils zurückgenommen wird, ergibt sich eine Sicht der Gnade als im Glauben stets zu empfangendes Heil im Gegensatz zu einer inhärierenden geschöpflichen Qualität. Die Geschichte sieht Luther als ein Kampffeld zwischen Christus und dem Satan um die Gottesherrschaft. Dabei kommt er zu einer Naherwartung des Jüngsten Tages aufgrund der eschatologischen Anzeichen der Macht des Antichrists (= des Papstes). Im Tode ereignet sich definitiv Heil oder Verdammnis, so daß für das Fegfeuer kein Platz bleibt, zumal die reine Gnadenhaftigkeit des Heils jede Mitwirkung des Menschen ausschließt. Das Problem des Zwischenzustandes zwischen individuellem Gericht und der universalen Auferstehung am Jüngsten Tag löst Luther durch eine Zeit-Ewigkeits-Dialektik, insofern im Tod die Zeitkategorie in den Augenblick der Ewigkeit übergestiegen ist, mit dem Bild vom „Seelenschlaf". Diese Theorie spielte aber in der folgenden protestantischen E. keine Rolle.

Zwingli (23—30) zeigte sich bei grundsätzlicher reformatorischer Gemeinschaft über Luther hinaus auch philosophisch-humanistischen Argumentationen gegenüber offen, insofern sich für ihn die auf die Gotteserkenntnis hingeordnete, auf Transzendenz geöffnete Geistigkeit des Menschen die Unsterblichkeit der Seele nahelegt. Ohne die Zukunftsdimension der Eschata zu leugnen, rückt der Ton bei ihm mehr auf die Gegenwärtigkeit des Heils, wodurch Diesseits und Jenseits wie zwei aufeinanderfolgende Etappen hintereinanderrücken, wobei Himmel das Ende der Konkupiszenz bedeutet. Zwingli ist weniger von der persönlichen Sündenerfahrung geprägt. Es geht um das gegenwärtige Gericht über die Christenheit, weshalb seine Lehre stärker ethisch-reformatorisch ausgerichtet ist. Wenn er vom Himmel keinen rechtschaffenen Heiden ausgeschlossen sieht, drückt sich darin keine neuzeitliche Toleranz aus, sondern ein echter christlicher Heilsuniversalismus.

Calvins E. (31—41) ist nicht von der existentiellen Anfechtungserfahrung Luthers geprägt. Er geht vielmehr von Tod und Auferstehung Jesu als unhinterfragbarer Realität aus. Die eschatologische Prägung seiner Theologie kommt bei ihm im Gottesbegriff zum Vorschein. Gott erkennen als Quellgrund allen Lebens und aller Seligkeit ist schon das ewige Leben, ihn verkennen ewige Verdammnis. Gewisse Anhaltspunkte für eine Unsterblichkeit der wesenhaft in Sein und Erkenntnis gottbezogenen Seele gibt es auch noch nach dem Sündenfall. Der Ewigkeit teilhaft werden kann jedoch nur der in Glauben und Hoffnung von der Macht des

Auferstandenen getragene Mensch. Der Gerechtfertigte geht in Buße, Heiligung und Erneuerung auf die eschatologische Vollendung zu, die jetzt schon verborgen gegenwärtig ist. Diese Sicht bedingt ein starkes Augenmerk auf dem gegenwärtigen Leben des Christen und der Kirche als Vorbereitung für das ewige Reich Gottes. In einer eigenen Theorie vom Zwischenzustand läßt er den Todestag und den Jüngsten Tag als ein Ziel ineinanderrücken. Im Tode entscheidet und ereignet sich schon ewige Seligkeit und ewige Verdammnis, doch in hoffender Ausrichtung auf den Jüngsten Tag mit seiner allgemeinen Vollendung.

In der altprotestantischen Orthodoxie (43—67) kommt es auf der Basis einer positivistisch an der Schrift (Verbalinspiration) ausgerichteten Theologie zu einer Systematisierung der existentiell bewegten reformatorischen Erfahrungen und damit zu einer Besinnung auf die Rolle der Vernunft in der Theologie, freilich in Unterordnung unter die Offenbarung. Darin spiegelt sich das barocke Lebensgefühl zwischen sichtbarer Lebensfreude und dem stets präsenten memento mori. Doch tritt nun der eschatologische Grundimpuls zurück hinter schulmäßigen Fragen nach Zustand, Ort und Weiterleben der Seele nach dem Tod, der Weise der Auferstehung des Leibes beim Jüngsten Gericht (Identität des Auferstehungsleibes). Von Luthers Naherwartung rückt man ab, indem man bei den Vorzeichen zwischen einer Bloßstellung und einer Überwindung des Antichrists unterscheidet. Bei der Deutung des Letzten Tages betont die Orthodoxie, dies ist ein wichtiges Kennzeichen, mehr die Gerechtigkeit Gottes. Durch die Hervorhebung der Werke als Maßstab neben dem Glauben droht der reformatorische Solafideismus in einen Moralismus umzuschlagen. Zum neuen kopernikanischen Weltbild wird keine Vermittlung gefunden. Die These der annihilatio mundi beim Gericht mindert die Bedeutung der „Welt" für den Glauben und kann zu einem gestörten Weltbezug führen.

Im Pietismus (69—92) kommen in der Vielfalt seiner Tendenzen und Kräfte spiritualistische und sozialrevolutionäre Motive aus dem das Zentrum der Reformation umgebenden Umfeld zur Wirkung (Wiedertäufer, V. Weigel, J. Arndt, J. V. Andreae). Tiefe Innerlichkeit verbindet sich mit einem praktischen Christentum, in welchem das kommende Reich Gottes vorbereitet wird und zum Vorschein kommt (Ph. J. Spener, A. H. Francke, G. Arnold, J. A. Bengel, Fr. Chr. Oetinger). Bezeichnend ist die Einbeziehung der Fortschritts- und Entwicklungsidee, und diese sollte sich einmal auswirken auf das spätere säkularisierte Geschichtsdenken. Geschichte wird zum organisch weitertreibenden Prozeß, der in der Allversöhnung (Apokatastasis) aller Dinge mit Gott seinen Abschluß findet. Gegenüber Luthers einziger Manifestation Gottes im Wort kennt der Pietismus auch die unmittelbare „Rührung des Herzens". Erst in dieser inneren Bekehrung erweist sich lebendiger Glaube gegenüber dem toten Buchstabenglauben der Orthodoxie, der sich in der Bereitschaft zu sichtbarer Änderung des Lebens äußert und in stufenweiser Höherentwicklung greifbar wird hin zu einem innerweltlichen Reich Christi (Reich der tausend Jahre) vor dem transzendenten Reich Gottes. Der fromme Optimismus hält zwar an der Vergeltung im Jenseits fest, stellt aber nicht mehr wie in der Orthodoxie die Gerechtigkeit, sondern die Liebe und die Barmherzigkeit Gottes heraus, so daß man schließlich auch auf eine Erlösung der Verdammten hofft.

Die Theologie der Aufklärungszeit (93—107) steht auf der Grenze nach rückwärts zum rein theo-logisch orientierten Denken der Reformatoren und nach vorne zur modernen am Diesseits orientierten Anthropozentrik. Nach der Erschütterung der Autorität der verbalinspirierten Schrift durch Geschichte und Naturwissenschaft drang eine gewandelte Mentalität des Welterlebens in die Theologie ein. Die Ausrichtung auf ein jenseitiges Leben ist nicht mehr die selbstverständliche theologische und sozialpsychologische Voraussetzung, sondern wird zusammen mit dem moralistischen Vergeltungsdenken zum zentralen Gegenstand der christlichen Religion. Der Versuch, die erschütterte Offenbarungsautorität durch allgemeine Vernunftgründe zu stützen, förderte die Tendenz zur Idee von den der allgemeinen Menschenvernunft zugänglichen Wahrheiten einer natürlichen Religion. Der Entwicklungsgedanke tritt *so* beherrschend hervor, daß ein Himmel ohne fortschreitende Vervollkommnung undenkbar wird, wobei die soziale Dimension keineswegs ausfällt. Derart wird die ewige Seligkeit anthropozentrisch bestimmt, daß die biblische Idee einer liebenden Einigung mit Gott in der visio beatifica unverständlich erscheinen muß. Da man positivistisch theologische und naturwissenschaftliche Fragen auf einer Ebene abhandelte, ergab sich die schwierige und unlösbare Frage nach der Identität des Auferstehungsleibes, die verschiedene Lösungen fand von einer partiellen Identität, zur Idee der völligen Neuschaffung des Leibes und der metaphorischen Deutung der resurrectio carnis, bis zur (im Ansatz richtigen) Reflexion auf den theologisch-philosophischen Begriff der „materiellen Identität". Das Problem der Ewigkeit der Höllenstrafe findet bei voller Aufrechterhaltung der jenseitigen Vergeltung von Gut und

Böse seine „Lösung" in der Möglichkeit der Verdammten, sich im Jenseits zum Besseren zu entwickeln, worin sich dann Weisheit und Güte Gottes offenbaren. In einem abschließenden Rückblick (109—113) gibt der Verf. in hervorragender Didaktik und theologischer Präzision eine Zusammenfassung der Übereinstimmungen und Unterschiede der protestantischen E. vom 16.—18. Jahrhundert. Er wehrt dabei ebenso Vorurteilen (z.B. dem Verdacht auf einen durchgehenden Individualismus) wie er die entscheidenden Schwerpunkte markiert. Die vorliegende dogmengeschichtliche Arbeit schließt in ihrer theologischen Genauigkeit und übersichtlichen Knappheit nicht nur eine Forschungslücke, sie kann auch einer systematischen E. wertvolle Hilfestellung leisten. G. L. Müller

Belz, Willi, *Friedrich Michelis und seine Bestreitung der Neuscholastik in der Polemik gegen Joseph Kleutgen* (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie IX). Leiden: Brill 1978. XI/227 S.

Im 1. Teil dieses Buches gibt B. einen Überblick über das Leben und Wirken von F. Michelis (3—46) und J. Kleutgen (47—53). Das Leben von Michelis war viel abwechslungsreicher und bewegter als das des stillen Gelehrten Kleutgen. Bei Michelis scheint auf den ersten Blick die Freude am kämpferischen Disput der beherrschende Charakterzug zu sein (25). Von solchen Kämpfen berichtet B. in den Abschnitten: Im Streit gegen den Materialismus (22 ff.); Kampf für die Freiheit der kirchlichen Wissenschaft auf der Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 (28 ff.); Wirken als Vorkämpfer des Altkatholizismus (44 ff.). Der ganze 2. Teil ist der „Bestreitung" der Neuscholastik und der Polemik gegen Kleutgen gewidmet (57—141). B. meint aber, daß in Wirklichkeit und letztlich „der Wille zur Verständigung und zum Ausgleich" das Motiv seines Handelns gewesen sei (25). Die fünf Thesen der „Bemerkungen" von Michelis in der Polemik gegen Kleutgen und Neuscholastik können nach drei Gesichtspunkten zusammengefaßt werden: 1. Kleutgens Kritik an Platons Ideenlehre werde dem wahren Platon nicht gerecht; 2. die Grundlage seiner Erkenntnistheorie sei unhaltbar, weil sie auf dem in sich widerspruchsvollen Begriff der „intellektuellen Vorstellung" aufbaue, der außerdem weder bei Aristoteles noch bei Thomas nachzuweisen sei; 3. das Verhältnis von Sprache und Denken sei von Kleutgen nicht erfaßt worden (62). B. spricht hier zunächst von Wegen der Erkenntnis (63—96), weiter von der Vorstellung bei Kleutgen und Michelis (97—120), sodann von der Sprache (121—141). Zu Kleutgens Kritik an der Ideenlehre Platons ist zu bedenken, daß er sich dabei wesentlich an Thomas und Aristoteles anschließt, der immerhin zwanzig Jahre Platons Schüler war, also die Gedanken seines Lehrers einigermaßen kennen mußte (vgl. auch die verschiedenen Auffassungen des platonischen Realismus, auf die Kleutgen hinweist, 63, Anm. 2). Es wäre übrigens eigenartig, wenn Kleutgen bei seinen längeren klassischen Studien (privatim sowie in München und Münster) und seiner mehrjährigen Professur für Rhetorik (klass. Literatur) in Brig kein guter Platonkenner gewesen wäre (62, Anm.). Ob die Bezeichnung intellektuelle „Vorstellung", mit der er in der ersten Auflage seine Abhandlungen begonnen hat, glücklich war, kann man bezweifeln. Er hatte ihn jedenfalls in der 2. „verbesserten" Aufl. durch „Erkenntnis" ersetzt, wenigstens in der Überschrift. Man möchte wünschen, daß er sich im Vorwort der 2. Aufl. über diese Änderung geäußert hätte. Eine Änderung der sachlichen Auffassung scheint nicht vorzuliegen.

Für die Kritik des vorliegenden Buches an Kleutgen wäre es nützlich gewesen, wenn B. die „Grundsätze der Scholastik über die Erkenntnis", speziell über das Bild des Erkannten und sein Innesein im Erkennenden mehr berücksichtigt hätte (Kl. I, 23—59). Dann wären vermutlich einige Mißverständnisse des Verf. vermieden worden. So scheint er den Unterschied von eigentlichem und uneigentlichem Begriff bei Kleutgen und der Neuscholastik und dessen Tragweite nicht genau erfaßt zu haben. Er würde wohl kaum die Behauptung aufrechterhalten, daß dem Geist „notwendig jede Spontaneität und Selbstbewegung abgesprochen" werden müsse, wenn er „auf solche Weise selbst zum Gegenstand der Vorstellung" gemacht wird (106). Als irrig muß man die Meinung B.s bezeichnen, daß nach Kleutgen „die Vollkommenheit des Geistes darin bestehen soll, eine raumausfüllende Substanz zu sein" (106). Hier wäre zu beachten, was er in II, 458 ff. ausführt zur „Bestimmung der Wesenheit der menschlichen Seele". — Dagegen dürften Michelis und der Verf. mit ihren kritischen Bemerkungen zu Kleutgens Auffassung des Verhältnisses von Sprache und Erkenntnis in wesentlichen Punkten recht haben. Kleutgen hat in dieser *„Beilage zu den Werken zur Theologie der Vorzeit"* die Widerlegung zu sehr auf den französischen Traditionalismus eingeengt. — Im 3. Teil des Buches gibt der Verf. eine Michelis-Bibliographie (145—214), die für alle seine selbständigen Veröffentlichungen Vollständigkeit erstrebt. L. Gilen S. J.

Christliche Religiosität im 20. Jahrhundert. Hrsg. *Ruprecht Kurzrock* (Forschung und Information 28). Berlin: Colloquium-Verlag 1980. 143 S.

Das in den modernen Industriegesellschaften seit einigen Jahren zunehmend konstatierte „neue" Interesse an Religion und Religiosität ist, in einen größeren Zusammenhang gestellt, so neu nicht. Dies zeigen 15 aus einer Sendereihe der RIAS-Funkuniversität hervorgegangene Kurzbeiträge zur Theologie- und Kirchengeschichte der letzten hundert Jahre vornehmlich des deutschen Sprachraums, die im vorliegenden Band einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht sind. Im geschichtlichen Rückblick wird die ganze Bewegtheit und Krisengestimmtheit eines Jahrhunderts noch einmal sichtbar, die sich auch in entsprechenden Aufbrüchen und Wandlungsprozessen theologischen Denkens und religiöser Praxis niederschlug. Harnacks „Frage nach dem Wesen des Christentums" *(K. H. Neufeld)*, Bultmanns Anstoß zur „Frage nach dem historischen Jesus" *(G. Bornkamm)* und Barths „neue Frage nach der Realität Gottes" *(K. Stock)* zeugen davon ebenso wie Ottos Entdeckung des „Heilige(n) als religiöse(r) Kategorie" *(G. Lanczkowski)* oder Söderbloms Bemühungen um die „Anfänge der ökumenischen Bewegung" *(H. Krüger)* in der Zeit zwischen den Weltkriegen, deren Entwicklung „von 1948 bis 1978" *(R. Slenczka)* die Umkehrung des Schlagwortes brachte, daß „die Lehre trennt, aber das Dienen verbindet" (70). — Wie sehr freilich Theorie *und* Praxis der verschiedenen Kirchen auch zusammengehen können, macht die Behandlung der allseits als brennend empfundenen „Problematik von Krieg und Frieden" deutlich, der nach katholischer *(M. Rock)* wie evangelischer Sicht *(H. E. Tödt)* vor allem durch eine Erziehung zum Friedenswillen begegnet werden muß, eine Aufgabe, über die sich zu verständigen den „Aufbruch der Religion im 20. Jahrhundert" *(P. Meinhold)* innerhalb der großen Weltreligionen überhaupt kennzeichnet. Dabei ist es „die Erfahrung von der Einheit der Welt" *(E. W. Eschmann)*, welche den interreligiösen Dialog mindestens so notwendig macht wie das Gespräch zwischen „Kirche und Marxismus" *(G. Brakelmann)*, das seinen zaghaften Vorläufer in der „Reformdiskussion in den großen Kirchen vor dem Ersten Weltkrieg" *(O. Köhler)* hatte. In diese Richtung hat sich nicht zuletzt „das Zweite Vatikanische Konzil" *(K. Lehmann)* ausgesprochen, das damit den Bogen zwischen auf Tradition und Autorität angewiesener Glaubensidentität und nur in engagierter Weltzuwendung erreichbarer Glaubensrelevanz spannte, was, um sich positiv auszuwirken, die Verbindung mit den „modernen Erneuerungsbewegungen im Christentum" *(H. Mühlen)* suchen muß, die „auf dem *charismatischen Lebensgrund* der Kirche gewachsen" sind (118). Eine religionssoziologische Prognose über „die Entwicklung von Religion in der industriellen Gesellschaft am Ende des 20. Jahrhunderts" *(P. M. Zulehner)* gibt schließlich einen Ausblick in die nächsten Jahrzehnte, die durchaus ein Anwachsen der „religiösen Dynamik" erwarten lassen, wobei jedoch offen bleiben muß, inwieweit diese auch im 21. Jahrhundert in *christliche* Religiosität mündet. K. W. Hälbig S. J.

Stanchina, Peer Christopher, *Das Verhältnis von Staat und Kirche in Mexiko. Seit der Revolution von 1910/1917 bis heute* (Münchener Universitätsschriften, R. d. Jurist. Fachbereichs 38). München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1978. XV/179 S.

Auch derjenige, der sich in staatskirchenrechtlichen Dingen auszukennen meint, läuft immer wieder Gefahr, Lateinamerika als eine Einheit zu betrachten. Um so dankbarer nimmt man das Buch von St. in die Hand, welches detailliert über das Verhältnis von Kirche und Staat in einem einzigen südamerikanischen Land berichtet, eben in Mexiko. — Nachdem Cortés (1519/26) die polytheistischen Azteken besiegt hatte, führten die Spanier die katholische Religion ein. Dabei galt: „Im kolonialen Mexiko war die Einheit zwischen Staat und Kirche ungebrochen. Die Kirche war mit der Staatsgewalt eine Symbiose eingegangen. Die eine schützte die andere und wurde gleichzeitig beschützt. So kam es zu der vielbekämpften ‚coacción civil', der Vollstreckung kirchlicher Verdikte durch den staatlichen Arm" (5). Diese zu enge Verbindung von Kirche und Staat blieb auch noch in der republikanischen Verfassung nach der Unabhängigkeit Mexicos im Jahre 1821; sie schlug aber in der Verfassung von 1857 in eine Trennung von Kirche und Staat um. Und diese Trennung wurde noch verschärft nach der Revolution von 1917. In der verfassungsgebenden Versammlung von Querétaro hatten die Antiklerikalen die Oberhand. Sie „kamen zum Großteil aus laizisierten Schulen und haßten die Kirche: als Glaubensbekenntnis die einen, als Institution, deren Mitglieder sich ständig verderblich in die nationale Politik eingemischt hätten, die anderen" (11). So kann es nicht verwundern, daß die Beschlüsse dieser Versammlung gegen die Kirche ausfielen. Das zeigt der Verf. an einigen Beispielen: In Art. 3 der Verfassung (Freiheit des Unterrichts) versucht man, die Kirche von der Schule fernzuhalten. In Art. 5 werden die (Mönchs-)Orden verboten. Art.

24, der eigentlich die Glaubensfreiheit bestätigen sollte, verbannte die (katholische) Religion aus der Öffentlichkeit und drängte sie in die Kirche zurück. In Art. 27 verliert die Kirche ihren Grundbesitz. Art. 130 versucht das Verhältnis von Kirche und Staat grundlegend zu beschreiben, bleibt aber letztlich ein Sammelsurium kirchenfeindlicher Gesetze. „Es zeigte sich, daß die Verfassung weitgehend ein ideologisches Rezeptbuch, aber kein wirkliches Recht darstellte" (29). Natürlich konnte die Kirche, der weit über 90% der Bevölkerung angehört(e), eine solche Verfassung nicht hinnehmen und so mußte es zum Konflikt kommen. Dieser fand seinen Höhepunkt in dem Bürgerkrieg der sog. Cristeros (nach ihrem Ruf „Viva Cristo Rey") von 1926 bis 1929. Die sog. LIGA (eine Schöpfung des Episkopats) stellte ein Befreiungsheer auf und begann den bewaffneten Kampf. Freilich zeigte es sich bald, „daß alle Pläne der LIGA scheiterten. Das Volk erhob sich keineswegs, die Reichen spendeten nichts, große Erfolge wurden nicht errungen. Die Cristeros . . . von Anfang in kleine Banden zersplittert, konnten die Regierung niemals gefährden. Ihre Erfolge erkämpften sie in verwegenem und verwirrendem Guerillakrieg und im sofortigen Rückzug in die Berge" (61). Da auch Rom zur Mäßigung mahnte, suchte man nach einem Waffenstillstand („Am 27. 6. 1929 erklangen zum erstenmal seit bald drei Jahren im ganzen Land die Kirchenglocken wieder und überall wurde mit Jubel und Freude das erste Meßopfer in Frieden gefeiert" [74]) und dann nach einem modus vivendi, trotz der Verfassung von 1917. Wie es zu einem solchen kam (79—132), braucht hier nicht beschrieben zu werden. Wenden wir uns sofort der tatsächlichen Stellung der Kirche im heutigen Mexiko zu. Die (kirchenfeindliche) Verfassung von 1917 ist in Kraft geblieben, aber: „Seit Jahren schon werden die meisten Gesetze und Verfassungsvorschriften nicht mehr angewandt. Die Kirche kann sich frei bewegen, so lange sie sich von dem bislang nur schlecht umgrenzten ‚politischen Raum' fernhält" (133). Die Kirchengebäude etwa gehören zwar dem Staat, aber die Pfarrer können sie unentgeltlich benutzen. Die Ausübung des Kultes wird nicht behindert. Zwar ist es verboten, die Glocken zu läuten, Prozessionen abzuhalten, eine geistliche Tracht zu tragen, Seelsorge in Krankenhäusern, Heimen, Kasernen und Gefängnissen auszuüben, aber (zumindest auf dem Lande) geschieht dies doch, ohne daß der Staat eingreifen würde. Ja, wo es diesem nutzt, läßt er sich sogar zu juristischen Fiktionen herbei. So betrachtet man etwa die „Hermanas de Caridad" (Krankenschwestern) *nicht* als Ordensschwestern, und deshalb dürfen diese ihr Ordenskleid tragen (134).

Ist nun auch die Stellung der Kirche im heutigen Mexiko gar nicht so schlecht, so bleibt das Verhältnis von Staat und Kirche eben doch völlig ungeklärt. Grundsätzlich und in der Theorie wisse man nicht (so der Verf.), ob es sich um eine Trennung zwischen Staat und Kirche oder um die Oberhoheit des Staates über die Kirche handele (136 ff.). In der Praxis kommt es immer dann zu Störungen, wenn die Kirche allzu aktiv wird. Das wurde etwa in den letzten Jahren deutlich, als die Kirche — besonders ihr sozialer Flügel unter Bischof Sergio Méndez Arceo von Cuernavaca — sich um mehr Gerechtigkeit bemühte (139 ff.). Der sog. Status quo birgt auch manche Gefahren für die Kirche in sich. Eine nennt der Verf. noch besonders. Die Zahl der Priester kommt der Bevölkerungsexplosion des Landes (um 1900 hatte es 13 Mill., im Jahr 2000 wird es 100 Mill. Menschen haben) nicht nach. „So droht in Zukunft der Katholizismus in Mexiko immer weiter zu verflachen und mit ihm auch der Halt der katholischen Kirche über ihre Gläubigen. Es wird immer mehr Glaubensmitglieder geben — Mexico-City ist heute schon mit rund 10 Millionen Gläubigen die zahlenmäßig größte Diözese der Welt —, die immer weniger katholisch sein werden" (143).

St. hat es mit viel Mühe unternommen, uns sachlich über das Verhältnis von Kirche und Staat in Mexiko zu informieren. Das ist um so lobenswerter, als (von der Parteien Haß verwirrt) die Stellungnahmen zu diesem Verhältnis sehr schwanken. Dennoch kann der Rez. nicht schließen, ohne eine doppelte Kritik anzubringen. Zum einen: Dem Autor gelingt es nicht recht, das Material des Buches zu beherrschen. Mexiko hat gewiß eine bewegte, reiche, ja tragische Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat. Gerade deshalb hätte man aber die einzelnen Fakten durch große Linien und Konturen übersichtlicher machen müssen. Zum anderen: Der Verf. scheint nicht deutscher Muttersprache zu sein. Eine gewisse sprachliche Überarbeitung, z.B. bei der Verwendung indirekter Rede und dem Konjunktiv, hätte den Text leichter lesbar gemacht.

R. Sebott S.J.

Lowitsch, Bruno, *Der Kreis um die Rhein-Mainische Volkszeitung.* Mit einem Geleitwort von *O. v. Nell-Breuning S. J.* Wiesbaden: Steiner/Frankfurt: Knecht 1980. VIII/142 S.

Wenn es der Weimarer Republik auch nicht gelungen ist, ihre Strukturen und ihre Dynamik zu politischer Stabilität zu integrieren, und erst recht nicht, die volkswirtschaftlichen

Aufgaben zu lösen, die ihr vorgegeben waren, so hebt sie sich ideengeschichtlich gesehen positiv ab. Denn im Gegensatz zu der Ära, die ihr vorausging und zu der Phase, die ihr folgte, ist sie charakterisiert durch eine anregende Mannigfaltigkeit offener Positionen, durch weit verbreitete intellektuelle Regsamkeit, durch gekonnte Autonomie Vieler innerhalb der Blöcke, Parteien, Verbände, Kirchen, Fakultäten, Redaktionen. Ausdruck dieser Fülle originaler Impulse ist nicht zuletzt die kurze, rund zehnjährige Geschichte der Rhein-Mainischen Volkszeitung. B. Lowitsch ruft mit dieser Geschichte Ereignisse zurück, die sich im Grenzgebiet zwischen dem damaligen Katholizismus, der Kultur, der Presse, den Parteien und der Politik abgespielt haben. Zu dem Behufe greift er auf die Jahrgänge der Zeitung zurück, auf private Materialien, auf Akten wie sie aus den von den Nationalsozialisten gegen das Blatt und die Redaktion angesetzten Prozessen erhalten geblieben sind und auf die Erinnerungen der beteiligten Personen, die noch leben. Gewiß zeigt die Monographie typische Merkmale einer Dissertation: die endlose Folge von Anmerkungen, die dichte, etwas holperige Gliederung, die Begrenzung der Zusammenhänge auf eine enge Szenerie. Dennoch ist sie reichhaltig, durchaus anschaulich, da und dort dialogisch.

Schnittpunkt der Linien ist jener Kreis gesellschaftskritisch interessierter katholischer Intellektueller, die sich mit der RMV ein Organ entwickelt hatten, dessen Reichsausgabe Beachtung fand. Nicht zu jedermanns Behagen. Als Patron fungierte der Frankfurter Röntgenologe Professor Friedrich Dessauer, Reichstagsabgeordneter am geistig stimulierenden Flügel des Zentrums, als Herausgeber großzügig genug, den Redakteuren und freien Mitarbeitern zu eigenwilliger Akzentuierung der Probleme Raum zu lassen, auch dem ‚enfant terrible' der Gruppe, dem jungen Walter Dirks. Joseph Wirth tritt mehrfach auf, Reichskanzler a.D., der bekannteste Querkopf des Zentrums, Opponent aller Blöcke und namentlich des ‚Bürgerblockes'. Bischöfe ergreifen das Wort, besorgt, was sie mit beseelend gleichsetzten. Den Mitarbeiter Ernst Michel bzw. dessen Schrift ‚Politik aus dem Glauben' setzten sie auf den Index der verbotenen Bücher. Zwischendurch reden sie auch von Modernismus. Als jedoch der Nazismus über das Blatt herfiel, standen sie ihm bei, wenn taktisch gesehen auch etwas hilflos. Im Hintergrund werden die Leser sichtbar, unter den Geistlichen weniger die Pfarrherren, deren Blatt war in Ostdeutschland die Germania und im Westen die Kölnische Volkszeitung, als die damals zahlreichen Kapläne und Religionslehrer. Zwischendurch kulminierten die ‚Extratouren' und ‚Seitensprünge' sowie der ‚mangelnde Geist christlicher Grundsätze', wie die konservativen Strömungen es nannten, als die Bischöfe mit einem Hirtenwort auf den Volksentscheid über die Fürstenabfindung einwirkten und die Zeitung mit vielen im Zentrum Westdeutschlands bei ihrer gegenläufigen Position blieb.

Der vorgelegte Rückblick hätte nach drei verschiedenen Prinzipien gegliedert werden können: nach den relevanten Gruppen und Personen, chronologisch dem Zeitablauf folgend oder zentriert um die um Streitpunkte, die in jener Epoche hervorragten. Lowitsch pendelt zwischen diesen Möglichkeiten hin und her. Mit der Folge, daß der Gedankengang etwas flattert, daß es zu Sprüngen und Wiederholungen kommt; zudem weiß der Verfasser, wie es weitergegangen ist, was die Personen des Dramas nicht wußten. Und von Nell-Breuning bestätigt ihm in einer Mischung aus Wohlwollen und Spott in einem vorgeschalteten Geleitwort, daß er sich ‚in den Gegenstand seiner Forschung' mit liebevollem ‚Verständnis' eingearbeitet habe.

H. J. Wallraff S. J.

Hudal, Alois C., *Römische Tagebücher. Lebensbeichte eines alten Bischofs.* Graz–Stuttgart: Stocker 1979. 324 S.

Dreizehn Jahre wartete der Verlag, um in einem gebührenden zeitlichen Abstand die Lebenserinnerungen des 1963 verstorbenen ehemaligen Rektors der deutschen Nationalstiftung Anima in Rom (1923—1952) der Öffentlichkeit vorzulegen. Das spannend geschriebene Buch läßt aus der Sicht des Verf.s den Leser unmittelbar teilnehmen an der politisch und religiös so ereignisreichen Zeit vom Ende des ersten Weltkriegs bis in die Jahre nach dem letzten Weltkrieg vor allem im Spannungsdreieck Drittes Reich (Nationalsozialismus) — Deutsche Kirche — Vatikan. Das Lebensschicksal dieses hochgebildeten österreichischen Priesters, Bischofs, Professors des Alten Testaments und Kirchenpolitikers nahm seine entscheidende Wende durch die Bemühung, im Deutschen Reich eine Synthese von Nationalsozialismus und Christentum in die Wege zu leiten. Die spätere Polemik, die ihn zu einem „Nazibischof" stempeln wollte, erscheint allerdings ungerecht, wenn man den subjektiv ehrlichen Intentionen H.s glauben will. H. wußte sehr wohl um die negativen, das Christentum und die Humanität bedrohenden Seiten des Nazismus, besonders in der Rassen- und Religionspolitik. Ihm ging es

auch nicht um eine ideologische Synthese, sondern um einen modus vivendi unter bestimmten Voraussetzungen. Um den Verf. zu verstehen, muß man seine Ideenwelt kennen. Er glaubte Humanität und echte Demokratie von zwei großen Machtkomplexen bedroht, vom kapitalistischen Materialismus des Westens und vom bolschewistischen Nihilismus des asiatischen Sowjet-Imperiums, die in unmittelbarer Konfrontation die europäische Kultur erdrücken mußten. Rettung erhoffte er sich nur von einem politisch, religiös und sozial befriedeten, militärisch überlegenen Reich in der Mitte Europas, das nach Lage der Dinge nur Deutschland sein konnte. So erweist sich das „großdeutsche Reichsdenken" als H.s Leitidee. Da es dem Nationalsozialismus gelungen war, sein Geschick mit dem Schicksal Deutschlands untrennbar zu verbinden auf Gedeih und Verderb, galt es unter beiderseitigem Respekt vor der Eigenständigkeit des politischen und religiösen Bereichs zu einem Kompromiß zwischen Nazismus und Religion zu kommen. H. sah in einer „Synthese" von dem vom Rassenwahn und der Religionsfeindschaft gereinigten Nationalismus und dem von marxistischer Ideologie befreiten Sozialismus und einer sich auf das rein „Religiöse" beschränkenden Kirche die einzige „Lösung", die er in seinem 1936 erschienenen Buch „Die Grundlagen des Nationalsozialismus" (vgl. 107—151) als Ausweg aus dem Kirchenkampf anbot. Dabei stieß er bei den Nazis ebenso auf heftige Ablehnung wie im Vatikan. Er geriet als subjektiv ehrlicher Vermittler zwischen die Fronten, nach seinem Empfinden. Die Nazis verübelten ihm, daß er zwei Richtungen in der Bewegung erkannte, eine konservativ-großdeutsche, die es zu stärken, und eine linke, kulturbolschewistische (Rosenberg, Streicher), die es zu eliminieren galt.

In Rom fiel er in Ungnade, weil man dort jede Illusion über den wahren Charakter der Hitler-Bewegung fallengelassen hatte und wegen der starren Kompromißlosigkeit von Papst Pius XI., wie H. es ausdrückt. H. blieb seinen Hoffnungen treu, als er während des Krieges über einige besonnene Männer von SS und Partei eine sofortige Einstellung von Juden- und Christenverfolgung zu erreichen versuchte. Gerade in dieser verhängnisvollen Rassen- und Religionspolitik erkannte er die Schwächung der inneren Front des Reiches, die die Niederlage herbeiführte, weil viele Deutsche und wohlgesinnte Ausländer in dem schwierigen Gewissenskonflikt standen, entweder die Fortdauer dieser Barbareien zu bejahen oder Deutschlands Untergang mitherbeizuführen mit der Konsequenz einer kommunistischen Hegemonie in Europa und vielleicht sogar in der Welt.

H.s Vermittlungsversuch war durch die deutsche Kapitulation und nach dem Bekanntwerden des ganzen Ausmaßes der nationalsozialistischen Greuel kompromittiert. Als Rektor der Anima war er nicht mehr zu halten. Die persönlich tief verletzenden Methoden, mit denen man diese persona non grata „absägte", brachten H. fast dazu, an Bischofsamt, Kirche und Christentum irre zu werden. Als seelisch gebrochener Mann verließ er verbittert das kirchliche Rom, wo er schmerzlich das Allzumenschliche seiner Mitchristen erfahren mußte im Gewirre von Intrigen, Karrierestreben, Opportunismus und der berechnenden Schläue römischer Diplomaten. Das im „Roma vissuta — fede perduta" (308) sich ausdrückende Ende naiven Glaubens an das Wohlwollen der „Obrigkeit" wäre ihm beinahe zum Verhängnis geworden, hätte er nicht im Buch H. U. v. Balthasars über die kleine heilige Therese Trost gefunden, die im Leiden an der Menschlichkeit ihrer Mitchristen zur Heiligen wurde. Ob dieses Scheitern an „Rom" H. allerdings, wie er selber meint, in die Schicksalsgemeinschaft der Opfer der kurialen Politik (Lamennais, Sailer, Rosmini, F. X. Kraus u.a.) einreiht, ist hier nicht zu entscheiden. — Dieses Buch ist ideengeschichtlich und politisch aufschlußreich, weil es paradigmatisch Einblick gewährt in die Motivlage vieler Katholiken mit großdeutschen Hoffnungen, deren Nationalgefühl in unlösbaren Konflikt geriet mit der Religionsfeindlichkeit und der rassistischen Barbarei der „Repräsentanten" deutscher Größe. Das Konkordat verschärfte eher noch den Gewissenskonflikt der deutschen Katholiken. Es ist billig, aus sicherem historischem Abstand Urteile zu fällen über die in den Gang der Ereignisse unmittelbar hineingezogenen Personen mit ihren Hoffnungen, Illusionen, Idealen und ihrem Versagen. Berühren muß aber die tiefe Tragik des sicher subjektiv guten Willens gewesenen Menschen H., der scheiterte an der Übermacht der nicht klar durchschauten Härte der Realität. Wer in den falschen Zug eingestiegen ist, kann, nach einem Wort D. Bonhoeffers, den Fehler nicht wettmachen, wenn er im fahrenden Zug gegen die Fahrtrichtung läuft. G. L. Müller

van Schewick, Burkhard, *Die katholische Kirche und die Entstehung der Verfassungen in Westdeutschland 1945—1950* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen 30). — Mainz: Grünewald 1980. XXVI/160 S.

Die weltanschauliche Neutralität des Grundgesetzes hebt sich in auffälliger Weise vor allem von den frühen, vor 1948 entstandenen Landesverfassungen ab, die teilweise stark durch

christliche Wertvorstellungen geprägt sind. Der Unterschied wird aber auch im Vergleich mit der Verfassung von Nordrhein-Westfalen deutlich, deren Beratung zwar bereits im Jahre 1947 aufgenommen worden war, dann jedoch im Hinblick auf die Verabschiedung des Grundgesetzes 1948/49 unterbrochen wurde und erst 1950 zum Abschluß gelangte. Schon dieser entstehungsgeschichtliche Zusammenhang legte es daher nahe, den Einfluß der katholischen Kirche auf diese beiden Verfassungswerke vergleichend zu untersuchen, zumal die Kirche bei den Beratungen in Bonn *und* Düsseldorf durch den politischen Berater Kardinal Frings', den Kölner Domkapitular Wilhelm Böhler, vertreten wurde; v. Sch. hat für seine Arbeit vor allem den umfangreichen Nachlaß Böhlers heranziehen können, während ihm der Zugang zu den Erzbischöflichen Archiven in Köln und Paderborn verwehrt blieb.

Die Darstellung wendet sich zunächst den kirchlichen Vorstellungen über den politischen Wiederaufbau nach 1945 zu, die bestimmt gewesen seien von der Erwartung weitgehender Offenheit *aller* demokratischen Kräfte für die eigenen Anliegen. Diese Hoffnung, die im Verzicht auf eine „Partei der Katholiken" und konfessionell gebundene Arbeitnehmervertretungen einerseits, dem Entstehen überparteilicher Laiengremien zur Erarbeitung der verfassungspolitischen Zielvorstellungen andererseits ihren Ausdruck gefunden habe, habe zunächst auch die kirchlichen Bemühungen um eine „christliche" Verfassung für Nordrhein-Westfalen getragen. Im Verlauf der Düsseldorfer Beratungen, vor allem aber im Parlamentarischen Rat, seien indes die geringen Chancen eines solchen — über Schul- und Kirchenfragen hinausgreifenden — „Neuanfangs auf christlicher Grundlage" deutlich geworden: da in den für die Kirche zentralen Fragen (Bekenntnisschule, Elternrecht, Status der christlichen Kirchen) trotz beharrlicher, von v. Sch. im einzelnen verfolgter Bemühungen Böhlers ein politischer Konsens nicht erzielbar gewesen sei, habe angesichts der Mehrheitsverhältnisse im Parlamentarischen Rat das Grundgesetz insoweit keineswegs den kirchlichen Forderungen entsprochen, sondern sei im Episkopat auf teilweise erhebliche Bedenken gestoßen. Für die kurz nach Verabschiedung des Grundgesetzes wieder einsetzenden Verfassungsberatungen in Nordrhein-Westfalen habe Böhler daher von vornherein auf eine Zusammenarbeit von CDU und Zentrum hingewirkt, die in Düsseldorf über eine knappe parlamentarische Mehrheit verfügten, so daß hier die auf Bundesebene nicht erreichbar gewesenen Regelungen politisch realisierbar waren. Daß die „christlich" geprägte Landesverfassung bei der Volksabstimmung im Juni 1950 dann nicht nur aus der Wählerschaft der sie politisch tragenden Parteien Zustimmung erfahren habe, bestätige im nachhinein die Konzeption einer auf breiten politischen Konsens zielenden, von christlichen Wert- und Ordnungsvorstellungen bestimmten Verfassungspolitik. — v. Sch. korrigiert die bisherige Einschätzung des Gewichts kirchlicher Einflüsse auf die Entstehung des Grundgesetzes zwar im Ergebnis nicht wesentlich, macht aber bislang unbekannte Formen und Ziele der Einflußnahme auf die Arbeit des Parlamentarischen Rates deutlich. Vor allem aber erschließt sie Zusammenhänge zwischen den Bonner und Düsseldorfer Verfassungsberatungen, die die — 1950 an sich schon nicht mehr „zeitgemäße" — christliche Prägung der Landesverfassung zu erklären vermögen. P. F r a n k e

F r a n c k, B e r n a r d, *Actualité Nouvelle des Synodes. Le Synode commun des Diocèses Allemands 1971—1975.* Préface de *Mgr Schmitt,* Evêque de Metz (Le Point Théologique 36). Paris: Beauchesne 1980. 105 S.

Das Zweite Vaticanum hat die Entschlossenheit geweckt, die Synodalstrukturen der Kirche wieder zu aktivieren. Neben den Diözesan-Synoden, die vielerorts abgehalten wurden, kam es in Holland, Österreich, in der Schweiz, vor allem aber in der Bundesrepublik Deutschland zur Synode der deutschen Bistümer, die nach sorgsamer Vorbereitung zwischen 1971—1975 in acht feierlichen Sitzungen ein imponierendes Arbeitspensum bewältigte. Die Großzügigkeit der Planung und Durchführung, die nur durch den Einsatz erheblicher finanzieller Mittel möglich war, hat begreiflicherweise weit über die deutschen Grenzen hinaus lebhaftes Interesse geweckt. Zumal die französischen Katholiken waren davon sehr beeindruckt, um so mehr, als ihnen die Realisierung eines analogen Unternehmens nicht gelungen war. Aus dieser Erfahrung heraus ist die vorliegende Schrift entstanden. Ihr Verfasser, Bernard Franck, ist Priester der Diözese Metz und war zwischen 1962 und 1968 am Vatikanischen Staatssekretariat tätig. Als Lothringer hat er die sprachlichen Voraussetzungen und auch die menschliche Motivation, sich mit den kirchlichen Vorgängen im Nachbarland zu beschäftigen und seine Landsleute über seine Erfahrungen zu unterrichten. Im Vorwort bestimmt er Ziel und Eingrenzung seiner Arbeit: Er möchte durch sein Buch der französisch-sprechenden Öffentlichkeit „einen interessanten, dabei aber weniger bekannten Aspekt der Erneuerung der deut-

schen Kirche vorstellen, eben das Wiederaufleben des Synodal-Instituts". Auf diese Weise will er den Bischöfen, Priestern und Laien in Frankreich ein Dossier zur Verfügung stellen, das es ihnen ermöglicht, sich durch das Ereignis auf der anderen Rheinseite zu eigenem synodalen Tun „herausfordern zu lassen". Bei der Beurteilung des Buches ist zu beachten, daß der Text bereits 1978 abgeschlossen war, so daß die jüngsten Ereignisse nicht mehr berücksichtigt werden konnten. Von den 3 Kapiteln des Buches bietet das erste die geschichtlichen Daten und Aspekte; das zweite präsentiert die wichtigsten Synodentexte und -dokumente. Für den deutschen Leser ist vor allem das dritte Kapitel interessant. Es ist mit „Vergleichende Betrachtung" überschrieben und stellt die Würzburger Synode in Beziehung zu anderen Synoden ähnlicher Art; zugleich wird der Versuch einer Synthese der verschiedenen neuen Erkenntnisse im Bereich von Pastoral, Dogmatik und Kirchenrecht gemacht. Das Kapitel schließt mit dem Abschnitt über die „Synodalität als Prinzip und Praxis".

Zur Ergänzung des vorliegenden Buches, das vor allem denen, die sich für das Gelingen der Würzburger Synode abgemüht haben, viel Freude und Befriedigung vermitteln wird, darf vielleicht darauf hingewiesen werden, daß das synodale Element zum Grundbestand der Kirche Christi gehört. Entsprechend wird periodisch die Abhaltung von Synoden verlangt. So erschienen z.B. im Zusammenhang mit dem revolutionären Aufbruch von 1848 eine ganze Reihe von Publikationen von Autoren wie J. Amberger, A. Binterim, M. Filser, F. Haiz, G. Phillips, V. M. Sattler u.a.m., in denen es um das kirchliche Synodalinstitut ganz allgemein oder um die Diözesansynoden ging. Unter den Empfehlungen der Würzburger Bischofssynode von 1848 war auch die Wiederbelebung der Diözesansynoden genannt. Desgleichen stand in den verschiedenen Eingaben, welche 1848/49 aus Bonn, Köln und Krefeld von seiten des „Niederklerus" an Erzbischof Geissel gerichtet wurden, immer wieder die Forderung, auf dem Weg über die Diözesan- und Regionalsynoden für die Kirchenreform zu sorgen. Als erster hat der neuernannte Breslauer Fürstbischof Heinrich Förster im Jahre 1854 eine solche Diözesansynode abgehalten. Aber mittlerweile war die Angst geweckt worden, durch solche Veranstaltungen der Demokratisierung der Kirche Vorschub zu leisten. Bezeichnend sind die Worte, in denen Försters Freund, der Kirchenhistoriker und spätere erste altkatholische Bischof Joseph H. Reinkens, seinem Bruder Wilhelm in Bonn das Ereignis ankündigt: „. . . Am künftigen Dienstag, Mittwoch und Donnerstag werden 150 Presbyter sich um unseren Herrn Fürstbischof versammeln. Wenn das Kind auch anders heißt, es bleibt doch dasselbe. Sage ich hier Diözesan-Konferenz oder -Synode, was ändert es an der Sache? Einige Priester mehr oder weniger, die Promulgation (der Beschlüss) vor oder nach der Versammlung, was verschlägt es?" (Brief vom 22. 9. 1854, bei H. J. Sieben, J. H. Reinkens. Briefe an seinen Bruder Wilhelm, Köln—Wien 1979, S. 618 f.). Als die Veranstaltung mit Erfolg beendet war, schrieb er: „. . . eine große Tatsache, ein erhabenes Schauspiel haben wir erlebt. Wenn, was hier geschehen, in Deutschland hinlänglich bekannt wird, muß es für den deutschen Episkopat die moralische Nötigung zur Zelebration der Diözesansynoden erzeugen" (Brief vom 29. 9. 1854, Sieben a.a.O. S. 620). Um den naheliegenden Vorwurf etwaiger Gegner zu begegnen, fügte Joseph hinzu, der Fürstbischof habe auf der Synode „seine Gewalt in ihrer Quelle mit niemandem geteilt, wohl aber sein frommes erleuchtetes Herz allen mitgeteilt". Und einige Zeilen vorher heißt es: „. . . Wir hatten alle die Überzeugung: wenn in Deutschland das heilsame Institut der Diözesansynoden nicht untergegangen wäre, würde es nie mit dem Klerus wie mit dem Volke so an den Rand des Abgrundes gekommen sein, von dem wir in den letzten Dezennien eben mit Entsetzen zurückfliehen." (ebd. 621). — Aber so verheißungsvoll dieser Anfang war, der sich auch noch in den beiden Diözesan-Konferenzen von 1856 und 1859 bestätigte, so war dem Unternehmen doch keine Dauer beschieden. Trotz des einhelligen Beschlusses, künftig alljährlich eine solche Synode zu veranstalten, erlosch in der Breslauer Diözese das „Synoden-Feuer". In anderen Diözesen wurde nicht einmal ein Versuch gemacht, es den Breslauern gleichzutun.

H. Bacht S. J.

La Part des Moines. Théologie vivante dans le Monachisme Français: Solesmes — Ligugé — Saint Benoît-sur-Loire — La Pierre Qui Vire — Timadeuc. Introduction de *Pierre Miquel*. Postface de *Gustave Martelet S. J.* (Le Point Théologique 28). Paris: Beauchesne 1978. 204 S.

Spätestens seit der Studie von J. Leclercq über „Wissenschaft und Gottverlangen" weiß jedermann um den besonderen Beitrag, den das klassische Mönchtum des Westens für die Entwicklung der Theologie und der theologischen Studien geleistet hat. Aber weniger bekannt ist das, was sich in den beiden letzten Jahrzehnten bei den Benediktinern, Zisterziensern und

Karthäusern im Blick auf die Neuordnung des dort gepflegten Theologiestudiums tut. Und doch sind dort so gewichtige Diskussionen im Gange, daß die Versammlung der französischen Benediktiner- und Zisterzienseräbte im Jahre 1976 sich veranlaßt sah, über dieses Thema eine Reihe von Stellungnahmen bei verschiedenen Repräsentanten der französischen Mönchsgemeinschaften einzuholen. Diese Gutachten werden in dem vorliegenden Heft des „Point Théologique" veröffentlicht. Hinter dem ganzen Geschehen steht eine Mehrzahl von Vorgängen, die es kritisch aufzuarbeiten galt. Da ist einmal die Tatsache, daß seit dem Konzil die traditionelle Einteilung der Mönchsgemeinschaften nach „Chormönchen" und „Laienbrüdern" (französisch: Convers) verschwunden ist. Es gibt dieses Zweiklassensystem nicht mehr. Nun aber waren bislang die „Choristen" normalerweise Priester und waren schon deshalb auf eine theologische Ausbildung angewiesen; für die „Convers" hingegen war ehedem im allgemeinen kein Theologiestudium vorgesehen. Hinzukommt ein anderes: Seit längerem beobachtet man in den kontemplativen Männerorden eine Tendenz zur deutlicheren Abgrenzung der Berufung zum Priestertum von derjenigen zum Mönchtum. Das heißt für unseren Fall: Viele der „Choristen" legen keinen Wert mehr auf eine theologische Ausbildung, *insoweit* sie für den priesterlichen Dienst erforderlich ist. Umgekehrt hat sich das Bildungsniveau derer, die eintreten, um nur Mönch sein zu können, in solcher Weise gehoben, daß sie mit Recht erwarten, daß man ihnen einen Zugang zu theologischer Vertiefung ihres religiösen Wissens eröffnet. Die Frage, die heute zu lösen ist, lautet: Welchen Platz sollen künftig im Ausbildungsweg und im monastischen Alltag die theologischen Studien einnehmen? Vor allem aber — welcher Art (nach Inhalt und Methode) soll diese Theologie sein, die ja nicht mehr, wie früher, sich an den Bedürfnissen der priesterlichen Verkündigung auszurichten hat? Die Lektüre des vorliegenden Heftes, vor allem der beiden Beiträge von *M. Collin* und *H. Briand* über die Experimente und Erfahrungen der Abteien La-Pierre-Qui-Vire und Timadeuc, zeigt, mit welchem Ernst und Mut man diese Probleme angegangen ist. Zugleich wird aber auch deutlich, daß man von überzeugenden Lösungen noch weit entfernt ist. Wer um die weltweite Krise der katholischen Theologie in ihren verschiedenen Bereichen weiß, wird darüber nicht verwundert sein, so sehr man auch wünschen möchte, daß die Zeit unaufhörlichen Experimentierens bald ihr Ende findet. H. Bacht S. J.

Bouyer, Louis, *Das Handwerk des Theologen. Gespräche mit Georges Daix* (Theologia Romanica XI). Übersetzt v. H. U. v. Balthasar. Einsiedeln: Johannes 1980. 182 S.

Der Verf. ist in Deutschland längst kein Unbekannter mehr. Besonders die Übersetzung seiner Ekklesiologie und Christologie, zu der sich bald noch eine Gotteslehre gesellen wird, in der verdienstvollen Reihe Theologia Romanica (Bände VIII—X) haben B. vor dem deutschen Publikum als einen der bedeutendsten katholischen Theologen der Gegenwart ausgewiesen, sofern er nicht durch vorhergehende Publikationen schon bekannt war. Sein Lebenswerk ist der lebendigen und umfassenden Fülle des Wortes Gottes verpflichtet und soll seine endgültige Gestalt in zwei Trilogien finden, die bald abgeschlossen sein werden (vgl. 145—160). Gerade im Zeitalter des sich abkapselnden Spezialistentums ist eine Theologie unentbehrlich, die das Ganze der Offenbarung in den grundlegenden Zusammenhängen und in seiner Bedeutung für das Heil des Menschen und den Weg der Kirche durch die Geschichte aufzeigen kann. B.s unübersehbar weitgespanntes Werk zeugt von beneidenswert umfassender Bildung und aktuellster Information. In dem imponierend-universalen Aufbau seiner geistigen Persönlichkeit ist der ganze Reichtum des ungewöhnlichen Wegs des vom französischen Protestantismus zur katholischen Kirche konvertierten Theologen, Priesters und Oratorianers im positiven Sinne „aufgehoben". Der Gesprächspartner B.s in diesem Buch versteht es vorzüglich, durch eine kenntnisreiche Fragestellung und Gesprächsführung B.s theologische Entwicklung, seine tragenden Grundideen und seine aktuelle Einschätzung der liturgischen, pastoralen und kirchenpolitischen Bewegungen der nachkonziliaren kirchlichen Situation, vor allem in Frankreich, aufzufächern und in einen einheitlichen Duktus zu bringen. In dem vorliegenden Band handelt es sich also nicht, wie man vermuten könnte, um eine wissenschaftliche Einführung in das theologische Arbeiten oder um eine theologische Erkenntnistheorie. Allerdings ist der Rahmen auch weiter gespannt als in einem biographischen Summarium. Doch führen diese „Werkstattberichte" anschaulich und fesselnd in das Denken und Arbeiten B.s ein und zeigen paradigmatisch, welche theologische, philosophische, historische und kulturgeschichtliche Bildung ein moderner Theologe braucht, der zu schöpferischen Synthesen kommen will aus der „Verbindung von größter geistiger Spannweite mit überlegen konstruktiver Kraft" (H. U. v. Balthasar im Vorwort, 8), wie sie B. eigen ist. B. begeg-

nete in seinem Werdegang den wichtigsten Vertretern der protestantischen Exegese, der anglikanischen und orthodoxen Tradition unseres Jahrhunderts. Er hat eine lebendige Beziehung entwickelt zur gesamten theologischen, spirituellen und liturgisch-kultischen Überlieferung der Kirche von den Kirchenvätern über das Mittelalter (Theologie, Mystik, Mönchtum) bis zur neuesten Zeit (vgl. 127 f.). B. kommt aus tiefer Begegnung mit den Quellen der lebendigen Tradition zu einem geistig offenen Ökumenismus, dem alles Partikuläre fremd ist, dem es aber auch nicht um einen vielwisserischen kompilatorischen Synkretismus geht, sondern um eine entschiedene Erneuerung der Kirche aus dem Wort Gottes in der Heiligen Schrift und der ungebrochenen Überlieferung, die alle wahrhaft christliche Intuitionen der Reformation, der Orthodoxie und des Anglikanismus aufnimmt und in das christliche Leben einbezieht. Aus dieser Treue der Kirche zu sich selbst in der Bereitschaft zur Erneuerung aus den lebendigen Quellen zur katholischen Fülle ist auch die oft harte Kritik an Erscheinungen der nachkonziliaren Kirche verständlich zu machen, wenn die ökumenische Bewegung der Toleranz richtungsloser Beliebigkeit verfällt, wenn die Liturgie ihre theozentrische Ausrichtung verliert und von einer „Frömmigkeit" ersetzt wird, die sich nur für die emotionale und moralische Subjektivität des Menschen interessiert, und wenn schließlich die Theologen statt aus der lebendigen Überlieferung das Wort Gottes zu vernehmen und in reflektierter Form zu vermitteln, sich kritiklos vom undurchschauten Impulsbündel moderner Philosopheme und Ideologien führen lassen. Bei aller Kritik verliert B. aber nie das Zutrauen in die überlegene, originäre Kraft der christlichen Wahrheit, die sich in der Theologie immer durchsetzen wird. Das „Handwerk des Theologen" darf nie von einer kalt-sachlichen Objektivität geleitet sein, sondern von einer persönlichen Begegnung mit der Offenbarung als der Quelle allen christlichen Glaubens und Denkens in der größtmöglichen geistigen Spannweite.

So kann B. in der Antwort auf die Frage der Möglichkeit berufsmäßiger Verkündigung des Heils in die menschliche Lebenssituation hinein auffordernd das Ethos des Theologen formulieren: „Um dem gewachsen zu sein, muß der Theologe ein Mann des Studiums und der Reflexion sein, der sich auf die grundlegenden Wissenschaften der Exegese, der Dogmengeschichte und Theologiegeschichte stützt, auch auf die Dokumente des Lehramtes achtet, und mehr noch: in lebendiger Verbindung mit dem Wesentlichen des kirchlichen Lebens, der Menschen in der Kirche steht, sich somit seiner konkreten, pastoralen Verantwortung bewußt ist, ganz erfüllt von dem Dienst, den er am Leben des Wortes in den Seelen auszuüben hat" (172). G. L. Müller

5. Fundamentaltheologie. Dogmatik

Bertholet, Alfred. *Wörterbuch der Religionen.* 3. Aufl., neu bearb., ergänzt u. hrsg. v. Kurt Goldammer (Kröner Taschenausgabe 125). Stuttgart: Kröner 1976. X/659 S.

Das von Bertholet und Campenhausen vor dreißig Jahren verfaßte „Wörterbuch der Religionen" liegt nun in überarb. und ergänzter dritter Auflage vor. Es bietet dem religionsphänomenologisch interessierten Leser in handlicher Form Zugang zu einer repräsentativen Auswahl religionswissenschaftlicher Informationen. Auffallend ist die Konzentration der Stichworte auf den Bereich der griechisch-römischen Mythologie, des Judentums und der christlichen Kirchen, während die religiös-ethnologischen Materialien außereuropäischer Kulturräume relativ schwächer vertreten sind. — Das Buch ist unverkennbar geprägt vom liberalen Selbstverständnis der vergleichenden Religionswissenschaft, die sich um einen neutral-objektiven, d.h. distanzierend-klassifizierenden Zugang zu ihrem Gegenstand bemüht, den sie materialiter in den Bereichen der Kultur, des Mythos und Ethos vorfindet. Ausdrücklich enthält sich das Wörterbuch einer religions-philosophischen oder theologischen Interpretation des vorgetragenen religionsgeschichtlichen Materials, es ist dennoch nicht frei von einer am Ideal aufgeklärter Vernunftreligion orientierten Wertung. So kennzeichnete etwa das Programm einer historisch-kritischen Forschung als eines dominierenden theologischen Arbeitsprinzips das Selbstverständnis der liberalen Theologie des 19. Jh.s, für die die Herausarbeitung des historischen Kerns der Verkündigung Jesu zum entscheidenden Interesse wurde. In der Nachfolge dieser methodischen Orientierung am historisch-faktischen Material von Religiosität und Offenbarung bewegt sich das Selbstverständnis des vorliegenden Bandes. Eine sachlich angemessene Berücksichtigung der theologischen Bedeutung von Kerygma und religiösem Glaubensvollzug bleibt bei dieser Betrachtungsweise tendentiell ausgespart. In den

Grenzen eines durch vergleichende Religionswissenschaft herstellbaren Religionsverständnisses ist das Lexikon jedoch gut geeignet für eine erste Orientierung und Information, nicht zuletzt aufgrund seiner aktualisierten theologischen Literaturangaben.

M. Lutz-Bachmann

Widmer, Gabriel Ph., *L'Aurore de Dieu au crépuscule du XXe siècle.* Genf: Labor et Fides 1979. 78 S.

Der Titel, den der Genfer Professor für systematische Theologie drei 1977 gehaltenen und für die Veröffentlichung überarbeiteten Vorträgen gegeben hat, läßt kaum vermuten, daß es sich dabei um Variationen einer „méditation sur la justification des impies" (74) handelt. Im Licht der Gedanken Luthers, Pascals und Barths, die als theologische „Wachtposten" in ihrer Zeit ein Auge hatten für die Vorzeichen eines neuen „Morgenrotes Gottes" in der Finsternis der hereinbrechenden „vision nihiliste de notre temps sur le monde, l'histoire et l'homme" (13), soll die biblische Perspektive des Bundes zurückgewonnen werden, in der sich allein der wahre Gott finden läßt. — Dieser offenbart sich als „le Dieu caché" (21—39) im Mysterium der Menschwerdung, der Kirche und der Eucharistie einzig dem Glauben. In „la figure de Dieu" (41—57), der erniedrigten, gehorsamen und entstalteten Knechtsgestalt aus Deuterojesaja, die alle historischen Figurationen Gottes in der Heilsgeschichte rekapituliert, verbirgt Gott am tiefsten seine Hoheit, Herrscherlichkeit und Freiheit, was von der Kirche nur allzu oft vergessen wurde, die auch Züge der Anti-Gestalten (des Mammons, des Antichrists, des Tieres, des Gottlosen, Satans) annahm. Die Gestalt des für uns zum Fluch gewordenen Gottesknechts ist daher für den Kirchenkritiker Luther (als auch für Verf.) das „reine Evangelium", Vorgestalt des Schicksals der Menschheit, welche durch Leid und Tod umgestaltet werden muß in „la gloire de Dieu" (59—69). Doch „seuls les saints vivent ce Samedi saint crépusculaire où s'annonce l'aurore pascale. Seuls ils suivent le serviteur à l'heure où sa figure défigurée est sur le point d'être transfigurée. Le Christ au tombeau correspond au Dieu caché. Ni déistes, ni athées ne sont reçus au tombeau où cessent leurs attaques et leurs critiques contre le Christ" (52 f.). Sind so Deist und Atheist Repräsentanten eines „nihilisme négatif" oder „destructeur", so erscheinen Luther, Pascal und Barth als Vertreter eines „nihilisme positif" oder „créateur", weil und insoweit sie in der Gefolgschaft des hl. Paulus die „Rechtfertigung der Gottlosen" (d.h. aller Menschen) verkünden, welche die Bedingung ist für die erhoffte „Anthropophanie": die Erscheinung des neuen, gottgestaltigen („theomorphen") Menschen (71—77). — Die bibel-theologische Meditation wendet sich an Christen, die sich gedrängt fühlen, erneut nach dem Wesentlichen und „einzig Notwendigen" zu fragen. Sie setzt beim Leser viel an Glaubenswissen voraus, in unserer Zeit vielleicht zu viel. K. W. Hälbig S. J.

Metz, Johann Baptist, *Jenseits bürgerlicher Religion.* Reden über die Zukunft des Christentums (Forum Politische Theologie 1). Mainz: Grünewald 1980. 147 S.

Die hier veröffentlichten Ansprachen des Verf. aus den Jahren 1978—80 wenden sich nicht an eine akademische Öffentlichkeit. Sie dokumentieren ein gutes Stück jener Wegbegleitung, die M., bekannt als Begründer der „politischen Theologie", der basisorientierten kirchlichen Reformbewegung zuteil werden läßt. Der nicht wissenschaftliche Charakter dieser Reden darf die akademische Theologie jedoch nicht veranlassen, an den Überlegungen des Münsteraner Fundamentaltheologen vorbeizugehen. Das in ihnen reflektierte Verhältnis von christlichem Glauben und politischer Situationsbestimmung erscheint von sachlicher Relevanz für Lehramt und Theologie.

Im Mittelpunkt der Ausführungen steht der aus der Gesellschaftskritik kommende Gedanke, daß der Mensch der bürgerlichen Gesellschaft wesentlich ein Herrschaftssubjekt ist, das seine Identität an einem Prinzip der Unterwerfung gebildet hat — gegenüber der äußeren und inneren Natur ebenso wie gegenüber den mittellosen Klassen und fremden Kulturen (52 ff.). Der Verf. sieht die aus dieser bürgerlichen „Unterwerfungsanthropologie" resultierende Zivilisation vor ihrem weltweiten katastrophalen Zusammenbruch. Diesem die vernichtende Destruktionskraft zu nehmen bemüht sich M. unter Rekurs auf den messianischen Begriff der Unterbrechung (10), der Umkehr der Herzen und des Handelns (99), die uns jedoch nur gelingen kann unter dem Beistand der Gnade (85). Er erinnert in diesem Zusammenhang an die sakramentale Feier der Eucharistie, die als „Brot des Lebens" uns zu einer „anthropologischen Wende" befähigt und herausruft (60). Ziel der Ansprachen ist es, die Christenheit unter dem Handlungsdruck der drohenden Katastrophe aus ihrer hierzulande zu beobachtenden „bürgerlichen Verfassung" herauszuführen. Dabei sieht der Verf. in dem Aufbruch der ar-

men Kirche insb. Lateinamerikas seit Medellin eine „providentielle Sendung", deren „Vorstoß ins Herz der Gesamtkirche" er unterstützen will (107).

Dieser Band zeugt von der Fähigkeit des Verf., christlichen Glauben und politische Realität in ihrer inneren Spannung so zusammenzudenken, daß der messianische Gehalt des katholischen Dogmas zum Vorschein kommt. Dennoch fehlt den Ausführungen deutlich spürbar der Hintergrund einer systematischen Explikation. In dieser Form müssen die theologischen Überlegungen von M. aber bleiben, was sie im o.g. Buch sind: Rhetorisch ansprechende Einfälle, die oft über den aktuellen Anlaß nicht hinauskommen. M. Lutz-Bachmann

Maass, Fritz, *Was ist Christentum?* Tübingen: Mohr 1978. 148 S.

Auf äußerst knappem Raum (148 S. bei kleinem Format) versucht der Autor eine Antwort auf die Frage zu geben: „Was ist Christentum?". Eingerahmt von einer „Einführung" (5—11) und einem „Ausblick" (133—148) werden in vier Kapiteln (1. Israel, 2. Jesus, 3. Die Kirchen, 4. Christentum heute) Akzente gesetzt, ohne die — nach Auffassung des Autors — Christentum nicht zu begreifen und seine Erneuerung nicht möglich ist. Im Zentrum der Überlegungen steht das „Verständnis der menschlichen Existenz" im alten Israel (20 ff.), bei Jesus (59 ff.) sowie für ein erneuertes Christentum heute (96 ff.), das der Autor jeweils mit den Begriffen *Abhängigkeit, Verantwortlichkeit* und *Geborgenheit* zu umschreiben sucht. Wer sich am biblischen Verständnis des Menschen ausrichtet, darf sich Christ nennen (136). Mit der „Bibel als Grundlage", einem Plädoyer für „Enthellenisierung und Entdogmatisierung" (96 ff.) wird für ein frischeres, erneuertes Christentum gekämpft. Abgesehen von einer Reihe wirklich guter Gedanken läßt sich der Autor jedoch in seinen Überlegungen zwischen alle konfessionellen und theologischen Stühle führen, wenn er einige große Probleme (es seien nur die Stichworte Hellenisierung, Dogmatisierung, Verkirchlichung angeführt) mit einer Handbewegung abtut, z.B.: „Der Christusgläubige ist ‚erlöst', nicht, weil Christus am Kreuz starb, sondern weil er die Wahrheit über die Welt und das menschliche Leben offenbart hat" (96); oder: „Die in den Kirchen und den meisten christlichen Gemeinschaften heute noch gültigen Bekenntnisse, vor allem das apostolische, das nicänische und das athanasianische, sind für ein in der Neuzeit zu verantwortendes Christentum nicht normativ. Die Beschlagnahme des Himmels, die vorgebliche Überschau über Wesen und Tun Gottes, die Aussagen über den Drei-Personen-Gott-Glauben, über die zwei Naturen und die Präexistenz Christi, über die Jungfrauengeburt, die Höllen- und Himmelfahrt sind mit den Vorstellungen der alten Welt verwoben und in ihrem Wortlaut mit dem Denken der Menschheit nicht mehr vereinbar" (133). Hier sind gewiß eine Reihe Verständnisschwierigkeiten beim modernen Menschen angesprochen. Der Autor macht es sich jedoch zu leicht bei der Auswahl derjenigen Elemente, die für das Christentum angeblich für alle Zeiten gelten. Ist diese Auswahl nicht recht willkürlich vom Verständnishorizont des „modernen Menschen" (wer ist das eigentlich?) bestimmt? Ähnlich ungerechtfertigt ist die pauschale Verurteilung der modernen Bibelauslegung (vgl. 5 f.). Gewiß hat sie den Einbruch des Atheismus nicht verhindern können, aber sie hat sicher auch zu einem tieferen Verständnis der Bibel geführt und damit indirekt zu einer Erneuerung des Glaubens beigetragen. B. Groth S.J.

Warum ich Christ bin. Hrsg. *Walter Jens.* München: Kindler 1979. 383 S.

Bekenntnisse ganz persönlicher Art scheinen heutzutage auf ein immer größeres Leserinteresse zu stoßen. Nach den Marxisten (vgl. Warum ich Marxist bin, 13 Autoren antworten F. J. Raddatz, verlegt bei Kindler) sind es jetzt Christen, die die Aufmerksamkeit einer interessierten Öffentlichkeit auf sich lenken. Auf rund 360 Seiten, von Walter Jens herausgegeben, mit einem Vorwort (7—16) und den entsprechenden Kurzbiobibliographien versehen (371—383), kommen 24 prominente Zeitgenossen, die sich zum Christentum bekennen, ausführlich zu Wort: es sind *H. Albertz, S. Arce-Martínez, Ch. Baëta, G. Bassarak, H. Braun, E. Coreth, H. Deku, W. Dirks, D. Dolci, W. P. Eckert, N. Greinacher, A. Görres, E. Jüngel, H. Küng, K. Marti, J. B. Metz, J. Moltmann, Elisabeth Pasewaldt, K. Rahner, M. Rommel, D. Savramis, Dorothee Sölle, K. Sontheimer* und *Elisabeth Widmer.* Die Namenliste ist beeindruckend, sie macht neugierig und verspricht eine interessante Lektüre. Die Erwartungen des Lesers bleiben nicht unerfüllt. Denn die Palette ist so bunt, daß eigentlich jeder auf seine Kosten kommt. Die beiden großen Konfessionen sind nahezu gleichmäßig vertreten: elf evangelische und zehn katholische Autoren; hinzukommen zwei Presbyterianer und ein griechisch-orthodoxer Autor. Es überwiegen allerdings die Europäer (aus der BRD, der DDR, Griechenland, Italien, Österreich und der Schweiz), je ein Autor aus Kuba und aus Ghana. Warum gibt es eigentlich niemanden aus Süd-

amerika, Rußland oder Fernost? Es wäre doch interessant gewesen, jemanden aus einer Kultur zu haben, die der (mittel-) europäischen ziemlich fern steht. Überraschend hoch ist zudem die Zahl der Intellektuellen: man zählt allein zehn Theologie- und drei Philosophieprofessoren. So könnte Metz durchaus mit seiner kritischen Frage recht haben, ob das Buch nicht zum „Bekenntnisbuch einer christlichen Reflexionselite" (vgl. 254) geworden sei. Hat man sich doch fast durchweg und selbstverständlicherweise mit Feuerbach, Freud und Marx auseinandergesetzt. Stellenweise spürt man auch ein wenig von jener Art schlechten Gewissens, das man häufig bei Intellektuellen antrifft, die sich der Tatsache bewußt sind, zu den Privilegierten der Gesellschaft zu gehören. Neben einundzwanzig Autoren männlichen zählt man nur drei weiblichen Geschlechts. Neun Autoren gehören den Jahrgängen 1901—1919 an, dreizehn den Jahrgängen 1921—1929, nur zwei den Jahrgängen 1931—1934. Bei aller Verschiedenheit der Schicksale, Erfahrungen und Einstellungen fällt auf, daß alle Autoren bereits „als Christen geboren" wurden, was nicht ausschließt, daß man sich zu einer klaren Überzeugung doch erst durchringen mußte. Aber es fehlt eigentlich ein Augustinus-Typ. Die Schwierigkeit solcher Bekenntnisse — darin kann man Moltmann zustimmen — liegt darin, „die Argumente der Vernuft und die Erzählungen der Geschichte" in einen ausgewogenen Zusammenhang zu bringen. Nicht allen ist dies gelungen. Manch einer — wie z.B. Deku — verbirgt sich hinter einem Berg von Gelehrsamkeit (eine Menge nicht übersetzter Zitate in Griechisch, Latein, Französisch und Englisch zwingt den Durchschnittsleser, einen Dolmetscher hinzuzuziehen!). Andere schreiben engagiert, wie z.B. Küng oder Metz; wieder andere gelassen, offen und konkret, z.B. Albertz, Bassarak oder Moltmann. Das Buch ist weniger zum glatten Durchlesen geeignet. Es lädt vielmehr zum Herumblättern, zum Schmökern, zur Meditation ein oder — um es mit den Worten von Jens auszudrücken — zu „einer, in vierundzwanzig Stellungnahmen gekleideten Anfrage an den Leser: Warum er Christ sei. Oder warum nicht" (S. 16).

B. Groth S. J.

Fragen an den Glauben: Ein Sonntags-Forum. Hrsg. *Albert Keller*, mit einem Geleitwort von *Ernst Tewes*. Frankfurt/M: Knecht 1979. 165 S.

Welcher aufgeschlossene und suchende Mensch hätte nicht Fragen an den Glauben! So greift man selbstverständlicherweise mit einiger Neugierde zu einem Buch, das sich diesen Fragen zu stellen verspricht. Ernst Tewes, der Regionalbischof von München, erläutert in einem kurzen Geleitwort die Entstehungsgeschichte des Buches. Im Frühjahr 1978 begann man in St. Michael, der Jesuitenkirche inmitten von München, mit einem „Sonntags-Forum". Man lud am Spätnachmittag zu einem kleinen Konzert ein, dem sich dann eine Konferenzrede anschloß, die Fragen zur christlichen Lebenbewältigung aufgreifen und entsprechende Orientierungshilfen anbieten sollte: „Die Themen sollten aus den Fragen stammen, die Menschen in ihrem heutigen Leben bewegen. Fragen von Menschen, denen es nicht mehr gelingt, inmitten des Lebenskreises der Kirche zu stehen, die aber doch fragend vor der Kirche stehen und eine Antwort suchen und finden möchten" (7). Einige Beispiele dieses Forums wurden in den vorliegenden Band aufgenommen: *H. Zwiefelhofer:* „Was heißt eigentlich ‚christlich'?"; *R. Stalder:* „Was heißt: an Gott glauben?"; *R. Stalder:* „Was heißt: an Christus glauben?"; *K. Rahner:* „Über die Dreifaltigkeit Gottes"; *B. Weissmahr:* „Ist Jesus Christus wahrhaft auferstanden?"; *A. Keller:* „Wie kann Gott das zulassen?"; *W. Kerber:* „Christliche Moral im Wandel?"; *H. Kahlefeld:* „Der christliche Tod"; *K. Rahner:* „Ewigkeit aus Zeit"; *K.-H. Weger:* „Die Zeit des Menschen" und *Ch. Kummer:* „Biologisches Weltbild und biblische Botschaft". Es sind durchweg Themen, die dem heutigen Menschen und Christen auf der Seele brennen. Sie werden von Fachleuten angegangen: die Verf. der Beiträge sind Professoren der Phil. Hochschule München. Das gesteckte Ziel war sehr anspruchsvoll; es sollte weder eine Predigt noch ein akademisches Referat sein: „Es ging wohl um eine Bezeugung der christlichen Botschaft; jedoch so, daß fragende Menschen sich und ihr Leben darin wiedererkennen, eine Orientierung erfahren konnten, und möglicherweise eine Tür für weitere Schritte sich öffnete" (7). Mit Ausnahme der Beiträge von Rahner, Kerber, Weger und Kummer, die durch Klarheit und fachliche Kompetenz bestechen, sind die übrigen Beiträge ein wenig langatmig und leiden nicht zuletzt unter einer verwirrenden Gelehrsamkeit, die zur Orientierung wenig beisteuert. Man hätte sich diese Beiträge wesentlich kürzer, prägnanter und vielleicht auch plakativer gewünscht. Daß dies gerade bei schwierigen Themen auch Fachleuten nicht leicht fällt — der Hörer/Leser sollte ja nicht überfordert werden —, ist nur zu verständlich.

B. Groth S. J.

Kramm, Thomas, *Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission.* Entscheidungskriterien in der aktuellen Auseinandersetzung zwischen einem heilsgeschichtlich-ekklesiologischen und einem geschichtlich-eschatologischen Missionsverständnis. Aachen: missio aktuell 1979. 264 S.

Zwei Grundtypen der Begründung von Mission sollen einander gegenübergestellt werden und daraufhin überprüft werden, wie sie sich angesichts einer Reihe von Kriterien (Übereinstimmung mit der Gotteslehre als ihrer Basis, Kontinuität, Integrationsfähigkeit, Adäquatheit, Erkenntnisfortschritt) bewähren. Den ersten Grundtyp nennt der Verf. „heilsgeschichtlich-ekklesiologisch". Er meint damit ein Konzept, „das (1) ausgeht von der strikten Trennung von Heilsgeschichte und Weltgeschichte. (2) Gottes Handeln ereignet sich zwar innerhalb der Weltgeschichte, aber ausschließlich im Sonderraum der Kirche, im Wort der Bibel und im Sakrament. (3) Gottes Verheißung betrifft die Menschen nur, insofern sie Glaubende sind. (4) Kirche und Welt bestehen im Gegensatz von Heil und Unheil. (5) Das Sein der Kirche steht im Mittelpunkt dieses missionstheologischen Denkens. (6) Ihr missionarischer Auftrag besteht in der Heimholung aller Menschen zur Weltkirche in standhafter Beharrung gegen die Welt." (13) Den anderen, als „geschichtlich-eschatologisch" bezeichneten Grundtyp einer Begründung von Mission erläutert der Verf. als ein Konzept, „das (1) ausgeht von der Einheit von Heils- und Weltgeschichte. (2) Gottes Handeln wird nicht einfach mit dem Ablauf der geschichtlichen Ereignisse identifiziert, manifestiert sich aber in Ereignissen der Weltgeschichte und ist nur in ihr und durch sie erfahrbar. (3) Gottes Verheißung gilt der Welt als ganzer. (4) Kirche ist Teil der Welt und mit dieser auf dem Weg zum Heil. (5) Die Sendung der Kirche steht im Mittelpunkt dieses missionstheologischen Denkens. (6) Ihr missionarischer Auftrag ist der geschichtlich-welthafte Einsatz für das Heil des ganzen Menschen." (ebd.) Daß die Vorliebe des Verfassers dem zweiten Grundmodell gilt, ergibt sich von Anfang an, wo nur Einwände gegen das erste Modell zitiert werden: es handele sich dabei um eine „supranaturalistische Hypostasierung des Wortes" und zugleich um eine „existentiale und personalistische Privatisierung des Glaubens" (ebd.). Im einzelnen untersucht der Verfasser dann das Verständnis von Welt, Kirche, Heilsgeschichte, Eschatologie, Heil, Dialog, Missio Dei in den beiden Konzepten und bespricht dabei eine große Anzahl von katholischen und evangelischen Autoren (das Verzeichnis der zitierten Literatur umfaßt 16 Seiten); doch bleiben diese Referate über die Auffassungen der einzelnen Autoren notwendig etwas unbefriedigend, weil sie auf keinen von ihnen mit der gebotenen Gründlichkeit eingehen können. In der wissenschaftstheoretischen und methodologischen Grundlegung (11—31) sowie im abschließenden Teil (190—246), in welchem die Konzepte zwar nicht auf ihre Wahrheit, wohl aber auf ihre Bewährung hin geprüft werden sollen, begegnet man einem hochgestochenen Begriffsapparat. Es handelt sich hier um die eigentlich originellen Teile des Buches. Man würde sie jedoch mit noch mehr Nutzen lesen, wenn nicht der gesamte Ansatz von vornherein mit einer logisch unzureichenden Alternative belastet wäre. Der Verfasser meint, alle Autoren in sein Schema „Trennung" oder „Einheit" pressen zu können. Seit Chalzedon gibt es aber die dem Christlichen weit angemessenere Begrifflichkeit von „unterscheidender Inbeziehungsetzung" als die wahre Alternative sowohl zu „Trennung" wie zu „vermischender Einheit". Mit Hilfe dieser Begrifflichkeit wären viele Autoren richtiger zu verstehen gewesen.

P. Knauer S. J.

Kern, Walter, *Disput um Jesus und um die Kirche. Aspekte — Reflexionen.* Innsbruck-Wien-München: Tyrolia 1980. 196 S.

Stand der Sammelband von 1976 „Atheismus, Marxismus, Christentum", traditionell gesprochen, vorwiegend im Horizont der „veritas religiosa" (^{2}1979, vgl. ThPh 52 [1977] 127—128), so dieser mehr in dem der „veritas christiana". Mit Marx (und Freud wie C. G. Jung) beginnt's freilich auch hier: in einem Bericht über marxistische und tiefenpsychologische Jesus-Deutungen. Es folgen Stellungnahmen zu theologischen Christologien: H. Küng, W. Kasper, K. Rahner, E. Biser (mit hilfreichen Gedanken zum Stellenwert der historisch-kritischen Forschung). Aus guten Gründen auch als eigenes Bändchen erschienen (Herder 1979) ist das prägnante und abgerundete Kapitel über das Axiom „Außerhalb der Kirche kein Heil", eine historisch-systematische Erörterung, die den Bogen von Origenes bis zu Karl Rahner spannt, was aber nicht schlicht als Erkenntnisfortschritt vermeint werden darf, steht doch schon bei Augustinus: „Totus mundus ecclesia est", woran unmittelbar die Bilanz H. de Lubac's anschließen kann, in die der Beitrag mündet. Sie formt die negative Formel in das positive Bekenntnis um: „Durch die Kirche und allein durch die Kirche seid ihr gerettet."

Kirche, das sagt Gemeinschaft. Um Glaubensgemeinsamkeit gegen neuzeitlichen Individualismus geht es im folgenden Aufsatz; auch hier als Zielwort ein Augustinus-Zitat aus den Johannes-Predigten: „Christi corpori copulari", womit gleichsam die Innenseite des Axioms angesprochen wird. — Daraus schließlich zwei Konkretionen: einmal zur Frage Christentum und Menschenrechte: Die von der Stoa vertretene Idee universaler Humanität ist vom Christentum für die Neuzeit bewahrt und trotz manchen Inkonsequenzen entfaltet worden. Die Letztbegründung ihrer unbedingten Geltung läßt sich ohnehin einzig im Schöpfer-Gott finden. Sodann: Kirche im Horizont der Ideologiekritik, wobei der Glaube sowohl als Anlaß wie als Gegenkraft ideologischen Verhaltens reflektiert wird.

Rechtens weist K. in seinem Vorwort auf sein „etwas populärer gehaltenes Bändchen" *Jesus — Mitte der Kirche* hin (1979, vgl. ThPh 54 [1979] 629—630), nicht bloß aus diesem Grund, sondern weil es, z.T. meditativ, sich stärker innerhalb jener Mitte hält, aus der hier nach außen gesprochen wird, wie es Sache der Disputation ist. Für eine solche erhält der Leser hier wieder eine Fülle an Informationen, Argumenten und Argumentationshilfen. Im Lesen aber wird er erfahren, daß der Dienst dieses Buchs sich nicht darin erschöpft, daß es ihn vielmehr aus jeder Richtung immer wieder auf die Mitte hinführt, um die der Disput geht — und auf die hin er sich stets neu übersteigt. J. Splett

Wegmarken der Christologie. Hrsg. *Anton Ziegenaus* (Theologie interdisziplinär 5). Donauwörth: Auer 1980. 203 S.

Die Katholisch-theologische Fakultät der Universität Augsburg hat eine inderdisziplinäre Woche mit dem Thema, wer Jesus Christus sei, durchgeführt. Die Vorträge, die zu dem vorliegenden Band zusammengestellt sind, wurden sämtlich während dieser Augsburger Arbeitswoche gehalten. *H. Leroy* eröffnet mit seinem Referat „Jesus — Lehrer des Weges der Gerechtigkeit" die Reihe. Er breitet die Erkenntnisse aus, die die neutestamentliche Forschung über die eschatologische und ethische Verkündigung Jesu in den letzten Jahrzehnten gewonnen hat. *A. Grillmeier* befragt in seinem Vortrag „Nicaea (325) und Chalcedon (451)" die großen altkirchlichen christologischen und trinitätstheologischen Dogmen auf ihren Beitrag zur Ausbildung des christlichen Gottes- und Menschenbildes hin. Die souveräne Art, mit der er die nicht leicht überschaubare Lehrentwicklung der alten Kirche darlegt, weist ihn wieder einmal als den überlegenen Sachkenner aus, als der er schon durch seine früheren einschlägigen Veröffentlichungen bekannt ist. Grillmeiers Text repräsentiert für seinen Arbeitsbereich den gegenwärtigen Forschungsstand. Neueste Literatur ist eingearbeitet. Einen originellen Text steuert *W. Kern* zu dem Sammelband bei: „Menschwerdung Gottes im Spannungsfeld der Interpretationen von Hegel und Kierkegaard". Die einleitenden Sätze lassen bereits die tiefgreifenden Unterschiede erkennen, die zwischen Hegels und Kierkegaards Sicht der Menschwerdung Gottes walten: „Nach Hegel ist damit, daß Gott in menschlicher Gestalt erscheint, ‚gesetzt, daß die göttliche und die menschliche Natur nicht an sich verschieden ist', weil ‚nur eine Vernuft, nur ein Geist ist'. Für Kierkegaard ist die Menschwerdung Gottes ‚das Paradox sensu strictissimo', das sich ‚nur zu dem absoluten Unterschied verhalten' kann, ‚durch den der Mensch von Gott verschieden ist' " (81). Bei Hegel ebenso wie bei Kierkegaard ist die Lehre von Gottes Menschwerdung mit dem Ganzen ihrer Denkwelt verflochten. Darum legt es sich für K. nahe, die Hauptlinien ihres Denkens im Ganzen mit zur Sprache zu bringen. Kerns Aufsatz verdient insofern besondere Beachtung, als die Erinnerung an die theologischen und philosophischen Bemühungen des 19. Jahrhunderts in der theologischen Diskussion unserer Tage in der Regel eher zu kurz kommt.

A. Ziegenaus' Artikel „Grundstrukturen neuzeitlicher Christologie" schließt sich an. Der Verfasser durcheilt eine Reihe christologischer Entwürfe der Neuzeit und erörtert die Fragen, denen sich jede heutige Christologie zu stellen hat. Ziegenaus' Vorhaben ist wohl zu gewaltig als daß es auf gut 50 Seiten befriedigend durchgeführt werden könnte. Ein kürzerer Text von *J. Piegsa* „Jesus Christus als ‚Norm' christlicher Ethik" rundet den Band ab. Das Eigentümliche christlicher Ethik besteht nach Piegsa darin, daß sie die Personwürde jedes Menschen durch Jesus Christus begründet weiß. Das kann für die Durchführung der ethischen Argumentation nicht folgenlos bleiben. W. Löser S. J.

Wipfler, Heinz, *Grundfragen der Trinitätsspekulation. Die Analogiefrage in der Trinitätstheologie.* Regensburg: Habbel 1977. 222 S.

In den 60er Jahren war W. schon einmal mit einer trinitäts-theologischen Arbeit hervorgetreten: Die Trinitätsspekulation des Petrus von Poitiers und die Trinitätsspekulation des

Richard von St. Viktor — Ein Vergleich, Münster 1965. Wie der Titel erkennen läßt, bewegte er sich mit dieser Arbeit auf dem Feld der Theologiegeschichte. Nun hat er ein weiteres Mal ein Buch zur Trinitätslehre vorgelegt. Wenngleich auch in ihm hier und da theologiegeschichtliche Fragen berührt werden, handelt es sich im ganzen doch um einen geschlossenen systematischen Traktat. Alle großen Themen, die im Rahmen der scholastischen Trinitätsspekulation behandelt zu werden pflegten, werden auch im vorliegenden Werk entfaltet. So geht es beispielsweise in einem Kapitel um „die göttliche Wesenheit", in einem anderen um „die trinitarischen Personen", in einem weiteren um „die innertrinitarischen Hervorgänge" und schließlich um das Problem der „Zahl in Gott". Das Buch führt eine Tradition weiter, die im Mittelalter ihre Blütezeit hatte und in der neuscholastischen Theologie eine beachtliche Wertschätzung genoß. Die tiefgreifenden Umorientierungen in der neuzeitlichen Theologie führten im Bereich der Christologie und der mit ihr engstens verknüpften Trinitätslehre dazu, daß die systematische Lehre von der „immanenten Trinität" neben der Lehre von der „ökonomischen Trinität" weitgehend ihre Bedeutung verlor. Im Kontext der Theologie unserer Tage — auch der katholischen — stellt der vorliegende Traktat ein Unikum dar. Für von vornherein abwegig wird ein solches Unternehmen jedoch nur halten, wer auf die altkirchliche Lehre von der Dreieinigkeit Gottes und d.h. dann ja auch: auf die Unterscheidung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität meint verzichten zu können. Aber auch eine solche Position ist nicht leicht durchzuhalten. Für eine starke Trinitätslehre und auch für eine freilich behutsam anzusetzende Unterscheidung zwischen immanenter und ökonomischer Trinität sprechen auch heute beachtliche Gründe.

W. setzt den gesamten Weg, der eine heutige Theologie schließlich bis zur Trinitätslehre gelangen läßt, als erfolgreich begangen voraus. Er erwartet, daß sich seine Leser ihm da anvertrauen, wo er sie an die Hand nimmt, d.h. in den Gipfelregionen der Theologie. Das ist das Recht des Autors. Ein wenig esoterisch wirkt der Anspruch, der in solch einem Vorgehen liegt, gleichwohl. W. knüpft an den scholastischen Traktaten zur Trinitätslehre an, aber er beschränkt sich keinesfalls darauf, sie nur zu wiederholen. Er führt die Trinitätsspekulation vielmehr von Grund auf neu durch. Das Neue liegt — formal — darin, daß er ein äußerst differenziertes Begriffsinstrumentarium entwickelt hat und in die Spekulation einbringt. Es liegt — material — darin, daß er sorgfältiger, als es früher üblich und wohl auch möglich war, zwischen den trinitätstheologischen Aussagen, die der Vernunft zugänglich sind, und denen, die allein der Glaubende wagen kann, unterscheidet. Er trägt also der „Analogiefrage in der Trinitätstheologie" ganz neu Rechnung. Mit bewundernswerter analytischer und zugleich konstruktiver geistiger Kraft rollt der Verf. im Eingangskapitel „Trinitätslehre und Analogiefrage" noch einmal die zwischen Thomas von Aquin und Johannes Duns Skotus strittig gebliebenen Fragen zur „analogia entis" auf und bahnt sich so den Weg zu den trinitätstheologischen Aussagenkomplexen, denen sein eigentliches Interesse gilt. Die entscheidende Einsicht lautet: der ‚ens'-Begriff ist schlechthin übergreifend. Er umfaßt alle Gehalte, die der Vernunft einerseits und dem der Offenbarung antwortenden Glauben andererseits zugänglich sind. Darum sollte man nicht länger eine ‚analogia entis' einer ‚analogia fidei' gegenüberstellen, sondern der ‚analogia fidei' steht die ‚analogia rationis' gegenüber. Die ‚analogia fidei' ist der Arbeitsbereich der Offenbarungstheologie. Als solche hat sie es mit Aussagen zu tun, die der Vernunft nicht zugänglich sind. Sie spricht ‚supra-analog'. Die ‚analogia rationis' ist der Zuständigkeitsbereich der ‚theologia naturalis bzw. philosophica'. Sie formuliert ‚intra-analoge' Aussagen über Gott. Die ‚analogia fidei' und die ‚analogia rationis' sind auf je ihre Weise Entfaltungen der einen umgreifenden ‚analogia entis'. Die ‚analogia fidei' und die ‚analogia rationis' widersprechen sich nicht; aber sie unterscheiden sich. Alle trinitätstheologischen Aussagen sind ‚supra-analoge' Sätze.

Die Unterscheidung ‚intro-analog' — ‚supra-analog' ist im vorliegenden Werk die grundlegendste. In dem durch sie abgesteckten Rahmen kommt es jedoch zu einer Fülle von Aussagen, bei denen die Ausdifferenzierung bis in die letzten Verästelungen vorangetrieben erscheint. Einige exemplarische, beliebig herausgegriffene Sätze verdeutlichen das: „Die Grenzlinie, die in Gott intra-analogen und supra-analogen Erkenntnisbereich scheidet, verläuft genau zwischen dem ‚ut-quo' der göttlichen Substanz (= intra-analog) und dem ‚ut-quod' der göttlichen Person (= supra-analog). Aus dem Hintergrund der geschöpflichen Kontraaspektivität und kontra-aspektiven Begrifflichkeit her ist das ‚ut quo' der göttlichen Substanz uns rational noch einigermaßen zugänglich (= relativ-absolut, kontingent- inkontingent, ab alio- a se), während aus dem Hintergrund des kontradiktorischen ‚ut quod' der geschöpflichen Person her das transkontradiktorische ‚ut quod' der göttlichen Person in sich selbst bzw. positiv uns rational nicht mehr zugänglich ist, sondern nur noch negativ. Wenn es einen

Zugang zum positiven Sein des göttlichen ‚ut quod' gibt, dann ist er suprarational und überbegrifflich, d.h. rein gnadenhaft und rein personal" (110 f.). „Nur mit Hilfe der sekundaktlich-relationalen ‚oppositio relationum de fide' und ‚actio-passio-correlatio de fide' kann daher die transkontradiktorische Dreipersonalität Gottes noch einigermaßen interpretiert werden, wenn auch unvollkommen und stückwerkhaft genug. Dabei muß an der vollen Gleichwertigkeit der ‚essentialen' oppositio relationum de fide und der ‚existentialen' actio-passio-correlatio de fide unbedingt festgehalten werden, sollen Aporien, wie sie im Zusammenhang mit dem Innaszibilitätsproblem auftauchten, wirklich überwunden werden können" (209). Solche Formulierungen erscheinen hier, da sie aus dem Zusammenhang gerissen und isoliert vorgeführt werden, fast unverständlich. Im Zusammenhang der Ausführungen W.s sind sie jedoch mitvollziehbar, weil sie ihre Nezessität und Transparenz haben. Im übrigen scheint hier und da ein ganz einfacher biblischer Grundgedanke durch: es gilt, Gott als Liebe zu denken und den Menschen in seiner Offenheit diesem Wunder gegenüber.

W. Löser S. J.

de Lubac, Henri, *Petite catéchèse sur nature et grâce* (Collection ‚communio'). Fayard 1980. 222 S.

Intuitionen Maurice Blondels und anderer aufgreifend hatte de L. schon 1946 („Surnaturel. Etudes historiques", Paris: Aubier) und 1965 („Augustinisme et théologie moderne" und „Le mystère du Surnaturel", Paris: Aubier) eine neue, freilich alte, in der Zeit der neuscholastischen Theologie verdrängte oder vergessene Einsichten eines Augustinus und eines Thomas von Aquin reaktualisierende Gnadenlehre entworfen. Nun hat er deren Grundgedanken noch einmal in knapper Form und unter weitgehendem Verzicht auf die Wiederholung der theologiegeschichtlichen Begründungen vorgelegt (Kap. I). Es wird deutlich: nach dem Willen des erschaffenden und erwählenden Gottes ist des Menschen „Natur" auf die Durchformung durch das „Übernatürliche" hin angelegt. L. hat diesen ein wenig abstrakt klingenden Gedanken im vorliegenden Buch auf höchst aktuelle Konsequenzen hin ausgelegt, z.B. daraufhin, daß es nur auf der Basis einer sachgerechten Unterscheidung zwischen „Natur" und „Übernatur" möglich ist, theologisch sinnvoll auszusagen, inwiefern der Glaube es mit dem „Mysterium" zu tun hat und auf die „Transzendenz" bezogen ist. Auch die „Rolle" der Kirche, die nicht darin aufgeht, eine innerweltliche, auf innerweltliche Ziele ausgerichtete Größe zu sein, erschließt sich von daher (Kap. II). Eine besondere Bedeutung kommt in der „petite catéchèse" dem III., „Natur und Gnade" überschriebenen Kapitel zu. Dies darum, weil in ihm de L. dem der neueren theologischen Anthropologie gegenüber bisweilen — und wohl zu Recht! — erhobenen Bedenken, sie rechne nicht ernsthaft mit der Sünde und der Rechtfertigung des Menschen, Rechnung trägt. „Natur" bedeutet hier die durch die Sünde verletzte Natur, „Gnade" meint die durch Christi Leben und Sterben erwirkte Vergebung, die „Erlösung". Die beiden Schemata „Natur-Übernatur" und „Natur-Gnade" sind nicht identisch und beide auf ihre Weise für eine theologische Anthropologie unentbehrlich. Das eine bezieht sich auf die unzerstörbare, auf Gottes erschaffenden und erwählenden Willen hervorgegangene Schöpfungsdimension (der Mensch als „imago dei"), das andere auf die geschichtlich vorkommende Grundmodalität, die freilich der neuzeitliche Mensch — wie de L. darlegt — kaum mehr wahrzunehmen fähig und willens ist. Für das ökumenische Gespräch ist das in dem III. Kapitel Ausgeführte von erheblicher Bedeutung; denn die theologische Anthropologie vollzieht sich im reformatorischen Raum ausdrücklich, ja fast ausschließlich im Schema „Sünde-Rechtfertigung". Den drei Kapiteln hat L. noch fünf „Appendices" beigegeben. In ihnen spricht er aktuelle, d.h. nachkonziliare Ereignisse und Trends in Kirche und Theologie an. Dabei dienen ihm die im Hauptteil des Buches entfalteten Einsichten als Instrumentarien und Kriterien für die notwendige „Unterscheidung der Geister". Er scheut sich nicht, hier und da eine unmißverständliche kritische Sprache zu sprechen. Insbesondere nimmt er das II. Vatikanische Konzil und den verstorbenen Papst Paul VI. gegen unsachgemäße Kritik und gegen verfälschende Formen der Rezeption ihrer Äußerungen und Entscheidungen in Schutz.

Das neue Buch des greisen und doch die katholische Theologie nach wie vor hellwach beobachtenden und lebendig mitgestaltenden französischen Jesuiten ist ein höchst beachtenswerter Beitrag zu den Grundlagenreflexionen, die in der gegenwärtigen katholischen Theologie stattfinden. — Es sei noch angemerkt, daß das Buch am Ende noch Korrekturen und Ergänzungen zu der von K. H. Neufeld und M. Sales 1974 herausgebrachten „Bibliographie Henri de Lubac S. J. (1925—1974), Einsiedeln: Johannes-Verlag 1974, bringt. M. Sales hat sie zusammengestellt.

W. Löser S. J.

Schnackers, Hubert, *Kirche als Sakrament und Mutter. Zur Ekklesiologie von Henri de Lubac* (Regensburger Studien zur Theologie 22). Frankfurt/M.-Bern-Las Vegas: Lang 1979. 206 S.

Vorliegende Arbeit, eine Dissertation am kath.-theol. Fachbereich der Univ. Regensburg unter Leitung von Kardinal Ratzinger, setzt sich das Ziel, die Bedeutung der Kirche im Gesamtwerk Henri de Lubacs zu bestimmen. Wenn auch de Lubac keine systematische Ekklesiologie verfaßt hat, so gibt es doch einige wichtige Werke, in denen er sich ausführlich mit der Kirche beschäftigt. Da die Kirche der Raum ist, innerhalb dessen de L. Theologie betreibt, hat der Verf. mit Recht die ekklesiologischen Linien im Gesamtwerk de L.s herausgestellt. Bereits der Titel der Arbeit: „Kirche als Sakrament und Mutter" gibt die für de L. entscheidenden Begriffe an. Der Begriff „Sakrament" hängt zusammen mit „Mysterium", einem Kernbegriff der Theologie de L.s, der bei ihm häufig mit dem Begriff „Paradox" verbunden ist. Mit dem Bekenntnis zur Kirche als Mutter wird ein Gedanke aus der Schrift und der Vätertheologie übernommen. Der Verf. behandelt unter diesen Leitideen folgende Themen aus de L.s Ekklesiologie: Das 1. Kap., Die Kirche als ganze (23—32), ist gleichsam eine Vorausschau auf die folgenden Kapitel. Mit der Katholizität der Kirche beschäftigt sich das 2. Kap. (33—52), wo die Unterscheidung zwischen „katholisch" und „universal" und die christologische Begründung der Katholizität der Kirche besonders wichtig sind. Kap. 3 untersucht die Einheit und Gemeinschaft der Kirche (53—71). Die soziale Einheit der Kirche wird positiv begründet durch die „sakramentale Gemeinschaft" (59—62). Kap. 4 stößt mit den Begriffen „Mysterium" und „Sakrament" zum Wesen der Kirche vor (73—85). Hier befaßt sich der Verf. neben „Lumen Gentium" mit den Positionen von O. Semmelroth, K. Rahner, und L. Boff. Kap. 5 stellt die Beziehung zwischen dem Mysterium der Kirche und dem Heiligen Geist heraus (87—95). Kap. 6 behandelt die Kirche als Leib Christi und Volk Gottes (97—112). Da die Kirche durch die Sendung Jesu entsteht, befaßt sich Kap. 7 mit Mission und Verkündigung als Aufgaben der Kirche (115—152). Hier kommt auch de L.s Haltung zu den nichtchristlichen Religionen zur Sprache: das religiöse Bemühen der Menschheit läßt sich nur durch Bekehrung in den Glauben an Christus integrieren. Deshalb plädiert de L. für ein dynamisches Kriterium: das Wahrheitskriterium ist die Person Jesu Christi. Kap. 8 geht der Beziehung von Kirche und Glaube nach (133—150). Der Verf. beschäftigt sich in diesem Zusammenhang auch mit der gegenwärtigen pastoralen Problematik, die auf die kurze Formel gebracht werden kann: „Jesus ja — Kirche nein" (146—150). Kap. 9 stellt das Verhältnis von Kirche und Schrift heraus (151—156). De L. tritt für ein spirituelles Verständnis der Schrift ein. Das Paradox der Kirche als „complexio oppositorum" (göttlich/menschlich; himmlisch/irdisch; sichtbar/unsichtbar) kommt in Kap. 10 zur Sprache (157—172). Kap. 11 beschreibt die Kirche als Mutter und stellt die „mütterlichen Funktionen der Kirche" dar: Fruchtbarkeit durch Mission, Verkündigung, Sakramentenspendung, Gebet und fruchtbare Werke (176). Als Schlußwort (189—191) beschreibt der Verf. de Lubacs Porträt des Menschen der Kirche (vgl. Méditation sur l'église, Paris: Aubier ^{2}1953 /1962(209—230).

Im Geleitwort (9 f.) schreibt H. U. von Balthasar, daß der Verf. das Thema der Kirche im Werk de L.s umfassend dargestellt habe. Dieses Urteil eines hervorragenden Kenners der Theologie de L.s trifft insofern zu, als in den Kapitelüberschriften die entscheidenden Themen zum Kirchenverständnis de L.s angeführt sind. Darin liegt u. E. der Wert der Arbeit, daß der Leser zuverlässig über die Ekklesiologie de L.s informiert wird und einen Eindruck erhält von seinem kirchlichen Denken.

Man spürt der Arbeit an, daß der Verf. sich mit großer Sympathie in das Werk de L.s versenkt hat. Dennoch bleibt nach der Lektüre ein Unbehagen, das sich nicht nur auf überspitzte Formulierungen (z.B. 153: de Lubacs Haltung zur Exegese) oder zu hymnisch geratene Ausführungen zur Bedeutung der „Ecclesia Mater" (186 f.) bezieht. Grundsätzlich stellt sich die Frage, ob der Verf. wirklich alle Aspekte der Ekklesiologie de L.s eingeholt hat. Bei der Behandlung von Mission und nichtchristlichen Religionen (122—132) hätte neben de L.s Kritik am „anonymen Christen" auch auf die Stellvertretung der Kirche hingewiesen werden können, so daß auch diejenigen, die nicht zur sichtbaren Kirche gehören, gerettet werden können, denn es gibt in allen Menschen das „desiderium naturale visionis Dei", mag es auch ein „anonym besessenes übernatürliches" sein. Zu kurz behandelt der Verf. das Paradox des Menschen. Hier hätte de L.s Ekklesiologie mit seiner Theologie des Übernatürlichen verbunden werden können, denn die vollkommene Ausrichtung des natürlichen Verlangens des Menschen nach der Anschauung Gottes wird durch die Kirche ermöglicht. Daran schließt sich die Frage, ob bei der Behandlung der Ekklesiologie de L.s seine Arbeiten zum Verhältnis

von Natur und Gnade so gänzlich ausgespart werden können, wie der Verf. es tut. Er hätte sich im Rahmen der Ekklesiologie auch mit de L.s Interesse an der Person und dem Werk Joachims von Fiore beschäftigen können. Seine Bedeutung zeigt sich heute wieder neu. In seiner Erwartung eines dritten Zeitalters, das Zeitalter des Heiligen Geistes, wo auf die „Amtskirche" die Kirche der Freiheit der Kinder Gottes in der Kraft des Heiligen Geistes folgt, ist er höchst modern. Diesen Gedanken hätte der Verf. wenigstens kurz erwähnen können.

Trotz der erwähnten Einschränkungen kann vorliegende Arbeit als Einführung in de Lubacs Ekklesiologie empfohlen werden. Der Leser wird hingeführt zu den für de L. wichtigen Fragen der Ekklesiologie. M. Figura

Das Opfer Christi und das Opfer der Christen. Siebtes theologisches Gespräch zwischen Vertretern der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 6. bis 10. Juni 1976 in der Evang. Akademie Arnoldshain (Beiheft zur Ökum. Rundschau 34). Hrsg. *Kirchliches Außenamt der Evang. Kirche in Deutschland.* Frankfurt: Lembeck 1979. 238 S.

Seit 1959 führen die Evangelische Kirche in Deutschland und die Russische Orthodoxe Kirche theologische Gespräche. 1976 fand das 7. Gespräch in Arnoldshain statt. Thema was das Eucharistieverständnis, genauer: der im Rahmen der Eucharistietheologie umstrittene Opferbegriff. Der vorliegende Band enthält die Texte der acht Vorträge, die von den Theologen der beiden Seiten gehalten wurden, dokumentiert die durch die Vorträge ausgelösten Diskussionen und hält die Gesprächserträge in einem Resümee und vier Thesengruppen fest. Außerdem sind in den Band die Grußworte und die in den Gottesdiensten gehaltenen Predigten aufgenommen worden. So vermittelt das Buch einen lebendigen Eindruck von der Begegnung der beiden Gesprächsgruppen.

Sowohl die evangelischen als auch die orthodoxen Theologen beanspruchen, ihre theologische und liturgische Opferauffassung vom Neuen Testament her legitimieren zu können. Freilich gehen sie in auffallend unterschiedlicher Weise mit der Heiligen Schrift um (*P. Stuhlmacher*, Das Opfer Christi und das Opfer der Gemeinde, 127—135; *V. Borovoj*, Das Opfer Christi nach der Heiligen Schrift, 136—153). Die Analyse der eucharistischen Texte der beiden Kirchengemeinschaften läßt deutlich werden, daß es letztlich — wieder einmal — die unterschiedliche Auffassung von der Rechtfertigung ist, die im einen Fall — bei den evangelischen Christen — lediglich vom „Lobopfer" der Christen zu sprechen erlaubt, im anderen Fall — bei den orthodoxen Christen — vom „Sühnopfer", das von der Kirche für die Lebenden und die Verstorbenen dargebracht wird, zu sprechen gebietet (*G. Kretschmar*, Opfer Christi und Opfer der Christen in den eucharistischen Texten der Russ. Orth. Kirche und aus der EKD, 56—75; *Erzbischof Vladimir*, Das Opfer Christi und das Opfer der Christen in den eucharistischen Texten der Russischen Orthodoxen Kirche, 76—88; *F. von Lilienfeld*, Einige Gedanken zu den für das Gespräch ‚Arnoldshain VII' bereitgestellten Texten, 89—104; *Erzbischof Aleksij*, Einführung und Erläuterung zu eucharistischen Texten der Russischen Orthodoxen Kirche und der EKD, 105—126). Während die Eucharistie nach wie vor die lebendige Mitte der orthodoxen Kirche ist, gerät sie in den deutschen evangelischen Landeskirchen mehr und mehr an den Rand, weil die Kirche allzusehr darum bemüht ist, sich als unentbehrliche Dienstleistungs-Großorganisation aufzuführen (*G. Harbsmeier*, ‚Glaube und Werke' in der totalen kirchlichen Arbeitswelt, 154—173; *N. Zabalotskij*, Das Opfer Christi und der Lebenseinsatz des Christen, 174—185).

Die protestantische und die orthodoxe Tradition setzen — das zeigt sich hier wieder in unübersehbarer Weise — in Theologie und Liturgie unterschiedliche Akzente. Und doch bemühen sie sich um ein tieferes Verständnis füreinander. In vielfacher Hinsicht steht die katholische Kirche mit ihrer Theologie und Liturgie zwischen diesen beiden Gruppen, — wie auch mehrfach in Arnoldshain festgestellt worden ist. Sie könnte eine vermittelnde Rolle spielen.
W. Löser S. J.

6. Kirchenrecht. Spiritualität

Corecco, Eugenio, *Theologie des Kirchenrechts. Methodologische Ansätze* (Canonistica, Beitr. zum Kirchenrecht 4). Trier: Paulinus 1980. 116 S.

Bei der letzten Bischofssynode in Rom (1980) hat der Vorsitzende der Reformkommission für das Kirchenrecht, Pericle Kardinal Felici, angedeutet, der neue CIC werde etwa im Laufe

des Jahres 1982 erscheinen. Wenn das neue Kirchenrecht nicht von Anfang an auf Widerstand bei den Gläubigen stoßen soll, müssen diese vorbereitet werden. Das ist u.a. eine Aufgabe der Theologie des Kirchenrechts. Insofern nimmt man das Bändchen von E. Corecco, dem Kanonisten der Universität Fribourg, dankbar entgegen. — Der Autor geht von der Tatsache aus, daß sich das Recht als paradoxe Erfahrung erweist, insofern sich negative und positive Elemente überlagern. *Negativ* erscheint das Recht „als eine manipulierbare, durch Willkür von Machtgruppen und durch verschiedene Ideologien bestimmte Wirklichkeit, die häufig die Intoleranz von imperativen Willensäußerungen, verflochten mit besonderen Interessenlagen, ausdrückt" (7). *Positiv* erlebt der Mensch das Recht, da es „sich letztlich als unabdingbares Instrument erweist, um anderen gewisse Grenzen des Zusammenlebens bezüglich der Sicherung der Ordnung und des Friedens aufzuerlegen"(7). Diese menschlich paradoxe Erfahrung mußte „wegen ihrer Zweideutigkeit die philosophische und theologische Reflexion über die Frage nach der Natur, des Ursprungs und der inneren Einheit des rechtlichen Phänomens anregen" (9). Diese Einheit versucht der Autor zu finden, indem er die einzelnen geschichtlichen Epochen durchleuchtet. Im frühen Griechenland suchte man die Einheit und Einzigartigkeit des Rechts dadurch zu gewährleisten, daß man es zunächst im Religiös-Mythischen verankert sah, dann im positiven Willen des menschlichen Gesetzgebers (vgl. 16). „Mit *Plato* und *Aristoteles* verlagerte sich das Problem des Rechts. . . nicht nur von der physischen zur rationalen und sittlichen Ordnung, sondern zur eigentlich metaphysischen" (17). Von Bedeutung ist dabei besonders Plato, der nicht nur eine sehr organische, sondern auch modern anmutende Lösung fand. Zwischen „Nomos" und „Physis" und der transzendenten Idee der Gerechtigkeit kann kein Gegensatz existieren, „weil das positive Gesetz nur in dem Maße wahr ist, in dem es mit dem auf der rationalen Natur des Menschen gegründeten Naturrecht übereinstimmt. Andererseits ist die rationale Natur des Menschen ein Reflex der transzendenten Idee der Gerechtigkeit, die ihrerseits abgeleitet ist von der Idee des Guten" (18). Auf der Höhe dieser Metaphysik konnte sich die folgende Zeit nicht halten; auch nicht das erste christliche Jahrtausend. Eine Ausnahme bilden allenfalls einige Väter, vor allem Augustinus. Doch huldigt dieser z.T. dem Voluntarismus und ist auch nicht frei von Schwankungen (vgl. 26). Zwar nicht gedanklich, wohl aber faktisch wurde die Einheit des Rechts erreicht, „als nach einem langen Ringen das kanonische Recht neben dem römisch-justinianischen als universal geltendes Recht rezipiert wurde. Die Formel ‚utrumque iuris' drückte so die Überzeugung von der Existenz eines zweigeteilten, aber einzigen Rechts aus, das in beiden Fällen universal und auf dem göttlichen Recht gegründet angesehen wurde" (29). Der christliche Rechtsgedanke erreicht mit Suárez seinen Höhepunkt. „Der Formalbegriff von Recht, wie er von der mittelalterlichen Theologie und Kanonistik auf der Grundlage einer substantiell philosophischen Ontologie und Gnoseologie ausgearbeitet worden war, auf das als Korrektiv das Kriterium der Erhöhung zur Übernatur angewandt wurde, immer wenn das Problem auf die theologische Ebene übergriff" (43), wurde durch den Spanier zum Begriff, der dem CIC zugrunde liegt. Dafür zwei Beispiele (vgl. 40 f.): CIC, can. 27 § 1 und can. 1509 übernehmen die Trias des Suárez, das „ius divinum, sive naturale sive positivum". Ferner findet sich im CIC das Recht in drei Gruppen von Normen artikuliert, die zuerst der Spanier in dieser Deutlichkeit aufgeteilt hatte: allgemeine Normen (etwa: honestum est faciendum), mehr partikuläre (etwa: Deus est colendus) und jene eher schwerer verstehbaren (etwa: der Ehebruch ist zu verurteilen). — Ist der Autor in der ersten Hälfte seines Buches der Einheit des Rechtes mehr geschichtlich nachgegangen, so untersucht er in der zweiten Hälfte die gegenwärtigen Strömungen in der orthodoxen, protestantischen und katholischen Theologie. Mit Recht betont er dabei, daß dies nur geschehen kann, „wenn man den verschiedenen kulturellen Hintergrundoptionen Rechnung trägt" (45), aus denen die drei christlichen Kirchen entstanden sind. Hüten muß man sich auch vor Verkürzungen. Es wäre deshalb zu einfach und letztlich falsch, „die protestantische Kirche als Kirche der Lehre, die katholische Kirche als Kirche des Rechts und die orthodoxe Kirche als Kirche des Kultus" (47 f.) zu begreifen. Das Recht der *orthodoxen* Kirche läßt sich vielleicht am ehesten durch zwei Merkmale kennzeichnen: zum einen durch die Weigerung, Dogma in Recht zu übersetzen; zum anderen durch das Institut der Ökonomie. Als Beispiel gelte die Unauflöslichkeit der Ehe. Während die lateinische Kirche die Unauflöslichkeit auch auf die rechtliche Ebene übersetzte, „hielt es die orthodoxe Kirche, obwohl sie mit absoluter dogmatischer Überzeugung die unauflösbare Struktur der Ehe verkündete, nicht für nötig, diese mit der gleichen Folgerichtigkeit auf die rechtliche Ebene zu übertragen" (58). Hinzu kommt das Gesetz der Ökonomie, welches im Einzelfall Barmherzigkeit gewähren läßt. Die *protestantische* Kirche ist wohl am besten gekennzeichnet durch die Weigerung Luthers, „dem kanonischen Recht . . . irgendeinen heilsvermittelnden Wert

zuzuerkennen" (59). Doch scheinen neuerdings die Christologie und die Trinitätslehre neue „loci theologici" für das kanonische Recht in der protestantischen Kirche zu werden (vgl. 76 ff.). Die moderne *katholische* Kanonistik ist geprägt von einer gewissen Hilflosigkeit. Die Kanonistik „entbehrte eines einheitlichen theologischen Rechtsbegriffs, der fähig gewesen wäre, sowohl synthetische Interpretationskategorie aller Aspekte zu werden, mit denen die Theologie traditionellerweise das Problem des Rechts und der Gerechtigkeit angeht, als auch die exakte Beziehung zwischen Kirche und Recht festzusetzen" (84). Dennoch ist der Autor so kühn zu hoffen, es komme in der katholischen Kirche zu einer neuen Phase, in der das kanonische Recht „eine qualifiziertere theologische Identität" (96) wiedergewinnt. Was zu hoffen wäre!

C. hat sein schmales, aber inhaltsreiches Büchlein sorgsam und mit viel Kenntnis verfaßt. Es ist hilfreich; auch für jene, die sich im Fachjargon der Kanonisten weniger gut auskennen. Kritik möchte ich an den Titeln des Buches üben: „Theologie des Kirchenrechts" ist zu allgemein; „Methodologische Ansätze" zu ungenau. In Wirklichkeit geht es um die „Einheit des Rechtes". Das wird in der Zielsetzung des Buches klar ausgesprochen (vgl. 9). Und tatsächlich handelt das ganze Buch von eben dieser Einheit: S. 10—44 über die Einheit des Rechts im christlichen, philosophisch-theologischen Gedankengut und die Seiten 45 bis zum Schluß über die Einheit des Rechts in der orthodoxen, protestantischen und katholischen Kirche.

R. Sebott S. J.

Documenta recentiora circa rem matrimonialem et processualem. Volumen primum. Hrsg. *I. Gordon/Z. Grocholewski.* Romae: Pontificia Universitas Gregoriana 1977. 458 S. Volumen alterum. Hrsg. *Z. Grocholewski.* Romae 1980. 362 S.

Seit 1971 hält die kanonistische Fakultät der Pontificia Universitas Gregoriana alle zwei Jahre einen sog. cursus renovationis canonicae pro iudicibus et tribunalium administris ab. Diese Lehrveranstaltung findet über zwei Monate (November, Dezember) statt und hat sich zum Ziel gesetzt, das Personal an den kirchlichen Gerichten jeweils in die neuesten Dokumente der Römischen Gerichte (Apostolische Signatur, Rota usw.) einzuführen. Um diese Einführung zu erleichtern, haben der Initiator des cursus renovationis Pater I. Gordon (Prof. an der Gregoriana) und sein ehemaliger Schüler Z. Grocholewski (Officialis am Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal und Dozent an der Gregoriana) für das Eherecht und das Eheprozeßrecht die Dokumente gesammelt, welche seit dem Erscheinen des CIC im Jahre 1917 in dieser Materie von der Römischen Kurie veröffentlicht wurden. In fleißiger und sorgfältiger Arbeit haben sie die Dokumente durch entsprechende Bücherverzeichnisse und drei Indices (Index alphabeticus rerum notabilium, Index alphabeticus personarum, Index iuxta auctores documentorum) aufgeschlüsselt. Die gesamte neuere Gesetzesmaterie bezüglich Ehe- und Eheprozeßrecht wurde in 4 Teile aufgeteilt. Der erste enthält die „Documenta circa matrimonium"; der zweite die „Documenta circa causas matrimoniales"; der dritte die „Documenta circa alios processus" und der vierte Bestimmungen „de Supremo Tribunali Signaturae Apostolicae". Der zweite Band hat noch einen fünften Teil: „De Sacra Romana Rota". — Es kann nicht Aufgabe dieser Besprechung sein, auch nur annähernd alle Bestimmungen, welche die beiden Bände der Dokumentensammlung enthalten, zu erwähnen. Nur auf drei Bereiche sei hingewiesen. Es ist von jeher eine der dornigsten Aufgaben im Eherecht, die *Natur der Ehe* genau zu bestimmen oder gar zu definieren. Der CIC hatte deshalb ganz auf eine Definition verzichtet und in can. 1013 § 1 mit seiner bekannten Ehezwecklehre begonnen. Unsere Sammlung der päpstlichen Erlasse zeigt nun, wie man seit dem Konzil versucht, die Ehe „auf den Begriff zu bringen". Zunächst wird die konziliare Konstitution „Gaudium et spes" zitiert (n. 1 ff.; die Nummern sind in den beiden Bänden fortlaufend gezählt). Diese hatte die Ehe als eine „intima communitas vitae et amoris coniugalis" (n. 5) verstanden. Davon ausgehend hatten viele Theologen vor allem den subjektiven Aspekt der Liebe in der Ehe betont, weshalb Paul VI. in einer Ansprache aus dem Jahr 1976 vor den Anschauungen warnt, „quae nimis extollunt momentum amoris coniugalis" (Überschrift vor n. 73). Der Neuentwurf des Eherechts hält dann allerdings an den Aussagen von „Gaudium et spes" fest, verbindet sie aber mit einer (überarbeiteten) Ehezwecklehre des CIC: „Matrimonium est intima totius vitae coniunctio inter virum et mulierem, quae indole sua naturali, ad prolis procreationem et educationem ordinatur" (n. 136). Zu diesem Vorschlag gab es unzählige „emendationes" aus aller Welt. Die Kommission für das Eherecht versuchte, ihnen gerecht zu werden und formulierte im überarbeiteten Entwurf aus den Jahren 1977/78 so: „Matrimoniale foedus, quo vir et mulier intimam inter se constituunt totius vitae communionem, indole sua naturali ad bo-

num coniugum atque ad prolis procreationem et educationem ordinatam, a Christo Domino ad sacramenti dignitatem inter baptizatos evectum est" (n. 5241).

Eine weitere Bemerkung sei der *Impotenzlehre* der katholischen Kirche gewidmet. Der CIC benutzt zwar die Begriffe „impotentia" und „sterilitas" (vgl. can. 1068), sagt aber nicht, was er darunter versteht. In der Folge hatten sich in der Kanonistik drei Lehrmeinungen entwickelt: die Beischlafstheorie (es genügt eine Sekretion der Prostata und der Cowperschen Drüsen), die Zeugungstheorie (von Mann und Frau werden volle Zeugungsfähigkeit verlangt) und die sog. Sterilitätstheorie (der Mann muß einen wirklichen Samen in die Scheide der Frau ergießen können). Die kirchliche Gerichts- und Verwaltungspraxis hielt sich im allgemeinen (nicht immer!) an die sog. Sterilitätstheorie. Nun hat die römische Kurie ihre Haltung geändert. Durch Dekret vom 13. 5. 1977 stellt sie sich auf die Seite der Beischlafstheorie (vgl. n. 5072—5076). Papst Paul VI. unterstreicht in einer Ansprache an die Rota eigens die Bedeutung dieser Änderung (vgl. n. 5367). — Eine weitere bedeutende Änderung und Erleichterung in der Ehelehre brachte das Motuproprio „Causas matrimoniales" aus dem Jahr 1971 (vgl. n. 1260 ff.). Danach ist beim *Eheprozeß in der Appellationsinstanz* eine beträchtliche Abkürzung vorgesehen. Die 2. Instanz kann nämlich das Urteil der 1. Instanz durch Dekret bestätigen, ohne daß ein neuer Prozeß stattfinden müßte. — Die beiden Bände von Gordon und Grocholewski sind allen zu empfehlen, welche von Berufs wegen mit Ehe und Eheprozeß zu tun haben. Noch eine letzte Bemerkung: Es ist eine Binsenwahrheit, daß das kirchliche Gerichtspersonal (vor allem natürlich die Richter) immer die neuesten kirchlichen Bestimmungen kennen sollte. Ein Rundschreiben der Apostolischen Signatur vom 28. 12. 1970 (n. 3186—3208; besonders n. 3206) weist noch eigens darauf hin. Wenn diese Binsenwahrheit offensichtlich doch nicht immer befolgt wird, hängt das auch mit der Veröffentlichung der kirchlichen Gesetze zusammen. Die neuen Gesetze werden jeweils in den Acta Apostolicae Sedis abgedruckt, während der einmal verabschiedete Codex Iuris Canonici stets in derselben Form neu aufgelegt wird, ohne die inzwischen eingetretenen Änderungen zu vermerken. Der Benutzer des CIC müßte also sein Gesetzbuch immer selbst auf den neuesten Stand bringen. Diese Arbeit geht aber über Kraft und Möglichkeit des Einzelnen hinaus. Das staatliche Recht kennt eine solche Schwierigkeit nicht. Dort werden die Gesetze in *Loseblattsammlungen* gedruckt, die von den entsprechenden Verlagen in kurzen Zeiträumen stets neu veröffentlicht werden. Eine solche Sammlung erlaubt es dem Besitzer, immer auf dem neuesten Stand zu sein, ohne von seiner Seite etwas tun zu müssen. Es wäre sehr zu wünschen, wenn man auch im Kirchenrecht sich möglichst bald auf Loseblattsammlungen umstellen würde. Sie würden viel Chaos und Rechtsunsicherheit vermeiden. R. Sebott S. J.

Saurwein, Erich, *Der Ursprung des Rechtsinstituts der päpstlichen Dispens von der nicht vollzogenen Ehe. Eine Interpretation der Dekretalen Alexanders III. und Urbans III.* (Analecta Gregoriana 215). Rom: Gregoriana 1980. XX/266 S.

Nicht selten kann man die Meinung hören, die (katholische) Kirche sei die einzige Institution auf Erden, die kompromißlos für die Unauflöslichkeit des Ehebandes eintrete. Diese Aussage ist, wenn man sie als allgemeingültig versteht, nicht richtig. Denn die Kirche löst alle Arten von Ehe (die Naturehen, die halbchristlichen Ehen, die vollchristlichen [also sakramentalen] Ehen, solange sie noch nicht vollzogen sind), nur eine einzige Spezies nicht: die gültige sakramentale Ehe, welche als solche vollzogen wurde (das matrimonium ratum et qua ratum consummatum). Nun war sich allerdings das kirchliche Lehramt nicht von Anfang an bewußt, welche Vollmachten es bezüglich der Lösung des Ehebandes habe. Es hat erst durch die und in der Geschichte gelernt. An dieser Stelle setzt S. mit seiner Untersuchung an. Er stellt sich die Frage, „wo der Ursprung der päpstlichen Dispens von der nicht vollzogenen Ehe zu suchen sei" (241). Konkret ging es dabei um die Untersuchung von zehn päpstlichen Dekretalen, acht Texten Alexanders III. (1159—1181), einem Urbans III. (1185—1187) und einem Clemens' III. (1187—1191). Und das Ergebnis: „Unsere Untersuchung ergab eindeutig, daß der *rechtsgeschichtliche Ort des Ursprungs der päpstlichen Dispens* von der nicht vollzogenen Ehe im Pontifikat Alexanders III. zu suchen ist, näherhin in der Endsynthese dieses Papstes hinsichtlich der Entstehung des Ehebandes, laut welcher eine wahre, sakramentale Ehe bereits durch präsentischen Konsens allein entsteht, deren volle Unauflöslichkeit jedoch vor dem geschlechtlichen Ehevollzug noch nicht gegeben ist" (253). Freilich muß dieses Ergebnis etwas eingeschränkt werden: „Wenn so das Institut der dispensatio rati, als Konsequenz der päpstlichen Ehesynthese, auch klar bewußt ist und tatsächlich in mehreren konkreten Fällen angewendet wird, hat es doch *noch keine terminologische und rechtssystematische Festlegung* ge-

funden" (253 f.). So spricht man bisweilen von „Dispens", manchmal von „Dissimulatio", dann auch wieder trennt man solche Ehen ohne nähere begriffliche Bestimmungen. Dazu kommt, daß man auch andere eherechtliche Begriffe unterschiedlich verwendet, etwa den der „sponsalia" und jenen der „consummatio". Diese begriffliche Uneinigkeit führte dazu, daß das Institut der Dispens von der nicht vollzogenen sakramentalen Ehe wieder verschwand; für etwas mehr als 200 Jahre. „Erst bei Martin V. wird es seine Wiedergeburt erleben und in späterer Folge seinen endgültigen Platz im Eherechtssystem der Kirche gewinnen" (254). — Der Rez. möchte die schöne, sauber gearbeitete, mühevolle und sehr nützliche Dissertation von S. nicht aus der Hand legen, ohne sich von dem Buch zu einer Bemerkung anregen zu lassen. Die Diskussion in der Kirche geht ja heute um die Frage, ob nicht auch das matrimonium ratum et qua ratum consummatum aufgelöst werden könne; genauer: ob die Kirche die Vollmacht habe, dies zu tun. Man möchte meinen, diese Frage könne nicht zunächst durch die Theorie gelöst werden, vielmehr müsse die Kirche durch praktische Lösungen „abtasten", was in diesem Bereich möglich ist und was nicht. Ähnlich wie die Päpste des 12. Jahrhunderts im Einzelfall praktische Lösungen vornahmen, die von den Kanonisten erst ein halbes Jahrtausend später reflektiert und auf den Begriff gebracht wurden. Mit diesem Vorschlag wird nicht der These von der Normativität des Faktischen das Wort geredet, wohl aber deren sachlich richtiger Kern bedacht, der darin besteht, daß seit eh und je Normen verschwinden und neue Normen in Anpassung an veränderte Verhältnisse formuliert werden.

R. Sebott S. J.

munen musō. Ungegenständliche Meditation. Festschrift für Hugo M. Enomiya-Lassalle S. J. Hrsg. *G. Stachel.* Mainz: Grünewald 1978. 464 S.

Kein Geringerer als Hans Urs von Balthasar hat von den Zen-Übungen in (vielen?) westlichen Klöstern mit bitterem Hohn geschrieben: „Dieses Treiben ist, vom christlichen Mysterium und der geforderten Nachfolge aus betrachtet, die reine Unfruchtbarkeit. Man betreibt ‚Seelenhygiene', weil solche Entleerungsübungen einem ‚gut tun'; das ist ein rein egoistischer Gesichtspunkt, direkt entgegengesetzt dem Motiv der christlichen Meditation, wie alle Heiligen es gekannt und verstanden haben" (GUL 50 [1977] 267). Ist diese Beurteilung gerecht und richtig? Der vorliegende Sammelband philosophisch-theologischer Aufsätze, die aus Anlaß des 80. Geburtstags von Pater Lassalle geschrieben wurden, versucht, auf das anstehende Problem eine Antwort zu geben. — Wohltuend ist zunächst die Einheitlichkeit des Themas, auf die der Herausgeber auch eigens hinweist: Wir „machen keinen Sammelband mit diesem und jenem, etwa auch einem Aufsatz aus der Schublade" (9 f.). Selbstverständlich gilt das nur „cum grano salis". Die kleine Predigt (nicht einmal 2 Seiten) von Bischof Hemmerle über das Schweigen Mariens dürfte kaum für eine Zen-Festschrift entworfen worden sein. Und Rahners Beitrag war auch schon zweimal anderweitig veröffentlicht, bevor er in die Festgabe für Pater Lassalle wanderte. Aber auch so hat das vorliegende Buch eine echte Geschlossenheit, die es von vielem abhebt, was in einer Zeit der Inflation von Festschriften zu sehen ist.

Eingeteilt ist unser Werk (mit vielen klingenden Namen: Arrupe, Rahner, v. Weizsäcker, Graf Dürckheim, Nakamura, Dhavamony u.a.) nach fünf Gesichtspunkten. Am Beginn stehen Beiträge, die zur Person und zur Sache einleitende Aussagen machen. Danach kommen Aufsätze, die sich mit Indien, China und Japan befassen. Anschließend werden Studien zur Geschichte christlicher Mystik geboten. Im nächsten Teil des Bandes wird eher philosophisch-theologisch über das Thema gehandelt. Zum Schluß tritt die Frage in den Vordergrund, wie Zen und Christentum zueinander stehen und welche Erfahrungen Christen mit dem Za-Zen gemacht haben. — Der Rez. kann nicht auf alle Beiträge eingehen (zumal einige sehr kurz sind), sondern muß auswählen, wobei er sich vor allem vom Titel (Ungegenständliche Meditation) leiten läßt. Schließlich geht ja gerade darüber die theoretische Diskussion. — *Dumoulin* (18—28) weist einleitend darauf hin, daß es eine ungegenständliche Meditation in der Mystik auch des Westens gibt, etwa bei Johannes v. Kreuz, bei Teresa v. Avila oder bei Ruysbroeck. „Sie besagt die Ausschaltung rationaler Begrifflichkeit und Kategorialität, nicht aber die Verneinung jeglicher Intentionalität" (27). Nach *Dhavamony* (42—51) erfaßt in der indischen Bhāgavata Purāṇa die Versenkung in Gott den ganzen Geist. Und diese Versenkung „ist nicht begrifflicher Art und daher ungegenständlich" (50). In der Interpretation *Nakamuras* (52—63) entspringt für den Philosophen Schankara die Erlösung aus der Erkenntnis (vgl. 63), aber nur aus jener Erkenntnis (= Meditation), „die Besonderheit und Vielfältigkeit abgestreift hat" (62). *Raguin* (64—80) betont, „daß Nicht-Gedanke nicht bedeutet, nicht zu denken, sondern jedem Gedanken gegenüber frei zu sein" (70) und er erzählt vom chinesischen

Altmeister Hui-neng (von 638 bis 713), welcher sich über jene Leute lustig macht, die „alle Denktätigkeit zerstörten, um schließlich zu einer totalen Leere zu gelangen" (73). *Kadowaki* (81—95) unterstreicht deutlich, daß das Zen-Wort munen musō tiefgreifenden Mißverständnissen ausgesetzt ist. „Im allgemein gängigen Verständnis wird *munen musō* als der Zustand gedeutet, in dem man nichts denkt und wie tot völlig der Passivität verfällt, in dem also die Aktivität völlig erlischt und totale Leere eintritt. Doch ist nichts vom *munen musō* weiter entfernt als ein solcher Zustand" (81). Vor allem drei Ursachen haben zu solchem Mißverständnis geführt (vgl. 81). Erstens läßt sich jener Zustand begrifflich kaum fassen. Zweitens erklären die Zenmeister jenen Zustand meist nur negativ, ohne ihn positiv genügend zu umschreiben. Drittens haben die Asiaten, welche in Europa die Zenmeditation verbreiten, nicht das genügende Verständnis für westliche Kultur und das christliche Abendland. Nach *Kōun Yamada* (110—126), dem Meister von Pater Lassalle, läßt sich das absolute Subjekt (= absoluter Geist) nicht verobjektivieren. Deshalb ist er auch kein Gegenstand der Beobachtung oder des Denkens. „Folglich läßt er sich nicht anders fassen, als daß man sich selbst in der Selbstgewahrnis auf ihn einläßt. Es gibt da keinen anderen Weg, als ihn ohne Vermittlung durch Begriffe und Vorstellungen in eigener innerer Erfahrung lebendig zu erfassen" (113). — Gibt es in der christlichen Literatur, vor allem bei den Klassikern der spirituellen Theologie auch so etwas wie eine „Ungegenständliche Meditation"? Das ist die Frage, welche sich die Autoren der folgenden Beiträge stellen. Nach Johannes Kassian — so *v. Nagel* (127—155) — erreicht nur derjenige die puritas cordis, wer seinen Blick „zurückzieht" (recessus). Für den dann nach innen gewandten Blick gilt: „Es wird der Seele kein Bild gegeben, das sie sich vorstellen soll" (133). Die Aufsätze von *Jungclaussen* (155—165), *Herbstrith* (173—183) und *Stachel* (202—217) wissen Ähnliches von Franz von Assisi, Johannes vom Kreuz und Nikolaus von Kues zu berichten.

Der Rez. kann nicht verbergen, daß ihm der Beitrag von *Cyrill v. Korvin-Krasinski* (218—236) besonders gefallen hat. K.-K. kommt in einer meditativen „tour d'horizon", oft voller Spott und Sarkasmus über das heutige „Geschäft mit der Meditation", auch auf die Meinung der Altmeister des Gebetes zu sprechen, daß die Rezitation „eines einzelnen Psalmverses mehrere Jahre hindurch die Seele des Betenden voll zu sättigen imstande ist" (221). Solches Tun darf man im weiteren Sinn ungegenständlich nennen. Vor allem weist der Autor darauf hin, daß „meditatio" ursprünglich eine Art von „Üben" meinte, die vom soldatischen Exerzieren genommen war; also gar nicht zunächst geistig/geistlich verstanden werden darf und *deshalb* nicht notwendig einen Gegenstand haben muß; genauer: sich selbst (etwa den eigenen Körper) als Gegenstand übt (vgl. 219 ff.). Von hier aus gesehen sind die heutigen Exerzitien (etwa die ignatianischen) ad absurdum geführt worden. „Die ‚Exerzitien' wurden zu geistlichen Schnellkursen umgewandelt, wo der Leiter der Übungen bis viermal am Tage eifrig seine langen Vorträge herzusagen, zu ‚exerzieren', verpflichtet war, die Zuhörer dagegen, in bequemen Sesseln vertieft, in aller Ruhe das Ende der Vorträge abwarteten, um nach vorgeschriebenen Andachten in frischer Luft sich zu erholen" (227). Schließlich unterscheidet K.-K. (vgl. 234) beiläufig auch zwischen ungegenständlicher (diese billigt er) und gegenstandsloser (diese lehnt er ab) Kontemplation. Dieser Unterschied wäre genauer zu klären. Im übrigen wird er im vorliegenden Sammelband kaum von anderen Autoren vertreten; im Gegenteil! Auch die von *Zwi Werblowsky* (237—242) gemachte Unterscheidung, wonach die Meditation ein Objekt hat, die Kontemplation aber objektlos ist (vgl. 237 f.), löst unser anstehendes Problem nicht, sondern verschiebt es bloß; denn es erhebt sich sofort die Frage, ob es eine solche objektlose Kontemplation gebe. Dafür möge man sich nicht zu schnell auf den Zen berufen. Dies stellt mit großem Nachdruck *Fischer-Barnicol* (243—267), der Direktor des Instituts für Interkulturelle Forschung in Heidelberg, fest. „Zu den selbstverständlichen Voraussetzungen der Zen-Meditation wie jedes anderen buddhistischen Weges gehört, daß gedacht werden muß. Es ist nichts anderes als Aberglaube, anzunehmen, um tieferer meditativer Einsichten oder gar mystischer Erfahrungen willen müsse man sich das Denken abgewöhnen, sich seiner entledigen wie einer leidigen Verkrampfung. Solche unbesonnenen Reaktionen gegen den abendländischen Intellektualismus sind verständlich, aber irreführend. Allzu oft und allzu gern wiegen sich geistige Trägheit und religiöse Gleichgültigkeit in diesem Mißverständnis, schnarchend wie in einer Sänfte" (243). Die Wurzel für das Reden vom ungegenständlichen Meditieren sieht F.-B. in einem elitären Bewußtsein, das sich auf die „schmutzige Arbeit" im konkreten Dasein nicht mehr einlassen will. Religiöses Erleben wird so gespalten „in doktrinäre Spekulation und vermeintlich unmittelbare Erfahrungen ‚ohne Begriff und Gedanken'; hier abstraktes Gerede, dort stummer Vollzug. Hier Religion fürs Volk, dort der Einweihungsweg für Auserlesene — seit zweitausend Jahren ist dieses Schema sattsam be-

kannt. In Asiens Überlieferungen findet es keinen Anhalt. Aber es gehört zu den tragischen Verfehlungen des Gedanken- und Erfahrungsaustausches zwischen den Kulturen, daß selbst Gurus und Rôshis ohne Kenntnis der abendländischen Voraussetzungen sich auf solche abgesunkenen gnostischen Strömungen einlassen — von der Frühzeit der Theosophie mit Krishnamurti als neuem Christus über esoterische Gruppendynamik, transzendentales Ausflippen und mondsüchtige pseudo-tibetanische Tantrik bis zu Zazen à la Hollywood" (266, A. 37). Im Buddhismus überhaupt und in der Zen-Meditation im besonderen wird also gedacht. Wie sieht dieses Denken aus? Damit beschäftigt sich *Yagi* (268—285) in Auseinandersetzung mit dem europäischen Idealismus. Das objektivierende Denken (des Idealismus) macht das Ich zum Objekt, raubt ihm aber damit seine Subjektqualitäten. „Damit kann das objektivierende Denken, das in der Selbstobjektivierung gerade das Subjekt aus den Augen verliert, nicht auf die Frage antworten, was ich bin" (269). Deshalb muß das objektivierende Denken (und sein identifizierender Intellekt) überwunden werden. Dies geschieht im Buddhismus viel gründlicher als im Christentum (vgl. 285). Könnte allerdings auch auf dem Boden der abendländischen Welt geschehen; davon zeugen die folgenden drei Beiträge. „Ist gegenstandslose Meditation eine Wahrnehmung? Wenn ja, wovon?" (286). Diese Frage sucht *v. Weizsäcker* (286—299) von den Naturwissenschaften her zu beantworten. Versuchen wir, uns in den Anblick einer Blume zu verlieren. Was geschieht dabei, wenn uns die Selbstverlorenheit gelingen sollte? „Du lernst, nicht die Blume, sondern die Wahrnehmung wahrzunehmen; nicht die Wahrnehmung, sondern das in ihr mitwahrgenommene Selbst. Du erfährst nicht mehr die Blume, nicht mehr Bewußtsein von der Blume, nicht mehr Bewußtsein vom Ich, vom Bewußtsein — du bist Bewußtsein" (297 f.). Und die Frage nach dem Gegenstand des Bewußtseins verliert — mindestens in gewisser Weise — ihren Sinn. Am Beispiel der Blumenbetrachtung (vgl. 301) versucht auch *Graf Dürckheim* (300—308) die ungegenständliche Betrachtung zu exemplifizieren. „Warum gegenstandslose Meditation? Weil sie etwas sucht, das kein Gegenstand ist. Was ist es dann? Etwas, das die ‚Was-ist-das?'-Frage ausschließt" (300). Ist solche Betrachtung passiv? *Panikkar* (309—316) antwortet darauf: Ja, es ist eine Haltung „der Passivität, des Wartens und vielleicht der Hoffnung" (315). Worauf geht dieses Hoffen und Warten? Sicher auch auf den letzten Horizont und dieser „ist der Bereich der reinen Gnade" (315), welcher jenseits der Erfahrung liegt.

Die drei nächsten Beiträge versuchen die Ungegenständlichkeit der Betrachtung zu beschreiben, indem sie sich u.a. von der Maréchalschen These leiten lassen, der Verstand habe einen Dynamismus auf das Absolute, wobei dann zugleich noch angemerkt wird, es gebe nicht nur eine kategoriale, sondern auch eine tranzendentale Erfahrung. *Riesenhuber* (317—339): „Ist Gott so das eigentliche Ziel und Thema der menschlichen Selbsttranszendenz, so bedeutet das doch nicht, daß der Mensch auf den Begriff oder die Vorstellung Gottes oder auf Gott als Gegenstand ziele, wie auf ein welthaftes Ding oder anthropomorph wie auf ein mitmenschliches Du" (326). *Lotz* (340—353): „Das Alltagsbewußtsein umfaßt mit dem Gegenständlichen das Übergegenständliche als dessen ermöglichenden Grund; die Hinwendung zum Gegenständlichen trägt notwendig die Rückwendung zum Übergegenständlichen in sich. Die Meditation hingegen verweilt beim Übergegenständlichen, indem sie zu diesem durch das Gegenständliche als den für den Menschen erforderlichen Zugang vordringt und daher ihm verhaftet bleibt" (340). *Rahner* (354—368): „Wir reden von Transzendenz; wir setzen voraus, daß die Transzendenzerfahrung philosophisch objektiviert und verbalisiert werde. Wie aber das in den religiös-philosophischen Systemen des Ostens und Westens genauer geschieht, ob diese philosophischen Interpretationen da oder dort richtiger, besser und überzeugender gelingen, wie das Woraufhin dieser Transzendenzerfahrung richtiger bezeichnet wird, ob als absolutes Nichts oder als absolutes Sein oder als absolutes Geheimnis, wie diese verschiedenen Interpretationen miteinander in einen Dialog gebracht werden können, so daß er einen Erfolg verspricht" (355), all das wird in der Zukunft in geduldigem und mühevollem Hören auf den Andern erst noch besprochen und entschieden werden müssen. Wie das in der Praxis geschieht, zeigt *Verena van Ogtrop* (369—377), die Heilpraktikerin und Meditationslehrerin aus Falshöft. — Als letzter Aufsatz (405—418) sei derjenige von *H. Waldenfels*, des Bonner Professors für Fundamentaltheologie, erwähnt. W. beginnt mit der Frage: „Schließt eine sogenannte gegenstandslose Meditation nicht die christliche Meditation als interpersonale Begegnung mit Jesus Christus und durch Jesus Christus mit Gott aus?" (406). Noch einmal: Was ist „munen musō"? Lassalle bezeichnet die Situation des „munen musō" im Anschluß an Ruysbroeck als Zustand der „Ledigkeit" (vgl. 407). (Der Rez. würde — im Anschluß an Heidegger — gern von „Gelassenheit" sprechen). Darf der Christ einen solchen Zustand anstreben? „Meditation ohne Gegenstand und Meditation im Gegenüber zu Jesus Chri-

stus, anders gesagt: Zen und christlicher Glaube scheinen sich nun allerdings in dem Sinne auszuschließen, als der christliche Glaube sein Gegenüber, damit seinen dialogisch-responsorischen Charakter nicht verlieren kann, im wahren Zen aber verlieren müßte" (415). Freilich relativiert W. noch einmal seine (vorläufige) Antwort, indem er betont, es komme letztlich nicht auf raionale Bedenken und begriffliche Überlegenheit an, vielmehr darauf, „daß das Leben bestanden wird. In diesem Sinne aber entscheidet im Blick auf unser Thema nicht die Konkurrenz von christlicher Lehre und buddhistischer Lehre, sondern die Konkurrenz von Christsein und buddhistischer Übung. Wem es gelingt, den Menschen einzuführen, hinzuführen zu dem Weg zur Erfüllung, so daß letztgültiger Sinn sich erschließt oder doch erschließen kann, der wird einmal als Sieger dastehen" (418). Und mit dieser Bemerkung möchte der Rez. die schöne, sorgfältig gearbeitete, notwendige, freilich auch schwierige Festschrift aus den Händen legen. R. Sebott S. J.

Tillard, J.-M. R., *Frei sein in Gott. Zur Praxis des Ordenslebens heute.* Freiburg: Herder 1979. 136 S.

Der Verf. dieses Buches ist als guter Kenner sowohl der Ordensgeschichte als auch der heutigen Ordenssituation bekannt und durch zahlreiche Veröffentlichungen zu diesem Themenkreis hervorgetreten. Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um einen Auszug von drei Kapiteln aus einem größeren französischen Werk: Religieux — un chemin d'évangile (Bruxelles 1975). In einem ersten Kapitel stellt Tillard das Ordensleben in den großen theologischen Zusammenhang: es wurzelt im Glauben, ist selber ein Weg des Glaubens. Das zweite, zentrale Kapitel („Ein Entwurf der Freiheit") versucht die Begründung des Ordenslebens zu geben: es soll frei machen für das Leben gemäß dem Evangelium, nicht aber zu einer neuen Sklaverei unter einer Regel führen. Schließlich geht der Verf. mehr auf die konkreten Folgerungen ein: „Sich dem Leben öffnen." Hier wird in kluger und ausgewogener Weise vom Gehorsam, dem Kommunitätsleben, der Armut, der Ehelosigkeit, der Arbeit (z.B. in den ordenseigenen „Werken") gesprochen. Hier lassen sich allerdings auch am ehesten Fragen anbringen; manches wird wohl vor allem der Kürze halber etwas harmonisierend formuliert sein; manche konkreten Vorschläge sind vielleicht eher in eine nichtdeutsche Situation gesagt. Das Buch verbindet theologische Reflexion mit Offenheit für das konkrete Leben und weckt Mut, auf eine Zukunft des Ordenslebens zu hoffen. Dabei ist allerdings die eindringliche Mahnung des Verfassers sehr zu unterstreichen, bei der Aufnahme von Kandidaten Vorsicht walten zu lassen und hohe Anforderungen bei der Zulassung zur Profeß zu stellen, da das Leben im Orden infolge der veränderten Situation mehr Schwierigkeiten und Risiken mit sich bringt als in früheren Zeiten. G. Switek S. J.

van Breemen, Piet, *Gerufen und gesandt — Gedanken zur Nachfolge.* Würzburg: Echter 1979. 95 S.

In einer immer mehr säkularisierten Welt erscheint es heute besonders schwer die Berufung zum Ordensleben zu hören und sie dann auch authentisch zu leben. Um so dankbarer wird man deshalb als Ordensmitglied sein, ein kleines aber sehr wertvolles Schriftchen zu finden, das die Grundhaltungen Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam in einer tiefen und zugleich verständlichen Sprache neu begründet und erschließt. Auch das Gebet wird in einem eigenen Kapitel behandelt und zwar in seiner Beziehung zur Arbeit (Kontemplativ in Aktion). Besonders hilfreich ist das 4. Kap.: Unfähig zur Ehe um des Himmelreiches willen. Es zeigt überzeugend auf, daß dieses Gelübde nicht mit aszetischer Willensanstrengung gehalten werden kann, sondern nur aus einer großen Leidenschaft zum Herrn. Alle Ordensleute sollten dieses kostbare Bändchen betend und reflektierend durchlesen. R. Koltermann S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Bibliografia Filosfica Italiana 1977. A cura di *Carlo Scalabrini* (Biblioteca di Bibliografia Italiana XCI). Firenze: L. S. Olschki Ed. 1978. 248 S.

Bolognini, Bruno, L'oggettività istituzionale. Critica della cultura e critica del significare in Ernst Cassirer (Istituto di Filosofia della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Genova). Firenze: Felice Le Monnier 1980. 190 S.

Fischer, Franz, Philosophie des Sinnes von Sinn. Frühe philosophische Schriften und Entwürfe (1950—1956). 1. Band der nachgelassenen Schriften mit e. Einl. hrsg. v. *Erich Heintel.* Biograph. Notizen v. *Anne Fischer.* Kastellaun: A. Henn 1980. 220 S.

Gottesherrschaft – Weltherrschaft. Festschrift Bischof Dr. Dr. h.c. Rudolf Graber. Zum Abschied von seiner Diözese Regensburg überreicht v. Prof. der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg u. Priestern der Diöz. Regensburg im Hochschuldienst, Sept. 1980. Hrsg. *Auer/Mußner/Schwaiger.* Regensburg: Pustet 1980. 352 S.

Kierkegaard, Søren, The Concept of Anxiety. A simple psychologically orienting deliberation on the dogmatic issue of hereditary sin (Kierkegaard's writings VIII). Ed. and transl. with introduction and notes by *Reidar Thomte* in coll. with *Albert B. Anderson.* Princeton (New Jersey): Princeton Univ. Press. 1980. 273 S.

Ders., The Sickness unto Death. A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening (Kierkegaards Writings XIX). Ed. and transl. with introduction and notes by *Howard V. Honig* and *Edna H. Honig.* Princeton (New Jersey): Princeton Univ. Press 1980. VIII/201 S.

Miscellanea Filosofica 1979. Istituto di Filosofia della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Genova. Firenze: Felice Le Monnier 1980. 149 S.

O'callaghan, Michael C., Unity in Theology: Lonergan's Framework for Theology in its New Context. Foreword by *Bernard Lonergan.* Boston: Univ. Press of America 1980. XLII/553 S.

Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch. Hrsg. *Peter Lengsfeld.* Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: Kohlhammer 1980. 508 S.

Hermann Platz 1880—1945. Eine Gedenkschrift. Hrsg. *Vincent Berning.* Düsseldorf: Patmos 1980. 164 S.

Schneider, Lothar, Zur Pastoralsoziologie des Kirchgangs. Eine Trenduntersuchung (Forschungstexte Sozialwissenschaften 3). Opladen: Leske + Budrich 1980. 175 S.

Das Schrifttum der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft 1876—1976. Eine Bibliographie. Bearb. v. *Hans Elmar Onnau.* Mit e. Begleitwort v. *Laetitia Boehm.* Paderborn-München-Wien-Zürich: Schöningh 1980. 281 S.

Simposio Sudamericano–Aleman sobre Iglesia y Estado. Estudios presentados an las Quintas Jornadas Téológicas de la P.U.C.E., organizados en colaboración con el Instituto de Derecho Eclesiástico del Estado en Bonn (Quito, 4—8 Junio 1979). Hrsg. *Julio Terán Dutari.* Quito: Ed. de la Univ. Católica 1980. 420 S.

Das Konzil von Konstantinopel (381) in seiner und in unserer Zeit*

Von Adolf Martin Ritter

Obwohl es ganz natürlich und bis zu einem gewissen Grade auch berechtigt ist, daß sich bei den Feierlichkeiten dieses Jahres das Gedenken des Konzils von Konstantinopel (381) auf sein Bekenntnis oder, allgemeiner gesprochen, auf sein Dogma konzentriert – denn das ist es ja, was diesem Konzil seinen „ökumenischen" Rang verschafft und bis heute gesichert hat –, scheint mir der allgemeingeschichtliche Rahmen und Hintergrund dieser Dogmen- oder Bekenntnisbildung nicht völlig außerhalb des Blickfeldes bleiben zu dürfen. So soll denn darauf in meinem Beitrag ein besonderer Akzent liegen.

1. Konstantinopel und die „Konstantinische Wende"

Von den geschichtlichen Rahmenbedingungen des Dogmas von Konstantinopel zu reden aber heißt zunächst, jenes Umbruchs zu gedenken, wie er sich zwischen dem 23. Februar 303 und dem 28. Februar 380 in der Kirchen- und Weltgeschichte zugetragen hat. Was ist damit gemeint?

In den frühen Morgenstunden des 23. Februar 303 begann, nach dem Bericht des Laktanz, eines Augenzeugen, die diokletianische Christenverfolgung, die sich dem Gedächtnis der Geschichte als der schauerlichste und systematischste Versuch der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung eingeprägt hat, das Christentum auszurotten.

Am 28. Februar 380 erließ der gerade eben ernannte Kaiser Theodosius von Thessalonike aus ein Edikt an die Bevölkerung Konstantinopels – ein „rechtgläubiger" Bischof, mit dem er hätte verkehren können, war offenbar noch nicht zur Stelle –, das indessen seinem ganzen Tenor nach über den engeren Adressatenkreis hinaus Gültigkeit beanspruchte: „Alle Völker, über die wir ein mildes und maßvolles Regiment führen (Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum), sollen, so ist unser Wille, in der Religion verharren, die der göttliche Apostel Petrus ... den Römern überliefert hat und zu dem sich der Pontifex Damasus wie auch Bischof Petrus von Alexandrien, ein Mann von apostolischer Heiligkeit, offensichtlich beken-

* Nur wenig veränderte Fassung eines Vortrages im Rahmen des von der Österreichischen Subkommission der Internationalen Kommission für Vergleichende Kirchengeschichte sowie Kuratorium und Vorstand des Stiftungsfonds Pro Oriente gemeinsam veranstalteten wissenschaftlichen Symposions aus Anlaß der 1600-Jahr-Feier des ökumenischen Konzils von Konstantinopel am 3. April 1981 in Wien.

nen". Dieser Glaube wird alsdann als der Glaube an die *eine* Gottheit Vaters, Sohnes und Hl. Geistes „bei gleichartiger Majestät und heiliger Dreifaltigkeit" (sub parili maiestate et sub pia trinitate) beschrieben. Nur wer diesem Glaubensgesetz folge, dürfe sich katholischer Christ nennen. Alle anderen aber seien Häretiker und sollten dem göttlichen wie weltlichen Gericht anheimfallen; was das konkret heiße und worin speziell das Walten des weltlichen Gerichtes bestehen werde, wurde allerdings nicht präzisiert. Gleichwohl unterliegt es keinem Zweifel, daß mit diesem Edikt „Cunctos populos" des Theodosius ein entscheidender Schritt nicht nur zur Beendigung der trinitätstheologischen Auseinandersetzungen – meist unter dem Namen „arianischer Streit" bekannt –, sondern auch in Richtung auf die Einheit von Kirche und Staat getan wurde. In diesem Edikt hat die *Staatskirche* gewissermaßen ihre Grundlegung erfahren.

Eben dieser Umbruch ist für gewöhnlich gemeint, wenn man von der „Konstantinischen Wende" spricht, einer Zäsur, deren Folgen bis zum heutigen Tage wirksam sind. Aus einer kleinen Schar galiläischer Juden war eine im gesamten Imperium verbreitete Kirche geworden. Dieser Kirche hatten Diokletian und seine Mitkaiser in aller Form den Kampf angesagt. Niemals zuvor war die Verfolgung der Christen von seiten des römischen Staates dermaßen als ein Entscheidungskampf auf Leben und Tod angepackt worden. Diokletian aber scheiterte; seine Erben warfen das Steuer herum. Die Kirche wurde gleichberechtigte und bald auch bevorrechtigte Religion des Reiches.

Es ist hier jedoch weder möglich noch notwendig, auf diese Entwicklung von der Christenverfolgung über deren Einstellung durch den Mitkaiser Diokletians, Galerius, bis zur offenen Begünstigung des Christentums (bei Tolerierung allerdings auch der „Ungläubigen": Heiden und Juden) durch Konstantin näher einzugehen oder die Weiterentwicklung bis zur Etablierung der katholischen Reichskirche, des „Staatskirchentums", noch im Laufe des Jahrhunderts Konstantins, unter Theodosius nämlich, umständlicher zu erörtern. Auch die Reaktion der Kirche auf die sog. „Konstantinische Wende" kann und soll im Augenblick nicht behandelt werden, wobei u. a. zu sprechen wäre von einer so umstrittenen Gestalt wie derjenigen Eusebs von Caesarea, des widerlichsten Lobredners aller Zeiten bzw. des „erste(n) durch und durch unredliche(n) Geschichtsschreiber(s)", wie ihn der Historiker J. Burckhardt, schwerlich ganz zu Recht, genannt hat, dessen, der, so ein anderes Verdikt Burckhardts, als herausragender Exponent ganz die „fatale Art" der „im Siege so rasch ausgeartete(n) Kirche" zeige. Schließlich kann und soll hier auch nicht die Rede sein von den Rückwirkungen des politischen Umschwungs auf fast alle Gebiete des kirchlichen Lebens.

Wohl aber sei – im Vorübergehen – wenigstens die *Frage* gestellt,

ob es wirklich zureiche, die „Konstantinische Wende", wie es seit der spiritualistischen Kirchenkritik bereits des hohen und späten Mittelalters üblich geworden ist, einseitig als Anfang oder gar als Ursache der „Verweltlichung" der Kirche zu beschreiben; ob es die „Konstantinische Wende" nicht auch zuwege gebracht oder doch wenigstens mitbewirkt hat, daß die Kirche aus dem Ghetto herausgeführt wurde, in welchem sie sich bis dahin – durch eigene Entscheidung *wie* durch äußeren Druck – aufgehalten hatte? Gewiß ist die Reichskirche des ausgehenden 4. Jahrhunderts heutzutage so gut wie nirgends mehr die Lebensform eines Teiles der Christenheit. Insofern hat es seinen guten Sinn, vom „Ende des Konstantinischen Zeitalters" zu reden. „Aber wer wollte bestreiten, daß Christen" Weltverantwortung tragen, daß sie „auch politische Verantwortung zu übernehmen haben", und zwar nicht gespaltenen Gewissens und im faktischen Widerspruch zur Kirchenordnung, sondern gerade *als* Christen; „selbst dort, wo sie Minderheit sind, und bisweilen selbst dort, wo sie verfolgt werden?" Und das heißt: Wer könnte oder wollte ernsthaft hinter die „Konstantinische Wende" zurück [1]?

Die Scheidung von Kirche und Welt war noch am Ende des Jahrhunderts Konstantins längst nicht überwunden. Aber: Theologisch war diese Scheidung seit Konstantin nicht mehr zu halten. Und damit konnte die Kirche auf die Dauer auch nicht mehr nur Alternative zur „Welt" bleiben. Was freilich unter diesen Umständen christliche Existenz „in der Welt – nicht von der Welt" heißen solle, das war ein völlig ungelöstes Problem. Da wir jedoch an diesem Problem noch heute – oder heute wieder neu – zu buchstabieren haben, besteht, wie ich meine, nicht der geringste Anlaß, hochmütig auf all die Halbheiten und Unzulänglichkeiten herabzublicken, von denen die kirchlichen Entscheidungen zu Beginn des „Konstantinischen Zeitalters" ohne Zweifel vielfach gekennzeichnet sind.

2. Konstantinopel als Exempel für die „kaiserliche Synodalgewalt"

Verglichen mit dem Konzil von Nizäa, dessen Abhaltung nicht nur der bis dahin symbolträchtigste und augenfälligste Ausdruck für den religionspolitischen Umschwung durch und unter Konstantin war, sondern das auch als Modellfall der „kaiserlichen Synodalgewalt" in der alten Kirche und darüber hinaus eine überragende Bedeutung gewann, ist die epochale Bedeutung des Konstantinopler Konzils von

[1] *G. Kretschmar*, Der Weg zur Reichskirche, in: VF 13 (1968) 3–44, hier: 39f.; vgl. auch etwa *G. Haendler*, Das neue Bild des Kaisers Konstantin und der sogenannte Konstantinismus, in: Theol. Versuche 4, Berlin 1972, 71–87, und jetzt vor allem den großen Beitrag von *K. Aland*, Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Frühzeit, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II, 23, 1, 1979, 60–246, bes. 106–163.

381 zweifelsohne ungleich weniger in die Augen springend. Darum verwundert es auch nicht, wenn sie immer wieder mehr oder weniger unverhohlen in Zweifel gezogen wird. In welchem Sinne kann diese „Synode der 150 Väter" im Ernst als Schlußpunkt der „arianischen Streitigkeiten" gelten, wie es die Tradition ja behauptet? Das ist nicht nur deshalb die Frage, weil sie zunächst einmal, aller Merkmale eines „ökumenischen" Konzils scheinbar ermangelnd, lediglich die Parteisynode der „Jungnizäner" um Bischof Meletios von Antiochien war und ihre Verhandlungen sich zudem vorwiegend um organisatorisch-kirchenpolitische Fragen drehten. Vielmehr hat es den Anschein, als sei die wesentlich tiefer greifende und folgenreichere Zäsur mit dem Herrschaftsantritt Kaiser Theodosius' I. verbunden, unter dem, wie es in einer neuerlich erschienenen Studie über „Kaiserliches Selbstverständnis in der Religionsgesetzgebung der Spätantike" [2] wieder heißt, „eine auf die Durchsetzung des Christentums als Staatsreligion und gegen alle davon abweichenden Religionsgruppen gerichtete Gesetzgebung in voller Schärfe durchbrach". Zudem hatte Theodosius, wie erwähnt, bald nach seiner Machtübernahme in dem Edikt „Cunctos populos" jedermann kundgetan, was jetzt die Stunde schlug. Es war dies, so hat man gefunden, eine Entscheidung, die „als endgültig begriffen werden" wollte. M. a. W. sei durch sie das kaiserliche Credo „als das einzige im Sinne eines Staatsgesetzes gültige Bekenntnis erklärt" worden und habe sich „der energische Wille des kaiserlichen Gesetzgebers" angeschickt, „die Spaltung, die seit einem halben Jahrhundert die Kirche beunruhigte, ohne Mitwirkung einer Synode allein mit staatlichen Zwangsmitteln beheben zu wollen" [3].

In meiner 1965 im Druck erschienenen Heidelberger Dissertation über „Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol" habe ich den Versuch gemacht, diese in neuerer Zeit namentlich von W. Enßlin nachdrücklich und gewichtig vertretene Auffassung der theodosianischen Religionspolitik und besonders des Ediktes „Cunctos populos" zwar nicht rundweg zu bestreiten, wohl aber an entscheidenden Punkten zu problematisieren. Doch ist dieser Versuch, wenn ich nicht irre, unter allem, was ich in meinem Konzilsbuch aufgegriffen habe, am ehesten auf ungläubiges Kopfschütteln, vernehmliche Reserve oder gar entrüsteten Widerspruch gestoßen. Gleichwohl meine ich nach reiflichem Überlegen, an meinen Anfragen an die Enßlinsche Sicht, und zwar nicht nur „im Prinzip", festhalten zu sollen, will das hier jedoch nicht im einzelnen begründen, sondern verweise statt des-

[2] *H. H. Anton,* Kaiserliches Selbstverständnis in der Religionsgesetzgebung der Spätantike und päpstliche Herrschaftsinterpretation im 5. Jahrhundert, in: ZKG 88 (1977) 38–84, hier: 54.

[3] *W. Enßlin,* Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr., SBAW. PPH 1953, 27f.

sen auf meinen Beitrag zur Andresen-Festschrift „Kerygma und Logos“ [4]. M.a.W. bin und bleibe ich einstweilen der Auffassung, daß sich Theodosius bei der Berufung und Durchführung des Konzils von 381 an das von Konstantin begründete Führungsprinzip in der Wahrnehmung der „kaiserlichen Synodalgewalt“ gehalten und von seinem „Herrscherrecht in Glaubensfragen“ [5] – vorausgesetzt, er hat ein solches Recht in Anspruch genommen – i. a. keinen die Entscheidungsfreiheit des Konzils ernsthaft gefährdenden Gebrauch gemacht hat.

Die Entstehung der kaiserlichen Synodalgewalt, des Rechtes also, Synoden einzuberufen, an ihren Beratungen, in welcher Form auch immer, teilzunehmen und ihre Beschlüsse zu „bestätigen“, d.h. ihnen die Rechtskraft von Reichsgesetzen zu verleihen, ist bis heute umstritten. Es ist aber überaus wahrscheinlich, daß staatliche Maßnahmen im Zusammenhang der Rückgabe von in der Verfolgung beschlagnahmtem Kirchengut, die Konstantin eher wider Willen in eine Schiedsrichterrolle zwischen den verschiedenen kirchlichen Parteien und ihren konkurrierenden Besitzansprüchen hineindrängten, den entscheidenden Schritt bedeuteten. Des weiteren muß Konstantins Selbstverständnis als ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός, d. h. entweder: als „Bischof (‚Oberaufseher‘) über die äußeren Belange (τὰ ἐκτός) der Kirche“, oder: als „Bischof für die Außenstehenden (οἱ ἐκτός)“, mitsamt dem Anspruch des Kaisers, seinen Untertanen im Glauben an den wahren Gott voranzuschreiten und über ihre Glaubenseinheit – als Grundlage und Garantie auch für die Einheit und Wohlfahrt des Staates – zu wachen, eine wesentliche Rolle gespielt haben [6].

Wir fragen: Wie hat sich die Kirche zu dieser kaiserlichen Synodalgewalt gestellt? Man muß diese Frage, darin stimme ich W. Schneemelcher zu, als Kernpunkt in einer Erörterung des Verhältnisses von Staat und Kirche in der Spätantike ansehen: „Denn in diesem Synodalwesen . . . kommen die schwierigen und höchst vielfältigen Reaktionen der Kirche besonders gut zum Ausdruck.“ [7] Es genügt sicherlich nicht, festzustellen, die Kirche habe „in der Reichssynode ein Or-

[4] *A. M. Ritter*, Zum Homousios von Nizäa und Konstantinopel. Kritische Nachlese zu einigen neueren Diskussionen, in: ders., Hg., Kerygma und Logos (Fs. f. Carl Andresen), 1979, 404–423, hier: 407ff.

[5] *W. Enßlin*, a.a.O. 49.

[6] Auf weitere Erklärungsgründe, nämlich die neue rechtliche Stellung der Kirche auf der einen und die Rechte und Pflichten des Kaisers als pontifex maximus auf der anderen Seite, hat vor Jahren *W. Ullmann*, The Constitutional Significance of Constantine the Great's Settlement, in: JEH 27 (1976) 1–16, hingewiesen; vgl. das Referat bei *H. J. Sieben*, Die Konzilsidee der Alten Kirche, 1979, 457.

[7] *W. Schneemelcher*, Kirche und Staat im 4. Jahrhundert (BAR 37), 1970, 13; wieder abgedr. in: G. Ruhbach, Hg., Die Kirche angesichts der Konstantinischen Wende (WdF 306), 1976, 122–148, wonach fortan zitiert wird; hier: 133.

gan ihrer rechtlichen Einheit erhalten" [8], das sie aus eigener Kraft so (noch) nicht zu entwickeln und zu nutzen wußte, oder zu behaupten, diese Synoden hätten in mehr oder minder totaler Abhängigkeit vom kaiserlichen Willen gestanden [9], wie es unter dem Einfluß des um die Erforschung der alten Kirchengeschichte im übrigen hochverdienten Altertumswissenschaftlers E. Schwartz und seiner doch wohl zu einseitigen Darstellung der Geschichte des 4. Jahrhunderts vielfach geschah und geschieht. Denn es läßt sich gerade an der Wirkungsgeschichte des Konzils von 381, wie ich finde, schlagend beweisen, daß die kaiserliche „Bestätigung" die Durchsetzung von Synodalbeschlüssen zwar erheblich erleichterte, daß aber Annahme oder Verwerfung des Beschlossenen letzten Endes von der gesamtkirchlichen Rezeption abhängig waren. M.a.W. ist es – unerachtet der kaiserlichen „Synodalgewalt" und des Einsatzes staatlicher Zwangsmittel (wie der Verhängung empfindlicher Geldbußen, der Enteignung von Kirchengut oder der Verbannung renitenter Kleriker) – auf die Dauer zumindest niemals möglich gewesen, einer Mehrheit den Willen einer Minderheit aufzuzwingen!

Und eben, weil es sich so verhielt, darum haben die Bischöfe, soweit wir wissen, die reichskirchliche Situation und das kaiserliche Kirchenregiment weithin akzeptiert. Wohl wurde gelegentlich gefragt: „Was hat der Kaiser mit der Kirche zu schaffen?", doch das meist in Konfliktfällen und meist von solchen, die die ersten gewesen waren, den Kaiser als Schiedsrichter anzurufen, aber als die Unterlegenen das Nachsehen hatten ... Gewiß hat die durch Konstantin erstmals in Anspruch genommene kaiserliche Synodalgewalt schon bald zu einem erheblichen Druck auf die Kirche geführt, die auf diese Weise über die „Segnungen" eines „christlichen Kaisertums" nüchterner zu denken lernte als ein Mann der ersten Stunde wie Euseb von Caesarea. Gegen die einem Konstantinssohn zugeschriebene Maxime wenigstens: „Was ich will, das hat als Kanon (also als Kirchengesetz) zu gelten" [10], hat es eine vielstimmige und vielgestaltige Opposition gegeben, die auch bereits das Motiv der Gewaltenteilung anklingen ließ, welches in einer allerdings sehr fernen Zukunft so bedeutsam werden sollte. Zweifellos hat man in dieser Zeit die Problematik nicht zu Ende gedacht und noch keine Theorie vom Verhältnis der Kirche zum Staat entfaltet. Aber die nun empfundene und auch formulierte Spannung hat doch vielen Theologen und Kirchenmännern den Weg gewiesen, gegen eine allzu nahtlose Einpassung der Kirche in den Staatsapparat als ideologische Basis der Reichseinheit zu opponieren

[8] *H. E. Feine,* Kirchliche Rechtsgeschichte, 4. Aufl. 1964, 106; zit. bei W. Schneemelcher, a.a.O.

[9] Vgl. ebd.

[10] Zit. bei Athanasius, hist. Arian. 33, 7 (Opitz II,1, 202).

und, ohne das geordnete Zusammenwirken beider Gewalten in Frage zu stellen, die Gefahr einer Herrschaft des Kaisers über die Kirche zu erkennen oder doch wenigstens zu erahnen [11].

Trotzdem bleibt ein sehr ernstes Problem bestehen: die Inanspruchnahme der Zwangsgewalt des Staates bei der Durchsetzung von Synodalbeschlüssen, namentlich bei der Bekämpfung der „Irrlehre". Viele Bischöfe haben im Verlauf der durch das nizänische Konzil weniger beendeten als vielmehr erst eigentlich eingeleiteten Lehrstreitigkeiten am eigenen Leibe erfahren, was es heißt, mit der offiziellen Kirchenpolitik in Widerstreit zu geraten, und sind doch nicht klüger geworden! Cogite intrare („nötigt sie, hereinzukommen") ist – in sehr freier Anlehnung an Lukas 14,23 – von und seit Augustin als biblische Begründung für die Zwangsgewalt gegenüber Irrgläubigen, Häretikern, in Anspruch genommen worden. Und diese „barmherzige Strenge", die den Irrenden auch wider dessen eigenen Willen dem Verderben zu entziehen sucht, ist der christliche Rechtstitel des intoleranten Staates für mehr als ein Jahrtausend geblieben [12].

Eben darin aber, sosehr Augustin unter dem Eindruck stand, daß Nötigung zum Kircheneintritt, die – und sei es auch zwangsweise – Bekehrung des Irrgläubigen zur katholischen Wahrheit, eine *Wohltat* sei, eben darin wird man eines der unzweideutigsten Anzeichen für die „Verweltlichung" der Kirche im „Konstantinischen Zeitalter" zu erblicken haben, von der in der Tat zu reden ist. – Ich werde auf dies Problem gleich noch einmal zurückkommen, wende mich aber zunächst einem anderen Aspekt unseres Themas zu.

3. Kirchenrechtliche Entscheidungen des Konzils

Unter den verschiedenen disziplinären Regelungen – zumeist Personalentscheidungen –, welche im Verlauf der ziemlich genau zwei Monate dauernden Verhandlungen des Konzils von Konstantinopel beschlossen wurden, dürfte die größte geschichtliche Bedeutung denjenigen beizumessen sein, die die in Nizäa – wohl unter dem bestimmenden Einfluß Konstantins – grundgelegte Neuordnung der Kirchenstruktur in enger Anlehnung an die von Konstantins Vorgänger Diokletian geschaffene Reichsgliederung fortführten. War in Nizäa als Einheit über den einzelnen bischöflichen Paroikien der Provinzialverband geschaffen worden, womit der bis dahin vorherrschen-

[11] Vgl. *W. Schneemelcher,* a.a.O. 138f.

[12] Vgl. dazu vor allem den in der Sensibilität der Quelleninterpretation und der Nuanciertheit des Urteils m. E. nach wie vor mustergültigen großen Aufsatz von *H. Doerries,* Konstantinische Wende und Glaubensfreiheit, in: ders., Wort und Stunde, I. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts, 1966, 1–117, bes. 46ff.

den – eher patriarchalischen, auf der Autonomie des Stadtbischofs aufbauenden, aber auch dessen Isolierung begünstigenden! – Ordnung ein neues, „politisch-geographisches" Ordnungssystem zur Seite trat und sie wesentlich einschränkte, ohne sie vollkommen aufzuheben, und hatte dieser neugeschaffene Kirchenverband in der Provinzialsynode als – vorläufig – oberster kirchlicher Berufungsinstanz (Nizäa, can. 5) und als dem Gremium, dem die Bischofswahlen in den einzelnen, den staatlichen kongruenten kirchlichen Provinzen oblagen (Nizäa, can. 4), wie in dem mit besonderen Vollmachten ausgestatteten Amt des „Metropoliten", des Bischofs der Provinzialhauptstadt, seine festen Stützen erhalten, so wurde nun (Konstantinopel, can. 2) der Instanzenweg weiter ausgebaut, indem man die „Diözese" als neue Einheit über den Provinzen einführte, die in sich autonom war und in die die großen Bischofsthrone des Ostens, Alexandrien vor allem, aber auch Rom und die Kirchen des Westens, nicht mehr ohne weiteres hineinregieren konnten. Im Verhältnis zu den Bischöfen ihres Obermetropolitansprengels waren die leitenden Bischöfe einer „Diözese", für die sich später der Titel „Patriarch" durchsetzte, – so wie die Metropoliten für ihren Bereich – primi inter pares; im Verhältnis zueinander waren sie gleichberechtigt, obschon der Bischof von Rom wie derjenige der nach ihrem Gründer benannten neuen Hauptstadt des Reiches, Konstantinopel, einen Ehrenvorrang zuerkannt erhielten. Das geschah erstmals, zumindest was Konstantinopel betrifft, in can. 3 von 381, der bei weitem folgenschwersten Disziplinarentscheidung dieses Konzils, so lapidar sie auch formuliert ist: „Der Bischof von Konstantinopel soll nach dem Bischof von Rom den Ehrenvorrang (τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς) besitzen, weil diese Stadt das neue Rom ist". Und eben dies, daß das in kirchlicher Hinsicht so gut wie völlig traditionslose Konstantinopel nach und neben Rom einen Ehrenprimat innerhalb der Gesamtkirche zuerkannt erhielt, ist das deutlichste, für die Mal für Mal weitergreifenden Ansprüche Roms freilich auch ärgerlichste Signal dafür, daß sich die Reichskirche immer mehr der Organisation des Reiches und der Reichsverwaltung einfügte.

Es waren und sind denn auch vor allem römisch-katholische Theologen, die diesen Vorgang als „Politisierung" der Kirche beklagen. Der evangelische Theologe indes, der Fragen der kirchlichen Ordnung nüchterner zu betrachten gewohnt ist und der überdies den Anteil politischer Faktoren an der allmählichen Ausbildung des römischen Primats unmöglich als gering einzuschätzen vermag, wird hier zurückhaltender urteilen. Es will jedenfalls beachtet und gewürdigt werden, daß im Altertum selbst, auch von seiten der römischen Bischöfe, niemals gegen diesen Prozeß als solchen Widerspruch laut geworden ist. Der Protest Roms – erstmals anscheinend auf dem Konzil

von Chalkedon [13] – richtete sich vielmehr ausschließlich gegen die rangmäßige Gleichstellung mit Konstantinopel und vor allem deren Begründung, dagegen, daß auch der Vorrang Roms analog demjenigen Konstantinopels, also ebenfalls rein politisch, nämlich mit Roms hervorragender Stellung als „Kaiserstadt" und Herrin der Welt begründet wurde.

Lassen wir jedoch die strittige Primatsfrage einmal außer acht, so müßte man sich m. E. darauf verständigen können, daß es an sich nur sachgemäß war, wenn sich die Kirche innerhalb des Imperium Romanum seit Nizäa auch organisatorisch ganz auf den Bereich einstellte, an den sie mit ihrem Auftrag gewiesen war. Zur Illustration dessen sei nur auf einen Vorgang aus der neuesten deutschen Kirchengeschichte verwiesen: die – gewiß unter Schmerzen – vollzogene organisatorische Verselbständigung der Kirchen in der DDR!

Wohl aber wird man es als Negativum werten müssen, daß die Einpassung der Kirche in den Organismus des spätantiken römischen Reiches in ihr das Bewußtsein ihres „ökumenischen" Charakters und ihrer „ökumenischen" Verantwortung, die an den Grenzen des Imperiums und der griechisch-römischen Zivilisation nicht haltmacht sondern auch die „Barbaren"-Christen jenseits dieser Grenzen (vor allem im Osten) umschloß, weiter verkümmern ließ. Stattdessen erhielt der Geschmack an der Macht gewaltigen Auftrieb! Es ist schon erwähnt worden, daß der große Altphilologe und -historiker E. Schwartz die Lehrstreitigkeiten des vierten und fünften Jahrhunderts, deren Ergebnis uns im altkirchlichen Dogma vorliegt, rein als Machtkampf zwischen den großen Bischofsstühlen Rom, Alexandrien, Antiochien und Konstantinopel um die Vorherrschaft in der Reichskirche hat beschreiben können. Das ergibt zwar schwerlich ein *voll*gültiges Bild des Zeitalters. Es ist aber überhaupt kein Zweifel daran möglich, daß bei diesen Streitigkeiten oft genug herzlich wenig Theologie und dafür um so mehr Kirchen- und Machtpolitik im Spiele war.

Jedenfalls, und damit möchte ich diesen Gedankengang abschließen, vermag einem die Beschäftigung mit der Geschichte der spätantiken Reichskirche seit Nizäa und Konstantinopel die Augen dafür zu öffnen, daß der „Pluralismus", mit dem wohl alle Kirchen seit dem „Ende des Konstantinischen Zeitalters" zu leben haben, nicht nur eine – gelegentlich schwer erträgliche – Last, sondern auch ein Segen ist, daß er nicht nur als Schicksal hingenommen, sondern durchaus

[13] *E. Schwartz*, ACO II, 3,3, 114. Sowohl Leo I. (ep. 106,5) als auch Gregor I. (ep. 34) behaupteten, die Kanones von 381 seien Rom gar nicht mitgeteilt worden (s. *K. Baus*, Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen, 1 HKG(J) II, 1 1973, 78, Anm. 84); vgl. dazu aber *A. M. Ritter*, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol (FKDG 15) 1965, 95, Anm. 2.

bejaht werden will, allerdings wohl nur dann, wenn darüber die Wahrheitsfrage nicht völlig in Vergessenheit gerät.

4. Das Dogma des Konzils

Die wichtigsten Entscheidungen des Konzils von Konstantinopel betrafen jedoch nicht Fragen der Kirchenordnung, sondern des Dogmas, der kirchlichen Lehre. Es ist deshalb nur billig, daß sie im Mittelpunkt unseres Konstantinopelgedenkens stehen. Dabei handelt es sich zum einen um das Bekenntnis, das bis in die Gegenwart hinein die ganze Christenheit eint wie kein zweites, das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum; zum zweiten um den die von nun an geltenden Grenzen markierenden can. 1 mit seiner Verurteilung „jeglicher Häresie", „namentlich derjenigen der Eunomianer oder Anhomöer (= radikale Arianer), der Arianer oder Eudoxianer (so benannt nach dem 369 verstorbenen „Arianer"führer und Hofbischof Eudoxios von Konstantinopel), der der Semiarianer oder Pneumatomachen (= ‚Geistbekämpfer', die sich in den Lehrstreitigkeiten unmittelbar vor 381 der Anerkennung der Gottheit und Homousie auch des Hl. Geistes widersetzten) und der verschiedenen ketzerischen Richtungen auf dem rechten Flügel, von den (monarchianischen) „Sabellianern" angefangen bis zu den „Apollinaristen" als den Anhängern der allerneuesten, „christologischen" Häresie (im engeren Sinne); zum dritten um das (verloren gegangene) ausführliche Lehrdekret (Tomos), dessen wesentlichen Inhalt der Synodalbrief von Konstantinopel 382 (bei Theodoret, KG V 9, 1–18, bes. 11) folgendermaßen wiedergibt: „ . . . (Der zu Nizäa festgestellte, evangeliumsgemäße Glaube) muß . . . allen genügen, welche nicht das Wort des wahren Glaubens verdrehen wollen (vgl. Acta 13, 10); ist er doch sehr alt, entspricht dem Taufbefehl (wörtlich: der Taufe) und lehrt uns, zu glauben an den Namen des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes, so nämlich, daß *eine* Gottheit, Macht und Wesenheit (οὐσία) Vaters, Sohnes und Hl. Geistes geglaubt wird, ebenso gleiche Ehre, Würde und gleichewige Herrschaft, in drei ganz vollkommenen Hypostasen oder drei vollkommenen Personen (δηλαδὴ θεότητος καὶ δυνάμεως καὶ οὐσίας μιᾶς τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος πιστευομένης, ὁμοτίμου τε τῆς ἀξίας καὶ συναϊδίου τῆς βασιλείας, ἐν τρισὶ τελειοτάταις ὑποστάσεσιν, ἤγουν τρισὶ τελείοις προσώποις).

Mit der Frage nach Entstehung, Herkunft, Struktur und Inhalt des Konstantinopler Bekenntnisses habe ich mich nicht nur in meiner Dissertation ausführlich beschäftigt, sondern bin auch in meinem schon erwähnten Beitrag zur Andresen-Festschrift auf die seither geführte

Forschungsdiskussion eingegangen und werde dies in einem in diesem Jahrgang der neubegründeten Zeitschrift „Cristianesimo nella storia" vorgesehenen Forschungsbericht noch ausführlicher tun. So sei mir gestattet, mich hier auf den (verlorenen) Tomos des Konstantinopler Konzils zu konzentrieren. Er hat nach meiner Auffassung am ehesten der Theologie des Konzils authentischen Ausdruck verliehen, indem es sich darin, wie es scheint, nachdrücklich zum „nizänischen Glauben" als dem Palladium der Orthodoxie bekannte, aber das homousios („wesenseins") von Nizäa nun auch ausdrücklich auf den Hl. Geist übertrug; indem es sich ferner gerade auch der „Blasphemie" der (mit den Arianern schlimmster Sorte auf eine Stufe gestellten) Pneumatomachen gegenüber schärfstens abgrenzte und endlich die eigene trinitätstheologische Position in einer Weise entfaltete, die zu irgendwelchen Mißverständnissen, besonders auch im Abendland und unter den sog. „Altnizänern" des Ostens, kaum mehr Anlaß bot.

Stellen wir dies so bündig wie möglich in seinen geschichtlichen Zusammenhang, so läßt sich sagen, daß die Endphase des „arianischen Streits" längst begonnen hatte, schon bevor mit dem einstigen spanischen Militär Theodosius ein enragierter Nizäner die politischen Geschicke des Ostreichs in die Hand genommen hatte. Denn seit sich mit den Ergebnissen der Synodalverhandlungen von Alexandrien (362), festgehalten in dem berühmten „Tomus ad Antiochenos" des Athanasius, ein Ausgleich zwischen (abendländisch-„altnizänischer") Ein- und (morgenländisch-origenistischer) Drei-Hypostasen-Lehre angebahnt hatte und es vor allem der theologischen Arbeit der drei „großen Kappadokier" gelungen war, für diesen Kompromiß eine theoretisch-terminologische Basis zu schaffen, die im Osten zunehmend an Plausibilität gewann, war das Ende der Streitigkeiten im Grunde nur noch eine Frage der Zeit, selbst wenn die von Basilius initiierten Ausgleichsbemühungen zwischen dem Westen und der Mehrheitspartei unter den Nizänern des Ostens (den sog. „Jungnizänern") vor allem des antiochenischen Schismas wegen immer wieder ins Stocken gerieten und die schließlich mehr und mehr ins Zentrum rükkende neue Lehrfrage nach Wesen und gottheitlicher Würde des Hl. Geistes noch einmal beträchtliche Verwirrung stiftete; zumal die ehedem bedeutende „homöusianische" Partei geriet über sie in eine Krise, von der sie sich nie wieder erholen sollte.

Weshalb es gegen Ende der „arianischen Streitigkeiten" immer mehr um das Problem der Pneumatologie ging, ist noch immer nicht recht klar und bedürfte dringend einer eingehenden, auch die Sozialgeschichte einbeziehenden Untersuchung. Doch so viel hier im einzelnen noch nicht zu deuten ist, so wenig wir uns oftmals einen Vers darauf zu machen vermögen, warum in diesem, dem sog. „pneumatologischen" Streit die Fronten so und nicht anders verliefen, so viel

scheint doch deutlich zu sein, daß hinter der Geistlehre zumal des Basilius von Caesarea und seiner Freunde nicht die Lust an der Spekulation oder dogmatische Konsequenzmacherei, sondern religiöse Erfahrung steckt [14]. Man wird sein Engagement und seine Argumentationsweise ferner „im Zusammenhang der Identitätskrise des Christentums im Imperium Romanum in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts zu sehen haben. Seit die Kaiser Christen geworden waren, ungetaufte zwar noch, aber doch unbestreitbar Christen, und der christliche Glaube zur Mehrheitsreligion im Reich zu werden begann, war Kirche nicht mehr in der alten Weise des ausgehenden zweiten und dritten Jahrhunderts als Sozialverband beschreibbar. Die scharfe Grenze zwischen Kirche und nichtchristlicher Gesellschaft im Sinne eines Hippolyt oder Cyprian war nicht mehr deutlich zu erkennen. Was heißt es, Christ zu sein in einer christlichen Gesellschaft? Hier werden die Kategorien der Entscheidung, des Bekenntnisses, letztlich eben des einzelnen neues Gewicht bekommen. Für Basilius handelt es sich dabei nicht primär um Forderungen, sondern um Beschreibung einer geistlichen Wirklichkeit, der umgestaltenden Kraft des im Christen anwesenden Heiligen Geistes." [15] Ein weiterer erkennbarer Faktor ist das allmähliche Auseinandertreten, die gegenseitige Abgrenzung von Logostheologie und Pneumatologie im Laufe der ersten christlichen Jahrhunderte, die auch aus einer Vielfalt anderer Möglichkeiten die eine immer klarer hervortreten läßt, die Trias Vater – Sohn – Geist. Schon bei Origenes war das Logosprädikat zurückgetreten; in den Lehrentscheidungen des 4. Jahrhunderts wird es nun „geradezu ausgeschmolzen. In analoger Weise ist nun das Pneuma als drittes Glied der Trias festgemacht und damit ja auch inhaltlich präzisiert. Der Grund dieser Entwicklung liegt auf der Hand, es ist die Sprache der Heiligen Schrift, die sich durchsetzt." Unbestrittene Norm für die Trinitätstheologie ist nun Mt 28,19, „das Sendewort des Auferstandenen, das nicht eigentlich als Einsetzung der Taufe verstanden wurde, wohl aber als Anweisung für die rechte Lehre und rechte Taufe" [16].

Doch wie dem auch sein mag: mit den Beschlüssen von Konstantinopel 381 war nicht nur ein offizieller Schlußpunkt der „arianischen Streitigkeiten" auch für den Ostteil des Imperium Romanum markiert

[14] Auch hier ist nach wie vor in erster Linie auf eine Arbeit von *H. Dörries* zu verweisen, der in seiner Monographie über den „Beitrag des Basilius zum Abschluß des trinitarischen Dogmas" u. d. T. „De Spiritu Sancto" (AAWG. PH 3, 39, 1956) den „dritten Artikel" des Glaubensbekenntnisses von Nizäa – Konstantinopel, insbesondere das Bekenntnis zur Gottheit des Hl. Geistes, als „Mönchsdogma" zu verstehen gelehrt hat; vgl. auch *ders.*, Basilius und das Dogma vom Hl. Geist, a.a.O. (Anm. 12), 118–144.

[15] *G. Kretschmar*, Der Heilige Geist in der Geschichte. Grundzüge frühchristlicher Pneumatologie, in: W. Kasper, Hg., Gegenwart des Geistes, 1979, 92–130, hier: 94.

[16] Ebd. 127.

(can. 1), sondern auch sachlich insofern ein Abschluß erreicht, als die nunmehr erzielten Resultate die bis in die Neuzeit hinein nicht mehr ernsthaft in Frage gestellte Grundlage aller trinitätstheologischen Reflexion blieben.

Was ist ihr Sinn? Was besagt speziell das nizänische ὁμοούσιος in der Auslegung durch das Konzil von Konstantinopel, im Sinne also der Formel von der einen οὐσία „in" den drei ὑποστάσεις oder πρόσωπα? Kurz gesagt dies, daß – unter den Bedingungen eines Denkens, für das der „geschichtliche" Bereich von geringerer Wirklichkeit und Wichtigkeit ist als der des „absoluten" Seins – die dreifache Nennung Gottes (vgl. Mt 28,19 u. ö.) in seinem Zeit und Ewigkeit unterscheidenden und zugleich umgreifenden Heilshandeln nicht auf eine nur heils- oder offenbarungsgeschichtliche Bedeutung eingeschränkt werden darf, ebensowenig, wie untergeordnete, zwischen dem Sein Gottes und dem der kreatürlichen Welt vermittelnde gottähnliche Nebengestalten mit dem Namen des das Heil der Welt in letzter Gültigkeit (ἐφάπαξ) ereignenden Sohnes und des ihn „vergegenwärtigenden" Geistes zu belegen sind. Vielmehr ist – unter diesen, den „griechischen" Denkbedingungen, wohlbemerkt – das Bekenntnis unausweichlich, daß Gott in sich selbst und nicht erst oder nur in seinem Wirken auf Welt und Menschen hin der Dreifaltige ist: „eine Wesenheit in drei Hypostasen oder Personen". In dieser, von den Kappadokiern wenn schon nicht erarbeiteten, so doch wenigstens durchgesetzten Formel: μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις ist der Hypostasenbegriff auf den Bedeutungsinhalt „Realisierung" zurückgenommen, was freilich auch dem philosophischen Wortgehalt, zumal in seiner neuplatonischen Prägung, entgegenkam: Ein Göttliches realisiert sich in drei Ausprägungen. Das hatte aber auch die origenistische Tradition der griechischen Theologie immer schon ausdrükken wollen. Doch nun erst gelang, um H. Dörrie zu zitieren, „die dogmatische Fixierung der transzendenten Ausschließlichkeit" [17]. Nun trug man der Grundauffassung Rechnung, daß Gott Hypostasen habe. Ja man machte diesen Satz gar zu einem Fundament des Dogmas. Im völligen Widerspruch aber zur neuplatonischen Grundanschauung steht, daß die Hypostasen des Göttlichen keine *Stufung* mehr bedeuten sollen; daß die drei Hypostasen der Gottheit einander *ko*ordiniert, nicht *sub*ordiniert gedacht sind.

Trotz wichtiger Verstehenshilfen, wie sie unter den Alten besonders bei Athanasius und bei Basilius zu erhalten sind – man denke nur an die für die athanasianische Konzeption kennzeichnende Wechselbeziehung zwischen „Christologie" und Soteriologie, wonach sich

[17] *H. Dörries* ‚Hypostasis'. Wort- und Bedeutungsgeschichte, NGWG. PH (1955) H. 3; wieder abgedr. in: ders., Platonica Minora, 1976, 13–69, hier: 59.

sein Verständnis von Christi Person und Werk erleuchtet von seinem Verständnis der Sünd- und Todverfallenheit des Menschen und deren Überwindung her, so, wie sein Verständnis des Heils nur möglich ist im Zusammenhang seines Christusverständnisses –, trotz solcher Verstehenshilfen besitzt die heutige Theologie, wie ich meine, über den Zusammenbruch der über ein Jahrtausend gültig und wirksam gewesenen „Synthese" von Platonismus und Christentum hinweg, unter den Bedingungen neuzeitlichen, nachaufklärerischen Denkens, keinen *unmittelbaren* Zugang zum Dogma von Konstantinopel mehr. Darüber kann es m.E. gar keinen Zweifel geben, sondern das haben wir als feste Gegebenheit hinzunehmen.

Die heutige Theologie sollte sich indes angesichts der nachgerade so überaus strittigen „Sache mit Gott" durch die dogmatische Tradition daran erinnern lassen, daß maßstäbliche christliche Lehre – wie die von Konstantinopel – Gott nie nur schlichtweg metaphysisch, als ein transzendentes Subjekt, gedacht hat. Sie sollte ferner das Dogma von Konstantinopel nicht einfach zum alten Eisen werfen, sondern es vielmehr als eine Herausforderung annehmen, mit ihrem Reden von Gott nichts Geringeres zu beabsichtigen als die Väter dieses Dogmas, um nicht schließlich vom biblischen Zeugnis, dessen sachgerechte, zeitgerechte Auslegung das Dogma einst sein wollte, nur noch einen Trümmerhaufen zurückzubehalten! Sie *könnte* sich dabei u.a. von der Einsicht der Reformatoren, speziell Luthers, leiten lassen, für den die Aufnahme der biblischen Rechtfertigungsbotschaft, so wie er sie verstand, zugleich die konsequente *Rückübersetzung* der Trinitätslehre war. Leite sie doch dazu an, das Werk Jesu Christi in Menschwerdung und erlösendem Tod und das Werk des Hl. Geistes im Zuspruch der Gnade nicht als bloß gottgewirkte Veränderungen auf der Basis des Geschaffenen und seiner Möglichkeiten, sondern als neue Weisen zu verstehen, in denen *Gott selbst* sein eigentliches Wesen betätigt und erschließt [18]. Endlich sollte sie sich der Verborgenheit Gottes in der heute begegnenden Wirklichkeit, auch den viel zu lange beharrlich überhörten Anfragen des jüdischen und des islamischen Monotheismus an das trinitarische Reden der Christen von Gott aussetzen und das Wagnis eigener Beantwortung der Frage: „Wer sagt denn *ihr*, daß ich sei?" nicht scheuen!

[18] Vgl. besonders *M. Luther*, Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis (1528), WA 26, 499ff., und dazu *W. Maurer*, Historischer Kommentar zur Confessio Augustana, 2, 1978, 11–29; *R. Jansen*, Studien zu Luthers Trinitätslehre, 1976.

Leidensgedächtnisfeier und Freudenfest*

„Volksliturgie" nach dem deuteronomischen Festkalender (Dtn 16,1–17)

Von Georg Braulik O.S.B.

Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils bestimmt den Gottesdienst der Kirche vor allem als „Feier" (celebratio). „Feier" im liturgischen Vollsinn aber besagt hier nach B. Neunheuser „heilige Handlung (actio sacra) der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde, zum Gedächtnis der Heilstat Christi, d.h. zum danksagenden, rühmenden Nachvollzug, zum Gegenwärtigmachen dieser Heilstat" [1]. Damit werde in der christlichen Glaubenswirklichkeit zu höchster Erfüllung geführt, was die vorausgehende Offenbarungsgeschichte bereits erkennen lasse: „Sämtliche Feste des alttestamentlichen Gottesvolkes sind auf ein Feiern der Gottestaten, ein kultisches Feiern gegründet. Man feiert ein Opfer für Jahwe, und dann setzt man sich hin mit der Familie oder mit dem ganzen Volk, um zu essen und zu trinken vor dem Herrn und vor ihm froh zu sein . . . Alle nehmen an diesen Feiern teil, besonders auch die Armen sind geladen. Freilich sind die Festfeiern nur etwas Vorläufiges; sie weisen voraus auf eine letzte eschatologische Erfüllung." [2] Diese Beschreibung des alttestamentlichen Kultes entstammt zwar einem der jüngsten Artikel zur Festthematik, gibt jedoch nur ein weitverbreitetes – und wie sich zeigen wird: unrichtiges, weil undifferenziertes – Klischee wieder.

Im Gegensatz zu Neunheuser, der für alle alttestamentlichen Feste das Feiern (geschichtlicher) Gottestaten durch Opfer betont, charakterisiert H. Haag im Lexikon für Theologie und Kirche die alttestamentliche Liturgie durch die Feststellung: „Ziel des Kultes ist die Schaffung des heiligen Volkes." [3]

Beide Thesen sollen im folgenden bibelwissenschaftlich hinterfragt werden. Den Ansatzpunkt zu dieser kritischen Skizze bildet der sogenannte deuteronomische „Festkalender" (Dtn 16,1–17) [3a], das Herz-

---

* Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, der vor der Arbeitsgemeinschaft der mitteleuropäischen Bibelwerke und vor dem Kuratorium des Österreichischen Katholischen Bibelwerkes am 11. 9. 1980 in Salzburg gehalten worden ist. Die Anmerkungen bieten nur ausgewählte wissenschaftliche Belege.

[1] Vom Sinn der Feier, in: Gott feiern. Theologische Anregung und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet. Hrsg. v. J. G. Plöger, Freiburg i. B. 1980, 17–28, 20. Neunheuser verweist dabei auf die Nummern 2, 7, 14 von „Sacrosanctum Concilium".

[2] *Neunheuser* (wie Anm. 1) 18.

[3] Kult im AT, in: LThK 6, Freiburg i. B. ²1961, 660–662, 662.

[3a] Gattungskritisch ist diese eingebürgerte Bezeichnung „Kalender" freilich unzutreffend – *D. F. Morgan,* The So-Called Calendars in the Pentateuch: A Morphological and Typological Study, Diss. Clarmont 1974 (Mikrofilm), 155–159.

stück der ältesten biblischen Festtheorie. Im Deuteronomium versucht ja zum ersten Mal im Alten Testament „eine in sich geschlossene Theologie die äußerst bunte Welt des Kultus zu umschließen und einheitlich zu interpretieren“ [4]. Dieses Gottesdienstkonzept wurde zwar in späteren Zeiten durch andere Kultordnungen modifiziert. Seine Grundstrukturen müßten jedoch für ein biblisches Liturgieverständnis beachtet werden.

I. Historisches zur deuteronomischen Liturgieform

Die erste Deutung des israelitischen Kultes als eines Gesamtphänomens, wie das Deuteronomium sie vorgelegt hat, gründet in der Kultzentralisation des Hiskia und des Joschija [5]. Den Anstoß zu dieser gewiß tiefgreifenden Neuregelung der beiden judäischen Könige dürften politische [6] und religiöse Überlegungen gegeben haben.

Das Südreich war im 8. und 7. Jahrhundert Vasall des neuassyrischen Imperiums [7]. Der militärische Erfolg und die machtabgestützte kulturelle Überlegenheit lösten bei den Besiegten eine umfassende Sinnkrise aus. Aber auch die assyrisch-aramäische Gestirnsverehrung

[4] *G. v. Rad*,, Theologie des Alten Testaments. Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München [6]1969, 227.

[5] Zu Gemeinsamkeiten und Unterschieden beider Kultzentralisationen s. u. a. *M. Haran*, Temples and Temple-Service in Ancient Israel. An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School, Oxford 1978, 132–146. Die Historizität beider Kultzentralisationen bestreitet jetzt wieder *H.-D. Hoffmann*, Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung (AThANT 66), Zürich 1980, 155 bzw. 269. Werden die entsprechenden Texte jedoch umfassender analysiert, als es dort geschieht, und wird auch das archäologische Material – z. B. von Arad – gebührend berücksichtigt, läßt sich diese These von Hoffmann nicht halten.

[6] Die Zentralisation des Kultes in Jerusalem wurde – z. B. nach *V. Maag* (Erwägungen zur deuteronomischen Kultzentralisation, in: Kultur, Kulturkontakt und Religion. Gesammelte Studien zur allgemeinen und alttestamentlichen Religionsgeschichte. Zum 70. Geburtstag hrsg. v. H. H. Schmid/O. H. Steck, Göttingen 1980, 90–98, 92 f.) – durch den Glauben an die Erwählung seines Tempels ermöglicht. Diese Erwählung war geschichtstheologisch evident geworden, als allein das Jerusalemer Heiligtum von der Strafexpedition des Assyrerkönigs Sanherib 701 v. Chr. verschont geblieben war. Den politischen Aspekt der Reformen betont besonders *M. Weinfeld*, Cult Centralization in Israel in the Light of a New Babylonian Analogy: JNES 23 (1964) 202–212. Die Kultzentralisation hatte (auch) politischen Charakter, obwohl die Assyrer wahrscheinlich Juda ihren eigenen Kult nicht aufgezwungen haben – zu letzterem s. *M. Cogan*, Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eight and Seventh Century B. C. E. (Society of Biblical Literature Monograph Series 19), Missoula 1974, 95. Vgl. auch die religionspolitische Funktion jenes Festes, das Jerobeam nach 1 Kön 12,32–33 für das Nordreich in Bet-El zentrierte, um damit ein Gegengewicht zum Laubhüttenfest des Südreiches zu schaffen.

[7] Zum folgenden vgl. *N. Lohfink*, Pluralismus. Theologie als Antwort auf Plausibilitätskrisen in aufkommenden pluralistischen Situationen, erörtert am Beispiel des deuteronomischen Gesetzes, in: Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre, Freiburg i. B. 1977, 24–43.

und die bodenständigen Fruchtbarkeitskulte verfremdeten den traditionellen Jahweglauben und lockerten die emotionelle Bindung an den authentischen Kult. So wurden sowohl die nationale Befreiung als auch eine zeitgemäße Theologie und Reform des Gottesdienstes zur Forderung der Stunde. Wie aber konnte Juda seine Identität wiederfinden und den Kulturschock überwinden, wenn die Lokalheiligtümer weitgehend autonom und außerdem vielfach synkretistischen Einflüssen ausgesetzt waren? Die Kultzentralisation, wie sie in verschiedenen Schichten der Gesetzgebung des Deuteronomium verbindlich geregelt und mehrfach aktualisiert wurde, versuchte, die politische wie die religiöse Notsituation zu bewältigen.

Schon das Autorenteam, von dem das Deuteronomium verfaßt worden sein dürfte, setzte sich aus diplomatisch geschulten, weltgewandten Hofbeamten und traditonsbewußten Priestern Jerusalems zusammen. Sie systematisierten die ungleichartigen Überlieferungen Israels, die offenbar von vielen als nicht mehr zeitgemäß empfunden wurden, in der damals modernen Rechtskonstruktion des „Bundes" und formulierten sie in der wortreichen Eloquenz neuassyrischer Vertragsrhetorik. So gelang es ihnen, mit Hilfe der Denkkategorien und Handlungsmuster sowie der tonangebenden Sprache der konkurrierenden Symbolwelt, die Verkündigung und Praxis des eigenen Glaubens wieder attraktiv zu machen. Einzelne Bestimmungen dürften bereits um 700 v. Chr. unter Hiskia verfaßt worden sein. Die Revolte dieses Königs gegen die assyrische Oberherrschaft scheiterte jedoch. Seiner Kultzentralisation, in der die Opfer auf den Höhen abgeschafft (2 Kön 18,4.22) und das Matzenfest nach Jerusalem verlegt worden war (2 Chr 30,13.21) [8], blieb ein nachhaltiger Erfolg versagt. Erst König Joschija gelang es, sich allmählich aus seiner Vasallenrolle zu befreien. Er zerstörte die Landheiligtümer (2 Kön 23,4–20). Das im Jerusalemer Tempel wiederentdeckte alte „Buch der Weisung" ließ er als „Staatsgrundgesetz" promulgieren und machte es zur Urkunde eines „Bundes": er leistete auf dieses Urdeuteronomium einen Eid, dem das ganze Volk beitrat (2 Kön 23,1–3). Damit knüpfte Joschija wahrscheinlich an eine frühere Inthronisationszeremonie der judäischen Könige an, bei der ein Vertrag zwischen Jahwe, König und Volk geschlossen wurde und dadurch jeweils neu „Volk Jahwes" entstand [9]. Unter König Joasch war man im Anschluß an diesen Ritus sogar zum Baalstempel gezogen und hatte ihn niedergerissen (2 Kön 11,17–18). Ein als Vertrag verstandenes Gottesverhältnis konnte we-

[8] S. dazu *H. Haag*, Das Mazzenfest des Hiskia, in: Das Buch des Bundes. Aufsätze zur Bibel und zu ihrer Welt. Hrsg. v. B. Lang, Düsseldorf 1980, 216–225.

[9] *N. Lohfink*, Beobachtungen zur Geschichte des Ausdrucks 'am jhwh, in: Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag. Hrsg. v. H. W. Wolff, München 1971, 275–305, 289f.

gen des Ausschließlichkeitsanspruches Jahwes auf sein Volk zugleich die politische Unabhängigkeitsbewegung rechtfertigen. Denn der Vertrag mit Jahwe als dem Oberherren Israels trat ja an die Stelle des zuvor gültigen Vertrages mit dem assyrischen Großkönig. Hatte der Bund mit Assur dessen Herrschaft legitimiert, so legitimierte der Bund mit Jahwe die Unabhängigkeit. Joschijas Bundesschluß wurde von einem gemeinsamen Pascha des „*ganzen* Volkes" im Zentralheiligtum gekrönt – „wie es in diesem Bundesbuch vorgeschrieben ist. Ein solches Pascha war nämlich nicht begangen worden seit den Tagen der Richter" (2 Kön 23,21–23) [10]. Diesem Text zufolge verstand man Joschijas Paschareform nicht als liturgische Revolution, sondern als „konstruktive Restauration" [11], mit deren Hilfe eine ursprüngliche nationale Einheit wiederhergestellt werden sollte, wie sie einst die Richter zur politischen Rettung Israels geschaffen hatten. Jedenfalls ist es bezeichnend, daß die Kultzentralisation ihren markantesten Ausdruck bei Hiskia im Matzenfest und bei Joschija im Paschabrauch gefunden hat. Beide Riten erinnerten nämlich, schon ehe sie an das Jerusalemer Heiligtum verlegt worden waren, an den Auszug aus Ägypten (Ex 34,18; 23,15; 13,4–7; bzw. Ex 12,21–23).

Diese Thematik läßt vielleicht noch auf eine andere politische Absicht schließen. Die allmähliche Lösung des Vasallitätsverhältnisses, die Joschija angesichts des verfallenden Assyrerreiches verfolgte, war nämlich ständig von der Möglichkeit begleitet, in die Abhängigkeit Ägyptens zu geraten. Ägypten hatte sich in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts unter Psammetich I. der assyrischen Oberherrschaft entzogen. So stand die Frage im politischen Raum: „Wird Juda von jetzt an frei oder ein Vasall, ‚Knecht' Ägyptens sein?" [12] Vor diesem Hintergrund widersprach das Pascha auch dem Gedanken eines Zusammengehens mit Ägypten (vgl. zu dieser Tendenz aus späterer Zeit Dtn 17,16; 28,68) [13].

Somit erweisen der Kontext des Bundesschlusses und die Verbindung mit dem Exodus die Einführung des vom ganzen Volk gehaltenen Pascha als primär kultisch-*politischen* Akt. Ein deuteronomistischer Redaktor hat später zwischen den Bundesschluß und das Pascha den „Reformbericht" über die Reinigung des Jahwekultes von jeglichem Götzendienst eingeschoben (2 Kön 23,4–20). Demnach fin-

[10] Mit einem bereits vordeuteronomischen Paschaopfer am Tempel rechnet nur neuestens *Haran* (wie Anm. 5) 342f.

[11] Zu dieser Charakterisierung der deuteronomischen Intention s. *S. Herrmann*, Die konstruktive Restauration. Das Deuteronomium als Mitte biblischer Theologie, in: Probleme biblischer Theologie (wie Anm. 9), 155–170, besonders 169f.

[12] *N. M. Nicolsky*, Pascha im Kulte des jerusalemischen Tempels: ZAW 45 (1927) 171–190, 185.

[13] *Nicolsky* (wie Anm. 12) 186f.

det im redaktionell nun anschließenden Pascha jetzt auch die religiöse Wiederherstellung der authentischen Jahweverehrung ihren definitiven Ausdruck. In nachexilischer Zeit hat man offenbar daran angeknüpft und den Tempelkult jeweils mit einem Pascha erneuert (Esr 6,19–22; 2 Chr 30 und 35; Num 9,1–5 samt Ex 40,2.17).

Das bäuerliche Leben freilich wird vor allem vom Kreislauf des Naturjahres geprägt. Die kanaanäischen Fruchtbarkeitskulte hatten daher von Anfang der Volksgeschichte an die Frömmigkeit fasziniert. Dazu kam, daß bestimmte Bevölkerungsschichten politisch zwar Israel eingegliedert worden, religiös aber bloß in den Untergrund gegangen waren. Die Festtheorie des Deuteronomium paßte sich den legitimen Bedürfnissen dieser Menschen an und bewahrte alle echten humanen Werte ihrer Subreligionen. Sie beseitigte jedoch jene Züge, die den authentischen Traditionen von Jahwes Segenshandeln widersprachen. Angesichts der verführerischen Alternativen der Umwelt waren besonders die Erntefeste zum status confessionis geworden. Ihre Zentralisierung sicherte die Integrität des Jahweglaubens und war somit vor allem *religiös* begründet.

Die deuteronomische Erneuerungsbewegung hat jedoch den überkommenen Gottesdienst nicht in Fixierung auf Anpassung und Abwehr von Fremd- bzw. Fruchtbarkeitskulten anderer Religionen aktualisiert. Ein Vergleich mit der vordeuteronomischen Jahweverehrung zeigt auch eine schöpferische Umprägung altisraelitischer sakraler Institutionen und Praktiken. Sie ergab sich aus der für das Deuteronomium maßgeblichen „Theologie des Volkes“ [14]. Als Konsequenz aus diesem systematischen Ansatz hielt dann das Deuteronomium das eigentlich zu Feiernde dadurch „gegenwärtig“, daß es auch den überlieferten Jahwekult entsakralisierte und entritualisierte, rationalisierte und humanisierte [15].

Entscheidende Tendenzen der deuteronomischen Liturgiereform haben ihre charakteristische Formulierung im „Festkalender“ von Dtn 16 gefunden. Im folgenden sollen die Akzentsetzungen der einzelnen deuteronomischen „Wallfahrtsfeste“ in entwicklungsgeschichtlicher Perspektive skizziert und die Theologie ihrer Redigierung zu einem „Festzyklus“ kurz umrissen werden.

[14] S. dazu *G. v. Rad*, Das Gottesvolk im Deuteronomium (BWANT 47), Stuttgart 1929.

[15] S. dazu *G. Braulik*, Die Freude des Festes. Das Kultverständnis des Deuteronomium – die älteste biblische Festtheorie, in: Leiturgia – Koinonia – Diakonia. Festschrift für Kardinal Franz König. Hrsg. v. R. Schulte, Wien 1980, 127–179.

II. Pesach-Mazzot als Leidensgedächtnisfeier (Dtn 16,1–8)

Genau genommen ist das deuteronomische Pascha kein *ḥag*, kein „Fest“ [16], sondern eine Feier mit einem vorgeschriebenen Ritual. In vordeuteronomischer Ära bildete das Pascha [17] wahrscheinlich einen apotropäischen Blutritus (*šḥṭ pesaḥ* Ex 12,21) des Kulturlandes, der im Kreis der Sippe (vgl. noch Dtn 16, 5) vollzogen wurde. In den Exoduszusammenhang (Ex 12,21–23) dürfte er eingefügt worden sein, um Israel auf die Bedrohung seiner Existenz aufmerksam zu machen: Das Verderben geht um – die assyrische Großmacht stellt vor die Alternative von Leben und Tod. Durch sie wurde auch Jahwe seinem Volk gefährlich. Dem Verderben aber konnte entgehen, wer auf Jahwes Weisung hörte und sie befolgte. Die deuteronomische Reform reinterpretiert jenen Paschabrauch entsprechend ihrer Entmythisierungs- und Rationalisierungstendenz als Schlachtopfer (*zbḥ pesaḥ* Dtn 16,2.5.6). Das Schlachtopfer war in vorexilischer Zeit das einzige Privatopfer. Es kannte zwar keinen Blutritus wie das alte Pascha, stammte aber wie dieses aus dem Bereich der Familie und wurde von dieser dargebracht. Es mündete in ein Opfermahl. Dieses betonte den Gemeinschaftscharakter und ließ sich auch mit dem Genuß von ungesäuerten Broten verbinden [18]. Bei einem Schlachtopfer wurden nicht nur Schafe bzw. Ziegen (wie Ex 12,21), sondern auch Rinder (vgl. z.B. Ex 20,24; Num 22,40) als Opfermaterie verwendet. Der Kultzentralisation zufolge darf aber das Tier „für Jahwe“ nicht mehr in irgendeiner der – gottgegebenen – Ortschaften (Dtn 16,5), sondern ausschließlich an der von Jahwe erwählten Wohnstätte seines Namens geschlachtet (V.2.6), gekocht und gegessen (V.7) werden. Adressaten der deuteronomischen Paschaordnung sind nicht wie sonst bei Opfern „du und dein Haus“ (vgl. 12,7). Das angesprochene

[16] Darauf verweist mit Nachdruck schon *Nicolsky* (wie Anm. 12) 172ff. In Ex 34,25b wird die Paschathematik erst sekundär und in Abhängigkeit vom deuteronomischen Pesach-Mazzot eingefügt. Wäre das Pascha schon ursprünglich als ein Wallfahrtsfest (*ḥag*) verstanden worden, hätte es im Kontext der drei Wallfahrtsfeste stehen müssen. Gegen eine Eliminierung des Begriffes *ḥag* aus 34,25 spricht dessen feste Verankerung in der überlieferungsgeschichtlichen Parallele 23,18.

[17] S. dazu *J. Schreiner*, Exodus 12, 21–23 und das israelitische Pascha, in: Studien zum Pentateuch. W. Kornfeld zum 60. Geburtstag. Hrsg. v. G. Braulik, Wien 1977, 69–90.

[18] Nach *K. Elliger* (Leviticus [HAT 1,4], Tübingen 1966, 99) dürfte freilich das gesäuerte Brot zum *zebaḥ*, zum Mahlopfer, die Regel, das ungesäuerte Brot hingegen die Ausnahme gewesen sein. Jedenfalls kann aus Ex 34,25 und 23,18 nicht auf eine bereits vordeuteronomische Verbindung des Matzenfestes mit dem Pascha geschlossen werden – gegen *Haran* (wie Anm. 5) 327–342; s. dazu z.B. *J. Halbe*, Das Privilegrecht Jahwes Ex 34, 10–26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit (FRLANT 114), Göttingen 1975, 195–198. Es gibt auch keinen vordeuteronomischen Beleg für den Brauch, demzufolge im Rahmen des Pascha bereits vor dessen Verbindung mit dem Matzenfest ungesäuertes Brot gegessen worden wäre. Das gilt auch für Jos 5,10–12 – s. dazu z.B. *E. Otto / T. Schramm*, Fest und Freude (Kohlhammer Taschenbücher Biblische Konfrontationen 1003), Stuttgart 1977, 162 Anm. 1.

„du" ist – auch im Gegensatz zu den Bestimmungen über die Teilnehmer am Wochen- bzw. Laubhüttenfest (16,9–12 und 13–15) – nicht auf den freien Mann bzw. seine Frau eingeengt. Es meint – zumindest im vorliegenden redaktionellen Zusammenhang der zweiten Moserede (5,1) – ganz Israel (vgl. 27,6–7).

Will man das ganze Volk zur Feier vereinigen, bedarf es eines gemeinsamen Termines. So wird als Datum des Pascha *ḥōdeš hā'ābîb* vorgeschrieben (V.1). Der Ausdruck kann mit „Neumond" [19] oder mit „Monat" wiedergegeben werden. Gegen die Übersetzung mit „Monat" spricht aber – abgesehen vom erwähnten praktischen Grund – die angezielte Kultsymbolik. Wie bei den übrigen liturgischen Regelungen des Deuteronomium soll auch das Pascha sein Proprium, nämlich die Herausführung des Volkes aus Ägypten, soweit als möglich rituell darstellen und so feiernd vergegenwärtigen. Weil der Exodus „nachts" stattgefunden hat (V.1), muß das Pascha „am Abend, bei Sonnenuntergang, zu dem Zeitpunkt, in dem du aus Ägypten gezogen bist" geschlachtet werden (V.6) und darf auch vom Opferfleisch nichts bis zum Morgen übrig bleiben (V.4). Schließlich dürfte das Pascha auch deshalb auf den „Neumond" – also den Anfang – des Monats Abib fixiert worden sein, weil man in älteren Zeiten wahrscheinlich zu diesem Termin jenes Fest beging, das durch die deuteronomische Reform nun mit dem Pascha verschmolzen wurde: das Matzenfest. Im Zusammenhang mit dem Genuß ungesäuerter Brote aber akzentuiert V.3 zum ersten Mal im Alten Testament den – mit dem Sonnenuntergang beginnenden – „*Tag*, an dem du aus Ägypten gezogen bist" [20]. Auf diese Weise konnte die traditionelle Drei-

[19] Dafür plädiert aus ähnlichen Argumenten jüngstens nur *J. Wijngaards*, Deuteronomium uit de grondtekst vertaald en uitgelegd (BOT II/3), Roermond 1971, 168. Zur Datierung des vordeuteronomischen Festes der ungesäuerten Brote auf den Neumond s. *E. Otto*, Das Mazzotfest in Gilgal (BWANT 107), Stuttgart 1975, 182 und Anm. 5. Die These von *E. Auerbach* (Die Feste im alten Israel: VT 8 [1958] 1–18, 1), wo immer das Wort *ḥōdeš* in vorexilischen Texten verwendet werde, bedeute es „Neumond", ist jedoch unrichtig – s. dazu z. B. *A. Cholewiński*, Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium. Eine vergleichende Studie (AnBb 66), Rom 1976, 183 Anm. 22. *E. Kutsch* (Erwägungen zur Geschichte der Passafeier und des Massotfestes: ZThK 55 [1958] 1–35, 19) hält es für wahrscheinlich, daß man das Pascha nicht erst ab der Exilsperiode, sondern bereits in alter Zeit am 14./15. Nisan, d.h. in der Vollmondnacht gefeiert habe. Gegen die Verlegung in vorexilische Zeit s. aber *Otto* a.a.O. 183f; gegen die Gleichsetzung des 14./15. Nisan mit der Vollmondnacht s. *J. W. McKay*, The Date of Passover and its Significance: ZAW 84 (1972) 435–447. Zugleich aber lehnt Kutsch jedoch den Spielraum eines ganzen Monats für die Paschaschlachtung ab. Denn „mindestens für das Leben im Kulturland, also in Seßhaftigkeit, ist doch anzunehmen, daß eine Feier wie das Passa, auch wenn sie nicht an einem Heiligtum, sondern im Sippenverband am Wohnsitz begangen wurde, überall zum selben Zeitpunkt stattfand" (a.a.O.). Um so mehr gilt dies wohl für das in Jerusalem zentralisierte Pascha und spricht daher in diesem Zusammenhang für *ḥōdeš* als „Neumond".

[20] S. dazu *W. Groß*, Die Herausführungsformel – Zum Verhältnis von Formel und Syntax: ZAW 86 (1974) 425–453, 439f. Hos 2,17, der einzige nicht-deuteronomische und ältere Beleg dieser Formel, gebraucht nicht wie Dtn 16,3 *jṣ'*, sondern *'lh*.

zahl der Jahresfeste (Ex 34,18.22; vgl. 23,14–77) trotz der deuteronomischen Neuerung ohne Kalenderänderung beibehalten werden. Zugleich aber wurde die Einführung des Pascha am Jerusalemer Tempel dadurch erleichtert, daß schon König Hiskia dort das Matzenfest begangen hatte.

Entgegen einer weitverbreiteten Meinung ist das Fest der ungesäuerten Brote „nach Ursprung und Wesen kein Bauernfest, das ‚jahweisiert' worden wäre. Es ist ein Fest *für* Bauern: entstanden als Antwort der Jahwereligion aufs seßhaft gewordene Leben." [21] Nicht nur die gesamte biblische Überlieferung spricht gegen eine agrarisch-kanaanäische Herkunft des Matzenfestes; ein Naturfest beim Anschnitt der (Gersten-)Ernte hätte sich auch nicht auf den Monat Abib festlegen lassen. Es hätte durch eine siebentägige Feier unter Umständen das Einbringen des Ackerertrages gefährdet und wäre eine, der bäuerlichen Wirklichkeit fremde, theologische Konstruktion geblieben [22]. Ungesäuerte Fladen sind das alltägliche Brot aller Situationen, die ein Backen von vorbereitetem und somit gesäuertem Teig nicht gestatten. Sie werden von Beduinen und Bauern gegessen, wenn diese länger unterwegs sind. Matzen bildeten daher *auch* das Brot des hastigen Aufbruchs aus Ägypten und der Wüstenwanderung. Dieses Symbolbezuges bediente sich das Matzenfest.

Im Frühjahr, noch *vor* Beginn des Einbringens der Garben und damit auch vor der Entscheidung über Erfolg oder Vergeblichkeit allen Mühens erinnerte das Brot des Unterwegsseins die zu Bauern gewordenen Jahweverehrer an den geschichtlichen Anfang, dem sie das Kulturland und seine reifende Frucht verdankten: an den Auszug aus dem Land Ägypten im Monat Abib. Die Sieben-Tage-Periode aber, die von alters her für das Matzenfest konstitutiv war und mit der israelitischen Woche zusammenfällt, machte aus dem „alltäglichen" Brauch, ungesäuerte Brote zu essen, einen kultischen Ritus.

Dieses Matzenfest wurde nun durch die deuteronomische Liturgiereform in den Paschabrauch aufgehoben. In dieser Verbindung wird es nicht mehr als *ḥag*, als ein Fest, bezeichnet (vgl. dagegen Ex 34,18; 23,15 und Dtn 16,16). Unsere Fragestellung erfordert keine Entscheidung in der Diskussion über die Priorität von Mazzot- oder Pesachschicht in Dtn 16,1–8 [23]. Es genügt festzustellen, daß die Symbo-

[21] *J. Halbe*, Erwägungen zu Ursprung und Wesen des Massotfestes: ZAW 87 (1975) 324–346, 345. Vgl. *B. M. Wambacq*, Les Massôt, in: Bib 61 (1980) 31–54.

[22] S. dazu *Halbe* (wie Anm. 21) passim.

[23] S. dazu als jüngste Publikationen, die sich mit der älteren Literatur auseinandersetzen: *Cholewiński* (wie Anm. 19) 179ff; *J. Halbe*, Passa-Massot im deuteronomischen Festkalender. Komposition, Entstehung und Programm von Dtn 16,1–8: ZAW 87 (1975) 147–168; *Halbe* (wie Anm. 21); *Otto* (wie Anm. 19) 178–182. Von literarkritischen Erwägungen abgesehen, spricht auch die Zentralisation des Matzenfestes bereits unter Hiskia und die Abfassung der ältesten Kultzentralisationstexte des Deuterono-

lik der ungesäuerten Brote nach der vorliegenden Redaktion literarisch und theologisch die Mitte der gesamten Feier bildet [24]:

(„Sieben Tage lang sollst du dazu [zum Pascha] ungesäuerte Brote essen,)
Speise der Bedrängnis – denn in Hast bist du aus dem Land Ägypten gezogen –,
damit du des Tages deines Auszugs aus dem Land Ägypten alle Tage deines Lebens gedenkst."

Die Stellung des Exodus-Motivs im Zentrum der Komposition der V. 1–7 entspricht ganz der Funktion dieser Thematik als des gemeinsamen Nenners für Pascha und Matzenfest, der ihre kultische Verflechtung ermöglichte. Die ätiologische Erklärung der ungesäuerten Fladen als „Speise der Bedrängnis" *(leḥem ʿōnî)* findet sich nur hier im Alten Testament. Die Begründung des Matzenessens durch die „Hast" *(ḥippazôn)* [25] des Auszugs, aber auch der Zweck der Bestimmung, an den „Tag" *(jôm)* des Auszugs [26] zu erinnern, – „damit du alle Tage deines Lebens . . . gedenkst" – sind an dieser Stelle zum ersten Mal im Alten Testament belegt. Sie bilden somit sachlich wie formulierungsmäßig ein Eigengut der deuteronomischen Feier. Sollte die Pesach-Mazzot-Ordnung aber durch den zitierten Text (V.3 aβ⁺.b) erst später erweitert worden sein – wie manche annehmen [27] –, dann machte er doch nur explizit, was die Matzenbestimmung (V.3 aβ⁺. 4a) bereits zuvor als liturgisches Kerygma enthalten hatte.

Die Vereinigung des Pascha mit dem Matzenfest bereichert durch gegenseitige Reinterpretation der beiden Bräuche nun theologisch und rituell die gemeinsame Feier. So wird der Exodus jetzt nicht mehr bloß als „Auszug" *(jṣʾ* Qal) Israels – wie bisher vor allem beim Fest der ungesäuerten Brote (V.3; vgl. V.6) [28] –, sondern theologisch als Herausführung *(jṣʾ* Hifil) durch Jahwe und somit als seine Rettungstat (V.1) begriffen. Das Opfermahl des Paschatieres, das jetzt mit dem Genuß der ungesäuerten Brote verbunden wird, stellt den Auszug Israels aber auch rituell noch symbolkräftiger als bisher dar.

---

mium unter diesem König für eine Einfügung der Pesachschicht in einen vorgegebenen Mazzottext.

[24] Dies gilt, auch wenn die Entsprechungen in der konzentrischen Struktur etwas anders zu bestimmen sind als bei *Halbe* (wie Anm. 23) 153.

[25] Der Ausdruck wird außer Dtn 16,3 nur noch in dem priesterschriftlichen Vers Ex 12,11 und dem exilischen Jes 52,12 gebraucht.

[26] Die Formel (mit *jṣʾ*) wird außer Dtn 16,3 nur noch in den deuteronomistischen Texten Jer 7,22; 11,4; 34,13 und in der spätnachexilischen Stelle Mich 7,15 verwendet.

[27] S. z.B. *Halbe* (wie Anm. 23) 167f. Doch kann V.3aβ*. b nicht als priesterliche Tradition nachgewiesen werden.

[28] S. Ex 34,18; 23,15. Man wird daher Dtn 16,1b zur Gänze der „Paschaschicht" zuteilen müssen (gegen *Halbe* [wie Anm. 23] 155f und Anm. 46).

Aus dem, was Israel einst als Jahwetat erlebt hat und nun liturgisch nachvollzieht, ergibt sich ein Gedenken *(zkr)* des Exodusereignisses im Alltag *(kolj^{e}mê ḥajjêkā* V.3). Das heißt genauer: Die Erinnerung an die Bedrängnis beim nächtlichen Auszug wird zwar kultdramatisch vergegenwärtigt [29]; sie bleibt aber nicht auf die Feier dieses Leidensgedächtnisses beschränkt. „Das Massotessen hat dem Kultteilnehmer klar gemacht, daß das grundlegende Exodusgeschehen auch ihm gilt, daß auch er in das im Auszug erfahrene Heil einbezogen ist. Daraus hat er nun die Folgerung zu ziehen, daß er in seinem Leben einen dauernden Bezug zu diesem Geschehen aufrechterhalten müsse. Der durch das Massotessen an die grundlegende Heilstat seines Gottes Erinnerte ist also aufgefordert, diese in seinem Leben bestimmend werden zu lassen." [30]

Nun besitzt das Exodusereignis – gerade für das „Gedenken" des Deuteronomium – verschiedene Züge, von denen etwa im Zusammenhang des Gebotsgehorsams stets jener Aspekt hervorgehoben wird, der dem Gegenstand der Ermahnung entspricht. Was aber soll im deuteronomischen Pesach-Mazzot in kultischer Erfahrung und rationeller Erinnerung als das an der Vergangenheit Aktuelle begriffen werden? Jedenfalls nicht – wie so oft behauptet [31] – die Befreiung aus der Knechtschaft, sondern einfach der Aufbruch Israels aus Ägypten. Damit hat jener Weg angefangen, der nun in festen Siedlungen (V.5) sein Ziel findet. Daher werden – beginnend mit der Paschanacht – sieben Tage lang Matzen gegessen (V.3). Als Brot, an dem alle teilhaben, schaffen sie zunächst eine Einheit und Lebensgemeinschaft des ganzen Volkes. Im deuteronomischen Kontext aber werden die ungesäuerten Fladen als „Speise der Bedrängnis" definiert, das heißt: als Sinnbild des eiligen Aufbruchs (V.3). Sie sind jedoch kein „Elendsbrot", das als „terminus technicus für die Nöte der ägyptischen Knechtschaft" [32] stünde, so daß hier „die Erinnerung an die Bedrükkung mit der Befreiung verbunden" wäre [33]. Schließlich läßt der Genuß dieser ungesäuerten Brote als Inbegriff des Unterwegsseins, nicht

[29] Diesen Aspekt verkürzt *W. Schottroff* („Gedenken" im Alten Orient und im Alten Testament [WMANT 15], Neukirchen-Vluyn 1964, 126), wenn er zu Dtn 16,3 feststellt: „Das Gedenken ist gar nicht das Erleben einer Kulthandlung, sondern resultiert aus ihr."

[30] *Schottroff* (wie Anm. 29) 126.

[31] S. dazu *Groß* (wie Anm. 20) 425ff, der die These zurückweist, „die Herausführungsformel mit *jṣ'*hi. deute von Anbeginn den Exodus als Befreiung aus Knechtschaft und Gefangenschaft" (427).

[32] Gegen *N. Füglister,* Die Heilsbedeutung des Pascha (STANT 8), München 1963, 108.

[33] *Füglister* (wie Anm. 32) 109. Diese und andere Erinnerungsfunktionen hat das Matzenessen erst in späterer Zeit gewonnen (s. dazu a.a.O. 107–114 und *F. Zeilinger,* Das Passionsbrot Israels. Deutungsgeschichtliche Untersuchung zum Ungesäuerten Brot im Alten Testament, Theol. Diss. Graz 1963 [Mschr.]).

der Seßhaftigkeit, auch die Heimkehr der Feiernden zu jener Wanderung werden, die mit der Nacht des Auszugs einst angefangen hat [34]. Überhaupt soll während der Matzenwoche im ganzen nationalen Gebiet Israels nichts Gesäuertes zu finden sein (V.4). So kann die Feierwirklichkeit auch außerhalb des Zentralheiligtums das ganze Volk und sein Land erfassen. Ja die kultische Bewußtseinsveränderung greift so sehr auf das alltägliche Leben über, daß die eigenen „Stadtbereiche" (V.5) in der Symbolik der Wanderung nun zu „Zelten" (V.7) werden, zu denen man zurückgeht.

Israel feiert den Exodus als Urdatum der eigenen Geschichte. Zu dieser kultischen Repräsentation würden „Fremde" *(gērîm)* nicht passen. So werden sie trotz der sozialkaritativen Ausrichtung der deuteronomischen Gesetzgebung als Teilnehmer am Pesach-Mazzot nicht erwähnt [35]. Aber auch die Leviten werden – entgegen allen übrigen deuteronomischen Kultbestimmungen – nicht eigens angeführt. Denn diese Feier fällt nicht in priesterliche Kompetenz. Das ganze Volk ist der „Liturge" des deuteronomischen Pesach-Mazzot.

Trotzdem dient diese Leidensgedächtnisfeier nicht nur der „Schaffung des heiligen Volkes" [36]. Denn sie versteht den Weg Israels von der Herausführung aus Ägypten (V.1) bis zur Gabe von Ortschaften (V.5) als ein Handeln Jahwes. Daher wird das Pascha „für Jahwe, deinen Gott" gefeiert (V.1), das Paschatier „für Jahwe, deinen Gott" geschlachtet (V.2). Am siebten Tag der Matzenwoche aber hält man einen „besonderen Feiertag [37] für Jahwe, deinen Gott"; an ihm darf daher keinerlei Arbeit verrichtet werden (V.8) [38].

Die Liturgie des deuteronomischen Pesach-Mazzot ist also eine Leidensgedächtnisfeier. Als solche ist sie Liturgie im umfassenden Sinn des Wortes: kultisches Werk *für* das Volk und kultisches Werk

[34] Der in V.8 vorgeschriebene Feiertag (s. dazu Anm. 37) samt Arbeitsruhe erfordert im redaktionellen deuteronomischen Kontext nicht unbedingt die Anwesenheit am Zentralheiligtum, zumal über den Ort, an dem die Matzenwoche begangen werden soll, nichts gesagt wird. Nach *M. Caloz* (Exode XIII, 3–16 et son rapport au Deutéronome: RB 75 [1968] 5–62, 57) ersetzt „Feiertag" *(ʿaṣeret)* in Dtn 16,8 das „Fest" *(ḥag)* am Zentralheiligtum in der älteren Parallele Ex 13,6.

[35] Wenn aber die Erstlingsfrüchte am Zentralheiligtum dargebracht werden und dabei das kleine historische Credo an die Fremdlingsexistenz Israels in Ägypten erinnert (Dtn 26,5), dann sollen die „Fremden" an der Freude dieses Kultaktes teilhaben (V.11). Vgl. ferner 16,14 mit Lev 23,42–43.

[36] Vgl. S. 335 und Anm. 3.

[37] Zu dieser Bedeutung von *(ʿaṣeret)* s. *Cholewiński* (wie Anm. 19) 188 Anm. 36 und 191 Anm. 42.

[38] Nach Ex 13,6 (s. dazu auch Anm. 34) zu schließen dürfte die besondere Feierlichkeit des siebten Tages von altersher zum Matzenfest gehört haben – vgl. *Cholewiński* (wie Anm. 19) 185. Zum unterschiedlichen Verständnis von Dtn 16,8 s. den kurzen Überblick bei *Cholewiński* (wie Anm. 19) 186 Anm. 32. In jedem Fall aber konnte V.8 später von der priesterschriftlichen Gesetzgebung her verstanden oder neu interpretiert werden.

des Volkes. Diese doppelte Funktion läßt sich jedoch – besonders auf der redaktionellen Ebene – nicht auf die beiden ursprünglich selbständigen Riten verteilen. Gewiß ist das Pascha vor allem latreutisch orientiert, während beim Matzenessen der Gemeinschaftsaspekt vorherrscht. Doch ist das Pascha auch mit einem gemeinschaftstiftenden Opfermahl verbunden und wird die Matzenwoche mit einem von Arbeitsruhe geprägten besonderen Feiertag begangen. In der deuteronomischen Pesach-Mazzot-Liturgie vergegenwärtigt erstens das Volk sein Urbild in Aufbruch und Wanderung und aktualisiert damit ein Gedächtnis der Volksgeschichte, das fortwirkt in ein künftiges Leben aus dem erfahrenen Jahwehandeln. Zweitens aber vollzieht das Volk in gemeinschaftlichem Feiern, Opfern und Ruhen diese Liturgie als Anerkennung „für Jahwe".

III. Wochenfest und Laubhüttenfest als Freudenfeste

Von der Pesach-Mazzot-Feier unterscheiden sich das Wochen- und das Laubhüttenfest durch ihre Herkunft und ihre liturgische Grundstruktur. Zwar sind auch sie von der deuteronomischen „Theologie des Volkes" geprägt und wollen als Selbstdarstellung von ganz Israel verstanden werden. Doch begegnete die Kultreform des Deuteronomium mit diesen beiden Erntefesten vor allem den bodenständigen Fruchtbarkeitsriten, die besonders auf eine Bauernkultur verführerischen Einfluß ausübten.

Die kanaanäische Religion war eine „Volksreligion mit all ihren Kennzeichen" [39]. In oft urtümlichen Formen versuchte sie eine Vertrautheit zwischen Mensch und Natur herzustellen, den Menschen in den fortwährenden Schöpfungsvorgang einzubeziehen und seine Abhängigkeit von der Gottheit durch die Erhebung zu ihrem Helfer auszugleichen [40]. Unter anderem sollte die Freude der Teilnehmer an Fest und Opfermahl in magischer Gleichgestimmtheit die Freude der Gottheit bewirken [41]. Das Deuteronomium korrigierte durch die Kultzentralisation populäre Vorstellungen von der Nähe und Verfügbarkeit Jahwes an heiliger Stätte. Darüber hinaus aber beließ es die Freude nicht bloß als *eines* der Elemente im Kultschema eines Jahresrituals, sondern machte sie zu seiner liturgischen Grundhaltung

[39] *G. Fohrer*, Die wiederentdeckte kanaanäische Religion, in: Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte (1949–1969) (BZAW 115), Berlin 1969, 3–12, 7.

[40] S. dazu *H. Gese*, Die Religionen Altsyriens, in: H. Gese / M. Höfner / K. Rudolph, Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer (Die Religionen der Menschheit 10,2), Stuttgart 1970, 1–232, 173–181.

[41] S. dazu *D. W. Harvey*, „Rejoice not, O Israel!", in: B. W. Anderson / W. Harrelson, Ed., Israels Prophetic Hereditage (Essays in honor of J. Muilenburg), New York 1962, 116–127, 122–125.

schlechthin. Man freut sich freilich nicht zugunsten Gottes und/oder um erst seine Gunst zu erlangen, sondern über die von Jahwe und nur von ihm bereits geschenkte Gunst. Es ist somit die Freude des Dankes, die das Deuteronomium verlangt, so oft vom Ertrag der Herden oder der Felder ein Opfer bzw. eine Gabe im Zentralheiligtum in Jerusalem dargebracht wird oder das Volk sich dort nach der Ernte zum Wochen- und Laubhüttenfest versammelt. Zwar läßt sich Freude nicht erzwingen, zumal damit weder ein bestimmter Jubelritus noch konkrete Artikulationen verordnet werden, die man gehorsam vollziehen könnte. Wenn das Deuteronomium trotzdem vom „Sich-freuen" nur in der Form eines Gebotes spricht, will es jeden dazu verpflichten, den Weg zur durchaus nicht selbstverständlichen „Freude *vor Jahwe*" zu suchen. Geht es doch stets um eine Freude, die ihren Grund und ihre Grenze letztlich in seinem Segen hat. Für diese Freude wird im hebräischen Text immer *śāmaḥ* (Qal) verwendet. Es ist wohl charakteristisch, daß das Deuteronomium überhaupt zur Bezeichnung menschlichen Sich-freuens nur dieses Verb gebraucht und daß es sich ausschließlich in Kultbestimmungen des deuteronomischen Gesetzes (Kap. 12–26) findet [42]. „Der eigentliche Ort der Freude ist also der ‚Gottesdienst' Israels . . . Darüber wird im Deuteronomium nun zum ersten Mal in einer gewissen Systematik reflektiert. ‚Sich-freuen' bildet das Leitwort einer Theorie des Festes." [43] Sie umfaßt Opfer, Abgaben und Feste im strengen Sinn des Wortes, die sie in ihrer Verschiedenartigkeit weitgehend nivelliert. Am deutlichsten wird das Kerygma dieser ältesten biblischen Festtheorie in den Bestimmungen des Wochen- und des Laubhüttenfestes im zweiten Teil des deuteronomischen Festkalenders formuliert. Auf sie wollen wir uns im folgenden beschränken.

Schon Name und Zeitansatz der beiden Erntefeste lassen eine liturgie-theologische Neuakzentuierung gegenüber dem alten Festkalender erkennen. Das „Fest der Ernte" *(ḥag haqqāṣîr)* heißt in Dtn 16,9 „Wochenfest" *(ḥag šābuʿōt;* vgl. Ex 34,22). [43a] Dieser Name wird auf

[42] 27,7 bildet keine echte Ausnahme, da diese Kultanweisung bloß einmal, nämlich unmittelbar nach dem Überschreiten des Jordan, zu befolgen ist, während es sich im Gesetzeskorpus um allgemein gültige Lebensordnungen handelt. Nur *śāmaḥ* Piel „erfreuen" wird in 24,5 außerhalb eines liturgischen Geschehens verwendet. Zu 28,47, wo sich das Nomen „Freude" *(śimḥî)* findet, s. S. 353.

[43] *Braulik* (wie Anm. 15) 144. Der Terminus „Freudenfest", der als Tautologie erscheinen könnte, möchte darauf aufmerksam machen, daß bei den Festen des Deuteronomium die Freude ausdrücklich thematisiert wird.

[43a] Diese Namensänderung bleibt auch dann für den deuteronomischen Kalender charakteristisch, wenn Ex 34,22 älter als 23,16 ist und das Fest daher schon ursprünglich „Wochenfest" geheißen hat (so nach *P. Laaf, ḥg šbʿwt,* das Wochenfest, in: Bausteine biblischer Theologie. Festgabe für G. J. Botterweck zum 60. Geburtstag dargebracht von seinen Schülern. Hrsg. H.-J. Fabry [BBB 50], Köln 1977, 164–183, 177f.). Denn dieser Eigenname wurde dann noch vor dem Deuteronomium durch die Bezeichnung

ein charakteristisches Errechnungsverfahren zurückgeführt: „Du sollst sieben Wochen zählen. Wenn man die Sichel an den Halm legt, sollst du beginnen, die sieben Wochen zu zählen" (Dtn 16,9). Durch diese Sieben-Wochen-Periode wird zwar der Abschluß der Weizenernte, den das Wochenfest begeht, nicht mit dem Matzenfest als dem Beginn der Gerstenernte verbunden [44]. Denn im Monat Abib, in dem das – nicht agrarische! – Matzenfest angesetzt wird, ist die Gerste in Palästina noch nicht schnittreif [45]. Doch knüpft das Siebenerschema jedenfalls eine formale Beziehung zu den sieben Tagen, an denen man nur ungesäuertes Brot ißt (V.4.8) bzw. zu den wiederum sieben Tagen, während derer das Laubhüttenfest – im Tempel! – gehalten wird (V.13). In der Terminisierung des Wochenfestes spiegelt sich das Bemühen, soweit als möglich das gesamte Volk im Zentralheiligtum von Jerusalem zu einem gemeinsamen Fest zu versammeln. Trotzdem wird auf eine absolute Datierung verzichtet, um die Festfreude ganz persönlich erfahrbar zu machen: soll doch jeder tatsächlich für die eigene, bereits eingebrachte Ernte danken können. Das Fest verschiebt sich also trotz des Wochenrahmens von Jahr zu Jahr dem naturbedingten Erntestand entsprechend und bleibt darüber hinaus auch wegen lokaler Unterschiede noch für die einzelnen Familien beweglich. Die Einladung zum Wochenfest ist daher nicht wie bei der Pesach-Mazzot-Feier an das „Du" von ganz Israel adressiert, sondern gründet die Festgemeinschaft zunächst auf die Familien.

Ähnliches gilt auch für das zweite Erntefest. Das „Fest der Lese *(ḥag hā'āsip)* am Ende des Jahres, wenn du den Ertrag deines Feldes eingebracht hast", von dem der frühere Kultkalender spricht (Ex 23,16; vgl. 34,22), wird im Deuteronomium zum ersten Mal „(Laub-)Hüttenfest" *(ḥag hassukkôt* 16,13) genannt. Diese Bezeichnung wird zwar nicht weiter interpretiert. Sie dürfte aber an den alten Brauch erinnern, zur Zeit der Weinlese und des Traubenpressens in den Weinbergen in Hütten zu wohnen (vgl. Ri 21,19–21). Während des Laubhüttenfestes hält man sich nun sieben Tage lang – wahrscheinlich in ähnlicher Weise – im (und um das) Zentralheiligtum auf (Dtn 16,15). Die Änderung des Festnamens ermöglichte aber auch eine Berücksichtigung anderer als rein agrarischer Verhältnisse. Denn die anschließende Terminangabe bestimmt verdeutlichend: Das Laubhüttenfest soll begangen werden, „nachdem du das Korn von der Tenne und den Wein aus der Kelter eingelagert hast" (V.13). Ge-

„Fest der Ernte" (23,16) ersetzt. Ob schon dadurch das kanaanäische Kolorit in den Hintergrund gedrängt werden sollte, wie dies *Laaf* (a.a.O. 178 u.ö.) annimmt, ist jedoch fraglich.

[44] Z.B. gegen *H. J. Kraus*, Gottesdienst in Israel. Grundriß einer Geschichte des alttestamentlichen Gottesdienstes, München ²1962, 73.

[45] S. dazu *Halbe* (wie Anm. 21) 326f.

meint ist der Abschluß jeglicher Ernte. Doch bezieht diese Formulierung auch jene Israeliten in die Festgemeinschaft ein, die keine Felder besitzen. Wenn das Deuteronomium schließlich von der (Agrar-)Jahreswende im Herbst schweigt (vgl. dagegen Ex 34,22; 23,16), dann drängt es damit die bäuerliche Komponente nochmals in den Hintergrund. Obwohl also auch das Laubhüttenfest wegen des unterschiedlichen Ernteabschlusses auf keinen bestimmten Tag fixiert wird, tendiert es doch ebenfalls bereits durch seine Umbenennung und seinen Zeitansatz auf eine Beteiligung des ganzen Volkes [46].

Im Gegensatz zur Pesach-Mazzot-Feier werden Wochen- und Laubhüttenfest als *ḥag* bezeichnet. Da man aber für jede dieser drei Liturgien zum Jerusalemer Heiligtum ziehen muß, kann der spezifische Aspekt von *ḥag* im Zusammenhang des Deuteronomium nicht vor allem darin liegen, auf den Wallfahrtscharakter hinzuweisen [47]. Die Züge des deuteronomischen *ḥag* (16,10.13.14.16; 31,10) sind daher erst aus dem Kontext und in Abgrenzung zu Pesach-Mazzot – zumindest aber zum Pascha (vgl. 16,16) – zu erarbeiten.

Dabei fällt auf, daß Wochen- und Laubhüttenfest nach keinem bestimmten Ritual vollzogen werden. Zwar soll man am Wochenfest eine freiwillige Gabe darbringen. Sie wird jedoch nicht ausdrücklich „für Jahwe" gegeben, und auch ihr Inhalt wie Umfang bleiben dem Ermessen des Spenders überlassen (V.10). Für das Laubhüttenfest ist dann überhaupt kein Opfer gefordert (vgl. dagegen 16,16–17 [48]). Denn das Wochenfest dankt „nur" für den (Ernte-)Segen Jahwes (V.10), das Laubhüttenfest aber für den ganzen Segen, der im Ernteertrag *und* im Erfolg der eigenen Hände Arbeit spürbar geworden ist (V.15). In ähnlicher Weise wird auch in den Wendungen um Fest und Freude zwischen den beiden Festen theologisch-anthropologisch nuanciert formuliert. Zwar ist es für beide Erntefeste kennzeichnend, daß sie ab dem Deuteronomium ausdrücklich „für Jahwe" begangen werden (vgl. Ex 34,22; ferner trotz 23,14 den V.16). Dabei ist

[46] Weil *G. Hölscher* (Komposition und Ursprung des Deuteronomium: ZAW 40 [1922] 161–255, 185f.) Adressaten und Datierung des Pesach-Mazzot wie des Wochen- und Laubhüttenfestes falsch bestimmt, vermag er in der deuteronomischen Festordnung „kein Bild der Wirklichkeit zu sehen" (186). Aber der Gesetzgeber hat eben nicht „Institutionen, die für die lokalen Höhenkulte paßten, einfach mechanisch nach Jerusalem verlegt" (185). Die deuteronomische Festordnung ist somit keine „undurchführbare Theorie" (186). S. dazu auch 351. Vgl. ferner den programmatischen Charakter altorientalischer Gesetzgebungen, z. B. des Codex Hammurabi.

[47] Z. B. gegen *Cholewiński* (wie Anm. 19) 196.

[48] Diese Bestimmungen sehen in den drei jährlichen Wallfahrten zum Zentralheiligtum primär einen Bekenntnisakt, zu dem auch Geschenke als unerläßlicher Ausdruck der Huldigung Jahwes als des Segensspenders gehören – vgl. *F. Horst*, Das Privilegrecht Jahwes. Rechtsgeschichtliche Untersuchung zum Deuteronomium (FRLANT 45), Göttingen 1930, 97. Diese Anerkennung Jahwes zu bekunden liegt vor allem in der Verantwortung der Familienoberhäupter.

das Wochenfest ein „Fest für Jahwe" (Dtn 16,10), das Laubhüttenfest hingegen „dein Fest" (V. 14) [49], das freilich „für Jahwe gefestet" wird *(ḥāgag lᵉJHWH* V.15). Es ist *das* Fest schlechthin, vor allem für den Menschen und seine Freude bestimmt. Bloß beim Laubhüttenfest wird ja – neben der üblichen Mahnung zur Freude (V.14) – eigens und abschließend betont: „Du sollst nur fröhlich sein!" (V.15) [50].

Bleibt die deuteronomische Festliturgie zwar rituell weitgehend unbestimmt, so ist sie doch in das Korsett einer örtlichen und zeitlichen Kultzentralisation eingeschlossen. Nach dem vorgegebenen Bundesbuchkalender (Ex 23,14–17) pilgerte man ja nur zu einem Bezirksheiligtum und war – vor allem beim Ernte- und beim Lesefest – durch kein festes Datum gebunden. Das Deuteronomium aber hat durch die Einheit des Ortes und der Zeit die „Wallfahrtsfeste" geschaffen [51]. Diese Vereinheitlichung kann trotz der „Erwählung" des Jerusalemer Tempels nicht von einer Sakralität dieser Stätte oder einer verabsolutierten Zentralisation her begriffen werden. Sie ergibt sich vielmehr als Konsequenz des Verhältnisses Israels zu Jahwe, seinem Gott, das im Mittelpunkt deuteronomischer Theologie steht. Denn der gemeinschaftsstiftende Rahmen desselben Heiligtums und der (annähernd) selben Zeit garantierte ja nicht nur „Kultusreinheit durch Kultuseinheit". Er versammelte vor allem die einzelnen Familien und sozialen Schichten zur Einheit des ganzen Volkes, die im Fest ihren Ausdruck finden soll.

Die deuteronomische Festordnung, die bei rituellen Bestimmungen äußerste Zurückhaltung zeigt, führt deshalb alle Teilnehmer an ihrer Liturgie einzeln an. Einzuladen sind zunächst „du" – das ist der freie Mann ebenso wie seine Frau –, „dein Sohn und deine Tochter" – also deren Familie –, „dein Sklave und dein Sklavin" – das heißt auch das Gesinde. Schon diese detaillierte Entfaltung dessen, was sonst einfach „dein Haus" genannt wird, ist von höchster sozialer Brisanz. Wie wenig selbstverständlich die Klassenbarrieren zu den Sklaven hin zu durchbrechen sind, beweist die Motivation durch das Urdatum israelitischer Existenzerfahrung: „Denk daran: Du bist in Ägypten Sklave gewesen!" (V.12) [52]. Zwar scheinen die „Väter", „Brüder" und der „Nächste" zu fehlen. Nach deuteronomischem Sprachgebrauch sind

[49] Zum Begehen des Laubhüttenfestes *lᵉkā* (V.13) s. *Cholewiński* (wie Anm. 19) 202 Anm. 73.

[50] In diesem Sinn ist zu korrigieren bzw. zu präzisieren, was ich in „Die Freude des Festes" (wie Anm. 15) 159 festgestellt habe.

[51] Vgl. *Auerbach* (wie Anm. 19) 16.

[52] Diese Mahnung bezieht sich nur auf die vorausgehenden humanitären Bestimmungen (vgl. 15,15; 24,18.22). Sie darf nicht als Historisierung des Wochenfestes durch die im Exodus erfahrene Erlösung Israels mißverstanden werden, z. B. gegen *Laaf* (wie Anm. 43a) 175 und 181.

aber mit den „Vätern" die Patriarchen gemeint, bezeichnen die „Brüder" zumeist die Glieder des eigenen Volkes und ist man mit dem „Nächsten" nicht durch Verwandtschaft, sondern durch Freundschaft verbunden. Über die Großfamilie hinaus soll die Festgemeinschaft jedoch alle Stände umfassen. Einzubeziehen sind daher noch „die Leviten, die in deinen Stadtbereichen Wohnrecht haben", und schließlich die typisch deuteronomische Trias von Sozialfällen, nämlich die „Fremden, Waisen und Witwen, die in deiner Mitte leben" (V.11.14). Diese Regelung weitet den Teilnehmerkreis gegenüber dem alten Festkalender entscheidend aus. Gottesdienstreform und Gemeindereform gehören für das Deuteronomium eng zusammen. Natürlich konnte nicht immer jede Familie, zumal samt all ihren Mitgliedern, einfach Haus oder Hof verlassen und nach Jerusalem ziehen, dorthin sogar die ganze Schar von Bedürftigen bringen und alle während der sieben Festtage auch noch reichlich verköstigen. Es geht dem Deuteronomium bei diesen „Rubriken" nicht um „Gesetzlichkeit" im Sinn kasuistischer Vorschriften, sondern um die theologische Zielsetzung des liturgischen Verhaltens [53]. Seine Paränese darf freilich weder zur „Frömmigkeitsübung" abgewertet noch zur starren „Rechtsverbindlichkeit" hochstilisiert werden [54]. Vor dem Schluß auf einen utopisch-ideologischen Charakter der deuteronomischen Festordnung [55] könnte nicht zuletzt auch die priesterschriftliche Gesetzgebung mit ihren rigoroseren Ansprüchen bezüglich einer einheitlichen und genau datierten Liturgie des ganzen Volkes im Zentralheiligtum [56] bewahren. Die deuteronomische Festgemeinschaft wird von den Großfamilien und den einzelnen getragen. Sie baut sich also gleichsam von unten auf und wird nicht im sozialen Gefälle von oben her gebildet. Israel erscheint dadurch als eine ins Überdimensionale gesteigerte Familie und ist als solche Gottesvolk.

Diese Gemeinsamkeit des ganzen Volkes, die von Wochen- und Laubhüttenfest vergegenwärtigt wird, findet ihre Selbstdarstellung im Gegensatz zu Pesach-Mazzot, ja überhaupt zu allen Tier(!)opfern (12,7.18; 14,23.26; 15,20; 27,7), nicht ausdrücklich im Miteinander-Essen der Teilnehmer [57]. Nun ist es unvorstellbar, daß etwa am Laub-

[53] *Braulik* (wie Anm. 15) 168. In diesem Zusammenhang sind auch die Unterschiede in der Hervorhebung einzelner Glieder der Festgemeinschaft beachtenswert, in denen sich das Anliegen der jeweiligen deuteronomischen Kultbestimmung liturgisch zeichenhaft spiegelt (s. dazu a.a.O. 165 und 166f); ferner das beredte Schweigen über ein Kultmahl am Wochen- und Laubhüttenfest (s. u. S. 351f.).

[54] Gegen *Horst* (wie Anm. 48) 125.

[55] Gegen *Hölscher* (wie Anm. 46) 185.

[56] S. dazu *Cholewiński* (wie Anm. 19) 214f.

[57] Das gilt trotz der Aufforderung, am Wochenfest eine freiwillige Gabe zu spenden (V.10) bzw. nach anderer Version (V.16) überhaupt an den drei Wallfahrtsfesten nicht mit leeren Händen zu kommen, um das Angesicht Jahwes zu schauen.

hüttenfest, dem Freudenfest schlechthin, sieben Tage lang gefastet worden wäre. Wann sonst als nach der Ernte von Korn und Wein sollte man im Kreis der Fröhlichen essen und trinken und alle Bedürftigen am eigenen Überfluß teilhaben lassen? Je selbstverständlicher die übliche Festpraxis die Ankündigung eines Freudenmahls erwarten läßt, um so deutlicher kann ihr Unterbleiben eine Umwertung dieser Gepflogenheit signalisieren. Wenn das Deuteronomium im Zusammenhang der Erntefeste so beharrlich von einem Kultmahl schweigt, dann setzt es mit dieser „Fehlanzeige" einen unüberhörbaren theologischen Akzent. Da Wochen- und Laubhüttenfest ihre liturgische Mitte im Segen Jahwes, d.h. in der von ihm geschenkten Fruchtbarkeit, besitzen (V.10.15), grenzt sie das Deuteronomium gegenüber den Mahlfeiern der kanaanäischen Fruchtbarkeitsreligionen ab, wenn es nicht vom Essen spricht. Damit wird das Mahl, das gewiß auch an Israels Erntefesten am Zentralheiligtum stattgefunden hat, nicht verboten. Es wird nur seines synkretistisch-sakralen Charakters entkleidet. Diese Art indirekter Polemik bei gleichbleibender Praxis Israels zeigt sich auch beim „Trinken". Zwar rechnet das Deuteronomium den Wein zu den Segensgütern des Kulturlandes (z. B. 28,39), ja ermuntert sogar beim Kultmahl aus dem abzuliefernden Zehnten zum Genuß alkoholischer Getränke (14,26). Entscheidend ist aber wieder der theologische Symbolgehalt allen liturgischen Handelns. Die Befriedigung menschlicher „Gelüste" soll zwar in die Kultfreude eingehen, darf aber nicht von der Baalsreligion her interpretiert werden. In den kanaanäischen Kulten gehörte nämlich der gemeinsame Weingenuß zum Ritual. Durch den Rausch konnte der Mensch sein Einswerden mit Gott und Natur erfahren. Demgegenüber halten Israels Erntefeste nüchtern eine Distanz zwischen Jahwe und seinem Volk aufrecht. Das Ziel solcher radikaler Entmystifizierung ist aber die innigste Gemeinschaft im „Sich-freuen vor Jahwe, deinem Gott" (V.11).

In keinem anderen alttestamentlichen Buch wird die Formel „vor Jahwe, deinem/eurem Gott" früher verwendet und häufiger mit dem Opfermahl (12,7.18; 14,23.26) bzw. der kultischen Freude (12,12.18; 16,11; 27,7) verbunden als im Deuteronomium. Daß sie beim Laubhüttenfest fehlt, liegt wohl an der betont „menschlichen" Ausrichtung von dessen Freude (V.15b) [58]. Doch wird das Laubhüttenfest „für Jahwe gefestet" (V.15a). So gilt zwar: „Was ‚vor Jahwe' geschieht im

[58] Daß die Formel „sich freuen vor Jahwe" aufgrund von Lev 23,40 das Laubhüttenfest kennzeichne, ist daher auszuschließen, zumal es sich bei dieser Stelle um eine Bestimmung des Heiligkeitsgesetzes handelt, die den deuteronomischen Festkalender bereits voraussetzt – gegen *R. P. Merendino*, Das deuteronomische Gesetz. Eine literarkritische, gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung zu Dt 12–26 (BBB 31), Bonn 1969, 135.

Kult, wird auch ‚für Jahwe' vollzogen." [59] Die Wendung „vor Jahwe" meint aber weder den Bereich des Heiligtums noch einen eigentlichen Kultakt. Sie ist vielmehr „Ausdruck einer inneren religiösen Haltung" [60]. Von ihr bekommen dann Entsakralisierung und Entritualisierung, wie sie im Deuteronomium zu beobachten sind, ihren eigentlichen Sinn. Die Sakralität wird nämlich von Objekten, Vollzugsformen und Personen in ihrem gegenständlichen Sein oder ihrer darstellbaren Funktion gelöst, die Verabsolutierung von Riten wird beseitigt, – damit personale Beziehungen zwischen Jahwe und seinem Volk sich voll entfalten können.

Dabei ist nun charakteristisch, „daß innerhalb der deuteronomischen Kultgesetzgebung die Liturgie nirgends als ‚Dienst für Jahwe', als Gottes‚dienst' bezeichnet wird. Ihr Leitwort ist nicht die Anbetung, sondern das Sich-freuen des Menschen vor Jahwe." [61] Das beweist auch die in 28,47–48a vorausgesetzte Grundsatzforderung, an deren Übertretung sich Israels künftiges Unheil entscheidet.

„Weil du nicht Jahwe, deinem Gott gedient hast,
in Freude und Herzensgüte aus all deinem Überfluß,
mußt du deinen Feinden dienen, die Jahwe gegen dich ausgesandt hat,
in Hunger und Durst, in Blöße und Mangel an allem."

„Jahwe dienen" meint in der deuteronomisch/deuteronomistischen Literatur nicht bloß den rechten oder falschen Kult, sondern die totale Bindung an Jahwe, die Israels gesamte Existenz umfaßt. „Freude" *(śimḥâ)* verweist auf den Angelpunkt der deuteronomischen Festtheorie, „Herzensgüte" zielt auf die Solidarität mit dem notleidenden „Bruder". Freude und sozial-karitatives Verhalten aus dem Bewußtsein der Dankbarkeit heraus bilden somit nach dem Deuteronomium die Kurzformel des Gott-Dienens. Sie können weder voneinander getrennt noch aneinander gemessen werden [62]. „Fest ist, wo die Liebe sich freut" (J. Chrysostomus) [63].

Was macht also Wochen- und Laubhüttenfest eigentlich zum „Fest"? Es ist die Freude vor Jahwe, die für den von ihm – nicht von Baal! – gewährten Segen der Natur dankt und alle sozial Abhängigen oder Bedürftigen daran teilnehmen läßt. In solcher Gemeinsamkeit, die von Klassenbarrieren entschränkt, aber keineswegs gesellschaftlich nivelliert, stellt sich ganz Israel in seinen Familien als Volk Jahwes dar und lebt in der Heilsgegenwart seines Gottes.

[59] *J. Reindl*, Das Angesicht Gottes im Sprachgebrauch des Alten Testaments (Erfurter Theologische Studien 25), Leipzig 1970, 28.
[60] *Reindl* (wie Anm. 59) 29.
[61] *Braulik* (wie Anm. 15) 174.
[62] S. dazu ausführlicher *Braulik* (wie Anm. 15) 136ff.
[63] S. dazu *J. Pieper*, Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes, München 1963.

Wochen- und Laubhüttenfest wollen also nichts Vorläufiges sein und verweisen auch von sich aus auf keine letzte eschatologische Erfüllung. Nach dem Deuteronomium werden an ihnen keine geschichtlichen Gottestaten gefeiert, keine „Opfer für Jahwe" dargebracht und gemeinsam verzehrt [64]. Sie haben besonders wegen der Offenheit ihres konkreten Vollzuges einer modernen Sprachregelung zufolge kaum den Charakter der „Feier", sondern den eines „Festes" [65]. „Die Feier hat zumeist historische ... Anlässe ..., während das Fest auch ohne (solchen) äußeren Anlaß Ausdruck von Lebensfreude sein kann." [66] „Als Ritual ist der Gottesdienst eine Feier. Nur eine relativ geschlossene Gruppe kann nach langjähriger Praxis seine aus langer Tradition durchgeformten Zeremonien und Symbole innerlich mitvollziehen. Als Fest aber ist er dem unpathetischen offenen Spiel näher ... Am Fest können auch Fremde teilnehmen. Für ein Fest ist nur der Rahmen vorher geplant. Was in ihm passiert, ist Sache der Teilnehmer selbst." [67]

IV. Pesach-Mazzot und Wochen- und Laubhüttenfest: Typen deuteronomischer Volksliturgie und ihre Nachgeschichte im Heiligkeitsgesetz

Nach dem deuteronomischen Kalender bilden Pesach-Mazzot als Leidensgedächtnisfeier und Wochen- wie Laubhüttenfest als Freudenfeste zwei Grundformen von Liturgie. Als Antwort des Kultes entsprechen sie den beiden Weisen, in denen Jahwe an Israel wirkt: seinem Rettungshandeln in der Geschichte (V.1) und seinem Segens-

[64] Das alles gegen die auf S. 335 zitierte, undifferenzierte Charakterisierung „sämtlicher Feste des alttestamentlichen Gottesvolkes" durch Neunheuser. Soll die alttestamentliche Liturgie nicht bloß als Vorläufer neutestamentlicher „Erfüllung" und als für die Praxis der Kirche irrelevant erscheinen, müßten die einzelnen Kultordnungen historisch- und theologisch-kritisch in ihrer spezifischen Grundstruktur und ihrem Kerygma erfaßt werden. Auch dürfte der alttestamentliche Kult nicht z.B. auf die priesterschriftliche Gesetzgebung eingeengt und dann als christlich überholt abqualifiziert werden.

[65] S. dazu *G. M. Martin*, Fest und Alltag. Bausteine zu einer Theorie des Festes (Urban Taschenbücher T-Reihe 604), Stuttgart 1973, 74ff. Doch betont *Martin* (a.a.O. 75), daß es dabei „mehr um die Zuordnung des Unterschiedenen als auf die bloße Unterscheidung" ankomme. „Fest scheint mir der umfassendere, vielschichtigere Begriff. Fest kann feierliche Momente in sich haben." Vgl. dazu *Th. Klauser* (Fest, in: Reallexikon für Antike und Christentum. Hrsg. v. Th. Klauser, Bd. 7, Stuttgart 1969, 747–766, 747): „Jedes Fest schließt eine Feier ein; aber nicht jede Feier ist ein Fest, da bei manchen Feiern gerade das entscheidende Element, die Festfreude, fehlt."

[66] *Martin* (wie Anm. 65) 74

[67] Vgl. dazu *H. Cox*, Das Fest der Narren. Das Gelächter ist der Hoffnung letzte Waffe (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 216), Gütersloh 1977, 37: „Das Fest übergreift den Augenblick. Es ist, nach Pieper, in keiner Weise an andere Ziele gebunden, es ist von jedem ‚damit' und ‚um zu' befreit. Im festlichen Exzeß freuen wir uns am Hier und Jetzt ... Feier verbindet uns sowohl mit der Vergangenheit als auch mit der Zukunft ... So bekräftigen wir in der Feier Zeitdimensionen, die wir gewöhnlich fürchten, übersehen oder leugnen mögen."

handeln in der Natur (V.10.15). Während Pesach-Mazzot des gemeinsamen Ursprungs als Jahwetat in der Vergangenheit gedenkt, der in die Zukunft ausstrahlt, lassen Wochen- und Laubhüttenfest die Gegenwart als von Jahwe geschenktes Heil erfahren [68]. Immer aber ist es das Volk, das sich im Kult darstellt [69] als lebend aus dem hastigen Auszug aus fremdem Land oder in der Freude an den Gütern des eigenen Landes; das Volk, das sich liturgisch verwirklicht im siebentägigen Essen des Bedrängnisbrotes auf dem Wege und noch vor dem Bergen des Ernteertrages oder nachdem er eingebracht ist in den sieben Tagen vollkommener Fröhlichkeit im Heiligtum vor Jahwe.

Es sei nur noch angedeutet, daß die im Deuteronomium klar voneinander abgehobenen Strukturen der Pesach-Mazzot-Feier und des Wochen- wie Laubhüttenfestes in der späteren Redigierung des Heiligkeitsgesetzes (Lev 23) einander angeglichen werden. So läßt sich eine Überformung des „Festcharakters" von jenem der „Feier" im oben beschriebenen Sinn beobachten. „Das Charakteristikum dieses Prozesses ist ein immer mehr zunehmender Radikalismus in der Rückkehr zu alten Traditionen, die durch die dtn Reformbewegung zu rasch und zu einschneidend aufgehoben wurden." [70] Das Deuteronomium bleibt zwar weiterhin die Grundlage. Doch versucht das priesterliche Kultpersonal des Jerusalemer Tempels, das hinter der Heiligkeitsgesetzgebung steht, die deuteronomischen Prinzipien mit den alten Traditionen zu vereinbaren, zu kühne Lösungen abzuschwächen, rituelle Regelungen zu präzisieren, zu ergänzen oder zu modifizieren. So ist zum Beispiel das Pascha weiterhin eine nationale Feier, wird aber wie in vordeuteronomischer Zeit vom Matzenfest als

[68] *J. Moltmann*, Neuer Lebensstil. Schritte zur Gemeinde, München 1977, 90f.

[69] „Wenn die wesentliche Bedingung für das Feiern von Festen ... in dem Versammeltsein auf Gemeinsames besteht, so ist doch das wirkliche Feiern von Festen noch etwas anderes: es verleiht der Gemeinsamkeit sichtbare Darstellung. Das aber schließt ein, daß es unter Umständen auch eine bestehende, aber vielleicht nicht immer genügend eingestandene Gemeinsamkeit eben dadurch bewußt macht, daß es sie zur Darstellung bringt. Eine solche Darstellung ist nicht eine überflüssige Zutat zu bestehenden Gewißheiten und Gewußtheiten, sondern bringt ein neues Moment hinzu, durch das erst Erkenntnis und Wiedererkenntnis des Bestehenden möglich wird ... Es ist zugleich eine Bekräftigung und Stärkung des Gemeinsamen, das da gefeiert wird und alle verbindet ... Darstellung ist eben keine bloße Äußerlichkeit, die man zum Unwesentlichen zählen dürfte. Sie ist ein Zuwachs an Sein" *(H.-G. Gadamer,* Die Kunst des Feierns, in: J. Schulz, Hrsg., Was der Mensch braucht. Anregungen für eine neue Kunst zu leben, Stuttgart 1977, 61–70, 65f.). Das gilt auch für das neutestamentliche Gottesvolk: „Die urchristliche Gottesdienstversammlung ist Selbstdarstellung der Gemeinde Jesu, des einen Kyrios und Herrn der Gemeinde. Sie ist also nicht zunächst Gemeinschaft der Gläubigen, die sich an ihren Gott wenden, sondern sie ist Gemeinde Jesu Christi, Gemeinde Gottes als sein Eigentum (1 Kor 11,22)" *(P. Neuenzeit,* Die Gemeinde Jesu als gottesdienstliche Versammlung, in: Liturgie der Gemeinde. Hrsg. v. E. Hesse / H. Erharter, Wien 1966, 11–24, 15).

[70] *Cholewiński* (wie Anm. 19) 212. Diese These ist Ergebnis eines umfassenden Textvergleiches a.a.O. 179–216. Im folgenden können daraus nur einige bezeichnende Einzelheiten angeführt werden.

ein selbständiger, unmittelbar vorausgehender Kultakt unterschieden. Wie einst ißt man ungesäuerte Brote wieder nur am Matzenfest. Dieses dauert eine ganze Woche, in der am ersten und siebten Tag eine Festversammlung und Arbeitsverbot, ferner jeden Tag ein offizielles Opfer vorgesehen sind. Beim Wochen- und Laubhüttenfest werden u.a. das Datum genau festgelegt, verschiedene Opfer zur Pflicht gemacht und detaillierte Zeremonien vorgeschrieben. Zwar gelingt es noch nicht, das Wochenfest auch geschichtlich zu verankern. Das Laubhüttenfest jedoch wird aus einem rein agrarischen Fest zu einem Gedenktag der göttlichen Führung Israels und seines Wohnens in Laubhütten in der Wüste uminterpretiert. Als Konsequenz liturgischer Symbolisierung muß sich daher der Kreis der Teilnehmer auf die Einheimischen verengen.

Brechen wir unsere Skizze eines Kapitels aus der Kultgeschichte Israels hier ab. Sie zeigt, daß der „Gottesdienst" [71] Israels bereits seiner ältesten Theorie im Deuteronomium zufolge weder auf ein Feiern der geschichtlichen Gottestaten durch Opfer noch auf die Schaffung des heiligen Volkes eingeengt werden kann. Er ist jedoch stets „Volksliturgie". Nach der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils ist auch jede christliche liturgische Feier Werk des Leibes Christi, der Kirche (z.B. Nr.7), und handelt das ganze Volk als Liturge (z. B. Nr. 14) [72]. Zugleich aber hat dasselbe Dokument die Feier des Paschamysteriums als des Werkes unserer Erlösung zum Grundmotiv konziliärer Liturgieerneuerung gemacht [73]. Das Neue

[71] Dieser hier ganz allgemein gebrauchte Terminus hat im Deuteronomium eigentlich keine Entsprechung. Aber auch die in 28,47 belegte Wendung „Jahwe dienen" darf nicht kultisch oder gar latreutisch verkürzt werden.

[72] Diese Erkenntnis auch im einzelnen Kultakt zu vollziehen hat *R. Guardini* 1964 als die entscheidende Aufgabe gegenwärtiger liturgischer Bildung bezeichnet. Sein Urteil, das nichts an Aktualität verloren hat, sei deshalb hier zitiert: „Wenn ich recht sehe, war der typische Mensch des neunzehnten Jahrhunderts zu diesem Akt nicht mehr fähig, ja er hat von ihm nichts mehr gewußt. Für ihn war religiöses Verhalten einfachhin das individuell-innerliche – was dann als ‚Liturgie' noch den Charakter offiziell-öffentlicher Feierlichkeit annahm. Damit aber war der Sinn der liturgischen Handlung verloren, denn was der Gläubige vollzog, war gar kein eigentlich liturgischer, sondern ein von Zeremoniell umgebener privat-innerlicher Akt". Das Konzil aber hat dieses „Liturgische" wieder zum Bewußtsein gebracht. Wer nach seinem Wesen suchte, kam zum Ergebnis, „der liturgische Akt werde wohl jeweils von den Einzelnen getragen, das aber, insofern sie ein soziologisches Ganzes, ein ‚Corpus' bilden: die Gemeinde, bzw. die in ihr präsente Kirche. In diesem Akt stehe nicht nur die spirituelle Innerlichkeit, sondern der Mensch als Ganzes, Geist und Körper. Daher sei das äußere Tun selbst ‚Gebet', religiöser Akt; die in den Vorgang einbezogenen Zeiten, Orte, Dinge seien keine äußerlichen ‚Verzierungen', sondern Elemente des Gesamtaktes und müßten als solche realisiert werden". (Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe liturgischer Bildung. Ein Brief, in: Liturgie und liturgische Bildung, Würzburg 1966, 9–18, 9f.

[73] S. dazu z.B. *B. Neunheuser*, Mysterium Paschale. Das österliche Mysterium in der Konzilskonstitution „Über die heilige Liturgie", in: Österliches Heilsmysterium. Das Paschamysterium – Grundmotiv der Liturgie-Konstitution (Liturgie und Mönchtum 36), Maria Laach 1965, 12–33. S. dazu z.B. die (a.a.O. 26f) zitierte Äußerung der Konzilskommission: „Die Liturgie feiert vor allem das Pascha-Mysterium Christi, indem sie

Testament berechtigt zu dieser Akzentsetzung. Trotzdem aber wird der Gottesdienst der Urkirche gerade dort, wo er das alttestamentliche Pascha ablöst, von einer anderen Grundstruktur geprägt [74], die in der Bibel zum ersten Mal im Buch Deuteronomium systematisiert worden ist. Sie unterscheidet sich – wie die vorausgehende Untersuchung gezeigt hat – in ihren Wesenszügen klar von der Leidensgedächtnisfeier des Pascha und hat als Fest in der Freude vor Jahwe ihre Mitte. „Alle partikularen Gottesdienstreformen, die den Horizont einer Festtheorie und -praxis nicht in den Blick bekommen, stehen unausweichlich in der Gefahr, zu kurzsichtig und zu vordergründig zu bleiben." [75] Die Gottesdiensterneuerung des Zweiten Vatikanums müßte also weitergeführt werden und auch das biblische Fest mit seiner Freude in der Liturgie des neutestamentlichen Gottesvolkes stärker zur Geltung bringen [76].

es im Lichte des Alten Testamentes ankündet, in Eucharistie und Sakramenten wie in den Festen sein Gedächtnis begeht, seiner göttlichen Gegenwart und Gnade teilhaftig wird und die selige Hoffnung erwartet." Darauf vorbereitend hat schon *O. Casel* (Art und Sinn der christlichen Osterfeier: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 14 [1938] 1–78, 46) formuliert: Die altchristliche Osterfeier ist „das Fest' der Kirche schlechthin, und damit der kultische Ausdruck des Wesens des Christentums."

[74] S. dazu *Braulik* (wie Anm. 15) 176–179.

[75] *Martin* (wie Anm. 65) 77.

[76] S. dazu *G. Braulik*, Pascha – von der alttestamentlichen Feier zum neutestamentlichen Fest: BiKi 38 (1981) 59–65.

Fundamentaltheologie – Hermeneutik – Erste Philosophie

Von Hansjürgen Verweyen

Kaum eine Disziplin der Theologie hat gegenwärtig so weitreichende Schwierigkeiten bei der Bestimmung ihrer selbst als Wissenschaft wie die Fundamentaltheologie (FTh). Man darf darüber hinaus vermuten, daß ein großer Teil der Probleme der übrigen theologischen Disziplinen bei dem Versuch, ihr Ziel, ihre Methode und ihr Verhältnis zueinander zu umreißen, in engem Zusammenhang mit dieser Grundlagenproblematik steht, in die die FTh gekommen ist.

Bei der Frage nach dem Kern dieser Schwierigkeiten möchte ich von einem Text ausgehen, der eine „opinio communis" der heute in der BRD für das Fach FTh verantwortlichen Theologen auszudrükken scheint:

> Studienziel (der FTh) ist die Fähigkeit, den christlichen Glauben im Blick auf seinen in der Offenbarung selbst gegebenen Grund und vor der Vernunft sowie dem wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Bewußtsein in seinen wechselnden Gestalten zu verantworten [1].

Ist das Wörtchen „sowie" in diesem Text nicht einfach im explikativen Sinn gebraucht – das wäre ein grammatikalischer Mißgriff –, dann ergeben sich im wesentlichen drei Interpretationsmöglichkeiten im Hinblick auf das hier genannte Forum, vor dem der christliche Glaube verantwortet werden soll.

(1) Entweder man sieht in dem „wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Bewußtsein in seinen wechselnden Gestalten" etwas anderes als ein Forum der Vernunft – etwa die öffentliche Meinung, die ein Sokrates der Unvernunft überführen muß, der er aber dennoch

[1] Rahmenordnung: Entwurf einer revidierten Fassung (Studium Katholische Theologie ohne Nummer). Hrsg. von der Kommission „Curricula in Theologie" des Westdeutschen Fakultätentages durch *E. Feifel*, München 1977, 24 (Nr. 2.4.3.1); gleichlautender Text in: Rahmenordnung für die Priesterbildung. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, 1. Mai 1978, 44 (Nr. 83). Dieser Text wurde von *F. Wolfinger* und *H. Waldenfels* in ihren Überlegungen zum fachorientierten Schwerpunktstudium in FTh übernommen in: Studium Katholische Theologie 6. Hrsg. von der Kommission „Curricula in Theologie" . . ., Zürich–Einsiedeln–Köln 1980, 99, 103. Die Formulierung scheint zurückzugehen auf den Entwurf der o. g. Rahmenordnung für die Priesterbildung („Grundordnung für die Priesterbildung", 1976), wo es 39 (Nr. 3.8.6.4.1.1) heißt: „Die Fundamentaltheologie will den christlichen Glauben verantworten im Blick auf den in der Offenbarung selbst gegebenen Grund wie vor der Vernunft und dem wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Bewußtsein in seinen wechselnden Gestalten."

zum Opfer fällt. Sie ist in der Tat stetiger Dialogpartner auch der Theologie, die mit ihm zu rechnen und ihn behutsam anzureden hat, in der Hoffnung, Anknüpfungspunkte für ein vernünftiges Gespräch zu entdecken. Eine Verantwortung, eine „Apologia" vor diesem Forum kann aber kaum mit Recht gefordert werden.

(2) Oder man hält das genannte Bewußtsein in seinen wechselnden Gestalten für den je konkreten Ausdruck der sich wissenschaftlich und gesellschaftlich – und wie sonst? – ausprägenden Vernunft. Dann ist die Aufführung eines an erster Stelle fungierenden, separaten Forums „Vernunft" kaum mehr als eine Leerformel, mit der man vielleicht eine respektvolle Verneigung vor früheren Epochen der Theologie und Philosophie beabsichtigt, in denen noch die Ermittlung einer universal und überzeitlich gültigen „ratio" für möglich gehalten wurde.

(3) Oder aber man hält die je neu zu vollziehende Verantwortung des Glaubens vor dem jeweiligen wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Bewußtsein nicht für das ganze Geschäft der Apologia des christlichen Glaubens und denkt wirklich unter dem Titel „Vernunft" an eine Instanz, die nicht einfach mit jenem Bewußtsein zusammenfällt. Dann ist dringend erforderlich, daß man weitere Interpretationshilfen für die zitierte Definition des Studienziels der FTh gibt. Denn so, wie sie dasteht, ist sie mißverständlich. In den folgenden Ausführungen möchte ich eine solche Interpretationshilfe anbieten, ausgehend von der Annahme, daß in der Mitte zwischen dem Blick auf den in der Offenbarung selbst gegebenen Glaubensgrund und der Verantwortung vor dem wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Bewußtsein in seinen wechselnden Gestalten mit Recht ein „Forum Vernunft" genannt wird, dessen Verhältnis zu der an zweiter Stelle genannten Instanz aber einer sorgfältigen Bestimmung bedarf.

Keinen Zweifel scheint es heute darüber zu geben, daß es die Theologie notwendig mit „Hermeneutik" zu tun hat. Wenn etwas auf das Verstehen einer Tradition angewiesen ist, um sich selbst zu finden, dann ist es christliche Theologie. Sie trägt nicht nur ein bestimmtes Buch mit der Auflage, es je neu auszulegen, ständig in ihrem Marschgepäck, sondern muß stets auch erinnernd die ganze Wirkungsgeschichte jener Ereignisse vor Augen halten, deren wichtigste „Momentaufnahmen" dieses Buch enthält.

Was allerdings das Wesen hermeneutischen Verstehens sei, darüber gibt es wohl mittlerweile einen ganzen Bücherwald, ohne daß indes diese Frage selbst auch nur annähernd einer befriedigenden Antwort zugeführt wäre. Blickt man genauer hin, so scheint die entschiedene Hinwendung zu Problemen der Hermeneutik, die sich verstärkt seit etwa zwanzig Jahren beobachten läßt, mit einer kaum weniger entschiedenen Abkehr zusammenzuhängen: Sehr in Verruf und weit-

gehend außer Gebrauch gekommen sind Unternehmungen solcher Art, die sich unter dem Titel „Erste Philosophie" zusammenfassen lassen.

Dieser Umstand ist einigermaßen verwunderlich. Hat es im Zusammenhang mit oder sogar unter dem Schutz der Theologie doch eigentlich immer ein Bemühen um „erste Philosophie" gegeben. Etwa in den ersten tausend Jahren – angefangen von Justin, dem Martyrer und Apologeten, bis zur Entdeckung des „ganzen" Aristoteles für das christliche Mittelalter –, die vor allem unter dem Zeichen des „Platonismus" und in der Zuversicht standen, im Ausgang vom fleischgewordenen Logos den alle Vernunft tragenden Logos zu erreichen. Besonders eindrucksvoll in diesem Zusammenhang der immer wieder unternommene Versuch Augustins, für die Grundbegriffe theologischen Denkens – bis hin zum Geheimnis der Trinität – einen letzten Geltungsboden zu erfassen, der sich auch noch vor der radikalen Skepsis verantworten läßt, und dann, in seiner Nachfolge, die erste systematische Entfaltung eines solchen Programms im Werk Anselms von Canterbury.

Seit Thomas von Aquin trat dieses Fragen nach der Elementarstruktur der Vernunft zurück hinter den Gedanken einer allumfassenden „analogia entis", ausgefaltet in einer Metaphysik, die fortan als „philosophia prima" galt. Angesichts dieser die theologische – seit der Reformation zumindest noch die katholisch-theologische – Grundlagenforschung bestimmenden Metaphysik wurden Neuaufbrüche zu jenem früheren, platonisch-augustinischen Modell einer „ersten Philosophie" – wie besonders bei Descartes, Kant und Fichte – zunächst ebensowenig in eine systematische Reflexion aufgenommen, wie man die Notwendigkeit einer radikalen Neuorientierung der gesamten „philosophia perennis" angesichts des Aufkommens einer eigentlichen hermeneutischen Reflexion im 19. Jahrhundert sah.

Einen ersten entschiedenen Durchbruch in dieser Hinsicht brachte erst das Frühwerk M. Blondels, das allerdings wegen des bald aufflammenden Modernismusstreits ohne große Wirkung blieb. Der eigentliche Anschluß der scholastisch orientierten Philosophie und Theologie an die kritische Philosophie Kants wurde erst von J. Maréchal und den ihm folgenden Denkern – im deutschen Sprachraum besonders K. Rahner, J. B. Lotz und E. Coreth – gewonnen. Im Zuge dieser transzendentalen Neuorientierung fand man auch wieder zu einer geltungstheoretischen Reflexion in jener Schärfe zurück, wie sie für das augustinische Denken bestimmend war.

Wo liegt der Grund dafür, daß dieser Neuansatz zu einer „ersten Philosophie" inzwischen völlig in den Hintergrund gedrängt scheint? Gelegentliche Hinweise auf Mängel in der „transzendentalen Theologie" Rahners, wie sie sich etwa bei J. B. Metz finden [2], machen die

weitgehende Abkehr heutiger Fundamentaltheologie von jener „erstphilosophischen" Reflexion kaum verständlich. Liegt es daran, daß die Transzendentalphilosophie der Maréchalschule ihren eigentlichen Stellenwert im Verhältnis zur Theologie und zur Hermeneutik nicht klar genug bestimmt und sich schließlich selbst aufgegeben hat?

In den folgenden Überlegungen wollen wir weder diesen Fragen weiter nachgehen noch überhaupt einen Zustandsbericht heutiger Fundamentaltheologie schreiben. Wir möchten statt dessen, soweit dies überhaupt in einem kurzen Aufsatz möglich ist, die Frage nach dem Verhältnis von hermeneutischem Verstehen und „erster Philosophie" grundsätzlich neu bedenken, im Hinblick auf die Aufgaben der Fundamentaltheologie speziell wie dann auch allgemein der Philosophie. Wenn wir in diesen Ausführungen „erste Philosophie" durchgehend apostrophieren, so geschieht dies in dem Bewußtsein, daß bei unserem Bemühen um den Nachweis der prinzipiellen Notwendigkeit von „erster Philosophie" ihr Begriff vorerst nur in groben Konturen in den Blick treten kann.

1. Die Frage nach dem Anfang der Fundamentaltheologie

Worum geht es in der Fundamentaltheologie? Wie soll man hier anfangen? Zur Beantwortung dieser Fragen mag zunächst eine Reflexion auf den Titel des beabsichtigten Unternehmens nützlich sein, den man immer mit Bedacht wählen sollte. „Fundamental-Theologie" müßte dem Wortsinn entsprechend die grundlegende Weise des Redens über Gott sein bzw. die Rede über Gott, in der ihr eigentlicher Grund zur Sprache kommt.

Das könnte man als Anweisung verstehen, zuerst einmal die allgemeinste Weise des Redens über Gott zu klären, um von da zum Besonderen aufzusteigen. Etwa nach dem Vorbild des Thomas von Aquin, der in seiner „Summa Theologica" nach wissenschaftstheoretischen Vorüberlegungen über die Disziplin Theologie mit der Frage nach der Existenz Gottes einsetzt und dann den tastenden Versuch einer Bestimmung des Wesens Gottes folgen läßt. Oder in der Weise, daß man der Frage nach der Wahrheit der Religion die nach ihrem Wesen vorausschickt und hierzu auf die Resultate der vergleichenden Religionswissenschaften zurückgreift [3].

Ein solches Vorgehen eröffnet aber weder die grundlegendste Weise des Redens über Gott (im extensiven Sinne), noch kommt dabei

[2] Vgl. z. B. Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, 62, 139 ff, 189, 199 ff. In dem eine umfassende Orientierung über die Grundprobleme der neuzeitlichen Frage nach Gott anstrebenden Werk H. Küngs, Existiert Gott? wird die Bedeutung der transzendentalen Neubesinnung innerhalb der katholischen Fundamentaltheologie und „christlichen Philosophie" fast gänzlich übersehen. Vgl. meine Rezension dieses Buches in: ThRv 74 (1978) 353–358.

[3] Vgl. *A. Lang*, Wesen und Wahrheit der Religion, München 1957.

der eigentliche Grund dieses Redens (im intensiven Sinne des Wortes Fundamental-Theologie) zur Sprache. Der eigentliche Grund meines/unseres Redens über Gott kann jeweils nur vom Zentrum meines/unseres je besonderen Gottesverhältnisses her sichtbar werden. Die Frage nach Wesen und Wahrheit der Religion allgemein muß diesen innersten und je besonderen Gottesbezug jedoch methodisch einklammern, um dem Gegenstand von Religionsphilosophie oder (vergleichender) Religionswissenschaft gerecht werden zu können.

Religionsphilosophie und -wissenschaft können aber auch kaum als „fundamentalste" Theologie in der extensiven Bedeutung dieses Wortes gelten. Um bei ihrem Gegenstand – wenn auch in einem noch so allgemeinen Sinn – zu bleiben, müssen sie sich irgendwie im Umkreis der Sprache der Religionen bewegen. Die Voraussetzung dieses „Sprachspiels" kann jedoch noch einmal „ideologiekritisch" dahingehend hinterfragt werden, ob religiöses Sprechen überhaupt nicht Epiphänomen eines authentischeren Sprechens über den Menschen ist und darum auf dieses reduziert werden muß. Die sich verantwortende Rede von Gott steht heute nicht primär vor dem Pluralismus solchen Redens oder einer Gegenrede, sondern vor einem Sprach- und Denkzusammenhang, in dem, wie es scheint, das Sprechen von Gott einfach überflüssig geworden ist. Die zeitweise in Mode gekommene Rede vom „Tode Gottes" war selbst noch theologisch motiviert. Man wird heute weithin eher an jenen boshaften Nachruf auf einen „lieben Verstorbenen" erinnert, in dem es geheißen haben soll: „Er hinterließ eine Lücke, die ihn völlig ersetzt."

Im Umkreis theologischer Grundlagenreflexion gibt man sich oft einer Täuschung hin. Man glaubt, dem universalen Auftrag der Glaubensverantwortung dann am besten gerecht zu werden, wenn man möglichst weit draußen, bei den „Randsiedlern" der Religionsgemeinschaften – und noch weiter außerhalb – ansetzt. Der Gesprächspartner, den man sucht, weiß aber doch, woher die Rede kommt, und wartet im stillen immer darauf, wann endlich die Katze aus dem Sack gelassen wird oder gar das Kaninchen aus dem Zylinder springt. Der wichtigste Gesichtspunkt – abgesehen von der Wortbedeutung des Titels „Fundamental-Theologie" und von der Problemlage, vor die gegenwärtig alles Reden über Gott gestellt ist, – dürfte aber aus folgender Überlegung hervorgehen: Ein kritisches Gespräch über zentrale Fragen des Menschen kann nur gelingen, wenn man – bei aller Dialogbereitschaft – zunächst und immer wieder die eigene Position in der betreffenden Frage bedenkt. Nur in dem Maße, wie diese Position als eigene und besondere Entschiedenheit bewußt wird, öffnet sich auch der Blick für die weitere Dimension der Frage überhaupt. Reflektiert ein Gesprächspartner hingegen seine eigene Entschiedenheit – seinen „Glauben" im weitesten Sinn des Wortes – nicht, oder

meint er sogar, in der betreffenden Frage ohne feste Position und „vorbehaltlos offen" zu sein, dann ist äußerste Vorsicht am Platze. Er hält dann nämlich leicht sein faktisch immer vorentschiedenes Reden zur Sache (seine „Theologie" als Reden im Umkreis des eben angedeuteten „Glaubens") für „Philosophie", d. i. in einem zunächst ebenfalls weiten Sinn: die begriffliche Basis allgemeiner Kommunikation in zentralen Fragen des Menschseins, eine Basis, die doch nur unter großer Mühe, im Aneinanderreiben der verschiedensten Standpunkte, gewonnen werden kann.

Der angemessene Ausgangspunkt fundamentaltheologischen Fragens dürfte genau in der Mitte zwischen dem scheinbar unmittelbaren Einsatz beim Fragen nach „Religion überhaupt" und einem Fundamentalismus liegen, der im unreflektierten Gebrauch der Basisdokumente des Glaubens sich gegen Fragen von außen abzuschirmen sucht. In beiden Fällen wird die Bedingtheit der eigenen Ausgangsposition nicht bedacht, die in Sachen Religion vor allem in einem je besonderen Unbedingtheitsurteil gegeben ist. Nur im kritischen Rückgang auf dieses Unbedingtheitsurteil, das hier immer schon wirksam ist (ob bewußt oder unbewußt, ob in positiver, negativer oder auch, wie noch zu zeigen sein wird, „neutraler" Form), läßt sich der Horizont offenen Fragens ermitteln, den die eigene Position jeweils freigibt [4]. Es legt sich damit genau das methodische Vorgehen nahe, das in dem eingangs zitierten Text angesprochen ist: Das Fragen nach der Verantwortung christlichen Glaubens hat einzusetzen mit dem „Blick auf seinen in der Offenbarung selbst gegebenen Grund".

2. Religiosität und Humanität

Die generelle Feststellung scheint zwar berechtigt, daß erst über eine religiöse Hingabe der Mensch aus seinem Egoismus befreit und damit für die Belange des Mitmenschen in einer Tiefe offen wird, die soziologisch konstatierbaren Prozessen zwischenmenschlicher Anerkennung aufgrund von biologisch vorgeprägten Bindungen (Familie, Sippe, Stamm) oder dem wechselseitigen Arrangement von Einzelinteressen (in einer wie auch immer rudimentären Form von „contrat social") unzugänglich bleibt. Nicht weniger allgemein dürfte aber die Beobachtung zutreffen, daß religiöse Hingabe zumeist einer letzten Offenheit für den Mitmenschen im Wege steht. Dies scheint sich bis ins Neue Testament hinein zu bestätigen. Auf die Frage nach dem ersten Gebot antwortet Jesus nach dem Evangelisten Markus:

[4] Hier scheint mir wissenstheoretisch der unaufgebbare Kern der Barthschen Grundannahme zu liegen, daß nur eine vom Wort Gottes selbst freigegebene Vernunft vom Glaubenden als kritische Instanz des Theologischen akzeptiert werden kann – bei aller berechtigten Kritik, die diese Grundthese K. Barths erfahren hat. Vgl. bes. *W. Pannenberg*, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a. M. 1973.

Das erste ist: „Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist Herr allein, und du sollst den Herrn deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele, aus deiner ganzen Vernunft und aus deiner ganzen Kraft." Das zweite ist dies: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst." [5]

Für die Gottesliebe ist radikale Selbstüberschreitung und Selbstvergessenheit gefordert, für die Nächstenliebe bleibt mit der „Goldenen Regel" eine Orientierung an der Selbstliebe bestimmend, die ein völliges Sich-im-anderen-Verlieren verhindert. Hingabe an Gott und Engagement an den anderen Menschen scheinen hier in einer Konkurrenz befangen, in der letztlich der Mitmensch immer zu kurz kommt. Weil Gott den ersten Platz im Interesse des Menschen einnehmen soll, kann dem Nächsten nur noch der zweite Platz eingeräumt werden. Damit bleibt aber zugleich die Hintertür für einen Rückfall in den Egoismus offen:

Ihr aber sagt: „Wenn jemand zu seinem Vater oder zu seiner Mutter sagt: ‚Korban (das heißt Opfergabe) sei, was dir von mir zugute kommen sollte', dann laßt ihr ihn für seinen Vater oder für seine Mutter nichts mehr tun." [6]

In engem Zusammenhang damit ist die doppelte Bewegung zu sehen, in die der religiöse Begriff von Schuld führt. Erst über die Erkenntnis eines Schuldigwerdens vor dem allein Heiligen wird die ganze Tiefe zwischenmenschlichen Verfehlens erfahrbar, wie sie in (stets zumindest teilweise biologisch vorstrukturierten) Familien- und Sippenverhältnissen und im Umkreis von sich gesellschaftlich arrangierenden Individuen nicht vor den Blick tritt.

Und dennoch bleibt die erkannte „unendliche" Differenz zwischen dem personifizierten Heiligen und mir, dem Sünder, eine stete Versuchung, das Gute als eine im letzten dem Menschen unerreichbare Sache anzusehen und damit doch wieder die Unbedingtheit sittlicher Verantwortung abzuschwächen. [7]

Es ist erstaunlich, mit welcher Radikalität der Evangelist Matthäus diesen beiden Grundgefährdungen der Humanität durch Religiosität im Rückgang auf eine letzte Vertiefung der Gottesliebe begegnet. Die unerhört kühne Gegenüberstellung von altem und neuem Gebot in den sechs Antithesen der Bergpredigt läßt er in die religionsgeschichtlich wohl einmalige Forderung ausklingen: „Seid ihr also vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist." [8] Hier ist kein Sich-Absetzen des „endlichen", fehlbaren Menschen vom „unendlichen" Gott, mit Kant gesprochen: keine heteronome Interpretation des Gottesgebots mehr möglich. Wenn Gott sich selbst um des Menschen willen aufgibt, so müssen wir zwar nicht Gott um des Men-

[5] Mk 12,29–31. Vgl. Dtn 6,4f.; Lev 19,18.

[6] Mk 7,11f.

[7] Vgl. *L. Feuerbach*, Das Wesen des Christentums, 2. Kapitel.

[8] Mt 5,48. Vgl. auch 19,19–21, wo Matthäus die „Goldene Regel" als Zusammenfassung der vom Gesetz geforderten Nächstenliebe (vgl. auch 22,40) durch Jesu Ruf nach Vollkommenheit in seiner Nachfolge überstiegen sein läßt.

schen willen aufgeben (wie der Fehlschluß Feuerbachs lautet [9]), wohl aber uns selbst mit unseren gesamten mitmenschlichen Beziehungen in diese Bewegung Gottes zum Menschen hin einschmelzen lassen.

Die Gefährdung der Menschenliebe durch die Gottesliebe beruht darauf, daß wir den Akt der religiösen Hingabe von uns ausgehen und in Gott terminieren sehen. In der radikalen Umkehrung dieses Verhältnisses [10] fällt die „um Gottes willen" gesetzte Schranke gegenüber dem Nächsten hin. Wo Matthäus die oben zitierte Stelle über die beiden Hauptgebote aufnimmt, führt er das Gebot der Nächstenliebe konsequenterweise durch die Formulierung ein: „das zweite (Gebot) ist ihm (dem ersten Gebot) gleich . . ." [11]. Dann ist es aber auch nur folgerichtig, wenn in der Gerichtsrede das Handeln an dem Geringsten der Brüder dem Tun Jesu gegenüber gleichgesetzt wird [12]. Solche Praxis vollzieht nur nach, was durch die Menschwerdung Gottes vorgezeichnet ist.

Bei meinem ersten Versuch, eine „prima philosophia" fundamentaltheologisch aus der Gleichsetzung der Gebote der Gottes- und Nächstenliebe zu begründen, habe ich die Notwendigkeit unseres Hinhörens auf die ganze Tiefe des Fragens aller Menschen betont, die aus jener Gleichsetzung folgt. Will Nächstenliebe die Engführung auf bloße Für-sorge vermeiden, so muß sie sich bis ins Zentrum der Sorge erstrecken, in der sich der Mensch im Grunde seines Daseins zur Frage wird – oder dieser Frage zu entkommen sucht. Im Hinhören auf die verschlungenen Wege der menschlichen Sorge müssen dabei die Fragen der anderen jeweils zu meiner eigenen Frage werden [13].

Mit diesem Gedanken scheint mir auch heute noch die Notwendigkeit einer auf universalen Sinn zielenden Philosophie vom Zentrum der Theologie her begründet. Nur ist dieser Gedanke einer „universalen Offenheit" noch ziemlich abstrakt und ist damit vor allem noch nicht der Begriff einer „ersten Philosophie" geklärt.

Welchen konkreten Sinn jene universale Verantwortung in der heutigen Welt annimmt, das ist inzwischen in der Wende der FTh zur „politischen Theologie" und „Theologie der Befreiung" deutlich betont worden. In diesem Zusammenhang wurde auch die Gefahr einer allzu schnellen Spiritualisierung der im Matthäusevangelium aufgerissenen universalen Offenheit auf die Geringsten der Brüder und ihren sehr realen Hunger und Durst unterstrichen, eine Gefahr, der trans-

[9] A. o. O., 5. Kapitel

[10] Vgl. auch die Zurückweisung gnostischer Religiosität durch Paulus 1 Kor 8,1–3; 13,12.

[11] Vgl. Mt 22,39 gegen Mk 12,31.

[12] Vgl. Mt 25,31–46.

[13] Vgl. *H. Verweyen*, Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes, Düsseldorf 1969, 23ff.

zendentale oder universalgeschichtliche Konzeptionen von FTh leicht erliegen [14].

Müßte eine „politische Theologie" aber ihren Fragehorizont nicht doch entschieden erweitern, gerade um ihrem eigentlichen Programm gerecht werden zu können? So notwendig eine Ideologiekritik des bürgerlichen Bewußtseins zur Wiedergewinnung einer authentischeren christlichen Praxis ist: Hat man damit den Bazillus schon ausreichend immunisiert, so daß er in unserer Hilfe an die „Dritte Welt" nicht unversehens an diese übertragen wird?

Die schicksalhafte Solidarität zwischen der realen Armut in der Dritten Welt und der nicht minder realen geistigen Verarmung und Gefangenschaft, in der sich die „affluent societies" der westlichen Hemisphäre befinden, scheint mir theoretisch noch nicht in aller Schärfe erfaßt. Man ist der Krankheit unseres Geistes noch nicht an die Wurzel gegangen, wenn man mit Marx den Warenfetischismus und die Tauschmentalität des bürgerlichen Subjekts geißelt oder, wie häufig im Umkreis ökologischer Besinnung, den Finger auf das „Erzübel des Cartesianismus" legt.

Auch ist mit dem Ausblick nach spirituellen Alternativen – ob man diese nun im fernöstlichen Raum oder in einer geistig lebendigeren abendländischen Vergangenheit sucht – noch kein eigentlicher Heilungsprozeß eingeleitet. Dieser Ausblick ähnelt eher der Aufnahme von Akupunktur und chinesischen Heilkräutern, die zwar wichtige Anregungen vermittelt, nicht aber die nötige Humanisierung der westlichen Medizin in der Weiterentwicklung der modernen Wissenschaften selbst zu ersetzen vermag. Im Zuge der Übernahme technischer Errungenschaften des Westens stehen heute vielmehr alle Kulturen vor einer Krise (oder sind schon mitten darin begriffen), die bereits Husserl unter dem Stichwort „Galilei" als unausweichliches Implikat moderner Technik gekennzeichnet hat [15]. Statt partieller Eingriffe an bloßen Symptomen oder des Versuchs, physisch oder doch wenigstens geistig in noch einigermaßen heile Enklaven zu entkommen, bedürfte es einer wirklich gründlichen Diagnose der „Krisis der europäischen Wissenschaften", einer historisch-phänomenologisch umfassenden Aufarbeitung der gesamten christlich-nachchristlichen Bewegung, an deren vorläufigem Ende wir stehen.

Diese Diagnose unserer eigenen Geistesverfassung muß von uns selbst, stellvertretend auch für alle durch unsere materiellen Produkte und dem zugehörigen „Know-how" davon Betroffenen, geleistet werden, da nur wir die wirkungsgeschichtliche Tragweite und Her-

[14] Vgl. *J. B. Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, a. a. O., bes. 141ff.

[15] Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Hrsg. von *Walter Biemel*, Den Haag 1962.

kunft der universal gewordenen Krisis ermessen können. Im Zentrum unserer solidarischen Verantwortung steht damit die schwierige Aufgabe, unsere eigene gegenwärtige Denkverwirrung – das Verkürzen oder Ausbleiben wesentlicher Fragen, schließlich das medientechnisch instrumentalisierte Versinken in Geistlosigkeit – als eine Bewegung des Geistes selbst zu entlarven; zwar nicht unbedingt als eine Bewegung des „Weltgeistes", aber immerhin als eine (wie unbewußt auch immer vollzogene) Reaktion auf Fragen, welche die christliche Tradition und ihre Nachgeschichte stellt, auf die sie aber noch keine zureichende Antwort gefunden hat.

Die so ermittelte, philosophisch vorrangige Aufgabe ist nun eindeutig hermeneutischer Natur: Sie bewegt sich notwendig in einem Zirkel des Verstehens, das von einem noch sehr undurchsichtigen Ausgang des Fragens anhebt und von dieser Relativität des Anfangs bestimmt bleibt. Was hat diese Fragebewegung aber mit einer „ersten Philosophie" zu tun, für die gerade der (zumindest vermeintlich) gesicherte Ausgang von einem klaren und festen Boden charakteristisch ist?

Ich meinte seinerzeit, schon mit der (aus der Gleichsetzung der Gebote der Gottes- und Nächstenliebe) theologisch geforderten universalen Offenheit eine „cartesianisch" vorgehende „erste Philosophie" begründet zu haben [16]. Tatsächlich ist damit aber zunächst eher der Weg in eine Richtung gewiesen, wie sie etwa H. Peukert mit dem Versuch verfolgt, in der Vielschichtigkeit heutigen grundlagentheoretischen Fragens eine Konvergenz auf den theologisch begründeten Begriff universaler Solidarität hin aufzudecken [17]. Die so gesehene Aufgabe führt unausweichlich in einen unendlichen Prozeß. Die unabsehbare Fülle heutiger (wie auch der noch unbewältigten früheren!) Denkansätze ist vom einzelnen Forscher niemals aufzuarbeiten und kann auch nur annäherungsweise im Teamwork erfaßt werden, da die geisteswissenschaftliche Arbeit des Verstehens (im Unterschied zu naturwissenschaftlichen Resultaten) nie adäquat auf formalisiert-informatorischem Wege weitervermittelt, sondern nur im je neuen Aufbruch meines eigenen hermeneutischen Horizonts geleistet werden kann. Dieser unabschließbare Verstehensprozeß kann aber kaum als eine „erste Philosophie" angesehen werden. Hat eine solche angesichts der universal-hermeneutischen Aufgabe überhaupt noch eine genuine Funktion, oder stellen die immer wieder zu beobachtenden

[16] Vgl. o. S. 365 Anm. 13.

[17] Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie, Düsseldorf 1976. Vgl. auch die Bestimmung von *H. Waldenfels*, a. a. O. 104f: „Als Dialogik ... ist die FTh ... nicht nur abwehrend-abgrenzende und verantwortende Wissenschaft, sondern auch das ständige Bemühen um Kommunikationsfähigkeit mit allen denkbaren Menschengruppen, ihren Denk- und Verhaltensweisen und -strukturen, um Raum zu gewinnen für die Vernehmbarkeit der christlichen Botschaft ..."

„cartesianischen Aufbrüche" nur Ausflüchte aus der komplexen Situation heutigen philosophischen und wissenschaftstheoretischen Bemühens, also eigentlich Abbrüche der Kommunikation, dar?

Unsere Frage nach dem Verhältnis von Hermeneutik und „erster Philosophie" innerhalb des fundamentaltheologischen Bemühens hat unausweichlich teil an den Polarisierungs- bzw. Verdrängungsprozessen, denen jene Verhältnisbestimmung heute allgemein unterliegt [18]. Sie bedarf großer Umsicht, um nicht auf instinktive Abwehrreaktionen zu stoßen.

Im Zusammenhang dieses Abschnitts ist zunächst noch einmal genauer die vom Christen geforderte Bereitschaft zu universaler Kommunikation zu überdenken. Geht es letztlich um eine von Gott getragene Sinnzusage an alle Menschen, zu der diese in freier, vernünftiger Entscheidung Stellung nehmen können, so ist in der hier gemeinten Kommunikation stets der Begriff eines universal gültigen Sinns vorausgesetzt. Darin scheint die Legitimationsbasis für ein „erstphilosophisches" Erfassen von Sinn zu liegen. Es stellen sich damit aber auch eine Fülle von Fragen, die wir zunächst einfach stichwortartig anreißen wollen.

Vom angeredeten Partner her: Wie kann ich vermeiden, daß ich ihm nicht von vornherein meine theologische Logik als seine eigene menschliche Logik unterlege, sein Bild von sich selbst meinem allgemeinen Menschenbild subsumiere [19]? Vom Anredenden her: Hält mein vorausgesetzter Glaube die von ihm selbst aufgegebene Zerreißprobe aus, sich an dem Recht eines jeden auf freie Bestimmung über seinen eigenen Sinn zu bewähren? Wer sagt mir, wieweit ich diesen je eigenen Sinn zu respektieren habe oder ihn einfach als (sich einer allgemeinen Kommunikation oder zumindest dem unaufgebbar christlichen Offenbarungssinn verschließenden) Eigensinn sich selbst überlassen darf? Kann der theologisch Sprechende zugleich der mit dem Angeredeten philosophisch Fragende sein, ohne daß – auf der einen Seite – die Gnadengabe Gottes in Humanismus verfälscht oder – auf der anderen – nicht die letzte Unvoreingenommenheit erreicht wird, die ein wirklich philosophisches Fragen auszeichnet? Kann ich schließlich überhaupt von der grundsätzlichen Universalisierbarkeit

[18] Die Diskussion im deutschen Sprachraum insbesondere ist noch immer behindert durch schroffe Antithesen wie „Geschichtlichkeit der Wahrheit" und „Die absolute Ungeschichtlichkeit der Wahrheit" (so der Titel einer Schrift von *R. Lauth*, Stuttgart 1966) und verstellt durch philosophiehistorische Frontenbildungen wie „Hegel oder Fichte", „Heidegger oder Husserl" bzw. „Husserl I" (der cartesianische) oder „Husserl II" (der der „Krisis"-Schrift), trotz verheißungsvoller Neuansätze zur Überwindung solcher Gegenüberstellungen.

[19] Vgl. die „klassische" Problematik in Hegels „Phänomenologie des Geistes", genauer: die Frage nach dem Verhältnis eines die Logik des Ganzen schon wissenden „Wir" zu der mühevollen Aufdeckung der geschichtlichen Dialektik, die sich an dem „natürlichen Bewußtsein" vollzieht.

der theologischen Gabe (d. h. über den unmittelbar einleuchtenden Sinn einer universalen Verantwortung für „den Geringsten der Brüder" hinaus von universaler philosophischer Offenheit der Theologie) sinnvoll sprechen, bevor ich die Freiheit der je einzelnen kennengelernt habe? Impliziert nicht jeder Versuch eines Vorgriffs auf einen „erstphilosophisch" gültigen, für alle verbindlichen Sinn bereits ein Sich-Verschließen gegen je neue, prinzipiell unvorhersehbare Freiheit? Mit dieser Frage ist wohl am ehesten die Scheu angesprochen, die ein hermeneutisches Philosophieren vor *allen* Versionen einer „mathesis universalis" hat. Und dennoch: Zerfließt nicht die theologische Anrede angesichts eines bodenlosen Pluralismus von Dialogpositionen in ein völlig diffuses Gerede, wenn grundsätzlich keine „erstphilosophische", d. h. letzt- und allgemeingültige Bestimmung von Sinnkonstanten möglich ist, auf die der je offene Dialog gemeinsamen Fragens wissend zurückkommen kann? Und ist gerade damit nicht gleichzeitig die Gefahr eines Rückzugs auf rein dogmatische, nicht mehr vor der Vernunft verantwortete Grundpositionen gegeben, weil der theologisch Redende diese drohende Zersetzung zwar richtig wahrnimmt, ihr aber nicht rational zu wehren vermag?

Läßt sich angesichts der Vielschichtigkeit solchen Fragens über einen erneuten Blick auf den in der Offenbarung selbst gegebenen Grund des Glaubens nicht noch eine klarere Orientierung für die Glaubensverantwortung gewinnen?

3. Glaube und autonome Vernunft

Wer immer einen prinzipiellen Gegensatz zwischen christlichem Glauben und autonomer Vernunft behauptet, hat entweder diesen Glauben oder das, was Vernunft ihrem eigenen Wesen nach ist – oder beides – noch nicht richtig bedacht. Im landläufigen Sinn wird zwar das Wort „glauben" sehr häufig gebraucht, um einen grundsätzlichen Unterschied zu „wissen" oder „verstehen" zu bezeichnen. Das beweist aber nur, wie sehr der Glaubensbegriff heruntergekommen ist.

Vom spezifischen Begriff des *christlichen* Glaubens her ergibt sich jedenfalls etwas ganz anderes. Der Inhalt dieses Glaubens wird als das letztgültige Wort Gottes an den Menschen verstanden, das in der geschichtlichen Person Jesu an uns ergangen ist. Was heißt: dieses wirklich glauben, ganz und gar davon überzeugt sein? Im Lateinischen und den ihm hierin folgenden Sprachen (wie etwa dem Englischen) läßt das Wort für „überzeugen", „con-vince(re)", noch etwas von dem Kampf und schließlichen Sieg über die Vernunft anklingen, um den es im wirklichen Überzeugen geht. Bin ich von der Wahrheit des in Jesus Christus ergangenen endgültigen Wortes Gottes tatsächlich bis in die Tiefe meiner Existenz hinein überzeugt, dann habe ich die Gewißheit, daß mir diese Wahrheit keiner mehr nehmen kann.

Was bedeutet das aber: bis in die geheimsten Tiefen meines Selbst davon überzeugt sein, daß mir nichts mehr zu begegnen vermag, das diese Wahrheit überholen könnte? Dieserart kann ich nicht ehrlich reden, solange die Wahrheit eine nur einfach hingenommene, gehorsam „geglaubte" und allein darum festgehaltene ist. Erst wenn die Vernunft in eigener Autonomie den *Begriff* einer endgültigen Wahrheit und eines letzten Sinns für den Menschen gefaßt hat, so daß nichts mehr ihr diesen Begriff zu zerstören vermag, kann sie ehrlich sagen, daß sie bis ins letzte von einer *erfahrenen* Wahrheit besiegt ist, insofern diese nämlich den durch nichts mehr auflösbaren Begriff von letztem Sinn erfüllt.

Hiermit zeichnen sich bereits Konturen des Begriffs einer „ersten Philosophie" ab, und zwar als fundamentalste Aufgabe der theologischen Wissenschaft. Diese Aufgabe ist nicht etwas, das man auf den Jüngsten Tag hinausschieben könnte. Es ist ein Unternehmen, das jeder Christ für sich grundsätzlich schon immer geleistet haben muß, will er sich geraden Blicks vor den Altar und unter die Leute trauen. Umgekehrt gesagt: Ein wesentlicher Grund dafür, daß sich heute der Christ kaum noch vor den Altar begibt und – als *Christ* – sich nur noch mit eingezogenem Kopf unter die Leute schleicht, liegt vielleicht darin, daß er es nicht mehr für möglich hält, den „intellectus fidei", den Glaubenssinn bis in eine „erste Philosophie" zu führen.

Wie die im christlichen Glauben implizierte Aufgabe einer „erstphilosophischen" Reflexion vom einzelnen Christen tatsächlich eingelöst werden kann, ist gewiß eine äußerst schwierige Frage. Ihre Beantwortung ist nicht Gegenstand dieses Beitrages, in dem es um den bloßen Aufweis der *Notwendigkeit* einer „ersten Philosophie" geht. Soviel mag an dieser Stelle immerhin angedeutet werden, daß die Frage nicht in die Richtung einer Robinsonade weist, in der jeder Christ – in völliger Unangefochtenheit von der geistigen Situation und wissenschaftlichen Diskussion seines Tages – in der Lage wäre, jederzeit den unbezweifelbar gewissen Begriff eines universal gültigen Sinns in eigener Regie zu erstellen. Es macht aber einen entscheidenden Unterschied aus, ob ich mich als Christ als Glied einer Kommunikationsgemeinschaft weiß, in der es allen Ernstes für möglich gehalten wird, einen solchen Sinnbegriff mit „erstphilosophischer" Klarheit zu erfassen, oder ob sich diese Kommunikationsgemeinschaft im bloßen Prozeß einer prinzipiell unendlichen Annäherung an Wahrheit begriffen versteht – was nur der vornehmere Ausdruck für das Bewußtsein ist, nie einen festen philosophischen Grund unter die Füße zu bekommen. Dieses letztere Verständnis von „Verantwortung des Glaubens vor der Vernunft" unterhöhlt die Substanz des christlichen Glaubens selbst.

Vom Wesen christlicher Glaubensüberzeugung her ist der Begriff

einer Philosophie unaufgebbar, deren Basis nicht in sprachlich geprägtem Wissen besteht. Alles sprachlich geprägte Wissen [20] unterliegt der Geschichtlichkeit des Verstehens, das in einen prinzipiell unabschließbaren Prozeß führt. Würde dieser Verstehensprozeß aber die Grundlage für das oben geforderte Erfassen des Begriffs eines letzten Sinns darstellen, so könnte man stets nur von einem *antizipierten,* nicht aber wirklich *erkannten* Begriff letztgültigen Sinns sprechen. Die bloße Antizipation der Letztgültigkeit des Wortes Gottes ist aber nicht der vom Christen geforderte Akt des Glaubens. Sie wäre ein Hinausschieben der vollen und ganzen Entscheidung angesichts des tatsächlichen Gekommenseins des letzten Wortes Gottes auf das (wie immer nah oder fern) erwartete Kommen Christi in der Parusie [21]. Die vom Wesen des christlichen Glaubensaktes her geforderte „erste Philosophie" muß – bei aller unabdingbaren sprachlichen Verständigung, ohne die auch eine streng „monologisch" vorgehende Selbstverständigung nicht auskommt – einen Grund erfassen und allein dessen eigene Bewegung thematisieren, der sprachlicher Prägung und damit geschichtlicher Relativität vorausliegt [22].

Diese aufgrund des Absolutheitscharakters des christlichen Glaubens geforderte „erstphilosophische" Reflexion scheint nun allerdings schwer zu vereinbaren mit der notwendigen Offenheit des Christen auf die Fragen aller Menschen, die wir im vorigen Abschnitt erörtert haben. Das „absolute Wissen" einer „ersten Philosophie" scheint die radikale Offenheit des Fragens im Gegenteil unmöglich zu machen.

[20] Von der Unterscheidung zwischen gemeinsprachlicher und formalsprachlicher Fundierung können wir hier absehen, da jeder formalsprachlich gefaßte Begriff auf den Kontext einer „ordinary language" zurückweist.

[21] Zur Verdeutlichung der hier angesprochenen theologischen Problematik ein kurzer Verweis auf das Werk *W. Pannenbergs.* Im Hinblick auf die Entscheidungssituation angesichts des irdischen Jesus sagt Pannenberg (Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1966, 59f): „Das ganze Wirken Jesu blieb ... auf zukünftige Bewährung seines Vollmachtsanspruches angelegt, auf die Bestätigung, die Jesus selbst nicht leisten konnte, eben weil und insofern es sich dabei um die Legitimierung seiner eigenen Person handelte, die an das Eintreffen des angekündigten Endgeschehens gebunden ist ... Auch die Jünger des vorösterlichen Jesu (sic!) konnten seinem Vollmachtsanspruch nur folgen im Vertrauen auf seine künftige Bestätigung durch Gott selbst, bzw. durch den Vollzug des Endgeschehens." Wenn in diesem Zusammenhang Pannenberg zwar den Ostererscheinungen noch einen Eindeutigkeit verschaffenden Legitimationscharakter zuschreibt, so scheint mir von dem hier „glaubenslogisch" beschrittenen Weg doch die Position folgerichtig, die Pannenberg dann in seinem fundamentaltheologisch bisher bedeutsamsten Buch „Wissenschaftstheorie und Theologie" (Frankfurt/M. 1973) vertritt. Dort erscheint *jede* Glaubensposition als bloße Antizipation im Sinne einer Hypothese, die erst im Fortgang der Erfahrung bewährt (oder falsifiziert) werden kann (vgl. bes. 290ff, 312ff).

[22] Mir ist bewußt, welchen Unmut heute schon die bloße Behauptung einer Basis auslöst, die geschichtlicher Relativität enthoben sein soll. Diesem ist wirksam nur durch den tatsächlichen Nachweis eines solchen Grundes zu begegnen – vgl. dazu vorläufig meinen Versuch: Nach Gott fragen, Essen 1978. *Hier* geht es nur darum, die verschüttete Frage nach jener „platonisch-cartesianischen Denkfigur" in aller Vorsicht wieder auszugraben.

Demgegenüber möchten wir zeigen, daß – trotz aller Problematik der jeweils unternommenen „absoluten Reflexion" – ohne eine „erstphilosophische" Reflexion der je eigenen Sinnposition, des je eigenen „Glaubens" im weiteren Sinne, der gesellschaftliche Diskurs an Ernst verliert bzw. die intendierte gegenseitige intersubjektive Anerkennung sich auf einen Grad von Bedürfnissen einspielt, in denen die Würde des Menschen nicht mehr voll zu Wort kommt.

Bevor wir diese Frage nach der Sicherstellung einer mehr als peripheren Solidarität weiter verfolgen, also – vom vorigen Abschnitt her gesprochen – die Implikationen unserer These von der Notwendigkeit einer „erstphilosophischen" Hinterfragung des Glaubens mit Rücksicht auf das „zweite Gebot" bedenken, möchten wir noch kurz einige Gedanken auf die Implikationen unserer These mit Rücksicht auf das Zentrum der Glaubensüberzeugung selbst, also das „erste Gebot", verwenden.

Was verleiht einer Glaubensüberzeugung die innere Substanz? Die Beantwortung dieser Frage scheint aufs engste mit dem Verhältnis zusammenzuhängen, das der Glaube zum „Forum Vernunft" hat, von dem wir eingangs gesprochen haben, und mit der Art und Weise, wie sich dieser „Gerichtshof" zusammensetzt. Dazu einige knappe historische Hinweise.

Wer immer als Europäer – „nach der Französischen Revolution" und der modernen Religionskritik – Religiosität in den USA begegnet, nimmt mit Überraschung wahr, wie selbstverständlich hier eine durchaus moderne Gesellschaft von religiösem Leben durchsetzt ist, das – dem Europäer zumindest – alles andere als zeitgerecht erscheint. Die Gründe für dieses Phänomen leuchten allerdings rasch ein. Die Vereinigten Staaten haben sich zum wesentlichen Teil aus Gruppen sehr verschiedener religiöser Herkunft konstituiert, die wegen erlittener Intoleranz Europa den Rücken kehrten und für deren gesellschaftliches Zusammenfinden und -bestehen der Ausschluß von Religionskritik als öffentlich-gesellschaftlich relevantem Faktor darum geradezu die erste Bedingung darstellte. In diesem Kontext konnte eine Philosophie wie die David Humes geradezu prototypisch werden. Im Grunde nicht weniger atheistisch als die Religionskritik von Voltaire bis Marx, erlaubte diese Philosophie doch den ungestörten Selbstgenuß des Glaubenden, sofern sich dieser nur aus dem wissenschaftlich relevanten Geschehen in seine Privatsphäre zurückzog.

Bei allem Respekt für das Phänomen religiösen Lebens in den USA, die Folgen dieser historisch bedingten Konstellation des Verhältnisses von Glauben zum „Forum Vernunft" waren verheerend. Auf der einen Seite konnte und kann sich hier noch immer unter dem gesellschaftlich anerkannten Schutztitel von Religion so ziemlich alles ungeniert entfalten, was auf dem Feld von Glaube und Aberglaube

möglich ist. Dem steht auf der anderen Seite die Entwicklung einer Glashausphilosophie gegenüber, die Radikalität bei der Suche nach einer allgemeinverbindlichen Ratio in Fragen, die die letzten Dinge des Menschen betreffen, nicht gestattet und Pluralismus in diesem Bereich geradezu nahelegt.

Von hier ein Blick zurück auf zwei Höhepunkte rationaler Selbstdurchdringung des Glaubens in Europa und deren gesellschaftlicher Ermöglichung!

Anselm von Canterbury. Er unternimmt – angesichts des in den Klöstern des hl. Benedikt ausgebrüteten Kuckuckseis freier, antiker Dialektik, die an den Kathedralschulen seiner Zeit zu neuer gesellschaftlicher Eigenständigkeit heranwuchs – die Verantwortung des Glaubens vor einem wirklich rauhen Forum weltlicher Vernunft, die dennoch von der Überzeugung getragen bleibt, daß sie Gemeinverbindliches zu ermitteln vermag.

Thomas von Aquin. Er vollzieht Ähnliches auf einer neuen Stufe. Das Bekanntwerden des „ganzen" Aristoteles über die Vermittlung von Gelehrten aus nichtchristlichen monotheistischen Religionen stellte im Kontext der aufblühenden abendländischen Universität den christlichen Glauben vor die Notwendigkeit, sich vor einer Vernunft zu verantworten, die nicht von vornherein „christlich vereinnahmt" war und dennoch den Blick auf einen gemeingültigen, nicht in Pluralismus zerfallenden Boden freigab.

Diese knappen Hinweise mögen den paradoxen Sachverhalt veranschaulichen, wie sehr das fundamentaltheologisch notwendige Fragen nach einem allgemeinverbindlichen, geschichtlich nicht mehr relativierbaren Grund von Sinn im Hinblick auf seine praktische Ermöglichung von bestimmten Konstellationen öffentlich-gesellschaftlich zugestandener Vernunft abhängig ist. Wer immer die Notwendigkeit einer „ersten Philosophie" einsieht, wird sich um die Erkenntnis und Bereitstellung solcher Rahmenbedingungen für die freie Entfaltung von wirklich autonomer Vernunft mühen müssen. Gerade wer *nicht* meint, daß Wahrheit das ist, „was sich durchsetzt" [23], wird die wissenshistorischen Bedingungen reflektieren, die der Suche nach einem geschichtlicher Relativität enthobenen Sinnbegriff jeweils Raum geben oder ihm den Raum versperren. Im Hinblick auf unsere konkrete

[23] Von dieser Meinung zum mindesten tangiert scheint besonders *H. Küng* in „Existiert Gott?" (vgl. etwa 240, 445, 597ff). Durch seine verallgemeinernde Applikation der wissenschaftstheoretischen Thesen von Th. S. Kuhn (vgl. 133–142) gerät Küng, der im Hinblick auf den Druck kirchlicher Autorität im Kontext freier christlicher Wahrheitsfindung von außerordentlicher Sensibilität ist, in einen eigentümlichen Selbstwiderspruch: Den Prozeß von Wahrheitsfindung allgemein sieht er durch den Druck der je faktischen Autorität nach einem eher darwinistischen Modell von Selektion vonstatten gehen. Vgl. die Diskussion der Theorien von K. R. Popper, Th. S. Kuhn und S. Toulmin unter der Überschrift: „Historismus und Neo-Darwinismus in der Wissenschaftsgeschichte?" bei *H. Peukert*, a. a. O., 142ff.

Situation legt sich die Frage nahe, ob das, was man heute so ziemlich allgemein für die gebotene „philosophie du jour" hält, als Importartikel aus der angedeuteten wissenssoziologischen Konstellation angelsächsischer Prägung nicht doch einer schärferen Überprüfung bedarf.

Das Gesicht des Glaubenden wird von der Weise bestimmt, wie er seinen Glauben vor der Vernunft verantwortet. Bleibt diese Verantwortung aus, so verzerrt es der Aberglaube leicht zur Fratze. Zerfließt das Forum der Vernunft zum Marktplatz der Meinungen, dann verweichlichen sich auch die Züge des Glaubenden. Seine Augen verlieren an Klarheit und Festigkeit. Nur im Blick auf den Sinn, den der Glaube freigibt, dessen allgemeingültigen Begriff die Vernunft aber kraft eigener, philosophischer Anstrengungen erfassen muß, gewinnt der Glaube den Freimut, der seine Würde ausmacht.

Wie verhält sich nun dieser philosophisch durchgestandene Freimut des Glaubens selbst zu der vom Glauben freigesetzten Humanität? Was folgt aus einer Gottesbeziehung, deren Sinn noch nicht in unbedingter Autonomie der Vernunft nachvollzogen ist, für die Menschenbeziehung? Die aus solcher „rein gläubig-gehorsamer" Hingabe an Gott entspringende Hingabe an den Menschen entbehrt eines kritischen Maßstabes dafür, ob meine Akte der Menschenliebe bei aller guten Meinung auch wirklich human, d. h. auf den Menschen als freien Partner, nicht nur als Objekt meiner religiös motivierten Zuwendung gerichtet sind. Bin ich mir noch nicht einmal darüber im klaren, ob ich selbst im Akt glaubender Hingabe als freies Vernunftwesen zu Wort komme und hier letztgültig menschlichen Sinn erfahre, wie kann ich dann den in diesem Glauben erfahrenen Sinn anderen zumuten? Könnte bei genauerem Zusehen sich meine Gabe an den Menschen nicht als ein höchst gefährliches Geschenk entpuppen, geprägt von entfremdeter Humanität, aus der Religiosität nun einmal erkanntermaßen zu einem großen Teil besteht? Was unterscheidet meine Mission letztlich von der Tätigkeit jener Menschenfischer, die mit ihrer erlösenden Predigt den anderen nur um so effektiver versklaven?

Was folgt aus einer Religiosität, deren Identität mit wirklich befreiender Menschenbeziehung noch nicht in letzter Autonomie der Vernunft erkannt ist? Entweder wird der Gläubige nicht mit ganzem Freimut vor die radikal Andersdenkenden hintreten können. In seinem Glauben wird es dogmatische Nischen geben, die er nicht vor die Öffentlichkeit gezerrt sehen möchte. Stets wird er zum Teil – und zu seinem besten Teil – vor einem Allerheiligsten weilen, zu dem nicht alle Menschen Zutritt haben. Und es werden nicht nur bestimmte Nischen sein, die ausgeklammert bleiben. Der Glaube ist immer – auch bei detailliertester Registrierung seines Inhalts in Einzeldogmen – ein ganzheitlicher Akt. Ist er nicht als ganzer, ungeteilt, auf universal ver-

antwortbaren Sinn durchsichtig, so wird das Festhalten an Einzelreservaten auf die ganze Haltung des Menschen zurückschlagen. Der Mangel an „mit dem Lichte der reinen Vernunft" errungener Sicherheit über die Gleichsetzung der beiden Gebote führt zu einer allgemeinen ängstlichen Zurückhaltung des Glaubenden aus der ruppigen Publizität und unerbittlichen Schärfe kritischen Fragens, und der Glaubende selbst wird diese ängstliche Unsicherheit, aufgewertet als religiöse Scheu vor dem Heiligen, sogar für ein notwendiges Ingredienz des Glaubens halten.

Ober aber – und diese andere Seite mangelnder Glaubensüberzeugung liegt uns heute näher – die eigene Glaubenssubstanz wird um der Anpassungsfähigkeit willen geschmeidiger gemacht. Der weltoffene Christ beginnt, medientechnisch versiert, sich in der Öffentlichkeit einzurichten. Einen halbverstandenen Feuerbach im Kopfe, hält er sich etwas auf seine Entdeckung der Identität von Gottes- und Menschenliebe zugute und freut sich des Applauses dafür, Christ-Sein populär zu machen. Dabei vergißt er die bessere „Hälfte" des Weges, die jene Bewegung zum Menschen hin geführt hat: den unbegreiflichen Aufbruch aus der Präexistenz des Logos in die äußerste Schmach der Menschenverachtung und Gottesverlassenheit.

Bleibt der Ausgangspunkt der Bewegung, das ewige und ununterbrochene Beim-Vater-Sein des Sohnes, unbedacht, so wird bei allem ernsthaften Bemühen, die Entäußerung Gottes im eigenen Christ-Sein nachzuvollziehen, das fehlende Ruhen der Bewegung in Gott spürbar werden. Die christlich motivierte Bewegtheit wird schließlich nur noch als ein Moment des allgemeinen hektischen Agitiertseins zu identifizieren sein, das für unsere Gegenwart kennzeichnend ist.

Ist die Hinwendung des Christen zum Nächsten nicht mehr von dem ganzen Gewicht der Selbstentäußerung Gottes bestimmt, dann ist die Tragfähigkeit dieser Beziehung, ihre „Toleranz", gefährdet. Diese muß ja nicht nur gegenüber Rigorismus und Absolutismus verteidigt werden, sondern ebensosehr gegen eine Attitüde des bloßen Gewährenlassens, die nur noch ein oberflächliches Interesse für den anderen aufbringt, zumal da, wo es um „sein Letztes" geht. Humanität im Zeichen von „Toleranz" als Leitbegriff menschlicher Zuwendung droht leicht in „Jovialität" abzugleiten, d. h. wörtlich: Züge einer nicht ganz ernstgemeinten göttlichen Hinneigung zu den Menschen anzunehmen, die – man lasse Kleists „Amphitryon" noch einmal auf sich wirken – alles andere als human ist.

Die religiöse Scheu vor dem Mysterium ist ja nichts Schlechtes in sich; nur kommt sie erst dort ganz zu sich, wo sie, des Schutzes von Kirchenmauern beraubt und ausgesetzt an die dem Heiligen entfremdeten Menschen, in die offenbare Ohnmacht und Zerbrechlichkeit des Glaubenden führt. Er muß eine Gabe vor die Menschen tragen,

die diese nur unter großen Preisnachlässen anzunehmen bereit sind. Besteht er auf mehr, so wird man ihn des Dogmatismus bezichtigen. Widersteht er der Versuchung, sich in schützende Glaubensenklaven zurückzuziehen, dann erfährt er am eigenen Leibe, was „Ausgesetztsein des Allerheiligsten" wirklich bedeutet. Kommt ohne diese innere Zerreißprobe, den der vergeblich bleibende Versuch kostet, Glaubensmysterium und Welt miteinander zu versöhnen, eine radikale Offenheit für die Menschen bis in den verwundbarsten Kern ihrer Existenz hinein jemals zustande?

Mit den vorangehenden Gedanken haben wir die Wichtigkeit einer letzten kritischen Verantwortung des eigenen *Glaubensgrundes* für gelingende Mitmenschlichkeit skizziert. Nun gilt es, um ebendieser Humanität willen die Notwendigkeit einer „erstphilosophischen" Reflexion auf die vom Glauben her geforderte *universale Offenheit* selbst zu bedenken.

Die Problematik jeder Suche nach absoluter Gewißheit über einen letzten Sinn scheint vor allem in dem daraus erfolgenden Sich-Abschotten der Vernunft vor je neuen, unvorhersehbaren Begegnungen mit konkreter Sinnstiftung zu liegen. Wie begründet eine solche Vorsicht vor dem Rigorismus absoluter Ideen im einzelnen auch immer sein mag, ins Prinzipielle gewendet, unterliegt sie dem bekannten Selbstwiderspruch des Skeptikers, der im Urteil über die Unmöglichkeit oder grundsätzliche Relativität von Wahrheit doch wiederum Wahrheit behauptet. Wem die Unverträglichkeit eines absolut sicheren Wissens mit einer wirklichen Offenheit auf je neue Äußerungen von Freiheit a priori festzustehen scheint, der möchte doch auch selbst etwas gegen alle möglichen Relativierungen festhalten: eben das wirkliche und trotz aller „Versuchungen zum System" bleibende Offensein auf das je Neue und den je anderen. Diese tragende Idee muß er dann aber reflex und systematisch in den Blick nehmen und vor allen möglichen Verirrungen sichern, sonst könnte ja auch sie überholt werden durch mitmenschliche Bezüge, die alles andere oder zumindest weniger sind als radikale Offenheit. Wird die Notwendigkeit einer letztgültigen Sicherung *dieses* Sinnbegriffs übersehen oder verschleiert, dann besteht die Gefahr, daß mir in solchem Halbdunkel die Konturen meines eigenen Grundbegriffes von Mitmenschlichkeit verschwimmen, daß ich trotz aller Ideologiekritik nicht mehr kritisch genug bin gegenüber den letzten Motiven und Antriebskräften, die *mich* bestimmen.

Der grundsätzliche Verzicht auf die Übersetzung der mich leitenden Sinnvorstellungen in den mit philosophischer Stringenz erfaßten Begriff eines universal gültigen Sinns führt schließlich zur Reduzierung von Kommunikation auf eine Ebene, auf der es nicht mehr um letzte wechselseitige Verantwortung voreinander geht. Diese ist nur

im Horizont einer für alle verbindlichen – und prinzipiell von allen einsehbaren – Ratio möglich. Ist die Annahme einer solchen allgemeinverbindlichen Vernunft im Hinblick auf die letzten Fragen des Menschen als „rationalistisch" abgewiesen, so wird der andere nicht mehr voll eingelassen in das, was mir letztlich als Sinn vorschwebt, dann nehme ich ihn aber auch nicht mehr wahr als einen, dessen Rede als Anspruch auf auch mich bindende Wahrheit gedeutet sein will. Kommunikation spielt sich auf einen Austausch über Belange ein, in dem die je letzten Sinnentscheidungen der einzelnen ausgeklammert und dem Eigen-Sinn überlassen bleiben, weil sie grundsätzlich ja doch nicht zu vernünftiger Übereinstimmung gebracht werden können.

Die beiden Pole, zwischen denen sich der *christliche* Begriff universaler Kommunikation bewegt, sind, einmal: Ausgang der Bewegung bin nicht ich, sind nicht wir (wie auch immer man gruppenspezifisch die „Emanzipationsbewegung" thematisieren mag), sondern ist der allein heilige und souveräne Gott, der die Menschheitsgeschichte nicht nötig hat, um ganz er selbst sein zu können. Zum anderen: Endpunkt der Bewegung ist jeder einzelne, als Bild Gottes, d. h. als Mensch, der eine unüberholbar einmalige Botschaft an mich hat, und *deswegen* die universale Solidarität *alles* Geschaffenen – aller *Menschen*, weil nur im gegenseitigen Erkennen und Anerkennen aller das volle Antlitz Gottes erschaubar wird, das sich in all diesen Fragmenten bricht; wirklich *alles Geschaffenen*, weil der Mensch durch und durch aus Erde gebildet ist und nur in ihrer Befreiung sein wahres Gesicht zu zeigen vermag. Die gesamte Bewegung zwischen diesen beiden Polen, die uns in biblischer Sprache vorgegeben ist, gilt es „erstphilosophisch" im Begriff eines letztgültigen Sinns zu erfassen, der aller Relativierung standzuhalten vermag.

4. Hermeneutisches Verstehen und „erste Philosophie"

Entspricht der notwendigen Verwiesenheit auf eine „erste Philosophie", die wir soeben als Charakteristikum des christlichen Glaubens aufgewiesen haben, eine allgemeine Notwendigkeit menschlicher Existenz überhaupt? Wir hatten schon verschiedentlich angedeutet, daß diese Frage in einer Reflexion auf das Wesen hermeneutischen Verstehens gestellt werden müsse.

Verstehen ist stets in einem nicht-abschließbaren Prozeß befangen. Es gerät in einen unendlichen Regreß bei dem Versuch, ein jeweils begegnendes „Stück Sinnstiftung" – einen bestimmten Text, eine bestimmte Position aktuellen Handelns oder Verständnisses – in seinem ganzen Sinn einzuholen. Es läuft vor in einen unendlichen Progreß (was nicht unbedingt dasselbe ist wie Fortschritt) bei dem Bemühen, um des jetzt geforderten Verstehens und Handelns willen antizipato-

risch den Sinn zwischenmenschlichen Handelns, schließlich vielleicht den Sinn von Geschichte überhaupt zu entwerfen. Diesen unabschließbar-offenen Vorgang von Sinnerfassung meinen wir, wenn wir hier von „hermeneutischem" Verstehen (im Unterschied zu einem „erstphilosophischen" Begreifen) sprechen.

Welche Konsequenzen sind angesichts dieser allgemeinen Situation möglich? Bleibt nur ein jeweils dezisionistisches Haltmachen und Standgewinnen (und dazu gehört auch ein aufgrund bestimmter Erfahrungen oder Intuitionen bezogener Standpunkt, solange es keine rational befriedigende Legitimationsmöglichkeit von Positionen gibt) und darüber hinaus Vertrauen, Verzweiflung oder Apathie im Hinblick auf die Frage nach einem möglichen universalen Sinnzusammenhang? Oder gibt es die Möglichkeit einer im Horizont absolut autonomer Vernunft zu leistenden Erhellung der je bezogenen Position und des darin gesetzten Vorgriffs auf Kommunikation, also das, was wir „glaubenslogisch" unter dem Titel einer „ersten Philosophie" zu skizzieren versucht haben?

Die hier gestellte Frage zielt, wohlverstanden, nicht auf die Ersetzbarkeit hermeneutischen Verstehens durch eine „mathesis universalis". „Erstphilosophisches Erfassen eines Begriffs letztgültigen Sinns" kann nicht bedeuten, daß der letzte Grund eines je konkret behaupteten Sinns adäquat eingeholt und ausgekostet würde oder daß ein Sinnkonzept entwickelt werden könnte, das gegen neue, unvorhergesehene Stiftungen von Sinn (oder dessen Verkehrung) immun wäre.

Aber könnte nicht doch, trotz der in radikaler Schärfe gesehenen Bedingungen hermeneutischen Verstehens, eine kritische Kontrolle geschichtlichen Geschehens in dem Sinn möglich sein, daß das Postulat der Aufklärung, der Mensch könne und müsse seine Bestimmung in freier Verantwortlichkeit selbst übernehmen, nicht eine leere Idee bleibt; daß er nicht letztlich doch nur bloßes Moment eines sich seiner bedienenden Spiels ist – sei es von brutalen Kräften, sei es eines zauberhaften, sinnstiftenden Seins –, sondern ein Spieler, dem letzte Verantwortung für seine Positionen zugemutet und abgefordert werden kann? Diese kritische Kontrolle könnte nur auf einer Grundlage geleistet werden, die selbst nicht wieder geschichtlich bedingte Setzung, sondern geschichtlicher Relativität enthoben ist.

Analog zu der oben vorgetragenen fundamentaltheologischen Reflexion wollen wir nun im Blick auf die Situation von Hermeneutik allgemein versuchen, den systematischen Ort einer solchen kritischen Instanz anzugeben.

Die Notwendigkeit einer „ersten Philosophie" haben wir zunächst aus dem Begriff christlicher Glaubensüberzeugung abgeleitet. Führt diese nicht zu einem in unbedingter Autonomie der Vernunft erfaßten Begriff letztgültigen Sinns, so kann ich nicht ehrlich sagen, daß

mich das ein-für-allemal ergangene Wort Gottes ganz überzeugt hat. Wird Analoges nicht aber auch immer dort notwendig, wo ich eine menschliche Zuwendung erfahre, der ich ganz vertrauen darf?

Es gibt, auch außerchristlich, menschliche Hingabe an den anderen Menschen so vorbehaltlos und radikal, daß dieser sich darin ganz sich selbst geschenkt erfährt, sich hier erst vor das Beste seiner selbst gekommen weiß. Vor einer solchen Begegnung mag er sich mancherlei Gedanken über seine Autonomie und Persönlichkeit machen. Er wird kaum darauf kommen, den völlig freien und ihm gänzlich unverfügbaren Akt eines anderen für die Spitze seiner eigenen Möglichkeiten zu halten. Im Gegenteil wird er sich eher in Lebensentwürfen einrichten, in denen er weniger abhängig von einer solchen Zufälligkeit erscheint.

Hat er sich aber wirklich als sich selbst geschenkt erfahren, welche Notwendigkeit ergibt sich dann für ihn? Um diese Wahrheit nicht zu verfälschen, muß er sich die Logik dieser paradoxen Erfahrung von geschenkter Autonomie vor Augen führen, bewußt und gegen die Versuchung, auf frühere Begriffe von Autonomie zurückzufallen, denen zufolge sein Wesen weniger verwundbar erscheint. Der Schein größerer Unabhängigkeit verführt ja immer wieder dazu, Freundschaft zu Kameraderie und Liebe zu etwas herabzudeuten, das der andere im Grunde zu seiner Selbstbestätigung nötig hat. Erst ein letztes Sich-klar-Werden darüber, daß in jener unverfügbaren Sinnstiftung durch den anderen wirklich das Äußerste meiner eigenen Möglichkeiten erreicht ist, bewahrt die erfahrene Gabe vor einer Herabsetzung und mich vor Selbsttäuschung – und setzt mich zugleich frei für einen Begriff von Praxis, von dem her ein Vorgriff auf den eigentlichen Sinn von Solidarität möglich wird. Auch hier ist – wie im Verhältnis von „Religiosität" zu „Humanität" aufgezeigt – die „erstphilosophische" Arbeit Reflexion der Mitte, wird in der Erhellung des Wesens von erfahrener Hingabe als Grundsinn meiner Autonomie die Notwendigkeit einer entsprechenden Weitergabe des Eigenen erkannt.

Aber auch außerhalb des Horizonts einer solchen zwischenmenschlichen Erfahrung von erfülltem Sinn müßte sich die Notwendigkeit einer „ersten Philosophie" für ein konsequentes hermeneutisches Verstehen allgemein aufweisen lassen. Verstehen konkretisiert sich jeweils in bestimmten Positionen, in Versuchen, Stand zu gewinnen im Fluß des geschichtlichen Geschehens. Ich habe in einem anderen Kontext – in Auseinandersetzung mit H.-G. Gadamer und E. Coreth [24] – auf das Zusammenspiel von Urteil und Frage bei dem Versuch solchen Standgewinnens hingewiesen. Um die folgenden Überle-

[24] Vgl. Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes, a.a.O., 73f, 150f.

gungen ausreichend zu begründen, müßte ich erneut auf die Resultate zurückgreifen, die in der Analyse von Urteil und Frage bei J. Maréchal, J. B. Lotz, K. Rahner und E. Coreth gewonnen wurden. Daß diese Ergebnisse im Rahmen hermeneutischen Philosophierens weithin unberücksichtigt blieben, liegt wohl zum guten Teil daran, daß jene Autoren von dem (schlüssigen) Nachweis einer absoluten Setzung in jedem Urteils- und Fragevollzug zu schnell zu einem (problematischen) metaphysischen Beweis für das Dasein Gottes übergingen.

Jede konkrete Position – als *Frage* (die nur aufgrund bestimmter Voraus-setzungen sinnvoll und offen ist) oder als *Urteil* (das nur im Kontext eines bestimmten Fragehorizonts verständlich wird) – läßt sich zurückführen auf eine Grundposition, in der ich zur Frage nach „Sinn überhaupt" Stellung beziehe, ob ich mir dessen bewußt bin oder nicht. Meine je konkreten Stellungnahmen sind letztlich stets davon bestimmt, wie ich zur Frage nach der Möglichkeit eines „Sinns im Ganzen" stehe, ob ich diese Frage für im wesentlichen (positiv oder negativ) entschieden (a), völlig offen (c) oder überhaupt für falsch gestellt (b) halte.

(a) Wer die Frage nach der Möglichkeit eines „Sinns im Ganzen" für im wesentlichen entschieden oder wenigstens entscheidbar hält, impliziert ein Urteil der Metaphysik, ein universal gültiges Urteil über Sein überhaupt. Beruht dieses Urteil auf Glaube, so ergeben sich im Prinzip die gleichen Probleme, die uns oben in der Reflexion auf den christlichen Glauben vor die Notwendigkeit einer „ersten Philosophie" geführt haben. Wird dasselbe metaphysische Urteil als philosophisch, d.h. von allgemein zugänglicher Vernunft nachprüfbar behauptet, so muß untersucht werden, ob es wirklich jeder vernünftigen Kritik standhält, also „erstphilosophisch" begründet ist.

(b) Die Frage nach der Möglichkeit eines „Sinns im Ganzen" überhaupt für falsch gestellt oder wenigstens für nicht entscheidbar zu halten, ist wesentliches Charakteristikum des Agnostizismus – den es in sehr verschiedenen Variationen gibt [25]. Man kann vielleicht zwei Hauptrichtungen im Hinblick darauf unterscheiden, ob man sich um einen wissenschaftlichen Nachweis des Falsch-Gestelltseins jener Frage müht (wie z.B. im „Empirismus", „Positivismus", „kritischen Rationalismus") oder einfach im Eintreten für nichtmetaphysische Sinnpositionen der unüberbrückbar scheinenden Kluft zwischen der *Frage* nach einem „Sinn im Ganzen" und den je nur fragmentarischen Erfahrungen von Sinn Rechnung trägt [26].

[25] Vgl. den informativen Sammelband: „Der moderne Agnostizismus". Hrsg. von *H. R. Schlette*, Düsseldorf 1979.

[26] Vgl. H. R. Schlettes Unterscheidung zwischen einem „analytischen" und einem „aporetisch-änigmatischen" Agnostizismus: Vom Atheismus zum Agnostizismus, in: Der moderne Agnostizismus, a.a.O., 207–223.

Gegenüber solchen agnostischen Positionen läßt sich nicht sinnvoll metaphysisch argumentieren, da diese Verständigungsbasis vom Gesprächspartner ja gerade nicht zugestanden wird, sondern allenfalls transzendental, d.h. im Rückgang auf notwendige Möglichkeitsbedingungen auch der agnostischen Rede, die von dieser nicht hinreichend berücksichtigt werden. Dies geschieht gewöhnlich nach dem schon erwähnten Modell der Retorsion des Skeptikers: Selbst jede negative Behauptung oder versuchte Urteilsenthaltung im Hinblick auf die Frage nach „Sinn überhaupt" behauptet noch „Sinn überhaupt", indem Wahrheit für die eigene Position beansprucht wird.

Damit ist allerdings noch nicht der eigentliche Boden der agnostischen Position erreicht, den am eindrücklichsten wohl A. Camus unter dem Titel der Erfahrung des „Absurden" umschrieben hat. Das Absurde besteht gerade darin, daß die unaufhebbare Sehnsucht der Vernunft nach letztgültiger Einheit und Harmonie (die transzendental zu ermittelnde Setzung von Wahrheit oder letztem Sinn in jeder möglichen Position) durchaus erkannt (und von manchen Agnostikern anerkannt) wird [27], dieser Ruf aber unbeantwortet und unbeantwortbar im leeren Raum zu verhallen scheint, genauer: in einem Raum, in dem sich zwar je fragmentarisch Sinn zeigt, ohne daß sich aber die Möglichkeit eröffnet, einen letzten „Textzusammenhang" für diese Fragmente herzustellen. Eine Philosophie, die dieser Grunderfahrung nicht Rechnung trägt – theologisch ausgedrückt: die die Theodizeeproblematik nicht von Anfang an in die Grundlagenreflexion einbezieht –, kann kaum den Titel einer „ersten Philosophie" für sich in Anspruch nehmen.

Andererseits ergibt sich aber auch für den Agnostiker die Notwendigkeit einer kritischen Explikation seiner Grundposition und ihrer Konsequenzen. Wird die „Sehnsucht nach dem ganz Anderen" – zumindest der „Götterfluch des Sisyphos", wenn sich vielleicht für immer verbietet, von einem göttlichen Ruf oder einer Verheißung zu reden – nicht in ihrer eigentlichen Tragweite reflektiert, so verblaßt meist sehr rasch der Sinn für die Würde des Menschen. Die Not des Menschen in seiner Suche nach einem durchgehenden Sinnfaden in der Geschichte wird nicht damit behoben, daß man Sisyphos zum glücklichen Menschen erklärt. Sieht man das gemeinsame Bemühen um Steine nicht mehr vor dem Hintergrund des wie auch immer verwünschten Gipfels, so wird in den stets erneuten Anläufen zu Solidarität und Emanzipation kaum noch der unbeantwortete Schrei des anderen nach mehr vernommen. Dies erweist sich vor allem angesichts

[27] Diese bei Camus stets bewußte Einheitssetzung der Vernunft hat *M. Lauble* gut herausgestellt (Einheitsideal und Welterfahrung. Zur Aporetik im Denken von Albert Camus, in: Der moderne Agnostizismus, a.a.O., 110–136, bes. 112–114).

der Frage nach der Solidarität mit den schon Gewesenen [28] und insbesondere im Aushalten der Begegnung mit dem Sterbenden bis in jene Dunkelheit hinein, die dem Nicht-Hoffenden als schlechthin sinnleer gelten muß [29].

Vielleicht läßt sich die Frage nach der rationalen Verantwortung des modernen Agnostikers am angemessensten von dorther stellen, wo sein eigentlicher Gesprächspartner zu stehen scheint. Ist dieser nicht in dem Suizidkandidaten unserer Tage zu suchen – nicht dem imitierten Werther, auch nicht primär dem psychisch Kranken, sondern dem, dessen Frage A. Camus als das einzige wirklich ernste philosophische Problem anerkannt hat [30]? Dann ginge es im wesentlichen (etwas vergröbert, aber nicht verzerrt ausgedrückt) um die Philosophie des Feuerwehrmanns, der dem auf dem Dach des Hochhauses sprungbereit Stehenden einen Grund zum Weiterleben vermitteln will. Hier ist gewiß weder ein vollmundiger Theologe noch ein blauäugiger Humanist am Platze. Geht hier nicht aber auch zumindest der Begriff „Agnostizismus" ins Leere? Nötig ist doch vor allem, daß der Angesprochene überhaupt noch von einem Argument erreicht wird, also wieder einen, wenn auch noch so minimalen Fußbreit Boden in einem gemeinverbindlichen Logos gewinnt. Ist damit der ihn Ansprechende im letzten nicht aber gerade nach einer „erstphilosophischen" Verantwortung des Grundes der Hoffnung gefragt, aus der und auf die hin er spricht, nach einem festen Grund, der allen weiteren Anfechtungen von Sinnlosigkeit widerstehen wird – nicht weil oder indem er auf Glauben hin angenommen ist, sondern allem menschlichen Fragen standzuhalten vermag?

(c) Ist der wirklichen Situation des Menschen gegenüber schließlich nicht jene Grundposition am angemessensten, welche die Frage nach einem „Sinn im Ganzen" weder durch eine metaphysische Vorentscheidung abschließt noch im Mißtrauen angesichts der Abgründigkeit des Seins ausschließt, sondern sie schlicht offenhält?

Damit kommen wir endlich vor den Horizont hermeneutischen Philosophierens, den M. Heidegger und H.-G. Gadamer eröffnet haben. Ihn sollte man nicht aus dem Auge verlieren, wo immer man heute über Hermeneutik spricht. Dies gilt für alle Entwürfe von Regional-(oder gar Lokal-)Hermeneutiken, die zur Bestimmung der Methodik spezieller geistes- oder sozialwissenschaftlicher Unternehmungen notwendig sein mögen. Es gilt aber auch für philosophische Ansätze, die sich von jenem Horizont abzugrenzen suchen, weil dort der Sinn von Sein unzureichend bestimmt scheint, auch für die ange-

[28] Vgl. hierzu etwa die Erörterungen der von Adorno und Horkheimer aufgerissenen Problematik bei J. B. Metz, H. Peukert, H. Küng (a.a.O.).

[29] Vgl. meine Hinweise hierauf in: Nach Gott fragen, a.a.O., 68 ff.

[30] Vgl. den Eingangssatz in „Der Mythos von Sisyphos", Hamburg 1959, 9.

deuteten metaphysischen oder agnostischen Entwürfe. Etwa wenn über das Seinsverständnis bei Heidegger hinaus (aber weitgehend unter Einklammerung der Theodizeeproblematik) der Blick auf das Sein als Urgrund aller Positivität im Sinne der Transzendentalien des Wahren, Guten und Schönen fällt. (Ich denke hier besonders an die systematische Fortbildung des „Thomismus als Identitätssystem" bei G. Siewerth.) Oder wenn, auf der anderen Seite, angesichts des Abgrunds des Bösen, das die Geschichte durchwaltet, Seinsgeschick (wie bei Adorno und Horkheimer) nur noch als „Negative Dialektik" ansichtig wird, demgegenüber Heideggers Vertrauen zum Sein stellenweise geradezu als zynisch anmutet. Der bei Heidegger und Gadamer aufgewiesene Horizont bleibt diesen philosophischen Ansätzen insofern voraus, als Positivität und Negativität des Seins nur auf dem Grund – oder Abgrund – von Seinsgeschick überhaupt erkennbar werden.

Ähnliches ergibt sich aber auch aus der Diskussion über „Hermeneutik und Ideologiekritik". Mit Recht hat Gadamer auf die Problematik der Übertragung eines aus den Erfahrungen der Psychoanalyse abgeleiteten, regionalen hermeneutischen Modells auf den gesellschaftlichen Diskurs überhaupt hingewiesen. Die Frage nach „kommunikativer Kompetenz" erfolgt auf dem Grund einer vorgängigen Solidarität, in die alle Teilnehmer am Diskurs gleichermaßen eingelassen sind, so daß sich eine Rollenverteilung in „Psychotherapeut" und „Patient" verbietet [31]. Gadamer übersieht dabei nicht, daß mit dieser Aussage über die universale hermeneutische Situation noch nichts darüber ausgemacht ist, welche Position im jeweiligen Fall mehr Recht für sich in Anspruch nehmen darf – etwa der „revolutionäre Veränderungswille" oder die „Bestätigung der Tradition".

> Weder die eine noch die andere Überzeugung ist einer theoretischen Legitimation durch Hermeneutik fähig oder bedürftig. Die Theorie der Hermeneutik kann von sich aus nicht einmal darüber entscheiden, ob die Voraussetzung richtig ist oder nicht, daß die Gesellschaft durch den Klassenkampf beherrscht werde und daß keine Dialogbasis zwischen den Klassen vorhanden sei [32].

Damit stellt sich nun allerdings doch die Frage nach der Berechtigung des Universalitätsanspruchs der Hermeneutik. Wird nämlich die wirkliche Gesprächssituation jeweils aufgrund des Sich-Durchsetzens *bestimmter Positionen* (einzelner oder von Gruppen) entschieden, dann läuft die zentrale Frage nicht nur nach dem je konkreten, sondern nach jedem möglichen Stand von Wirkungsgeschichte (oder Sinn von Sein) auf die nach der Möglichkeit der Legitimation von Positionen hinaus. Weiß hierauf die hermeneutische Theorie prinzi-

[31] Vgl. bes. Replik, in: Hermeneutik und Ideologiekritik. Hrsg. von *J. Habermas* u.a., Frankfurt 1971, 306f.
[32] A.a.O., 308f.

piell keinen Rat, dann überläßt sie den Sinn von Sein letztlich einem unaufhellbaren Geschick, oder aber sie verweist auf die Notwendigkeit einer philosophischen Argumentation, die solche Legitimation leisten könnte, und damit auf die Grenzen ihres Universalitätsanspruchs.

Gadamer scheint – wie schon Heidegger – in die Richtung der ersten Alternative zu tendieren. Feststellungen wie:

> Das Ideal der Aufhebung einer naturhaften Bestimmtheit in rationalbewußte Motivation stellt m. E. eine dogmatische Übersteigerung dar, die der condition humaine unangemessen ist [33].

oder:

> Das, was man versteht, spricht stets auch für sich selbst. Just hierauf beruht der Reichtum des hermeneutischen Universums. Indem es sich in seiner ganzen Spielweite ins Spiel bringt, zwingt es auch den Verstehenden, seine Vorurteile aufs Spiel zu setzen [34],

weisen jedenfalls darauf hin, daß Gadamer, an der Möglichkeit des Menschen zu einer letzten rationalen Verantwortung seiner Position zweifelnd, sein Vertrauen in ein Seinsgeschick setzt, an dem die Menschen letztlich als bloße Momente partizipieren. Zum Vergleich sei auf das Ergebnis hingewiesen, zu dem ein anderer bekannter Vertreter der hermeneutischen Philosophie kommt. Paul Ricoeur sagt am Ende seines Buches über S. Freud:

> Hiob erhält in der Tat keine Erklärung für sein Leiden; es wird ihm lediglich etwas von der Größe und der Ordnung des Ganzen gezeigt, ohne daß dadurch der endliche Standpunkt seines Wunsches unmittelbar Sinn erhält; sein Glaube steht der „dritten Gattung" der Spinozischen Erkenntnis näher als jede Religion der Vorsehung. Somit hat sich ein Weg eröffnet, der Weg der nichtnarzißtischen Versöhnung: ich verzichte auf meinen Standpunkt; ich liebe das Ganze; ich bereite mich darauf vor zu sagen: „Die geistige Liebe der Seele zu Gott ist Gottes Liebe selbst, womit Gott sich selbst liebt" (quo Deus se ipsum amat) [35].

Bei allen Unterschieden im Detail scheinen mir die Aussagen Gadamers und die von Ricoeur in einer wesentlichen Hinsicht übereinzukommen. Ob man das „Ideal der Aufhebung einer naturhaften Bestimmtheit in rationalbewußte Motivation" für eine „dogmatische Übersteigerung" hält und demgegenüber auf ein „hermeneutisches Universum" verweist, das sich selbst „in seiner ganzen Spielweite ins Spiel bringt" oder mit dem Hinweis auf den Spinozischen „Deus amans se ipsum" sagt: „Ich verzichte auf meinen Standpunkt; ich liebe das Ganze"; hier kommt ein Seinssinn ins Spiel, in dessen Horizont eine letzte Ernsthaftigkeit menschlicher Standpunkte nicht im Blick behalten werden kann. Jede mit radikalem Anspruch auftretende moralische Position, auch die bohrende Frage nach Gerechtigkeit angesichts des Leidens, erscheint hier als Vorentschiedenheit angesichts eines unergründbaren Seins, demgegenüber es keine weitere Berufungsinstanz mehr gibt.

[33] A.a.O., 312.

[34] Ebd. 313. Vgl. Wahrheit und Methode, Tübingen ²1965: „alles Spielen ist ein Gespieltwerden" (101f); „die Sprache spricht uns" (439).

[35] Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, Frankfurt 1969, 561.

Den heuristischen Wert dieser hermeneutischen Grundhaltung darf man nicht unterschätzen. Wenn Gadamer etwa in der Auseinandersetzung mit J. Habermas, auf die aristotelische Kritik an der allgemeinen Idee des Guten bei Plato verweisend, sagt:

> Das menschliche Gute ist etwas, was in der menschlichen Praxis begegnet, und es ist nicht ohne die konkrete Situation bestimmbar, in der etwas einem anderen vorgezogen wird. . . . Als allgemeine Idee ist eine solche Idee des rechten Lebens „leer". Darin liegt die schwerwiegende Tatsache, daß das Wissen der praktischen Vernunft kein Wissen ist, das sich gegenüber dem Unwissenden seiner Überlegenheit bewußt ist. Vielmehr begegnet hier in einem jeden der Anspruch, das Rechte für das Ganze zu wissen [36],

so leuchtet das Recht einer solchen Kritik vom unmittelbaren Kontext her ein. Was aber, wenn die Theorie der Hermeneutik die Frage nach letzten kritischen Maßstäben für die Beurteilung der jeweiligen Ansprüche, „das Rechte für das Ganze zu wissen", prinzipiell unterläßt? Kann dann überhaupt je der unbedingte Anspruch des Sittlichen – wie er von Plato oder Kant in aller Schärfe gesehen wurde – in den Blick treten?

Ähnliches gilt für Heideggers Kritik an dem beherrschenden Anspruch des „principium *reddendae* rationis", mit dem der moderne Mensch verfügend an die Gegenstände herantritt, ohne die Dinge selbst zur Sprache kommen zu lassen [37]. Hier sind lange verschüttete Wege für ein wirklich hermeneutisches Verstehen eröffnet worden, das den eigenen Vorgriff stets in Frage stellen läßt. Wie aber, wenn als letzter Grund der Dinge ein kapriziös in und mit allen Dingen spielendes Sein angenommen wird, demgegenüber die Rede von einer Schöpfung, die, der Nichtigkeit unterworfen, in Seufzen und Wehen harrt (vgl. Röm 8, 18ff), nicht als sinnvoll erscheinen kann? Wenn alles ein Akzidens des „Deus amans se ipsum" oder eines sich in absoluter Ungebundenheit zeitigenden Seins ist, führt dann die Position der unbegrenzten Offenheit für den Sinn von Sein letztlich nicht in eine spielerische Indifferenz gegenüber dem je konkreten Sinn alles Seienden, zu einem Vorrang des Ästhetischen über die Kategorien des Ethischen? Wie dieses Sein dem Menschen keine radikale, vorbehaltlose Hingabe abnötigt, so kann auch nie etwas aus dem Bereich des sich geschichtlich Ereignenden mit einem unbedingten Anspruch an mich herantreten. Das schlichte Offenhalten der Frage nach einem „Sinn im Ganzen" wäre dann vielleicht nur die sublimste Form des Willens zur Macht, die effizienteste Weise, die eigenen Positionen des Ich letztlich unangreifbar zu machen. Das absolute Bilderverbot, die ausgeschlossene Erwartung, daß sich der Grund allen Sinns jemals definitiv in geschichtlicher Wirklichkeit zur Erscheinung brin-

[36] Replik, a.a.O., 316.

[37] Der Satz vom Grund, Pfullingen 1957. Vgl. dazu meine Ausführungen in: Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes, a.a.O., 178f.

gen kann, führte dazu, daß nichts mehr unter allem mir Begegnenden mich zu einer radikalen Umkehr zu nötigen vermag [38]. Die Bereitschaft, angesichts der unendlichen Spielweite des hermeneutischen Universums alle meine Vorurteile aufs Spiel zu setzen, enthöbe mich der Pflicht, mich jemals zu einem Urteil mit tödlichem Ernst zu bekennen. Die äußerste Offenheit der Seins- und Sinn*frage* erwiese sich dann als ein Vor-*Urteil*, das sich schlechthin einer Überprüfbarkeit entzieht, als die wirksamste Immunisierung gegenüber allen kritischen Ansprüchen, die gegen sie erhoben werden könnten.

Stellt sich die Theorie der Hermeneutik, stellt sich die Frage nach dem Sinn von Sein aber jenen Konditionen, die Gadamer scharfsichtig für die Beurteilung wahrer Fragen aufgestellt hat [39], dann muß auch sie sich einer „erstphilosophischen" Reflexion auf den Begriff von Sinn unterziehen, der in ihrer Position als letztgültig vorausgesetzt ist. Nur in solchem kritischen Enthüllen der sie letztlich leitenden Position kann sie die Frage nach dem geschichtlich erscheinenden Sinn von Sein vor der Schein-Offenheit bewahren, durch die die Theorie der universalen Hermeneutik gefährdet ist.

Wir haben klarzumachen versucht, daß nicht nur Glaubensverstehen, sondern hermeneutisches Verstehen überhaupt um seiner Authentizität willen auf „erstphilosophische" Reflexion angewiesen ist. Abschließend wollen wir noch einmal kurz die Konturen einer solchen Reflexion skizzieren, soweit sie bisher erkennbar geworden sind.

„Erste Philosophie" hat ihren systematischen Ort an der „Nahtstelle" zwischen der grundsätzlichen existentiellen Entschiedenheit des Menschen (seinem „Glauben") und dem darin freigesetzten Eingehen auf je neuen Sinn. Eine nicht oder nur halbherzig durchgeführte Reflexion auf den Absolutheitscharakter, der jede (auch die „unentschiedene") Position letztlich bestimmt, und der in ihr eröffneten

---

[38] Vgl. M. Blondels Kritk am „dilettantisme" im Ersten Teil von „L'Action" (1893).

[39] „Fragen heißt ins Offene stellen ... Das Gefragte muß für den feststellenden und entscheidenden Spruch noch in der Schwebe sein ... Nun ist die Offenheit der Frage keine uferlose. Sie schließt vielmehr die bestimmte Umgrenzung durch den Fragehorizont ein. Eine Frage, die desselben ermangelt, geht ins Leere. Sie wird erst zu einer Frage, wenn die fließende Unbestimmtheit der Richtung, in die sie weist, ins Bestimmte eines ‚So oder So' gestellt wird: mit anderen Worten, die Frage muß *gestellt* werden. Fragestellung setzt Offenheit voraus, aber zugleich eine Begrenzung. Sie impliziert die ausdrückliche Fixierung der Voraussetzungen, die feststehen und von denen aus sich das Fragliche, das, was noch offen ist, zeigt. Auch eine Fragestellung kann daher richtig oder falsch sein, je nachdem, ob sie in den Bereich des wahrhaft Offenen hineinreicht oder nicht. Falsch nennen wir eine Fragestellung, die das Offene nicht erreicht, sondern dasselbe durch Festhalten falscher Voraussetzungen verstellt. Als Frage täuscht sie Offenheit und Entscheidbarkeit vor. Wo aber das Fragliche nicht – oder nicht richtig – abgehoben ist gegen die Voraussetzungen, die wirklich feststehen, dort ist es nicht wahrhaft ins Offene gebracht und dort kann daher auch nichts entschieden werden." (Wahrheit und Methode, a.a.O., 345f).

(oder verengten) Humanität gefährdet die Wahrhaftigkeit beider. Kann man die Mitte zwischen dem, was ich in meiner persönlichen Entschiedenheit, mit dem mir eigenen Gesicht je bin und dem, was ich in meiner Bewegung auf andere hin je sein will, als „mein Auftreten" bezeichnen, so geht es in der „ersten Philosophie" darum, daß dieses Auftreten durchsichtig und lauter wird. Wir sind von einem bestimmten, dem christlichen Glauben ausgegangen, da erst im klaren Bekenntnis zu einer Position diese als solche hervortritt und dann auch die Mitte zwischen den genannten Polen näher bezeichnet werden kann. Beiden „Polen" gehört eine bestimmte Tätigkeit und ein diese entfaltendes Denken und Sprechen zu. Die auf den ersten „Pol" bezogene Tätigkeit ist die Treue gegenüber dem, woher ich komme und wodurch ich Stand gewinnen kann – jüdisch-christlich gesprochen: die Erfüllung des ersten Gebotes. Das diese Tätigkeit reflektierende Denken und Sprechen ist „Theologie" (in dem weiteren Sinn des Wortes, der dem oben als „Glauben" bezeichneten Sachverhalt entspricht). Die auf den zweiten „Pol" bezogene Tätigkeit ist das – in universaler Offenheit – wachsame Eingehen auf das, was mir je neu begegnet und von mir angenommen werden will – die Erfüllung des zweiten Gebotes. Die reflexe Entfaltung dieser Tätigkeit besteht in dem, was wir als „hermeneutisches Verstehen" zu skizzieren versucht haben. (Es braucht wohl nicht eigens hervorgehoben zu werden, daß „Theologie" und „hermeneutisches Verstehen" ineinander verschränkt sind. Theologie spricht im Eingehen auf das erste Gebot notwendig auch über das daraus entspringende zweite. Als Ausfaltung meines Woher ist Theologie hermeneutisch, insofern mir dieses Woher nur in intersubjektiver Vermittlung zugänglich ist. Auf der anderen Seite ist hermeneutische Offenheit auf „je neuen Sinn" nicht nur zukunftsgerichtet, sondern auch notwendig „vergangenheitsbezogen". Meine Solidarität ist nur dann universal, wenn die Gewesenen mit einbezogen sind. Ohne Einschluß dessen, was mir von ihnen her zukommt, wird der auf Zukunft bezogene Sinn platt.)

„Erste Philosophie" macht den Umschlag der ersten Tätigkeit in die zweite thematisch. Sie ist deswegen so schwierig zu bestimmen, weil sie nicht eigentlich ein neues, drittes „Tätigkeitsfeld" hat, sondern sich in dem Maße erübrigt, wie „das erste und das zweite Gebot" als „einander gleich" erfüllt werden. Das heißt aber auch, daß, solange diese noch nicht erfüllt sind, „erste Philosophie" in Erscheinung treten *muß*. Sie ist eigentlich ein reines Nichts an geschichtlicher Bewegung, an lebendigem Leben, vielmehr das bloße „Durch", worin der Übergang von der ersten in die zweite Tätigkeit erkennbar wird. Ohne Erkenntnis dieser Form des Übergangs geraten die Tätigkeiten aber aus dem Gleis, wird die Richtung des Woher sowohl wie die des Wohin unklar.

Eine Tätigkeit, deren einziger Sinn darin besteht, sich überflüssig zu machen, ist ein höchst unangenehmes Geschäft. Wird sie richtig vollzogen, dann muß sie stets ein schlechtes Gewissen verursachen, weil sie nicht dort ist, wo der Mensch allein sein soll, bei Gott und dem Nächsten. Statt dessen konzentriert sie sich auf den Begriff der Autonomie der menschlichen Vernunft, auf das „Ich", das gar nicht als separates Thema in Erscheinung treten, weil reines „Durch" zwischen empfangener und weitergegebener Hingabe sein soll. Sie muß auf einem absolut gewissen Boden, der sich nicht geschichtlichem Geschehen verdankt, das Gerüst dieser Durchgangsbewegung, die Elementarstruktur der menschlichen Vernunft in all ihren prinzipiellen Möglichkeiten konstruieren, und weiß doch, daß sie dieses abstrakt-formale Gebilde nur unvollkommen und verzerrt darstellen wird, je abhängig davon, wie schlecht und recht das lebendige Individuum sich als das Ineinanderübergehen der beiden Tätigkeiten bewährt. Und dennoch, weil und solange die beiden geforderten Tätigkeiten nicht erfüllt sind und damit ihre Identität noch nicht in Erscheinung getreten ist, muß sie die Möglichkeitsbedingungen dieser Identität herausstellen, damit ein kritischer Maßstab für alle Theologie und alle Hermeneutik gewonnen wird.

Vorüberlegungen über den Begriff einer „ersten Philosophie" (oder, mit Fichte gesprochen, der „Wissenschaftslehre" [40]) können darum nie mehr sein als Manifest einer zwar sehr notwendigen, aber höchst närrischen Aufgabe.

[40] Vgl. dazu meine beiden Beiträge: Offenbarung und autonome Vernunft nach J. G. Fichte, in: Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte. Reinhard Lauth zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Kl. Hammacher und A. Mues, Stuttgart-Bad Cannstatt 1979, 436–455; Zum Verhältnis von Wissenschaftslehre und Gesellschaftstheorie beim späten Fichte, in: Der Transzendentale Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes. Hrsg. von Kl. Hammacher, Hamburg 1981, 316–327.

Die Wahrheit der Erfahrung in Franz Rosenzweigs „Neuem Denken"*

Von Heinz-Jürgen Görtz

1. Rosenzweigs philosophischer Anspruch einer „erfahrenden Philosophie"

Franz Rosenzweigs philosophischer Anspruch, um den es im folgenden geht, ist kein geringer. Rosenzweig wirft mit ihm nicht nur „der ganzen Gesellschaft der Philosophen von Jonien bis Jena", sondern darüber hinaus jedem Denken als einem solchen „den Handschuh hin" [1]. Ein jedes Denken, das den Rosenzweigschen Anspruch vernimmt, findet sich in die Frage gestellt, wie es in seinem eigenen Vorgang überhaupt noch weitergehen kann. Wir selbst also sind hier betroffen, und als ein solchermaßen Betroffener will ich mich darauf einlassen, den Anspruch Rosenzweigs in der gebotenen Konzentration auf das Unterscheidende seines Denkens herauszuarbeiten. Erst so kann sich schließlich zeigen, was das – im spezifisch Rosenzweigschen Sinne – Philosophische seines Anspruchs ausmacht.

Das Unterscheidende des Rosenzweigschen Denkens scheint mir am ehesten faßbar in jener Schrift von 1925, die schon in ihrem Titel Rosenzweigs Provokation signalisiert, in: „Das neue Denken" [2]. Rosenzweig tritt mit den „nachträgliche(n) Bemerkungen" [3], die er in dieser Schrift zum „Stern der Erlösung" macht, mit dem hohen Anspruch auf, von seinem „Stern der Erlösung" könne eine „Erneuerung des Denkens" ausgehen [4]. Rosenzweig bekennt im „Neuen Denken", was ihn im „Stern" geleitet hat. Damit vollzieht er nach seinen eigenen Worten den „notwendigen Wahrheitsakt" [5] gegenüber den Lesern des „Stern", jenen Akt, mit dem man „eines Tages zur gelegenen Stunde das eigene Gesicht demaskieren und so den kritischen Augenblick berufen (muß), wo aus einer konventionellen Beziehung die persönliche wird oder – nicht wird" [6].

Die konventionelle Autor-Leser-Beziehung ist das, was nach Rosenzweig nicht länger angeht, wo Menschen sich auf sein Buch eingelassen haben. Konventionelle Beziehungen sind für Rosenzweig solche, in denen der Beziehung selbst vorgängige Formen regeln, was in ihr geschieht; Formen, die die Menschen auf Distanz halten und Rollen spielen lassen, Formen, in denen sich daher „unbefangen" die „Annehmlichkeiten der gesellschaftlichen Beziehung" genießen lassen [7]. Aus solch „konventionellen" Bezie-

---

* Bei dem vorliegenden Artikel handelt es sich um die ursprünglich deutsche Fassung eines Vortrags, der in englischer Sprache auf dem Franz Rosenzweig aus Anlaß seines 50. Todestags am 10. Dezember 1979 gewidmeten Fourth Jerusalem Philosophical Encounter im Mai 1980 gehalten wurde. Der Verfasser dankt an dieser Stelle *Professor Dr. Bernhard Casper* für die Förderung seiner Rosenzweigarbeiten.

[1] *F. Rosenzweig,* Der Stern der Erlösung, 4. Aufl., in: ders., Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, II. Abteilung, hrsg. von R. Mayer, Den Haag 1976, 13.

[2] *F. Rosenzweig,* Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum „Stern der Erlösung" (1925), in: ders., Kleinere Schriften, Berlin 1937, 373–398.

[3] Das neue Denken, a. a. O., 373.

[4] Vgl. a.a.O. 388; siehe auch a. a. O., 374.

[5] A. a. O., 373.

[6] Ebd.

[7] Vgl. ebd.

hungen sollen nach Rosenzweig „persönliche" werden, d. h. Beziehungen, in denen die Menschen einander als sie selbst begegnen, in denen daher nichts nach vorgegebenen Regeln abläuft, sondern alles sich ereignen muß, auch und gerade ihre Form. In „Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand" [8] spricht Rosenzweig den Leser denn auch konsequenterweise mit „Lieber alter Freund" [9] an und unterscheidet ihn vom „Kenner" [10], der in der Distanz konventioneller Beziehung und ihrer Formen verharrt, so daß ihm im „Büchlein" gar nichts Neues widerfahren kann. Daß faktisch dennoch eine bloß konventionelle Beziehung zum Leser als „alten Freund" zustande kommt, eben weil sie in der Form eines Buchs geschieht, hat Rosenzweig zeit seines Lebens als jene Grenze erfahren, die die konventionelle Form eines Buchs überhaupt für sein Denken bedeutet.

Mit der „persönlichen Beziehung" ist es Rosenzweig daher um eine Beziehung zu tun, die in Anlehnung an eine Redeweise Franz von Baaders „formfrei (nicht formlos)" genannt werden kann [11]. Weil in der persönlichen Beziehung nichts ableitbar ist, ist sie selbst auch nicht ableitbar. Daß sie wird, bedarf des Ergreifens der „gelegenen Stunde", d. h. in jenem anderen berühmten Wort Rosenzweigs, der „rechten Zeit" [12], und „des andern" [13], seiner freien Entscheidung. Nur von beiden Polen her kann die Verwandlung der konventionellen in die persönliche Beziehung glücken; beide müssen aus ihrer Freiheit anfangen. Und für beider Anfang wird Zeit auf je eigene Weise wichtig; nicht jede Zeit ist recht, wo ich mich dem anderen als ich selbst erschließen will; es gibt weniger geeignete und geeignetere Zeiten, und es gibt sich schließlich die „gelegene Stunde"; sie erwarte ich „hoffend" und „fürchtend". Hoffend und fürchtend, denn wo ich alle Formen zerbrechend dem anderen mich erschließe, liefere ich mich ihm aus, wird die „gelegene Stunde" zum „kritischen Augenblick".

Hier klingen wichtige Motive des Rosenzweigschen Denkens bereits an. Schon in diesen Randbemerkungen kommt die Mitte des Denkens selbst zur Sprache. Sie stellen daher ein hermeneutisches Modell für das Verständnis der Rosenzweigschen Erfahrung bereit, das uns im folgenden leiten soll.

Die Mitte freizulegen, ist der „notwendige Wahrheitsakt", den das „Neue Denken" gegenüber dem „Stern" bedeutet. Im „Neuen Denken" als einem nachträglichen „Kommentar" [14] werden die Intentionen des „Stern" aufgedeckt und faßbar. Um dieser Faßbarkeit willen liefert Rosenzweig hier denn auch die Begriffe nach, auf die das im „Stern" agierende Denken gebracht werden kann. Und doch, darüber ist Rosenzweig sich klar, wird der „Kenner" nicht zufrieden sein. „Denn was er verlangt, und schließlich auch verlangen darf, grade das wurde ihm nicht gegeben: die schlagworthafte Bezeichnung, unter der er das nun etwa über das neue Denken in Erfahrung gebrachte auf dem Friedhof seiner Allgemeinbildung beisetzen könnte." [15] Für Rosenzweig ist es das Kennzeichnende des Schlagwortes, das von diesem Getroffene in das einordnen zu können, was ich schon weiß. Alles Neue läßt sich dank seiner Hilfe auf Altes zurückführen und somit selbst als alt aufweisen.

Was also kann einem philosophischen Buch, dem es um nichts Geringeres geht als

---

[8] *F. Rosenzweig,* Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand, hrsg. und eingel. von *N. N. Glatzer,* Düsseldorf 1964.

[9] A. a. O., 26.

[10] A. a. O., 24.

[11] *F. von Baader* trifft diese Unterscheidung im Zusammenhang seiner Begriffe von Natur, Raum und Zeit. Siehe etwa als ein prägnantes Beispiel: Fermenta Cognitionis, viertes Heft, 13, in: Sämtliche Werke, hrsg. von *F. Hoffmann,* Bd. 2, Aalen 1963 (Neudruck der Ausgabe Leipzig 1851), 295 f.

[12] Das neue Denken, a. a. O., 384.

[13] A. a. O., 385.

[14] A. a. O., 397.

[15] A. a. O., 397 f.

um die „vollkommene Erneuerung" [16] des Denkens, unangemessener sein als ein solches Schlagwort? Trotz dieser Unangemessenheit gibt Rosenzweig den Erwartungen und Bedürfnissen des Lesers nach: „Am ehesten würde ich mir noch die Bezeichnung als absoluter Empirismus gefallen lassen müssen; wenigstens würde sie das eigenartige Verhalten des neuen Denkens in allen drei Bezirken, der Vorwelt des Begriffs, der Welt der Wirklichkeit, der Überwelt der Wahrheit, decken; jenes Verhalten, das auch vom Himmlischen nichts zu wissen weiß, als was es erfahren hat, – dieses aber auch wirklich, mag schon Philosophie es als Wissen ‚jenseits' aller ‚möglichen' Erfahrung anschwärzen; und auch vom Irdischen nichts, was es nicht erfahren hat, – dieses aber auch ganz und gar nicht, mag schon Philosophie es als Wissen ‚vor' aller ‚möglichen' Erfahrung anpreisen. Solch Zutrauen auf die Erfahrung wäre wohl das Lehr- und Überlieferbare an dem neuen Denken, wenn es nicht, wie ich allerdings fürchte, grade selber schon Zeichen eines erneuerten Denkens ist." [17]

Weniger die eben wegen ihrer Schlagworthaftigkeit umstrittene Bezeichnung als die Sache, die diese Bezeichnung nach Rosenzweig deckt, soll hier interessieren. Im „Stern" geht es, so Rosenzweig, um „das eigenartige Verhalten des neuen Denkens"; diese Eigenart besteht darin, „nichts zu wissen (. . .), als was es erfahren hat"; das „Zutrauen auf die Erfahrung" ist das „Zeichen" des „erneuerten Denkens". Die „Erfahrung" steht demnach im Mittelpunkt des „Stern"; „eine reinliche und vollständige Darstellung der Erfahrung" [18] beansprucht Rosenzweig denn auch im „Stern" zu leisten.

Solchermaßen präzisiert sich Rosenzweigs Anspruch, das Denken zu erneuern. Die Erneuerung des Denkens, die er fordert und selbst im „Stern" durchzuführen behauptet, hat für Rosenzweig in einer „vollständigen und reinlichen Darstellung der Erfahrung" zu geschehen. Wer das Denken erneuern will, muß nach Rosenzweig vollständig und reinlich darstellen, wie Erfahrung geht. An der Erfahrung scheiden sich altes und neues Denken; denn in der Erfahrung steht auf dem Spiel, was es mit einem Denken und schließlich mit dem Denken im ganzen auf sich hat. Die Fragen nach der Realität der Außenwelt und der Struktur der Subjektivität, nach Wahrheit und Gewißheit, nach dem Verhältnis von Subjekt und Objekt, umfassend also die nach dem theoretischen wie praktischen Verhältnis des Menschen zu den Menschen und Dingen der Welt oder noch anders nach dem Verhältnis von Wirklichkeit und Wahrheit, alle diese Fragen spitzen sich zu im Problem der Erfahrung.

2. Rosenzweigs Anspruch vor dem Hintergrund der Erfahrungsphilosophien Kants und Hegels

Mit der These von der in jeder Philosophie mitentworfenen und diese richtenden Theorie der Erfahrung [19] steht Rosenzweig einerseits ganz in der Tradition des von ihm aufs schärfste kritisierten „alten Denkens" – mit dem er also bei aller Kritik nicht einfachhin bricht, sondern das er vielmehr weiterdenkt und steigert –, andererseits eröffnet er jedoch mit seiner „erfahrenden Philosophie" dem Denken eine ganz neue Ordnung, einen ganz neuen Zugang zum selben – steigert er das alte Denken, indem er es umkehrt.

[16] A. a. O., 374.
[17] A. a. O., 398.
[18] A. a. O., 383.
[19] Daß sich gar im Hinblick auf die Erfahrung ein Stück Philosophiegeschichte schreiben läßt, indem aufgezeigt wird, daß entscheidende Wendungen dieser Geschichte mit einer neuen Fassung des Erfahrungsbegriffs einhergehen, zeigen eindrucksvoll die quellengeschichtlichen und bedeutungsanalytischen Studien *H. Holzheys* in: Kants Erfahrungsbegriff. Quellengeschichtliche und bedeutungsanalytische Untersuchungen, Basel/Stuttgart 1970, sowie *F. Kambartels* Artikel „Erfahrung" im Historischen Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von Joachim Ritter, Band 2, Darmstadt 1972, Spalte 609–617; siehe dazu auch vom selben Autor, Erfahrung und Struktur. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus, Frankfurt a. M. ²1976.

Die „Unruhe" in Rosenzweigs „Denkuhrwerk" [20] bleibt die Kantische und nachkantische Philosophie des Deutschen Idealismus, in der nach Rosenzweig die Geschichte des alten Denkens gipfelt. Ja, diese Bedeutung des Idealismus für Rosenzweig tritt im Licht unserer These von der Zentralität der Erfahrung nur um so deutlicher hervor. Denn am Ende der Geschichte des alten Denkens und in der Vorgeschichte dieser Vollendung, bei Hegel also und bei Kant, begegnen uns Philosophien, die als ihre Mitte die Erfahrung thematisieren und schlechterdings Philosophien der Erfahrung sein wollen [21]. Daß Rosenzweig Kants „Kritik der reinen Vernunft" als „Traktat über den Begriff der Erfahrung" [22] gelesen hat, macht schon allein die oben zitierte Erläuterung seines „absoluten Empirismus" deutlich; denn in ihrer Rede von dem, was „jenseits" und „vor" aller „möglichen" Erfahrung liegt, bezieht sie sich ausdrücklich auf Kants kritische Philosophie. Ebenso muß Hegels Axiom seiner „Phänomenologie des Geistes" als „Wissenschaft der *Erfahrung des Bewußtseins*" [23], daß nämlich das „Bewußtsein (nichts) weiß und begreift (. . .), als was in seiner Erfahrung ist" [24], Rosenzweig aufs äußerste herausfordern, wenn es ihm darum geht, die Erneuerung des Denkens durch eine „erfahrende Philosophie" herbeizuführen. Hegel ist so nicht weniger als Kant gleichsam Rosenzweigs „Antithesis" [25], in die hinein Rosenzweig sich vertieft, um schließlich in ihr auf sich selbst zurückzukommen, mit welcher Umkehr die Aufhebung Hegels und Kants ins Eigene Rosenzweigs einhergeht.

Es wäre daher der Frage nachzugehen, ob Rosenzweig sich nicht so von Kant und Hegel abstößt, um ins Eigene seiner Erfahrungsbewegung einzusteigen, daß er darin einerseits mit Hegel über Kant und andererseits mit Kant über Hegel hinausgeht. Die in Frage stehende These sei einen Schritt weiter ausgeführt: In der Perspektive Hegels, in der Rosenzweig hier faktisch denkt, wird Kants Bewußtsein angesichts der Erscheinung des Dings an sich vor die Zerreißprobe gestellt und findet es sich schließlich wirk-

[20] *F. Rosenzweig*, „Urzelle" des Stern der Erlösung. Brief an Rudolf Ehrenberg vom 18. XI. 1917, in: Kleinere Schriften, a.a.O., 357–372, hier 362.

[21] Über Kant und Hegel hinaus sind andere wichtige Etappen der Geschichte des Erfahrungsbegriffs: *E. Husserl*, Erfahrung und Urteil, hrsg. von *L. Landgrebe*, Hamburg [4]1972, bzw. *ders.*, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (Husserliana Bd. VI), hrsg. von *W. Biemel*, Den Haag 1954, *M. Heidegger*, Hegels Begriff der Erfahrung, in: Martin Heidegger, Holzwege, Frankfurt a. M. [4]1963, 105–192, und Gadamer. *H.-G. Gadamer* bekennt in seinem Vorwort zu Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen [2]1960, XXI, daß in seinen Untersuchungen „das Kapitel über die Erfahrung eine systematische Schlüsselstellung" einnimmt. Diese Geschichte des Erfahrungsbegriffs kennt noch eine Tradition ganz anderer Art, den Empirismus der empirischen Wissenschaften, für den in der Moderne Carnap und Popper genannt seien und der in ständiger Auseinandersetzung mit der oben skizzierten Tradition steht.

[22] *A. S. Kessler/A. Schöpf/C. Art. Wild*, Art. Erfahrung, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Studienausgabe 2, 373–386, hier 377.

[23] *Hegel*, Phänomenologie des Geistes, hrsg. von *J. Hoffmeister*, Hamburg [6]1952, 74; so ja sogar der ursprüngliche Titel der Schrift, vgl. a. a. O., 577 f. Zur Bedeutung der „Phänomenologie des Geistes" für Rosenzweig siehe *ders.*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften, I. Abteilung, Briefe und Tagebücher, hrsg. von *Rachel Rosenzweig* und *Edith Rosenzweig-Scheinmann* unter Mitwirkung von *B. Casper*, 1. Band 1900–1918, Den Haag 1979, Nr. 143/S. 86, wo Rosenzweig von seiner intensiven Arbeit an diesem Werk berichtet; wichtiger vielleicht sogar noch aufgrund seiner zeitlichen Nähe zu Rosenzweigs eigenem Durchbruch zum „philosophischen Archimedespunkt" (vgl. Urzelle, a. a. O., 357) sein Urteil im Brief vom 23. 2. 1917 an R. Ehrenberg, wo er von der „Unmenge Zeit" spricht, die er „auf das tolle Buch verwendet" hat. Rosenzweig versteigt sich gar zu der Behauptung: „Und etwas Ähnliches zwischen zwei Buchdeckeln gibt es wohl wirklich nicht" (a. a. O., Nr. 360/S. 353).

[24] Phänomenologie des Geistes, a. a. O., 32.

[25] Vgl. Briefe und Tagebücher, a. a. O., Nr. 184/S. 81.

lich in der absoluten Zerrissenheit eines einerseits empirischen, andererseits transzendentalen Gebrauchs und dementsprechend in der Zerrissenheit eines mundus sensibilis einerseits und eines mundus intelligibilis andererseits, der Zerrissenheit zuletzt von Wirklichkeit und Wahrheit überhaupt. Hegel will nun aus dieser Negativität des Bewußtseins die neue und wahre Einheit von Bewußtsein und Ding hervortreiben. In diesem gemeinsamen Interesse am Ganzen von Wirklichkeit und Wahrheit geht Rosenzweig mit Hegel über Kant hinaus. Wenn Rosenzweig aber auf der anderen Seite dieses Ganze nicht ohne die „Vervielfältigung des Seienden" [26] verstehen kann, so geht er in diesem Interesse an der Mannigfaltigkeit und Vielheit der Wirklichkeit als einer solchen, in einem Interesse, das sich vom selben Ding an sich Kants genährt findet, sofern es nur als principium individuationis, als Prinzip der Besonderung, begriffen wird, über Hegel mit Kant hinaus.

Demgegenüber ist gewiß nicht zu vernachlässigen, daß Rosenzweig selbst von seinem eigenen Vorgang sagt, er bewege sich in der „Bahn" der Schellingschen Spätphilosophie [27]. Else Freund ist dem ja nachgegangen [28]. Auch hier wäre allerdings zu fragen, ob dieses Gehen in der „Bahn" Schellings einfachhin bedeutet, daß Rosenzweig im „Stern" eine „positive Philosophie" im Sinne Schellings entwerfen will. Dabei wäre ja zunächst überhaupt zu klären, was es mit der letzteren auf sich hat [29]. Den „Nerv" der „erfahrenden Philosophie" Rosenzweigs in der Ausarbeitung der Priorität des Seins vor dem Denken zu sehen, ist jedenfalls nicht frei von der Gefahr einer „metaphysischen Reduktion" des Rosenzweigschen Denkens [30]. Näher käme dem schon der Versuch, der hier ebensowenig wie die Erörterung all der den geschichtlichen Ort der erfahrenden Philosophie Rosenzweigs betreffenden Fragen unternommen werden kann, aber vielleicht doch als Ausblick genannt werden darf [31], jener Versuch also, die Absolutheit des Rosenzweigschen Empirismus als Rosenzweigs Einung des von Schelling Unterschiedenen, des apriorischen Empirismus der negativen Philosophie und des empirischen Apriorismus der positiven Philosophie, zu begreifen [32].

„Nichts zu wissen, als was man erfahren hat": In diesem Axiom kommen also Kant und Hegel und Rosenzweig überein. Die Differenzen der Ansätze bei der Erfahrung entscheiden sich demnach allererst daran, wie Erfahrung jeweils geht, wer erfährt und war erfahren wird. Ohne eine solche Differentialanalyse der Erfahrungsbegriffe Kants, Hegels und Rosenzweigs in diesem Rahmen leisten zu können, sei doch eine Vororientierung gewagt.

Kants Erfahrung ist die Erfahrung von Gegenständen. Diese Gegenstände erfährt das zugleich empirische und transzendentale Subjekt so, daß ihm etwas gegeben ist, das nur unter den Bedingungen seines Empfangens gegeben werden kann. Die Bedin-

[26] Vgl. Das neue Denken, a. a. O., 394.

[27] Vgl. Der Stern der Erlösung, a. a. O., 19 f.

[28] In *Else Freund*, Die Existenzphilosophie Franz Rosenzweigs. Ein Beitrag zur Analyse seines Werkes „Der Stern der Erlösung", 2. durchges. Aufl. Hamburg 1959, bes. 12–42 (jetzt auch in 3. Aufl. in engl. Sprache, Den Haag 1979).

[29] Und das wäre wiederum nicht ohne Berücksichtigung der Schelling-Forschung möglich. Es sei nur an die wichtigen Arbeiten von *W. Schulz*, Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Stuttgart/Köln 1955, *W. Kasper*, Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Mainz 1965, *H. Fuhrmanns*, Schellings letzte Philosophie. Die negative und die positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus, Berlin 1940, *K. Hemmerle*, Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie, Freiburg/Basel/Wien 1968, erinnert.

[30] Davon ist Else Freunds Interpretation des „Stern" nicht ganz freizusprechen. Siehe etwa *Freund*, a. a. O., 73–79.

[31] Dieser Versuch muß in anderem Zusammenhang unternommen werden.

[32] Zu dieser Unterscheidung Schellings siehe *ders.*, Philosophie der Offenbarung, Siebente Vorlesung, in: Schellings Werke, hrsg. von *M. Schröter*, sechster Ergänzungsband, München 1954, 130.

gungen der Subjektivität, die demnach „vor" aller „möglichen" Erfahrung liegen, sind selbst ebensowenig erfahrbar wie die Bedingungen der Objektivität der Gegenstände, die „jenseits" des Feldes der Erfahrung aus diesem herausfallen. Etwas „ist" daher nur „wirklich" und also erfahrbar im Feld der Gegenstände. Und die Wahrheit hat so ihren Ort in jenem Urteil, das in diesem Feld „ist" sagt. Das aber heißt für Kant aus der Perspektive Rosenzweigs: Wahrheit „jenseits" des Wahren, das „ist", ist nicht erfahrbar; bzw.: Die Erfahrung erfährt nicht die Wahrheit. Was erfahren wird, kann zwar „erkannt" werden; indem aber nur die Gegenstände bzw. Erscheinungen erkannt werden, werden die Dinge an sich, die „die Realität in der Erscheinung" [33] begründen und also die „jenseitige" Wahrheit bergen, nicht erkannt, müssen aber wiederum gedacht werden können [34]; wo sie aber nur gedacht werden, mangelt ihnen die Wirklichkeit, die allem Denken „gegeben" [35] sein muß, damit es nicht „leer" ist. Nach Hegel bedeutet dies, daß Kant die Erscheinung nur negativ als „Schein" auffaßt [36].

Auf diesem Hintergrund gewinnt unsere Rede von der Formfreiheit der Rosenzweigschen Erfahrung ihren Sinn. Erfahrung ist für Rosenzweig nicht länger Erfahrung von Gegenständen. Den vergegenständlichenden Vorgriff des „Ist"-sagenden Denkens auf alles Begegnende nimmt Rosenzweig vielmehr zurück, um damit dem Ereignis der Begegnung des Begegnenden und ihrer Form Raum zu schaffen. Seine Erneuerung des Denkens geschieht als Befreiung dessen, was ist, aus seiner Vergegenständlichung und Formalisierung durch das Denken. Was Rosenzweig „nur" weiß, wo er etwas erfahren hat, hat somit nicht aus-, sondern entgrenzenden Charakter: alles kann er erfahren; er kann dies nicht in dem Sinne, daß es an ihm und seinem Vermögen läge, zu erfahren; aber alles kann sich ihm zu erfahren geben; wo solche Erfahrung sich ereignet, da gibt es keine vorgängig bedingende Möglichkeit und den Vollzug bestimmende Notwendigkeit, sondern da ereignen sich im wirklichen Ereignis allererst auch dessen Möglichkeit und Notwendigkeit.

Hegels Erfahrung ist die Erfahrung des Bewußtseins. Sie ist jenes Geschehen, in dem das Bewußtsein so auf sich zurückkommt, daß es darin die „Nichtigkeit" seines Gegenstands, d. h. dessen, was für es das Wahre war, und also die Nichtigkeit seiner selbst erfährt. Daß aber das „natürliche Bewußtsein" – und hier hat Hegel durchaus das Kantische Bewußtsein im Blick – immer nur erfährt, daß es die Wahrheit eben nicht erfährt, sondern nur die Unwahrheit des für es Wahren, d. h. die „Erscheinung" als „Schein", diese Negativität der Erfahrung wird vom Phänomenologen noch einmal negiert und darin als die Wahrheit des Bewußtseins und seiner Erfahrung neu bestimmt, und damit die „Erscheinung" als ein „Ganzes des Scheins" [37]. So aber spricht der Phänomenologe, und er erweist sich darin als der – in Rosenzweigs Worten, die bei Hegel selbst ihren Anlaß haben – „Übererfahrene" [38], der die Wahrheit der Welt der Wirklichkeit, die hier die Welt des Bewußtseins ist, nicht bloß in ihr „erfährt", sondern über ihr „erblickt". Hegel bestimmt auf diese Weise das Kantische „Vor" und „Jenseits" neu als das „Über" der „übersinnlichen Welt". Dieses „Übersinnliche" ist für Hegel „das Sinnliche und Wahrgenommene(,) gesetzt, wie es in *Wahrheit* ist" [39].

Aus Rosenzweigs Perspektive heißt das wiederum: Die Wahrheit ist nicht mehr schlechterdings unerfahrbar; wohl gilt auch für Hegel, daß die Wahrheit „jenseits" der Welt des Bewußtseins liegt; doch gibt es einen Fortschritt des Bewußtseins auf dieses Jenseits zu, wenngleich ihm dazu der Phänomenologe die „Leiter" [40] halten muß. Es macht dabei den Fortschritt des Bewußtseins aus, das Jenseits als ein solches auf immer

[33] *Kant*, Kritik der reinen Vernunft, B 609.
[34] Vgl. a. a. O., B XVIII.
[35] A. a. O., B 609.
[36] Vgl. Phänomenologie des Geistes, a. a. O., 110.
[37] Vgl. ebd.
[38] Vgl. Das neue Denken, a. a. O., 396.
[39] Phänomenologie des Geistes, a. a. O., 113.
[40] A. a. O., 25.

abstrakterer, d. h. für Hegel höherer Stufe zu erfahren. „Ausgesprochen" bzw. „dargestellt" werden kann die „übersinnliche Welt" jedoch nur vom „übererfahrenen" Phänomenologen. Hegel hebt also die Aporie Kants, das bloß unmittelbare Verhältnis von Bewußtsein und Erscheinung einerseits und die absolute Verhältnislosigkeit von Bewußtsein und Ding an sich andererseits, in das Geschehen der Erfahrung als dialektische Bewegung von Wirklichkeit und Wahrheit auf. Diese Struktur der Erfahrung als dialektische Bewegung läßt wesentliche Momente auch der Rosenzweigschen Erfahrungsbewegung sehen. Und doch begibt sich Rosenzweigs Erfahrung in einer völlig anderen Ordnung. Werner Marx hat auf die „teleologische Struktur" der dialektischen Bewegung Hegels aufmerksam gemacht [41]. Hegels Bewegung ist insofern „teleologisch", als in ihr natürliches Bewußtsein *und* absoluter Geist eine „Bildungsgeschichte" durchlaufen. Wo der Phänomenologe das natürliche Bewußtsein in seiner Wahrheit „erscheinen" läßt, damit es selbst fortschreitet, „erinnert" sich der Geist der jeweiligen Bewußtseinsform als einer von ihm bereits abgelegten Gestalt [42]. Für Rosenzweig bedeutet diese „teleologische Struktur" eine Unterbietung der Bewegung als einer solchen, d. h. eine Unterbietung ihrer Zeitlichkeit, und eine Unterbietung des anderen, der sich der „konventionellen" Beziehung einer teleologischen Struktur entweder entzieht oder diese zerbricht. Rosenzweig hebt so Hegels Dialektik des Begriffs auf in die Dialektik der Zeit selbst und kehrt damit die teleologische in eine eschatologische Struktur der Erfahrung um.

Diese notwendig zu kurz greifende Skizzierung der Erfahrung Kants und Hegels aus der Perspektive Rosenzweigschen Denkens, mit der nur das ganze Gewicht des Erneuerungsanspruchs Rosenzweigs zur Geltung gebracht werden sollte, müssen wir hier abbrechen, um nun in entschiedener Hinwendung zu Rosenzweig zu fragen, wie er selbst im „Neuen Denken" seinen Durchbruch zur „erfahrenden Philosophie" versteht.

3. Erfahrung als Schlüssel zu Rosenzweigs Denken

Zunächst ist festzuhalten, daß Rosenzweig im „Neuen Denken" den „Stern" von der Erfahrung her aufschlüsselt. Die Verhältnisbestimmung der drei Teile des „Stern" als „Vorwelt des Begriffs" bzw. der „Wesenheiten", als „Welt der Wirklichkeit" und als „Überwelt der Wahrheit" gewinnt Rosenzweig aus der Perspektive der Erfahrung. Das besagt: Die Vorwelt der Wesenheiten ist Vor-Welt in bezug auf die Erfahrung; sie ist die „vorerfahrene" Welt. Die Welt der Wirklichkeit ist die Welt der Erfahrung selbst. Und die Überwelt der Wahrheit ist wiederum Über-Welt in bezug auf die Erfahrung; sie ist die „übererfahrene" Welt [43].

a) Denken über die Erfahrung

Was im ersten Teil des „Stern" geschieht, ist also noch nicht Erfahrung selbst, sondern lediglich „Denken über die Erfahrung" [44]; vom Anfang des erfahrenden Denkens im zweiten Teil des „Stern" her gesehen hat das neue Denken im ersten Teil seine eigene „Voranfänglichkeit", seine „elementare" Verfassung [45], eben seine „Vorwelt" zum Thema. Diese Vorwelt ist nun nach Rosenweig die Welt des alten Denkens und seiner Begriffe vom Wesen der Dinge. Das alte Denken der Philosophie verwechselt die von ihm begriffenen Wesenheiten mit den Wirklichkeiten Gott, Welt und Mensch, indem es zum einen an die Wirklichkeiten die Wesensfrage stellt und „Ist"-Antworten gibt,

[41] Siehe *W. Marx*, Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in „Vorrede" und „Einleitung", Frankfurt a. M. 1971, 98.

[42] Vgl. Phänomenologie des Geistes, a. a. O., 27.

[43] Vgl. Das neue Denken, a. a. O., 396.

[44] A. a. O., 382.

[45] „Elemente" lautet ja auch die Überschrift des ersten Teils des „Stern"; vgl. Der Stern der Erlösung, a. a. O., 1.

d.h. die Wirklichkeiten nach dem Bild des Denkens „formt", und indem es zum anderen die gegenseitige Transzendenz der Wesenheiten überspringt und sie auf *eine* Wesenheit zurückführt. Die Wirklichkeit solchen Denkens ist nach Rosenzweig „gespenstisch" [46].

Die Wesenheiten, so läßt sich Rosenzweigs Kommentar zum ersten Teil des „Stern" zusammenfassen, sind die elementaren Inhalte der Erfahrung, die „letzten Tatsächlichkeiten" Gott, Welt, Mensch [47]. Sie sind ihre Inhalte, d.h. sie kommen in der Erfahrung vor; das aber nicht wirklich, sondern eben elementar als die unsichtbaren Voraussetzungen im Grund aller Erfahrung. Als solche „Substanzen" der Erfahrung gehen sie auf, wo die Erfahrung auf sich selbst reflektiert. Das „Denken über die Erfahrung" läßt sich so als Philosophie der Wesenheiten bzw. „Tatsächlichkeiten" begreifen, der Wesenheiten im Plural, denn eine jede läßt sich nur auf sich selbst zurückführen. Die Philosophie der Wesenheiten steigt aus der Zeit aus und sucht im Grund der Wirklichkeit, in ihrer Vorwelt, was immer währt. „Wesen will nichts von Zeit wissen" [48], ist zeitlos gültig. In der Vorwelt des Begriffs erscheint so die Wahrheit selbst in „elementarer, unsichtbarer, un-offenbarer Form" [49]; diese macht das „wesentliche" bzw. „heidnische" [50] Moment der Wahrheit aus. Rosenweig zieht daraus für die Erfahrung den Schluß: „Die Erfahrung erfährt also nicht die Dinge, die beim Denken über die Erfahrung allerdings als letzte Tatsächlichkeiten sichtbar werden; aber was sie erfährt, erfährt sie an diesen Tatsächlichkeiten. Und deshalb ist es für eine reinliche und vollständige Darstellung der Erfahrung so wichtig, zuvor jene Tatsächlichkeiten rein herausgestellt zu haben und dem Hange des Denkens zu ihrer Verwechslung entgegengetreten zu sein." [51]

b) Der Vorgang der Erfahrung

Die Erfahrung selbst bestimmt Rosenzweig als „wirklich, ungegenständlich und unsubstantiell" [52], denn sie „weiß ja nichts von Gegenständen, sie erinnert sich, sie erlebt, sie hofft und fürchtet" [53]. Damit tritt Rosenzweig in die „Welt der Wirklichkeit" ein. In ihr „tritt an die Stelle der Methode des Denkens, wie sie alle frühere Philosophie ausgebildet hat, (...) die Methode des Sprechens" [54]. Diese Methode entspringt der grundlegenden Erfahrung des neuen Denkens, der Erfahrung seiner „Zeitlichkeit" [55]. Es ist das Neue des neuen Denkens, „nicht unabhängig von der Zeit erkennen" [56] zu können. Die Mitte der Welt der Wirklichkeit ist für Rosenzweig die Gegenwart, denn nur sie ist „Zeit im zeitlichsten Sinn" [57]. Und die Wirklichkeit dieser Welt macht es nach Rosenzweig gerade aus, daß in ihr Zeit „ganz wirklich" wird, daß nicht „in ihr geschieht, was geschieht, sondern sie, sie selber geschieht" [58]. Nur in der Gegenwart wird die Zeitigung der Zeit selbst, der Wirklichkeit jedes einzelnen und der Wirklichkeit im ganzen „erfahren", d.h. die „Unverwechselbarkeit" [59] ihrer Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Das Wirkliche „ist" daher nicht [60], sondern zeitigt sich dem ganz und immer nur Gegenwärtigen und wird allein „auf der Bahn des Lebens" [61] erfahren.

[46] Vgl. Das neue Denken, a. a. O., 380.
[47] Vgl. a. a. O., 382 f.
[48] A. a. O., 384.
[49] A. a. O., 382.
[50] Vgl. ebd.
[51] A. a. O., 382 f.
[52] Vgl. a. a. O., 382.
[53] Ebd.
[54] A. a. O., 386.
[55] Vgl. ebd.
[56] A. a. O., 384.
[57] A. a. O., 391.
[58] A. a. O., 384.
[59] Vgl. a. a. O., 385.
[60] Vgl. a. a. O., 380 bzw. 383.
[61] A. a. O., 392.

Ganz gegenwärtig also gilt es zu sein, keinen Augenblick zu überspringen [62], die Zeit ganz ernstzunehmen [63], um wirklich zu erfahren und das wirklich Erfahrene „zur rechten Zeit" zu verstehen [64].

Wer solchermaßen die Wirklichkeit der Zeit erfährt, der erfährt nach Rosenzweig darin zugleich, was Gott und Welt und Mensch „in diesen Zeiten der Wirklichkeit tun oder was ihnen geschieht. Aneinander tun oder voneinander geschieht." [65] Nur im Ereignis ihrer Beziehungen sind Gott, Welt und Mensch wirklich, und nur das Ereignis ihrer Beziehungen wird wirklich erfahren. Dieses „große Weltgedicht" wird in den drei Büchern des zweiten Teils des „Stern" „in drei Zeiten nacherzählt" [66]. Dabei kommt jede der „unverwechselbaren Zeiten der Wirklichkeit" in einer eigentümlichen und selbst „unverwechselbaren" Weise des Sprechens zur Sprache: in der „Erzählung" die Vergangenheit der Schöpfung, in der „unmittelbaren Wechselrede" die Gegenwart der Offenbarung und im „chorischen Sprechen" die Zukunft der Erlösung [67]. Die Eröffnung der Sprechsituation allen Sprechens geschieht dabei in der „unmittelbaren Wechselrede" der Gegenwart. In ihr geht das Unterscheidende des sprechenden Denkens auf: das „Bedürfen des andern" und das „Ernstnehmen der Zeit" [68].

Vom „Herzbuch" [69] des „Stern" aus, in dem diese Wechselrede sich ereignet, erschließt sich daher sowohl die „Reihenfolge" [70] der Bücher des zweiten Teils als auch die Reihenfolge der Teile des „Stern" selbst. In der gegenwärtigen Erfahrung werden die vor-erfahrene Welt der Wesenheiten als Vergangenheit der Welt der Wirklichkeit, d.h. als wirkliche Vergangenheit, und die übererfahrene Welt der Wahrheit als Zukunft der Welt der Wirklichkeit, d.h. als wirkliche Zukunft, erfahren. Vorwelt und Überwelt zeitigen sich in der Welt der Wirklichkeit, dort also, wo die „Zeit ganz wirklich" wird, als „immerwährende Vergangenheit" des Anfangs und „ewige Zukunft" [71] des Endes der Wirklichkeit. Wesenheit – Wirklichkeit – Wahrheit, diese einander unzugänglichen, weil unendlich voneinander entfernten Welten bzw. Ordnungen zeitigen sich als Momente des „Ablaufs der Weltzeit" [72], d.h. als Momente der Geschichte des neuen Denkens.

In der „Unverwechselbarkeit der Zeiten" erfährt die Erfahrung darüber hinaus und im selben die „Unverwechselbarkeit der Wirklichkeit" selbst, d.h. die Unverwechselbarkeit des wirklich begegnenden anderen. Dort, wo ich die Wirklichkeit Gottes, der Welt und des Menschen in ihren Beziehungen erfahre, erfahre ich weder ihre Wesenheiten bzw. Tatsächlichkeiten, noch ihre Wahrheit, sondern vielmehr ihr „Geheimnis" [73]. In der Erzählung ist die Welt und im Gespräch ist der andere wirklich da und entzogen zugleich. In dieser Spannung wiederholt sich die Spannung aller „Zeit der Wirklichkeit". Und diese Spannung ist zuhöchst die Spannung des chorischen Sprechens vom Zukünftigen. In ihm ist Gott wirklich da und entzogen zugleich. Die „Geheimnishaftigkeit" alles Begegnenden läßt in der gegenwärtigen Begegnung deren Zukünftigkeit stets neu erwarten. Die Entzogenheit des anderen zeitigt sich mir als seine „ewige Zukunft".

Es zeigt sich: Wer erfährt, „erlebt" die Gegenwärtigkeit der Gegenwart, „erinnert" sich der Vergangenheit der Vergangenheit und „hofft" und „fürchtet" die Zukünftig-

[62] Vgl. a. a. O., 385.
[63] Vgl. a. a. O., 387.
[64] Vgl. a. a. O., 384.
[65] A. a. O., 385 f.
[66] A. a. O., 386.
[67] Vgl. ebd.
[68] A. a. O., 387.
[69] A. a. O., 386.
[70] A. a. O., 384.
[71] A. a. O., 385.
[72] Vgl. a. a. O., 392.
[73] Ebd.

keit der Zukunft. Wer solchermaßen gegenwärtig ist und erfährt, „erlebt" im Gespräch, daß er von anderen Gegenwärtigen, „seien es Menschen oder Gott" [74] angesprochen, bei seinem Namen gerufen wird; er hört und ruft selbst andere in ihre Gegenwart; er „erinnert" sich des Anfangs und läßt das Angefangene, seien es Menschen oder Welt, sich in seiner Erzählung verwirklichen; er „hofft" und „fürchtet" das Ende und kann von ihm jetzt sprechen, wo Gott ihn mit der Welt und den Menschen ins „Wir" vereint.

Zu solchem „absoluten Empirismus" bedarf es nach Rosenzweig der Erneuerung des Denkens, des philosophischen wie theologischen, und der Erneuerung der Religion, der heidnischen wie jüdischen wie christlichen. Das Unterscheidende dieser Erneuerung vollzieht die erfahrende Philosophie darin, daß sie Philosophie, Theologie und Religion dort, wo diese „zur Gestalt für sich erstarrt" sind, in welcher „Selbständigkeit und Formgewordenheit" sie „keinen Anteil an der Wirklichkeit" haben, wieder „aus dieser Spezialität und ihren Ummauerungen" befreit und „in das offene Feld der Wirklichkeit" zurückführt [75]. Dies macht auch die „Vollständigkeit" [76] des neuen Denkens aus.

Für Theologie und Philosophie bedeutet das, daß zwischen ihnen nicht länger die „konventionellen" Beziehungen der Philosophie als „Hausmagd" der Theologie bzw. der Theologie als „Monatsfrau" [77] der Philosophie gelten, sondern daß sie in „persönlicher", d.h. hier „geschwisterlicher" [78] Beziehung auf je eigene Weise im selben „Feld" innestehen und es ihnen ums Selbe geht, um die „Wahrheit der Wirklichkeit", die beide als die *eine* Wahrheit in der „ewigen Zukunft" der „Überwelt" erwarten. In der Sache heißt das: „Die theologischen Probleme wollen ins Menschliche übersetzt werden und die menschlichen bis ins Theologische vorgetrieben" [79], wobei sich beides gegenseitig bedingt. In diesem erneuerten Sinne von Theologie ist denn auch Rosenzweigs Bemerkung aufzufassen, daß „(t)heologisches Interesse (. . .) dem neuen Denken zum Durchbruch geholfen" [80] hat.

Diese Theologie hat es daher auch nicht mit einer aus dem Feld der Wirklichkeit ausgegrenzten, besonderen Religion zu tun. Rosenzweig bringt diese seine „Areligiösität" bzw. Religionskritik [81] auf die Formel: „Gott hat eben nicht die Religion, sondern die Welt geschaffen" [82], bzw.: Offenbarung ist „Offenbarung an Adam, der sowenig Heide war wie Jude oder Christ" [83]. Das heißt: Es gibt nach Rosenzweig für den Menschen in der Welt weder ein bloß religiöses Gottesverhältnis, das die Welt bzw. den Menschen, noch ein bloß weltliches Weltverhältnis bzw. bloß menschliches Verhältnis zum Menschen, das Gott überspringt.

Daß aber Religion und Welt, Theologisches und Menschliches, Theologie und Philosophie in diesem „natürlichen" Verhältnis der Geschwisternschaft miteinander „geschaffen" bzw. ins „persönliche" Verhältnis „gerufen" sind, ist für Rosenzweig nun die entscheidende und „orientierende" [84] Erfahrung der „Offenbarung Gottes", ist selbst also eine religiöse Sache. Das in einem religiöse wie weltliche wie menschliche Verhältnis Gottes zum Menschen geschieht als solches, als freies Zusammenspiel sich gegenseitig vergegenwärtigender bzw. verwirklichender Partner, allererst in der „Offenba-

[74] A. a. O., 386.
[75] A. a. O., 390.
[76] A. a. O., 389.
[77] Ebd.
[78] Vgl. ebd.
[79] Ebd.
[80] A. a. O., 388.
[81] Siehe hierzu auch *B. Casper*, Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers, Freiburg/Basel/Wien 1967, 195–197.
[82] Das neue Denken, a. a. O., 389.
[83] A. a. O., 390.
[84] Um diesen wichtigen Begriff der „Urzelle" aufzugreifen; vgl. a. a. O., 358.

rung". Die „allzeit erneuerte" [85] Offenbarung erschließt die Situation schlechthin allen Sprechens. Gott offenbart sich als der Andere, der das „wirkliche Gespräch" [86] zwischen Gott und Mensch anfängt, ein Gespräch, das nichts ausschließt und das daher umgekehrt Gott und Mensch in allem, weil in jedem Augenblick miteinander führen.

Das „offene Feld der Wirklichkeit", jenes Feld, das allein die Erfahrung eröffnet, ist so nach Rosenzweig das Feld der wirklichen Religion. Dann aber tut sich eben der Erfahrung das Feld der Religion auf und wird die Erfahrung schlechthin religiöse Erfahrung. Und nur in diesem Sinne, in dem die Außergewöhnlichkeit, Besonderheit und Spezialität solcher Erfahrung sich aufgebrochen finden in die Offenheit der Wirklichkeit selbst, ist von „religiöser Erfahrung" zu sprechen. Das Bedenken solcher Erfahrung zu sein, wird nun auch der neue Sinn von Religionsphilosophie. Rosenzweig selbst bezeichnet jene Stellen des „Stern", die die „gestiftete", d.i. „formgewordene", „selbständige", „spezielle" Religion behandeln, als die „einzige im strengen Sinn religionsphilosophische Partie in dem Buch" [87].

Von einem solchen Begriff der Religionsphilosophie her kann Rosenzweig gar nicht anders, als dem „Stern" den Anspruch abzusprechen, „eine Religionsphilosophie zu sein" [88]. Auch die Religionsphilosophie bedarf demnach der Erneuerung. Und im Sinne des neuen Denkens ist der „Stern" selbst nun gar nichts anderes als eine „neue Religionsphilosophie". Religionsphilosophie ist jetzt erfahrende Philosophie, und erfahrende Philosophie ist selbst Religionsphilosophie. Ihr Feld ist das „offene Feld der Wirklichkeit", sie selbst dessen Eröffnung.

c) Die Wahrheit der Erfahrung

An dieser Stelle muß sich ein schwerwiegender Einwand erheben: Bedeutet Rosenzweigs Rede vom Aufbrechen aller „konventionellen" Formen, will hier sagen aller Formen, die sich nicht dem „immer nur gegenwärtigen" Ereignis und seiner Erfahrung verdanken, ins „offene Feld der Wirklichkeit" nicht die Preisgabe aller bestehenden Unterschiede von Gott, Welt und Mensch, von Philosophie und Theologie, von Menschlichem und Religiösem? Wozu noch denken, wozu glauben, wozu noch Jude sein, wozu Christ, wenn es doch einzig darum geht und zu all dem genügt, „immer nur gegenwärtig zu sein", „den Augenblick nicht zu überspringen"? Wenn es in der Welt der Wirklichkeit so viele Erfahrungen gibt wie Menschen, die „die Zeit ganz ernst nehmen", besteht dann nicht die Offenheit des Feldes der Wirklichkeit im bloßen Chaos unendlich vieler und gegeneinander gleichgültiger Ereignisse und Erfahrungen? Ist die Formlosigkeit der Preis der Formfreiheit? Mit anderen Worten: Stellt nicht die „Vervielfältigung des Seienden", von deren Notwendigkeit Rosenzweig spricht [89] und die sich schon in der Welt der Wirklichkeit begibt, die eine Wahrheit und damit auch die Wahrheit des Rosenzeigschen Denkens selbst und seiner Erfahrung in Frage?

Die Auseinandersetzung mit diesem Einwand wäre von dem her zu führen, was nach Rosenzweig vom Geschehen der Erneuerung der Religion aus von seinem erfahrenden Denken zu sehen ist und wie sich daraus für Rosenzweig die Fragestellung des dritten Teils des „Stern" ergibt.

Die Voll-endung am Ende, nichts Geringeres also als die Wahrheit der Erfahrung, die Wahrheit des – erfahrenden – formfreien „grammatischen" [90] Denkens und die Wahrheit der – erfahrenen – offenen Wirklichkeit, läßt die erneuerte Religion nach Rosenzweig sehen. Sie läßt dies sehen, indem sie das „chorische Sprechen" und das „Wir" solchen Sprechens als den Sinn und das Ziel der Sprachlichkeit und der „Voll-

[85] Das neue Denken, a. a. O., 389.
[86] Vgl. a. a. O., 387.
[87] A. a. O., 391.
[88] A. a. O., 374.
[89] Vgl. a. a. O., 394.
[90] Vgl. a. a. O., 387, wo Rosenzweig sein neues Sprachdenken auf diesen Begriff bringt und dem alten denkenden Denken als „logischem" gegenüberstellt.

ständigkeit" des neuen Denkens offenbar macht. Sie „spricht aus" [91] und macht daher sichtbar, was das formfreie Denken in der Welt der Wirklichkeit immer nur erfährt, ja in ihr sieht sich die Formfreiheit selbst in eine bleibende, weil endgültige Form gebracht; die Religion macht das neue Denken und seine Wirklichkeit in „Bildern" und „Gestalten" [92] anschaulich. Diese „Sonderstellung" [93] der Religion löst allererst Rosenzweigs These ein, daß das neue Denken jüdisches oder christliches Denken sei.

Judentum und Christentum sind nach Rosenzweig „ewige Gestalten", die die „Erlösungszukunft" „vorwegnehmen" [94]. Sie sind Bilder der Erlösung, weil in ihnen zum einen die Wesenheiten der Vorwelt, die in der Welt der Wirklichkeit nur als deren geheime und unsichtbare Voraussetzung immerwähren, „selbst bildhaft" [95], d.h. sichtbar und offenbar werden, und weil zum anderen das „Fort und Fort" des „Ablaufs der Weltzeit" [96] in der wirklichen Welt, in der immer nur „allzeit neu" das Ereignis der Begegnung des Begegnenden erfahren und keine end-gültige Gestalt gesehen wird, „zur wiederkehrenden Form sich rundet" [97]. Es ist so das Licht der „Überwelt der Wahrheit", in dem die Bilder der Religion „glänzen", und es ist seine Form, in der sie „bleiben".

Rosenzweig spielt am Thema der Gestalthaftigkeit noch einmal das Verhältnis der drei Teile des „Stern" durch: Wer weiß, was Gott, was die Welt, was der Mensch „ist", der weiß lediglich vor-erfahrene, vor-zeitliche Wesenheiten, d.h. im Sinne des neuen Denkens: er weiß nichts. Im neuen Denken weiß ich vielmehr nur, was ich in der Zeit als das Geschehen zwischen Gott und Welt und Mensch erfahre. Auf der „Bahn des Lebens" erfahre ich aber Gott, Welt und Mensch in ihrer gestaltfreien „unabbildbaren" [98] Ursprünglichkeit, in Rosenzweigs Worten: ihr „Geheimnis". Judentum und Christentum sprechen nun diese Geheimnisse chorisch aus. Sie sprechen auf je eigene Weise aus, was in der Welt der Wirklichkeit immer nur erfahren wird; sie bekennen, daß im offenen Feld der Wirklichkeit mir ein Ding alle Welt und ein Mensch die ganze Menschheit vertritt und daß ich in solchen Begegnungen „einfältig mit meinem Gott wandle" [99]; sie bekennen, daß es in jeder Begegnung um Gott *und* Welt *und* Mensch geht, um ihr Wir. Sie sprechen das Und als die Wahrheit der Erfahrung aus, als jene Wahrheit, in der Gott und Mensch und Welt allererst zueinander und zu sich selbst erlöst sind.

Erst im Judentum und Christentum gibt es so nach Rosenzweig wahre, d.h. ewige Gestalten. Denn ihre Gestalten sind „übererfahren", „über-zeitlich". Rosenzweig bestimmt hier im Anschluß an Hegel das Kantische „Vor" und „Jenseits" neu, indem er diese ins „Über" aufhebt. An die Stelle des „übererfahrenen" Phänomenologen Hegels treten jedoch hier der Jude und der Christ. „Über" will demnach bei Rosenzweig weder einen Ort angeben, noch die dadurch qualifizierte Bestimmung in ihr Gegenteil kehren: Übererfahren heißt nicht unerfahrbar, überzeitlich nicht zeitlos, überwirklich nicht unwirklich; und doch zeigt das „Über" die andere Weise von Erfahrbarkeit, Zeitlichkeit und Wirklichkeit an als die der Welt der Wirklichkeit. Die Andersheit dessen, was „über" ist, ist nach Rosenzweig selbst zeitlich, näherhin end-zeitlich. Alle Zeit läuft auf diese Zeit hinaus, und alle Zeit kommt in dieser Endzeit in ihre Wahrheit. Dies haben wir als das „Eschatologische" der erfahrenden Philosophie Rosenzweigs festzuhalten.

Diese Stellung der Religion macht deutlich, daß Rosenzweigs Darstellung des Judentums und Christentums „nicht ursprüglich von religionswissenschaftlichem Interes-

[91] Vgl. a. a. O., 392.
[92] Vgl. a. a. O., 391 f.
[93] A. a. O., 390.
[94] Vgl. a. a. O., 391.
[95] A. a. O., 392.
[96] Vgl. ebd.
[97] Ebd.
[98] Vgl. ebd.
[99] Vgl. Der Stern der Erlösung, a. a. O., 471 mit Bezug auf Micha 6, 8.

se bestimmt (ist), sondern (. . .) von allgemein systematischem, im besonderen von der Frage nach einer seienden Ewigkeit" [100]. Rosenzweigs neues Denken würde demnach mißverstanden, sähe man in ihm nur das Organ des „Stroms der allzeiterneuerten Wirklichkeit", das über den erlebten Augenblick nicht hinausfragt. Darin wäre auch jenes theologische Interesse unterboten, das dem neuen Denken zum Durchbruch verholfen hat. Als leitendes Interesse muß es sich auch am Ende noch geltend machen. Es geht Rosenzweig also um die „unvergehende", „bleibende", d.h. „ewige Gestalt", demnach nicht nur um das, was wirklich geschieht, sondern schließlich um das, was „wahrhaft" ist, um die „seiende Ewigkeit" [101]. Und infolgedessen lenkt der Charakter dieses dritten Bandes nach Rosenzweigs eigenen Worten „in gewissem Sinne ja wieder in das Fahrwasser des alten Denkens mit seinen Seinsfragen" [102] zurück. Rosenzweig stellt zwar nicht die Frage nach dem Wesen der Wahrheit, er weiß vielmehr auch in diesem Letzten und Höchsten: „Kommt Zeit, kommt Rat" [103] und erwartet also die Wahrheit als zukünftiges Ereignis, ja als das Ereignis aller Zukunft schlechthin; und doch spricht er, indem er vom Zukünftigen spricht, in diesem dritten Teil aus, was eigentlich nur der Chor im liturgischen bzw. betenden Sprechen aussprechen kann.

Die „übererfahrene Welt der Wahrheit" markiert so die Grenze der erfahrenden Philosophie Rosenzweigs. Als diese Grenze macht sie sich nur bemerkbar, indem die „ewigen Gestalten" des Judentums und Christentums aus der Welt der Wirklichkeit in die Überwelt der Wahrheit hineinreichen bzw. umgekehrt die Überwelt der Wahrheit in der Welt der Wirklichkeit vorwegnehmen. Die Überwelt der Wahrheit ist demnach schon in der Welt der Wirklichkeit als deren ewige Zukunft erfahrbar und im Judentum und Christentum aussprechbar. Wie aber geht diese Erfahrung der zukünftigen Wahrheit? Und was ist das für *eine* Wahrheit, die in Judentum *und* Christentum ausgesprochen wird? Das sind die Grenzfragen Rosenzweigs in seiner erfahrenden Philosophie; es sind erkenntnistheoretische Fragen. Wo dem Denken zugemutet wird, „das Seiende zu vervielfältigen" [104], da geht es „um die Wahrheit, die nur eine sein kann" [105].

Schon in der Vorwelt der Wesenheiten geschieht die „Vervielfältigung des Seienden" als Vervielfältigung der Elemente der Wahrheit, die immer nur wieder auf sich selbst zurückgeführt werden können. In der Welt der Wirklichkeit werden nicht die Elemente der Wahrheit vervielfältigt – diese ereignen sich vielmehr nun ineinander –, vervielfältigt werden aber diese Ereignisse, in denen die Elemente der Wahrheit sich verwirklichen. Wer daher in der Welt der Wirklichkeit erfährt, lebt in der Not um den Tag und die Stunde des Ablaufs der Weltzeit, um die Festigkeit der Zeit, um ihr Bleiben und sein Bleiben in ihr, mit anderen Worten: Er lebt in der Not um die Wahrheit der Wirklichkeit, um die wahre Form. Die „Vervielfältigung des Seienden" wird aufgehoben und spitzt sich zugleich zu in der Überwelt der Wahrheit. Der drohenden Verflüchtigung der Wirklichkeit in die Formlosigkeit der steten Erneuerung wird Einhalt geboten durch die unvergehenden „ewigen Gestalten" des Judentums und Christentums. Mit ihnen gibt es „über" der Welt der Wirklichkeit bleibende Formen, d.h. Zeiten und Orte des Judentums und Christentums, in denen die Wahrheit der Erfahrung ausgesprochen wird. Und doch stehen nun diese „ewigen Gestalten" in der Überwelt der Wahrheit nebeneinander. Die „Vervielfältigung des Seienden" spitzt sich zu in der „Vervielfältigung der Wahrheit". Diese „Vervielfältigung der Wahrheit", das Und der Wahrheit selbst, stellt sich Rosenzweig als die entscheidende erkenntnistheoretische Grenzfrage seines Denkens. Solche Erkenntnistheorie betreiben kann nach Rosen-

[100] Das neue Denken, a. a. O., 392.
[101] Siehe unten Anm. 124.
[102] Das neue Denken, a. a. O., 393.
[103] Vgl. a. a. O., 384.
[104] A. a. O., 394.
[105] Ebd.

zweig jedoch nur der übererfahrene Jude oder Christ. Jüdisch ist denn auch seine „messianische Erkenntnistheorie“ [106].

Das „Wörtchen Und“ ist nach Rosenzweig das „Grundwort aller Erfahrung“. „Gott und die Welt und der Mensch. Dieses Und war das Erste der Erfahrung; so muß es auch im Letzten der Wahrheit wiederkehren. Noch in der Wahrheit selber, der letzten, die nur eine sein kann, muß ein Und stecken; sie muß anders als die Wahrheit der Philosophen, die nur sich selber kennen darf, Wahrheit für jemanden sein. Soll sie dann gleichwohl die eine sein, so kann sie es nur für den Einen sein. Und damit wird es zur Notwendigkeit, daß unsre Wahrheit vielfältig wird und daß ‚die‘ Wahrheit sich in unsre Wahrheit wandelt.“ [107] Rosenzweig stößt sich noch einmal ab von der Wahrheit der Philosophen. „Eigentlich“ ist ihr „Lieblingswort“ [108]; sie ist schlechthin „die“ allgemeine und abstrakte, weil zeitlos gültige Wahrheit. Eigentlich muß alles anderes, nämlich eines und dasselbe sein, auf das es zurückzuführen ist. Diese Schau des Eigentlichen, die den Philosophen als den Eingeweihten vorbehalten ist, wird diesen aber nur gewährt auf Kosten ihrer Menschlichkeit: Alles Eigene müssen sie opfern, um das Eigentliche zu sehen und selbst eigentlich zu werden [109]. Die Rückführung von allem Wirklichen auf ein Selbes und Allgemeines ist dem neuen Denken von Anfang an verwehrt. Das Und der Elemente war schon das Erste der Erfahrung.

Daß die Wahrheit nur wahr ist als die Wahrheit Gottes *und* der Welt *und* des Menschen, zeigte sich bereits in der Vorwelt der Wesenheiten bzw. Tatsächlichkeiten. Daß die Wahrheit nicht vorweggenommen werden kann, daß ich zu ihrer Erkenntnis Zeit brauche und des anderen bedarf, um „zur rechten Zeit zu verstehen“, diese Zeitlichkeit und Beziehentlichkeit der Wahrheit selbst werden offenbar in der Welt der Wirklichkeit. Im „wirklichen Gespräch“ geht die Wahrheit als „Wahrheit für jemanden“ auf. Im Gespräch ist nichts abzusehen und zu übersehen, sondern allem nur entgegenzusehen und alles abzuwarten. Das Gespräch ebnet die Unterschiede nicht ein, macht nicht alles gleich wie das denkende Denken, vielmehr kommt in ihm die Andersheit des anderen um so schärfer zur Geltung, je inniger ich ihm im Gespräch verbunden bin. Noch die unaussprechbare, nur erfahrbare Andersheit des begegnenden anderen, der sich allen Vergleichen und Angleichungen entzieht, muß wahr sein, damit der andere zustimmen kann und so die Wahrheit Wahrheit für ihn und also selbst wahr ist. Diese Entzogenheit bzw. Geheimnishaftigkeit des Begegnenden aber wird in der Welt der Wirklichkeit als die Zukünftigkeit der Zukunft selbst erfahren. Gegenwärtig ist in der Welt der Wirklichkeit immer nur die Vielfalt „unserer Wahrheit“, die Vielfalt dessen, dem ich begegne und „für“ das die Wahrheit wahr ist. Die Welt der Wirklichkeit lebt so gerade in der Not um die Wahrheit ihrer allzeiterneuerten Erfahrungen, um sie fürchtet sie, auf sie hofft sie.

Die Wahrheit kann nach Rosenzweig nur dort die eine sein, wo der, für den sie Wahrheit ist, Gott selbst ist. In der Überwelt der Wahrheit ereignet sich die Wahrheit „zuletzt“ als sie selbst, als die eine. Und doch verdankt sie ihre Einheit nach Rosenzweig nicht sich selbst, sondern der Zustimmung des Einen. Gott selbst gibt der Wahrheit schließlich jene Form, zu der sie in ihrer Vorgeschichte immer nur drängt: jenes „Wir“, das Gott und Mensch und Welt so miteinander sprechen, daß sie selbst darin auf göttliche Weise geeint sind. Gott selbst spricht hier das Und in seiner Zweiwertig-

[106] Siehe a. a. O., 395 f.
[107] A. a. O., 395.
[108] Vgl. ebd.
[109] Siehe hierzu *Kierkegaard* in: Die Krankheit zum Tode, Düsseldorf 1954, 41: „Ein Denker führt ein ungeheures Bauwerk auf, ein System, ein das gesamte Dasein und die ganze Weltgeschichte usw. umfassendes System – und betrachtet man sein persönliches Leben, so entdeckt man zu seinem Erstaunen das Entsetzliche und Lächerliche, daß er diesen ungeheuren, hoch sich wölbenden Palast nicht persönlich bewohnt, sondern einen Schuppen daneben, oder eine Hundehütte, oder zuhöchst das Pförtnerstübchen.“

keit von Einung und Unterscheidung; geeint und unterschieden werden Gott und Mensch und Welt und deren Wirklichkeit und Wahrheit. „Unsre Wahrheit" spannt demnach die Menschen schon in der Welt der Wirklichkeit miteinander und mit der Welt zusammen, und sie spannt dieses „Wir" von Mensch und Welt noch einmal über die Welt der Wirklichkeit hinaus zusammen mit der zukünftigen Überwelt der Wahrheit.

Es ist entscheidend zu sehen, daß es Rosenzweig darum geht, in der allzeiterneuerten Welt der Wirklichkeit die Spannung von Wirklichkeit und Wahrheit auszuhalten und auszusprechen. Für Rosenzweig gilt: Das Wirkliche ist nicht schon das Wahre, und das Wahre ist nicht einfachhin das Wirkliche. Und doch ist deshalb die Wirklichkeit nicht trügender Schein und ist die Wahrheit nicht unwirkliches Jenseits. Diese Spannung wird konkret erfahren in der Vielheit der wirklichen Erfahrungen und in der Ausgespanntheit der Zeit selbst. Das Gegenwärtige und die Gegenwart bleiben nicht, sie vergehen, weil in ihnen zwar Zeit sich ereignet, nicht aber deren „Ende", an dem sie und die in ihr sich zeitigende Wirklichkeit allererst wahr „sind" [110]. Im Ausstehen der Zukunft und des anderen, sei es Gott, Welt oder Mensch, wird das Ausstehen der Wahrheit erfahren. Das ist es, was bei Rosenzweigs Erkennen „herauskommt" [111]: die Einsicht in das Verhältnis der gegenwärtigen zeitlichen Wirklichkeit und ihrer endzeitlichen Wahrheit eben als Gegenwart und Zukunft im „Ablauf der Weltzeit".

Daß dieses „Und" von Wirklichkeit und Wahrheit das von Gegenwart und Zukunft, von Zeit und Ewigkeit, von Welt- bzw. Menschenzeit und Gotteszeit ist, will die sich an Rosenzweig anlehnende Rede von der „Übererfahrenheit" und „Überwirklichkeit" der Wahrheit zum Ausdruck bringen: In der Wirklichkeit steht die Wahrheit „unvorwegnehmbar" aus, ist sie nur als ausstehende erfahrbar, nicht „aussprechbar". Erfahrung geschieht immer nur *in* der Zeit, nicht *über* ihr. In der Wahrheit aber, die noch nicht wirklich ist, wird „zuletzt" die endgültige, bleibende Gestalt aller Wirklichkeit „ausgesprochen"; wo solches in der Wahrheit geschieht, wird diese schließlich selbst auf ihre endzeitliche Weise wirklich und „erfahrbar". Dieses Verhältnis von Wahrheit und Wirklichkeit selbst aber – die Unvorwegnehmbarkeit der Wahrheit in der Wirklichkeit „drunter" einerseits und die Einholung aller Wirklichkeit in der Wahrheit „drüber" andererseits – ist das, was nach Rosenzweig schon in der Welt der Wirklichkeit „als wahr – bewährt werden will" [112]. Das ist als entscheidendes Moment in Rosenzweigs messianischer Erkenntnistheorie festzuhalten: In der „Bewährung" „kann" schon in der Welt der Wirklichkeit die Wahrheit nicht nur erfahren, sondern – mit dem Leben – „ausgesprochen", d.h. gestaltet werden. Heraus kommt damit bei Rosenzweig etwas konkret Einforderndes: die Erwartung der kommenden Wahrheit im Leben ihres Noch-nicht-Gekommenseins, ihre „Bewährung". „Der Begriff der Bewährung der Wahrheit wird zum Grundbegriff dieser neuen Erkenntnistheorie." [113]

Wahrheiten, die bewährt werden, sind nach Rosenzweig solche, „die sich der Mensch etwas kosten läßt" [114]. Diese Wahrheiten sind „höhere Wahrheiten" als mathe-

[110] Siehe unten Anm. 124.

[111] Vgl. Das neue Denken, a. a. O., 395.

[112] Ebd., dieses Verhältnis von Wirklichkeit und Wahrheit ließe sich als die Grundstruktur eines religionsphilosophischen Denkens ausmachen, das sich wie das Rosenzweigs an der positiven Religion orientiert, d. h. auf sie so zugeht, daß es im selben von ihr ausgeht. Dies etwa der ausdrückliche Vorentscheid *B. Weltes* in seiner Religionsphilosophie, Freiburg/Basel/Wien 1978, 21–28; *K. Hemmerle* hat diese Struktur im Denken Bonaventuras aufgedeckt, siehe *ders.*, Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute, Freiburg/Basel/Wien 1975, bes. 43–59; neuerdings hat *K. Kienzler*, Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury, Freiburg (Habil. masch.) 1979, Anselms Verhältnisbestimmung des „id quo maius cogitari nequit" und des „quiddam maius quam cogitari possit" im Proslogion von dieser Struktur her gelesen.

[113] Das neue Denken, a. a. O., 395.

[114] A. a. O., 396.

matisch-formale [115]; denn es geht in ihnen um mehr als um eine bloß in sich stehende formale Gleichung. Es geht in ihnen um etwas, das den Menschen selbst betrifft, das etwas „für" ihn ist. Solche Wahrheiten „kosten" den Menschen etwas, sie fordern ihn heraus und ein. Sie eröffnen ihm Zukunft, auf daß er sich in sie hinein entwerfe und in solchem Entwurf sie vorwegnehmend erwarte. Wenn auf neue Weise die klassische adaequatio-Formel in Anschlag gebracht werden darf, so gilt dann: „Angleichung" geschieht hier nicht im und durchs Denken in einer Denkformel, sondern im und durchs Leben in der Lebensgestaltung. Das „Für" der Wahrheit für diesen einen Menschen, dem es um diese Wahrheit geht, gewinnt Gestalt im „Für" des Menschen für die anderen. Die Erwartung der Zukunft legt sich aus in die Gegenwart für die anderen.

Die Wahrheit der Wirklichkeit steht auf dem Spiel. Und so gibt es denn nach Rosenzweig schließlich Wahrheiten, die das Leben selbst „kosten" [116]. Dann geht es um so viel, daß es den Menschen alles kostet; weniger wäre Lüge. Zukunft eröffnet sich einem solchen Menschen nur noch, indem nichts mehr von ihm selbst draußen bleibt aus seinem Entwurf. Die Unvorwegnehmbarkeit der Zukunft selbst wird hier vorweggenommen, ein ganzes Leben Gestalt der Wahrheit. Der Tod eines solchen Zeugen der Wahrheit, sein Zeugnis der Bewährung, in dem der Zeuge selbst vergeht, damit die Zukunft gegenwärtig werde, verbindet jene, vor denen das Zeugnis abgelegt wird, um so enger miteinander und eröffnet ihnen eine neue gemeinsame Zukunft.

Von der Wahrheit selbst wird in solcher Bewährung bezeugt, daß sie nicht nur Wahrheit für den einen Zeugen, sondern Wahrheit für alle sein und von allen bewährt werden will. „Angleichung" an die Wahrheit mit dem Leben wird hier offenbar als „Angleichung" der – „unangleichbaren" – Menschen aneinander: Bewährt werden will das „Wir" als die endgültige Form der Wahrheit. Diese höchste Wahrheit aber ist so jene, die „erst der Lebenseinsatz aller Geschlechter bewähren kann" [117]. Sie kostet nicht nur den Einsatz der jeweils Gegenwärtigen, sondern den aller Menschen aller Zeiten. Um ihr „Wir" für den Einen, das nur der Eine selbst aussprechen kann, geht es in der höchsten Wahrheit. So „wertet" die messianische Erkenntnistheorie die Wahrheiten „nach dem Preis ihrer Bewährung und dem Band, das sie unter den Menschen stiften" [118].

Rosenzweigs leitendes theologisches Interesse macht sich am Ende auch als das Maß seiner Erkenntnistheorie geltend, wenn er vom Judentum und Christentum als jenen „beiden letzten Einsätze(n) um die Wahrheit" [119] spricht, über die seine Erkenntnistheorie nicht hinausführen könne. Ohne Rosenzweigs Begriffe des Jüdischen und des Christlichen sowie die Problematik des Und dieser beiden „Endtatsachen" [120] hier erörtern zu können, vermögen wir doch in unserem Zusammenhang soviel zu sagen: Wahrheit ist für Rosenzweig „zuletzt" die Wahrheit des jüdischen und christlichen Gottes und als solche erst „eine". Judentum und Christentum sprechen das oben beschriebene Verhältnis von Wirklichkeit und Wahrheit als „unsere Wahrheit" aus: „Unsere Wahrheit" bewähren heißt eben die Erlösungszukunft als die Ankunft bzw. Wiederkunft des Messias erwarten, und das wiederum heißt die Ewigkeit in der Zeit vorwegnehmen. Judentum und Christentum sprechen diese Wahrheit unserer Wirklichkeit nicht nur aus, indem sie sie in ihrem Leben gestalten, sondern indem sie darüber hinaus wirklich sprechen, nämlich die Vielfalt der Wirklichkeit als die Herrlichkeit des Einen chorisch preisen. Jüdisches „Volk" bzw. christliche „Gemeinde" sind die innigsten „Bänder", die unter Menschen gestiftet werden; das sind sie, weil Gott selbst hier verbindet. Und Judentum und Christentum sind die „letzten Einsätze", da Einsätze „all ih-

[115] Vgl. a. a. O., 395 f.
[116] Vgl. a. a. O., 396.
[117] Ebd.
[118] Ebd.
[119] Ebd.
[120] Ebd.

rer Geschlechter" um Gott selbst, letzte menschliche Einsätze also, aber darin zugleich Einsätze, in denen Gott selbst sich einsetzt. „Angleichung" geschieht hier als „Angleichung" an Gott und als „Angleichung" an die Menschen und die Welt, auf daß darin Gott selbst als der „Angleichende", als der Mensch und Welt und Gott Verbindende aufgeht. Im „in aller Zeit unversöhnlichen" [121] Und von Judentum und Christentum spitzt sich zu, daß an Gott selbst die Bewährung unserer Wahrheit liegt. Wo es um Gott selbst als die Wahrheit „unserer Wahrheit" geht, da „kostet" sie „zuletzt" Gottes endzeitlichen „Einsatz" selbst. Er selbst als der Eine ist der „Preis" der Bewährung, auf daß die Wahrheit eine ist. „Für ihn" allein ist sie eine; er „muß" zustimmen „können", und doch ist es das Unterscheidende solch göttlicher Zustimmung, daß nicht Gott darin sich der Wahrheit, sondern die Wahrheit sich „angleicht". Gottes Bewährung macht ihn als den „Gott der Wahrheit" [122], als ihren Ursprung am Ende offenbar.

„Hier schließt das Buch" [123], konstatiert Rosenzweig; und daß das Buch hier schließt, ist denn auch jene Weise der „Schlußfolgerung", die dem neuen erfahrenden Denken eignet. Judentum und Christentum sind die sichtbaren Gestalten solchen „Schlußfolgerns". Am Ende wird deutlich, daß nur Judentum und Christentum für Rosenzweig die Antwort auf die „Frage nach einer seienden Ewigkeit" geben können, weil sie allein „übererfahren" sind [124]. Ihre „Übererfahrenheit" besteht nicht nur darin, daß sie „aussprechen" und also „formen", was sonst immer nur – „formfrei" – „erfahrbar" ist, sondern daß sie darüber hinaus das, was sie „aussprechen", als die „Wahrheit der Wirklichkeit" „bewähren". „Bewährende Erfahrung" zu sein, geht als die Wahrheit der Erfahrung auf, und nur „bewährende Erfahrung" erfährt die Wahrheit, d. h. sie erfährt nicht nur den Augenblick und seine Wirklichkeit, sondern zugleich die Spannung

[121] Ebd.
[122] Ebd.
[123] Ebd.
[124] Die „Frage nach einer seienden Ewigkeit" in Rosenzweigs Werk verdiente eigens verfolgt zu werden. Vom „Neuen Denken" her kann jedoch die Richtung dieser Frage angegeben werden: Judentum und Christentum geben die Antwort auf die Frage nach einer „seienden Ewigkeit", wo sie von ihrem Gott, „in welchem wirkliches Gewesen und wirkliches Ist und wirkliches Werden zusammenschießen", sagen dürfen: „Er ist" (ebd.). Dieses „Ist", so hat sich gezeigt, kann nicht „lediglich die Copula eines Urtheils" (Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 626) des alten, bloß logischen Denkens sein, „da sich jeder Gottesbegriff längst zum verborgenen Gott verdunkelt hat" (Das neue Denken, a. a. O., 396). Das „Ist" kann vielmehr nur ausgesprochen werden, wo Gott selbst sich in der Welt der Wirklichkeit offenbart. Das „Ist" hat dann zunächst die Wertigkeit des „wirklichen Ist", d. h., es ist Ausdruck der Zeitlichkeit der Welt der Wirklichkeit. Indem in der je gegenwärtigen, weil allzeit neuen Offenbarung Gottes „wirkliches Ist" erfahren wird, wird zugleich sein „wirkliches Gewesen" als immerwährender Schöpfer und sein „wirkliches Werden" als ewiger Erlöser erfahren. Diese radikale Zeitlichkeit Gottes – den Ablauf der Weltzeit als die Geschichte Gottes mit der Welt und dem Menschen – sprechen Judentum und Christentum schließlich als die Wahrheit der Wirklichkeit aus. Darin sprechen sie noch eine andere Wertigkeit des Ist und so der Zeitlichkeit Gottes mit aus: Der Gott der Wahrheit ist der „Erste und der Letzte und der Herzmittengegenwärtige in eins" (ebd.). Erster ist Gott nicht nur als Erster der Welt der Wirklichkeit, d. h. als wirklich Erster, sondern demzuvor als wahrhaft Erster deren absolute Vergangenheit: Erster nicht von anderem, sondern Erster und Einziger. In Gott als der Mitte der Zeit greifen die beiden Wertigkeiten des Ist ineinander: Wo Gott sich und den Menschen in der Welt vergegenwärtigt, zeitigt er überhaupt erst Gegenwart und die Unverwechselbarkeit der Zeiten der Wirklichkeit. Letzter ist Gott ebensowenig nur als Letzter der Welt der Wirklichkeit, d. h. als wirklich Letzter, sondern darüber hinaus als wahrhaft Letzter deren absolute Zukunft: Nicht Letzter von anderem, sondern Letzter von allem, das schon in ihm ist und das er doch am Ende aller Zeit erst in allem wird. Am Ende aller Zeit kommt er selbst als dieses Ende: Er ist in seiner Überwelt der Wahrheit dann ganz gegenwärtig, wenn alle Zeit vergangen ist. Er ist ganz gegenwärtig in allem, das nun er selbst ist.

von Wirklichkeit und Wahrheit und läßt so die Wahrheit in der Wirklichkeit sehen [125]. Die „bewährende Erfahrung" ist nicht weniger „formfrei" als jene Erfahrung, die immer „nur" erfährt; ihre Freiheit aber gewinnt sie nicht mehr bloß im Aufbrechen der „ver-wesenden" und „vergegenständlichenden" Formen des alten Denkens und seiner Vergangenheit, sondern nunmehr aus der Entschiedenheit für die endgültige und zukünftige Form des Gottes der Wahrheit, die es „allzeit neu" hier und jetzt zu leben, in Rosenzweigs Worten: zu „verantworten" gilt [126].

Die Freiheit des Juden und Christen klärt somit auch die ambivalente Freiheit des Menschen in der Welt der Wirklichkeit. Erfahren heißt bewähren, bewähren heißt verantworten. Die „bewährende Erfahrung" begegnet den Menschen und Dingen in der Welt so, daß in dieser Begegnung ihre Wahrheit „sichtbar" wird und Gott als der Gott dieser Wahrheit aufscheint. Das aber besagt: Der „bewährenden Erfahrung" geht es nicht so um das „Letzte und Höchste", daß sie über ihr „Erstes und Nächstes" hinweg- und dahintersieht; die „bewährende Erfahrung" „verantwortet" vielmehr das „Letzte und Höchste" „am Alltag des Lebens" [127], indem es ihr um das „Erste und Nächste" zu tun ist.

Dies ist denn auch Rosenzweigs eigene „Schlußfolgerung"; und so wird von der messianischen Erkenntnistheorie als dem Gipfel der erfahrenden Philosophie aus jener andere Gipfel sichtbar, auf dem das „Problem des Philosophen" [128] gelöst wird; jenes Problem, das den Philosophen zwischen „Buch" und „Leben" spannt, zwischen das „Buch" als die Form, in der die Philosophie den Philosophen, und das „Leben" als die Form, in der der Philosoph die Philosophie „formt" [129]. Der Überschuß der erfahrenden Philosophie des „Stern" über das „Buch" hat Rosenzweigs „Leben" konsequent und entscheidend geprägt. Dieser Überschuß der erfahrenden Philosophie schlug sich nieder in der Unterbietung des Möglichen – der akademischen Laufbahn – und im Ergreifen des „wirklich" Notwendigen stattdessen – der Arbeit am Freien Jüdischen Lehrhaus. Die Verwandlung aller „konventionellen" Beziehung zur Wirklichkeit und dem in ihr Begegnenden in die „persönliche" ist das Zeichen, das Rosenzweigs eigene „bewährende Erfahrung" setzt.

[125] In diesem Sinne gilt die Feststellung von *St. Mosès*, La critique de la totalité dans la philosophie de Franz Rosenzweig, in: Les Etudes Philosophiques 3 (1976), 351–366, hier 365: „C'est l'expérience qui est le lieu de la vérité."

[126] Vgl. Das neue Denken, a. a. O., 397.

[127] Ebd.

[128] Ebd.

[129] Dieses „Problem" wird schon in der „Urzelle" als das Ausgangsproblem Rosenzweigschen Philosophierens artikuliert (bes. a. a. O., 359) und ist als Erwiderung auf Hegels Bemerkung in der Phänomenologie zu lesen, daß der Phänomenologe sieht, was für das Bewußtsein immer nur „hinter seinem Rücken" vorgeht (a. a. O., 74).

Wann beginnt der Mensch?

Philosophische Erwägungen zum Lebensanfang

Von Jörg Splett

Als ein „Buch der öffentlichen Wissenschaft" hat 1968 die Deutsche Verlags-Anstalt eine Darstellung des Göttinger Embryologen Erich Blechschmidt mit dem Titel „Vom Ei zum Embryo" veröffentlicht. Darin belegt er eindrucksvoll die „Gestaltungskraft des menschlichen Keims", gestützt auf seine einzigartige Forschungs-Sammlung, die in rund 50 Totalrekonstruktionen von etwa 80 cm Höhe (aufgrund von über 200 000 mikro- und makroskopischen Einzelpräparaten) einen anschaulichen Vergleich der Entwicklungsstadien erlaubt. – Das Werk ist weiterhin in einer Taschenbuchausgabe greifbar; dazu kommen, in Fortführung früherer Arbeiten, Monographien und Aufsätze des Verfassers zum Thema bis heute [1].

1. Embryologischer Abweis des „biogenetischen Grundgesetzes"

Dabei geht es dem Verfasser vor allem um, genauer: gegen die 1866 von Ernst Haeckel zum „Gesetz" erhobene Theorie Fritz Müllers, wonach der Mensch bei seiner Individualentwicklung in verkürzter Form nochmals die ganze Stammesgeschichte auf den Menschen hin durchlaufe: „... ein katastrophaler Irrtum in der Geschichte der Naturwissenschaften. Er hat die Biologie um ein volles Jahrhundert in theoretischer und praktischer Hinsicht zurückgeworfen." [2]

In Wahrheit hat der menschliche Keim „niemals Kiemen, niemals einen Schwanz und auch nie ein Fell. Sein Herz ist zu keiner Zeit dreikammerig wie bei den Vögeln, er besitzt niemals Schwimmhäute zwischen den Fingern." [3] Vielmehr handelt es sich um Gewebe-Entwicklungen, die zwar aufgrund äußerer Ähnlichkeiten solche Assoziationen nahelegen mögen, doch in Wahrheit aus den eigengesetzlichen Werde-Zusammenhängen des sich entfaltenden Menschenwesens erklärt und verstanden werden müssen.

Erst recht entfallen darum Weiterungen auf ein „psychogenetisches Grundgesetz" hin, wonach das Verhalten des Menschen als eine Wiederholung tierischer Verhaltensweisen aufzufassen wäre. Zu derlei Analog-Mythologie erklärt Blechschmidt entschieden: „Das geht selbstverständlich ebensowenig wie der Versuch, die Gestalt des Organismus aus der Erdgeschichte naturwissenschaftlich exakt verstehen zu wollen." [4]

Gewiß findet man allenthalben Ähnlichkeiten und Vergleichbarkeiten; und Blechschmidts Verdikt fällt wohl auch darum so schroff aus, weil es sich nicht bloß an ein

---

[1] *E. Blechschmidt,* Vom Ei zum Embryo. Die Gestaltungskraft des menschlichen Keims, Stuttgart 1968; *ders., u. a.,* Wie beginnt das menschliche Leben, Stein a. Rh. 1976; Anatomie und Ontogenese des Menschen, Heidelberg 1978; Der Irrtum Haekkels. Ohne Individualität keine Entwicklung, in: Paderborner Studien 1980, 1/2, 69–74. – Die „Gestaltungskraft" wird übrigens noch bewegender anschaulich in den Lebend-Fotographien von Lennart Nilsson; siehe: Ein Kind entsteht. Bilddokumentation über die Entwicklung des menschlichen Lebens im Mutterleib (1967), Neuausgabe, München 1979; Unser Körper – neu gesehen, Freiburg 1974, 49–56. Sie lassen verstehen, daß vor dem abgebildeten Antlitz eines 58 mm großen Embryo (3. Monat) eine Psychologin zu Blechschmidt sagte: So klug sind wir nie wieder (Pränatale Gehirnfunktionen, in: G. H. Graber / F. Kruse, Vorgeburtliches Seelenleben. Naturwissenschaftliche Grundlagen. Anfänge der Erfahrensbildung. Neurosenverhütung von der Zeugung an, München 1973, 21–34, hier 33).

[2] *Blechschmidt,* Vom Ei, 49.

[3] *Blechschmidt,* Der Irrtum, in: Paderb. Studien (Anm. 1), 70

[4] Ebd. 70.

ungenügend informiertes Publikum, sondern ebenso – nach wie vor – gegen eigene Fachkollegen wendet. Aber vor allem der Chromosomen-Satz ist von Beginn an typisch menschlich und ändert sich nicht. Derart spezifisch menschlich sind bereits Samenzelle wie Ei. Von ihrer Verschmelzung an aber haben wir es mit einem neuen individuell bestimmten Lebewesen zu tun, das diese seine Individualität bis zum Tode behält. Sie ist im übrigen nicht bloß durch den Gen-Code zu definieren; dessen bedient sich vielmehr – so Blechschmidt – der Organismus als ganzer, so daß man hier eher von einem Setzkasten als von einem ausgedruckten Programm sprechen müßte [5].

Jedenfalls gelangt der Naturwissenschaftler zu dem Ergebnis: „Ein Mensch wird nicht Mensch, sondern ist Mensch, von der Befruchtung an. Menschsein ist kein Phänomen, das aus der Ontogenese resultiert, sondern eine Wirklichkeit, die bereits eine Voraussetzung der menschlichen Entwicklung ist." [6]

2. „Mensch": biologisch und philosophisch

Ein solcher Satz beinhaltet nicht bloß die Information eines ausgewiesenen Fachmanns, die der philosophierende Anthropologe zur Kenntnis nehmen und als Basis weiterer Reflexionen anerkennen muß. Er macht zugleich auf eine grundsätzliche Gefahr menschlichen Selbstverständnisses aufmerksam: jene, unreflektiert vom Erscheinungsbild des Erwachsenen auszugehen und vom Maß dieser Gestalt einer „optimalen menschlichen Selbstverwirklichung" her frühere oder auch spätere Gestalten von Menschsein abzuwerten.

Wichtig ist hierbei der Zusatz „unreflektiert"; denn in der Tat gibt es gute Gründe dafür, sich am deutlichen Voll-Bild zu orientieren. Doch man soll wissen, daß wie sonst auch diesfalls jedem Mehr ein Weniger beigesellt ist. – So wie etwa im Pflanzlichen die Blüte nicht allein im Blick auf die Frucht gesehen werden darf (und diese nicht bloß im Blick auf den Samen sowie den Keim der folgenden Generation), so dürfen auch bei Tier und Mensch die Lebensphasen nicht nur funktional und „fremddienlich" betrachtet werden.

Das heißt, wir müssen es „immer noch lernen, bei aller gestaltlichen Unscheinbarkeit und Kleinheit der ersten Stadien menschlicher Entwicklung die Möglichkeiten und die Fülle seiner sich Schritt für Schritt entfaltenden Lebensäußerungen ganz in unser Bild vom Menschen hineinzunehmen und die Embryonalperiode des Menschen als eine der großen Epochen des menschlichen Daseins neben der Kindheit, dem Erwachsenenalter und der Lebensform der Alten anzuerkennen." [7]

Gleichwohl ist unsere Frage damit nicht schon geklärt: denn was heißt „Mensch"? Die wohl unbestreitbare, jedenfalls heute unstrittige Feststellung des Biologen, der entstandene Keim sei von Anfang an menschlich, läßt sich philosophisch nicht mit gleicher Unstrittigkeit treffen; dann jedenfalls, wenn man den Menschen nicht bloß (meta-)biologisch als Individuum auffaßt, sondern ihn als personales Geist- und Freiheits-Wesen bestimmt. Ja, es gibt, wie zu zeigen sein wird, bereits naturphilosophische Bedenken.

Um mögliche Mißverständnisse hintanzuhalten: Der Mensch soll hier weder „platonisch" als reine Geist-Seele genommen werden, die im Körper wie ein Insasse, gar als Gefangener, hause, noch soll er „humanistisch" auf das Vollbild der gereiften „Persönlichkeit" eingeschränkt werden. – Die klassische Definition „animal rationale" meint einen Grund-Sachverhalt derart, daß der Unvernünftige, der Schlafende, der Bewußtlose, der Kranke, der Säugling und so fort mit einbegriffen sind. Statt um die (Voll-)Verwirklichung geht es um die – grundsätzliche – Möglichkeit zu dieser.

[5] Ebd. 72.
[6] Ebd. 71.
[7] *F. Büchner,* Embryonale Entwicklung und Menschwerdung, in: Internat. kath. Zeitschrift 1 (1972) 443–458, hier 457.

Diese Möglichkeit aber ist nicht schon mit der biologischen Existenz des Menschen als solcher gegeben. So wird etwa der Zerfall der „für die Geistbetätigung wesentlichen Hirnstrukturen" beim Menschen zum entscheidenden Todesmoment. „Damit ist die geschichtliche Existenz des Menschen letztlich auch dann beendet, wenn andere Funktionsweisen des Gehirns das Leben des Organismus als das einer nur mehr biologischen Einheit noch ermöglichen sollten." [8]

Wenn das aber für das Ende des Menschen gilt, hat man es auch für seinen Anfang zu bedenken. Wäre hier vielleicht auch von einer Phase zu sprechen, in der das wachsende menschliche Wesen noch nicht „spezifisch", das heißt: geist-personal menschlich genannt werden könnte?

Dies jedenfalls war die Ansicht des Aquinaten: „In generatione hominis prius est vivum, deinde animal, ultimo autem homo" [9], was freilich nicht „Haeckelsch" übersetzt werden darf: bei der Zeugung des Menschen gebe es zuerst ein Pflanzliches, dann ein Tier, schließlich den Menschen, sondern: Der Mensch sei zuerst nur vegetativ-lebendig, dann sinnlich-seelisch, schließlich erst geist-personal.

Thomas argumentiert so, daß entweder die Seele schon im Samen sein müsse (den man damals ja – wie dies der Name bis heute sagt – für das alleinig formende Werdeprinzip hielt) oder mit dem entstehenden Lebewesen beginne. Da das erste nicht in Frage komme, zumal für die unteilbare Geistseele nicht, bleibe nur das zweite. Hier aber könne das Geistprinzip erst in einem ihm entsprechenden Organismus auftreten. Den aber sieht Thomas erst zu einem späteren Zeitpunkt gegeben [10].

„Dagegen stand die von Tertullian beeinflußte Ansicht [seines Lehrers,] des Albertus Magnus, der in der Befruchtung schon den Augenblick der Geistbeseelung und damit den Beginn spezifisch menschlichen Lebens vermutete. Diese Auffassung setzte sich in der Lehre der Kirche weitgehend durch." [11]

Vor einer weiteren Diskussion dieser Frage dürfte es jedoch sinnvoll sein, zuerst die Problematik von Beginn und Anfang überhaupt, zumal im Blick auf Geist- und Freiheitswirklichkeit, zu erörtern.

---

[8] *W. Ruff,* Das Sterben des Menschen und die Feststellung seines Todes, in: StZ 182 (1968) 251–261, hier 258. Dazu macht Ruff die Anmerkung (15): „Ein noch derart lebender menschlicher Organismus behält allerdings eine ihm eigene Würde, die ihn von einem tierischen Lebewesen abhebt. Und zwar nicht nur insofern er auf Grund der erhalten gebliebenen Zellstrukturen im Hirnstamm eine vegetativ funktionstüchtige Ganzheit bleibt, sondern vor allem, weil er als wesensnotwendiger Teil zuvor den Menschen in seiner Individualität und Personalität mitkonstruiert hatte. Der Zerfall der leibgeistigen Einheit allein kann nämlich nicht schon bewirken, daß jene Prägung verlorengeht, die beide Teile in ihrem Miteinander-Wirken erhalten haben. So ist einem solchen Organismus, der nicht mehr von einer Geistseele informiert wird, durchaus das Attribut ‚menschlich' (und die daraus ableitbare Würde) zuzusprechen, auch wenn er es nicht mehr in spezifischer (geistig bestimmter) Weise erfüllt" (158 f).

[9] Thomas von Aquin, Sth II–II 64,1.

[10] Ders., ScG II 89; Sth I 118,2 (ad 2); de pot 3,9 (ad 9). – Die berühmt-berüchtigte Geschlechterdifferenzierung findet sich übrigens im Sentenzenkommentar III d3,5,2, mit schlichter Berufung auf Aristoteles (de hist. anim. VII 3 583 b 2–5): der Termin ist für Buben der 40., für Mädchen der 90. Tag. Andere Scholastiker korrigieren, mit Berufung auf Lev 12,4 f, auf den 80. Vgl. *W. Stockums,* Historisch-Kritisches über die Frage: „Wann entsteht die geistige Seele?", in: PhJ 37 (1924) 225–252, sowie für rechtliche Konsequenzen der Unterscheidung zwischen foetus inanimatus und animatus (aufgrund der LXX-Fassung von Ex 21,22 ff): *O. Ehinger* u. *W. Kimmig,* Ursprung und Entwicklungsgeschichte der Bestrafung der Fruchtabtreibung und deren gegenwärtiger Stand in der Gesetzgebung der Völker, München 1910 (bes. I 67–71 zur Constitutio „Effrenatam" Sixtus' V. 1588 und deren teilweiser Aufhebung durch die Constitutio „Sedes apostolica" Gregors XIV., die 1591 diese Unterscheidung wieder einführt, bis sie erneut fällt, endgültig unter Pius IX.)

[11] *W. Ruff,* Das embryonale Werden des Individuums, in: StZ 181 (1968) 107–119, hier 107; *ders.,* Das embryonale Werden des Menschen, ebd. 327–337, hier 327.

3. Was heißt Anfang?

Augustinus Wucherer-Huldenfeld warnt vor der Verwechslung des eigentlichen Anfangs mit dem zeitlichen Beginn [12]. Während der Beginn in die Vergangenheit zurücksinke, komme man umgekehrt dem Anfang als der Eröffnung eines Ganzen erst im Zeitfortgang näher. – Er meditiert sodann zweierlei: erstens das eigentümliche Zusammengehören von eigenem Anfangen (in der – Guardini – „Anfangskraft" der Freiheit) und Verdanktsein dieses Könnens; zweitens (in Anlehnung an Welte) die Doppeldeutigkeit des Nichts, von dem sich die anfängliche wie endliche Freiheit umfaßt sieht (ist es schlechthin nichtig oder ein dunkel sich entziehender Grund?).

Beides ist wichtig und auch zu unserem Thema gehörig; aber man darf fragen, ob das Problem des Beginns so nicht doch zu rasch überstiegen (oder übergangen) werde. Mit Recht merkt Wucherer-Huldenfeld freilich an, daß der Versuch *exakter* Festlegung scheitern muß, weil es in kausaler Betrachtung keine absoluten Anfänge gibt. Zum Wesen von Entwicklung gehört es (weil Kausalketten voraus wie zurück verfolgt werden können), „daß sich in ihr die Anfänge verbergen" [13].

Aber deswegen chronologische Festlegungen für „mehr oder wenigere willkürlich" [14] zu erklären, geht wohl zu weit. Denn der Mensch ist eben ein auch zeitliches Wesen, und die Probleme um Beginn wie Ende des Lebens können ihrer konkreten terminlich-uhrzeitlichen Komponente nicht entkleidet werden. – Um „absolute" Anfänge kann es – erst recht in naturwissenschaftlicher und naturphilosophischer Perspektive – tatsächlich nicht gehen. Gleichwohl sind hier Unterscheidungen unerläßlich.

Indes verschärft die Problematik des Beginns sich noch einmal, wenn wir von der biologischen Kategorie der Entwicklung zur Zeitkomponente geistig-personalen Handelns übergehen. Zwar gibt es hier auch die Dimension eindeutiger Klarheit, aufgrund der Errungenschaft des Rechts (ein Vertrag gilt ab Unterzeichnung, und Folge-Rechte wie -Pflichten daraus treten gemäß dem darin Festgelegten in Kraft); aber Freiheits-Geschichte beschränkt sich keineswegs auf diese Dimension.

Um es an einem „Mikro-Beispiel" zu veranschaulichen: Wann erkennt ein Kind zum ersten Mal seine Mutter? – Dann, wenn es sie „wiedererkennt", das heißt, erstmals sie (seine jetzige Wahrnehmung ihrer) mit einem zuvor nicht als dies (nämlich als *Mutter*-Eindruck) erkannten Eindruck identifiziert. – Damit aber wird die Mutter nicht allein für diesen Augenblick bzw. für die Zeit von jetzt ab erkannt, sondern „nachträglich" auch bezüglich früherer Eindrücke, die erst jetzt als Mutter(-Eindruck) erkannt sind.

Wären Mutter und Kind vor dem „Wiedererkennen" getrennt worden, hätte das Kind seine Mutter niemals er- und gekannt; jetzt aber erkennt es sie „gestern". Gestern kannte es sie nicht; ab heute jedoch kennt es sie seit gestern (und früher). – Seine „Geschichte" mit ihr beginnt so, daß sie hiermit (längst) begonnen zu haben beginnt.

Geist und Freiheit also (für die das „Kind" nur als Anschauungsbeispiel stand, das man nicht überbelasten möge) fangen in der Weise an, daß sie sich ihren Anfang in bedenkenswertem Doppelsinn „voraus-setzen": Sie *setzen* ihn, das heißt, sie fangen an – doch nicht sich; indem sie etwas (anderes) anfangen, fangen sie selbst nur (intransitiv) als angefangen habende (als Angefangene) an: Sie setzen den Anfang, den sie setzen,

[12] *A. Wucherer-Huldenfeld*, Ursprung und Anfang des menschlichen Lebens. Eine philosophisch-theologische Besinnung, in: Graber/Kruse (Anm. 1) 51–61.

[13] Ebd. 55. Er verweist auf das Teilhard-de-Chardin Lexikon von *A. Haas*, Herderbücherei 407, Freiburg 1971, 52–56. – *M. Vodopivec*, Morphologische Daten zur Frage der Entstehung des menschlichen Individuums, in: Naturwissenschaften vor ethischen Problemen (Münchener Akademie-Schriften 49), München 1969, 31–51, hier 34: „Man kann die Entstehung des ‚neuen' Individuums nicht raumzeitlich fixieren. Das gilt auch für die Verschmelzung der elterlichen Gameten." Denn auch dieser Vorgang ist „als solcher hochkomplex und zeitlich gedehnt".

[14] *Wucherer-Huldenfeld* 55.

sich *voraus* [15]. – So spiegelt auch die Zeitkoordinate jenes In-eins von Selbst-Tat und Verdanktsein wider, das Wucherer-Huldenfeld zu bedenken vorgelegt hat.

Fassen wir nochmals zusammen: In der biologischen Entwicklung schon herrscht jene Dialektik des Anfangs, wonach zwischen Noch-nicht und Bereits-schon des Werdenden nur der zeitlose Umschlag im Punkt des Platonischen „Exaíphnes" aussagbar ist. – Für Geist und Freiheit aber gilt nicht bloß das „unerbittliche Gesetz", das „den Blick auf die Anfänge verwehrt (die zu bescheiden sind, um wahrgenommen werden zu können)" [16]. Statt bloß um Feststellungen und deren Unmöglichkeit ist es hier um Setzung zu tun: Der Anfang einer Geschichte ist „anfänglich" nicht nur unerkennbar, sondern noch gar kein Anfang; er wird dies erst, indem er nachträglich vorausgesetzt wird.

Hieß es vorhin, daß man sich dem Anfang erst allmählich nähere, dann läßt sich dieses Urteil auch auf das Beginn-Moment des Anfangs beziehen. Im Lauf der Zeit erst mag eine Geschichte sich immer weiter zurück ihre Herkunft erobern – in einem Prozeß nicht bloßer Erkenntnis des an sich bereits Gegebenen [17], sondern durch „Aneignung" im vollen Sinn, darin sich erst (er-)gibt, was vorher so nicht war; ist doch im Raum der Freiheit die „(Be-)Deutung" von Fakten selber ein Fakt, nicht selten gar das „härtere".

4. Präformation oder Epigenese?

Man sieht, einmal mehr bestätigt sich offenbar, daß der Philosoph statt mit Antworten auf ihm gestellte Fragen, statt mit Lösungen von Problemen zu dienen, alles eher kompliziert. – Wie aber, wenn eben dies der Dienst wäre, den er zu leisten hätte? Also der nicht bloß abstrakte, sondern konkrete Erweis unserer Wissens-Grenzen (so jedenfalls ist Philosophie mit Sokrates angetreten). Dies zumal in unserer Frage, insofern man hier wohl nicht mit Unrecht vermutet, „daß einiges von der Gereiztheit in der Auseinandersetzung um den § 218 [...] auch aus der Abwehr dieser quälenden Unsicherheit stammt" [18].

Eine Grenze indes verletzt man nicht nur dadurch, daß man sie leugnet, sondern auch so, daß man sie von sich aus festsetzen will. Ein „Stop" oder eine Grenzlinie sind nämlich einzig dann meine *Grenze*, wenn nicht ich selbst sie mir setze (sie also auch umsetzen könnte), sondern erfahre, daß sie mir „Halt gebieten", mir gesetzt *sind* oder es werden. Dann aber muß nicht von vornherein klar sein, wo diese Grenze verläuft. Wissensgrenze kann darum nicht heißen, daß wir nicht(s) wissen; ebensowenig, daß wir wissen, was genau wir wissen (können) und was nicht; sondern nur, daß wir im konkreten Erkenntnis-Ausgriff jeweils an sie gelangen.

So wissen wir keineswegs nichts vom Anfang des Menschen. Ovum und Spermium beispielsweise sind für sich noch nicht das neue Lebewesen. Darüber hinaus ist man

---

[15] Vgl. *G. W. F. Hegel*, im 2. Buch der Logik: Die setzende Reflexion, Jub.Ausg. (Glockner), 4, 195 f. Es kommt dabei darauf an, die philosophische Perspektive zu wahren. Gewiß setzt jede, auch maschinelle, „Identifizierung" den Rückgriff auf eine Datenmenge voraus, aus der gleichfalls „nachträglich" erst das relevant wird, was nun zum zweiten Mal auftritt. Ich meine hier statt dieser stofflichen Komponente den Vollzug des Rückbezugs selbst und als solchen (den nicht die Maschine, sondern der Mensch an ihr leistet).

[16] *Haas*, Teilhard-de-Chardin Lexikon (Anm. 13), 54. – *Vodopivec* 35: „Mit der biologischen Unfixierbarkeit der Entstehung des Individuums stimmt die grundsätzlich metaphysische Undefinierbarkeit der Entstehung der leib-geistigen Individualität des Menschen überein".

[17] Das ist die Situation der Wissenschaft, so wie die Psychologie vom Erwachsenen her über das Kind nun zur pränatalen Phase zurückgreift (übrigens auch hier nicht in „totalem" Neuanfang, sondern durchaus in Aufnahme alter, wenn auch vielfältig getrübter Volksüberzeugung).

[18] *Wucherer-Huldenfeld* 61.

überhaupt davon abgekommen, zwischen ihnen und den übrigen Körperzellen einen Wesensunterschied anzusetzen, „der jene zu ganzheitlichen Lebewesen, diese aber zu bloßen Körperteilen stempelt“ [19].

Ist aber mit ihrer Verschmelzung der definitive Anfang gesetzt, nach dem wir fragen? – Noch in der biologischen Perspektive haben wir (wie oben angekündigt) hier an eine alte Streitfrage zu erinnern, die in neuer Gestalt wieder auflebt. Es geht darum, ob die Keimentwicklung ihrerseits noch wirklich Neues bringe (epi-genetisch = dazu-entstehend) oder ob durch das genetische Programm nicht alles prä-formiert = vorausentworfen und festgelegt sei.

Hierzu vertritt nun Klaus Hinrichsen, der Keim könne „zwar nur realisieren, was auf Grund seiner codierten Entwicklungseigenschaften möglich ist. Diese Begrenzung auf ein Programm des Möglichen ist aber keine Festlegung eines unveränderlichen Ablaufs.“ [20] – Aufgrund des Programms verwirklicht der Keim sich in Auseinandersetzung mit seiner Umwelt. „Was von Generation zu Generation vererbt wird, sind nicht schon festdeterminierte Eigenschaften, sondern ‚Informationen über die Manifestation von Merkmalen‘ (Kaudewitz).“ [21] Aus einem Band von Möglichkeiten werden einige verwirklicht. Statt also mit „Abspulung“ und bloßer Ausfaltung eines durchgezeichneten Musters haben wir es mit echtem Werden zu tun.

Dies sei hier philosophisch, Karl Rahner folgend, als „aktive Selbsttranszendenz“ verstanden [22]. Werden ist „die vom Niedrigeren selbst erwirkte Selbsttranszendenz des Wirkenden, ist aktive Selbstüberbietung“ [23].

In solchem Selbstüberstieg aber *wird* erst jene neue Wirklichkeit, zu der die frühere sich übersteigt. Sie liegt noch nicht fertig vor. – Beim menschlichen Keim scheint mir das besonders der Komplex der Mehrlingsbildung zu belegen [24].

Bei gleicher genetischer Information (von der allein her allerdings kaum noch jemand „Individualität“ bestimmen möchte), kommen hier unterschiedene Individuen

---

[19] *Ruff,* Das embryonale Werden, in: StZ 181 (Anm. 11), 112

[20] *K. Hinrichsen,* Embryonale Aspekte eines Schwangerschaftsabbruchs, in: ThPQ 120 (1972) 224–230, hier 229.

[21] *W. Ruff,* Die Menschwerdung menschlichen Lebens. Anthropologische Reflexionen über die Individualentwicklung, in: ArztChr 17 (1971) 129–138, hier 131.

[22] *K. Rahner,* Die Hominisation als theologische Frage, in: P. Overhage / K. Rahner, Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen, Freiburg 1961, 13–90, bes. 43–84; *ders.,* Schriften zur Theologie V 191–194; VI 179–183, 210–214; VIII 606–608.

[23] *Rahner,* Schriften zur Theologie, VI 210. – Nicht zu entfalten haben wir jetzt die philosophisch-theologische Kausal-Problematik. „Alles geschöpfliche Wirken ist Verwirklichung im Übergang von Potenz zu Akt, von Weniger-Sein zu einem Mehr an Wirklichkeit; und als solches kann es seinen zureichenden Grund nur haben im in sich schwingenden Wirken der unüberbietbaren, unendlich-vollendeten Wirklichkeit (des ‚actus purus‘)“ (*W. Kern*). Erst recht gilt vom Werden des Keims zur Geist-Person: „Diese Selbstüberbietung der kreatürlichen Ursache ist nur möglich kraft der Dynamik der göttlichen Ursächlichkeit, die gerade als transzendente dem geschöpflichen Werden zutiefst immanent ist und von vornherein als Moment am geschöpflichen Wirkenden zu sehen ist, das zu ihm gehört, ohne ein inneres Moment seiner Natur zu sein“ (*J. Feiner*). Beides in: J. Feiner / M. Löhrer, Hrsg., Mysterium Salutis, Einsiedeln 1965 ff, II 536, 580. Siehe ausführlich: *B. Weissmahr,* Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders, Frankfurt 1973.

Andererseits ist unsere Perspektive natur*philosophisch*. Darum genügt hier die Erklärung nicht: „Entwicklung als aus der Beobachtung unmittelbar beweisbares Grundfaktum des Lebendigen ist weder Auswicklung präformierter Strukturen (Evolution) noch Neubildung (Epigenese), sondern Auseinanderfolge der Formen im kontinuierlichen Prozeß der Differenzierung . . .“ *R. Toellner,* Die Frage nach Beginn und Ende des Menschenlebens in der Medizin gestern und heute, in: Entstehung des Lebens. Studium generale Wintersemester 1979/80, Münster 1980, 19–31, 27.

[24] Nach *Ruff,* Die Menschwerdung, in: ArztChr (Anm. 21), 132–134.

zustande. Umgekehrt hat man bei Mäusen Embryonen zu *einem* Keim zusammengesetzt. – Beim Menschen ist die Mehrlingsbildung bis zum Ende der zweiten Entwicklungswoche möglich. „Wie wir wissen, kommt auf 85 Geburten eine Zwillingsgeburt; 15–34 Prozent aller Zwillinge gehen dabei aus einer einzigen befruchteten Eizelle hervor. Da diese – im Gegensatz zu zweieiigen Zwillingen – keine familiäre Häufung erkennen lassen und bei allen Völkern gleich häufig anzutreffen sind, kann ihre Bildung nicht von vornherein genetisch determiniert sein." [25]

Blechschmidt meint nun, wenn aus einem Keim zwei Lebewesen hervorgehen, „daß die Lebenszeit des primär entstandenen ... endet und daß danach eine neue Generation beginnt" [26]. Doch scheint ein so statisches Verständnis („Was ist denn das für ein Wesen, das sich bis zum 7. Tag [den er als Endpunkt ansetzt] entwickelt ...?") bereits biologisch und naturphilosophisch bedenklich; erst recht ungenügend wirkt es angesichts der Geist-Personalität des Menschen.

Im Blick auf diese geht Ruff nun über die 14 Tage hinaus. Im Rückgriff auf den Sachverhalt des Hirntods fragt er: „Kann man dort vom Ende personalen Lebens sprechen, wenn die biologischen Voraussetzungen zerstört sind, und hier schon einen Beginn von Personalität postulieren, obwohl noch nicht einmal das entsprechende Substrat vorhanden ist? Das wäre nur dann möglich, wenn mit der Befruchtung oder zumindest mit der Individualität des Keims alle weiteren Schritte derart *präformiert* wären, daß immer und auf jeden Fall späteres geistgeprägtes Verhalten zumindest möglich würde. Dagegen spricht sowohl die hohe Keimsterblichkeit wie auch das Vorkommen anenzephaler Keime." [27]

Nun sind Zerstörbarkeit und Verletzlichkeit als solche natürlich kein Argument. Sie kennzeichnen beispielsweise auch den *geborenen* „sekundären Nesthocker" Mensch immer noch beeindruckend genug. (Und es wird wohl keinem einfallen, das Theodizee-Problem weltweiten Kindersterbens, durch die Jahrtausende hin bis heute, dadurch entschärfen zu wollen, daß man Säuglingen das Menschsein abspricht.) Aber so wird ja hier auch gar nicht argumentiert. – Es geht jetzt – ganz „sachlich" – nur darum, daß der Embryo auf Einwirkungen „noch nicht im Ganzen zu reagieren" vermag. Erst im Verlauf des 4. Monats erlangt der Fetus „Reaktions- und damit auch Erkrankungsfähigkeit" [28].

Man könnte trotzdem einwenden wollen, ob in solcher Perspektive, in der Analogisierung von Ende und Anfang, nicht die (in jeder Analogie bestehende) Unterschieden-

[25] Ebd. 134.

[26] *Blechschmidt*, Der Irrtum, in: Paderb. Studien (Anm. 3), 74.

[27] *Ruff*, Die Menschwerdung, in: ArztChr (Anm. 21), 136. – Von den befruchteten Ei-Zellen gehen 30–40 % zugrunde; nach der Einnistung sinkt die Rate auf 10–15 %, nach Herausbildung des Gehirns auf 5–10 %. Zur Anenzephalie (Mißbildung mit Fehlen des Gehirns) kann es bis zum Ende der 6. Woche, dem 40. Tage kommen (136 f).

[28] *Hinrichsen* 228. – *Vodopivec* 44: „Ganzheitliche Reaktionen fehlen, was nach meiner Meinung eine bestimmte präindividuelle Note darstellt." Ähnlich „ex negativo" haben wir vorher im Blick auf mögliche Zwillingsbildung argumentiert. Darum verfängt hier Büchners methodischer Hinweis nicht, man habe, statt vom Sonderfall „Zwilling", vom Normalfall auszugehen, der eine durchgängige Entwicklung zeige (456, Anm. 29). Für unsere *philosophische* Frage gewinnt dieser Fall eben doch das Gewicht eines „experimentum crucis". – Ebensowenig kann ich *U. Eibachs* Einwand (gegen Böckle, siehe Anm. 30) nachvollziehen, die Teilbarkeit bzw. Unteilbarkeit des Keimlings ergebe hier nichts, „da die biologische Individualität mit der Neukombination der Gene bei der Befruchtung, die personale Individualität aber weder mit dieser (sonst wären eineiige Zwillinge identische Personen) noch mit der Unteilbarkeit des Keimlings gegeben ist" (Experimente mit menschlichen Embryonen. Ethische Probleme aus christlicher Sicht, in: ArztChr 26 [1980] 14–39, 29, Anm. 61). Jedes der drei Begründungsglieder trifft zu, doch keines trifft. In der Tat ist mit der Unteilbarkeit des Keims nicht schon Personsein gegeben; doch mit dessen Teilbarkeit erscheint es ausgeschlossen, und nur das wird hier (wie von Böckle) behauptet.

heit vernachlässigt werde, zumal insofern, als offenbar nur das Werden, nicht die geist-geschichtliche Dialektik berücksichtigt werde. – Hinrichsen schreibt mit Recht, „der Abbruch des Entwicklungsprozesses verhindert nicht nur seinen Fortgang, sondern geht immer einher mit der Vernichtung einer Existenz in einer jeweils bestimmten Ausprägungsstufe“ [29]. Doch wir fügen hinzu, er vernichte obendrein auch mögliche Vergangenheiten. (Das zwischen gestern und heute gestorbene Kind aus unserem Beispiel hätte seine Mutter nicht und niemals gekannt; das sie heute erkennende kennt sie nunmehr seit gestern.)

Indes wird Ruff mit Recht erwidern können, diese unsere Dialektik setze das Substrat, um das es jetzt geht, schon voraus. Er könne darum gar nicht anders, als sich auf den Werde- und Entwicklungsbegriff zu beschränken, diesen freilich ernstlich, also epigenetisch und nicht bloß präformistisch genommen. Und dafür, daß hier eher ein epigenetischer Prozeß gestört wird als der Ablauf eines „ausgeschriebenen“ Programms, bedeutet die Höhe der Störanfälligkeit wohl doch ein überzeugendes Argument.

Auch dieser Prozeß ist freilich ein sinnvoll gerichtetes Ganzes, nicht etwa bloß eine Folge sich ablösender Einzelzustände. – Es scheint, als ob die Kritiker der „Sukzessiv-Theorie“ ihr ein solches Verständnis der Menschwerdung unterstellten. Unabhängig davon, wie einschlägige thomasische Formulierungen gelesen sein wollen, dürfte aber die Selbstüberbietungs-Konzeption Rahners solche Befürchtungen ausräumen helfen.

5. Konsequenzen für eine Antwort – und aus ihr

Wann also beginnt der Mensch? – „Vor der biologischen Determinierung auf ein einziges und in sich unteilbares Individuum hin wird man ... anthropologisch im strengen Sinn noch nicht von einem *real existierenden Menschen* sprechen können. Was hier wirklich ist, das ist ein menschlicher Keim, der sich im Entwicklungsprozeß auf ein mögliches personales Dasein befindet.“ [30]

Diese Individuation aber scheint man nicht vor der axialen Differenzierung in der Keimscheibe mit der Bildung des „Kopffortsatzes“ ansetzen zu können (14. Tag) [31].

Wann andererseits ist der Selbstüberstieg des Keims zur personalen Existenz sicher bereits vollzogen? – Die „feinere Modellierung“ des Hirns „ist auch mit der Geburt noch nicht abgeschlossen“; „die charakteristische Mehrschichtigkeit der Rinde wird in einzelnen Teilbereichen zu Beginn des 4. Monats gefunden, kommt aber erst nach der Geburt zum Abschluß“ [32]. Die entscheidenden „irreversiblen“ Anlagen aber sind offenbar mit der 6. Woche gegeben. Ist es zu ihrer Anlage gekommen, „so beginnt etwa mit der sechsten Woche das, was im eigentlichen Wortsinn Ent-wicklung ist. Diese Entfaltung der Hirnanlage führt dann aufgrund ihrer geringen Störbarkeit nahezu notwendig zum Gehirn als der Grundvoraussetzung für geistgeprägtes Verhalten.“ [33]

---

[29] *Hinrichsen* 230.

[30] *F. Böckle,* Probleme um den Lebensbeginn. II. Medizinisch-ethische Aspekte, in: Handbuch der Christlichen Ethik, Freiburg – Gütersloh 1978, Bd. 2, 36–59, hier 43. – Dieser Prozeß aber ist, wie gesagt, nicht als „treppenartiger“ Aufstieg in Stufen zu denken, sondern durchaus als ein Werdegeschehen in kontinuierlichem Bogen. Wenn also *P. Sporken* in Rücknahme früherer Phasierungen die These „Menschliches Leben in Entwicklung von der Empfängnis an“ vertritt (Die Sorge um den kranken Menschen, Grundlagen einer medizinischen Ethik, Düsseldorf 1977, 114), dann glaube ich seine Formulierung auch für die hier vertretene These beanspruchen zu dürfen.

[31] *Hinrichsen* 225.

[32] *Hinrichsen* 227. – Vodopivec 48: „Mit aller Reserve kann man also die Fetalphase [seit dem Übergang vom vierten zum fünften Lunarmonat – 46](ihren Anfang oder ihre erste Hälfte?) als Terminus ad quem der Humanontogenese ansprechen. Sie ist auch hier nur ‚angezeigt', nicht raumzeitlich fixiert.“

[33] *Ruff,* Die Menschwerdung, in: ArztChr (Anm. 21), 138.

Nun wäre bei diesem Votum zu klären, aus welchen Vorentscheiden heraus es zwischen „Werden" vorher und „Ent-wicklung" ab jetzt unterscheidet. So wie man auch vorher von „Ent-wicklung" reden könnte, ließe sich auch weiterhin von „Werden" sprechen, nicht bloß in mikro-biologischer Sicht. Nach welchem Maßstab ist die Störbarkeit nunmehr „gering" (nicht bloß „geringer"), und in welchem Sinn verläuft die Entwicklung ab jetzt – im Unterschied zum bisherigen Gang – „nahezu notwendig"?

Vielleicht läßt sich der neue Abschnitt so fassen, daß bisher die Dynamik des Keims eher ein „Vektor" unter anderen war, während sie jetzt bestimmendes „Eigengewicht" erhält. Daß dies in biologischer Perspektive nur als ein graduelles Mehr erscheinen *kann*, ist aus früher Bedachtem klar. – Philosophische Anthropologie (und Ethik) hat es ständig mit der Problematik zu tun, daß sie naturwissenschaftlich wie naturphilosopisch als graduell erscheinende Differenzen für wesentliche erklärt: beim Unterschied zwischen Tier und Mensch, zwischen wachsender Zuneigung und erklärter Freundschaft, zwischen „halber Wahrheit" und „Lüge" usf.

Hier nun geht es um den Unterschied zwischen dem Geschehen der Selbsttranszendenz („Beseelungs"-geschehen) als solchem und dem weiteren Werden des Geistwesens, auf das hin sich der Keim selbst überboten hat. Natürlich wird dieses freie Wesen seinerseits durch „Transzendenz" charakterisiert: durch die „objektive" des Intellekts und vor allem durch den dialogischen Selbstüberstieg in Sittlichkeit und Liebe, dessen „Springpunkt" sein „Herz" als *Gewissen* darstellt (siehe den Schluß dieses Beitrags); insofern gilt eben dem gewordenen Menschen der Auftrag, der zu *werden*, der er ist. Doch das verwischt (in philosophischer Perspektive) nicht den Unterschied zu dem Geschehen, darin erst jener wird, der nun derart zu werden hat.

Wann nun, soll man sagen, ist diese Selbstüberbietung des menschlichen Keims zum werdenden Menschen selbst geschehen? Ich wüßte nicht, wann später als zu dem 6-Wochen-Termin; wann sonst ein ähnlich aufzeigbarer „terminus ad quem" als „terminus a quo" zu nennen wäre [34].

Die Antwort ist weder präzise noch sicher. Vielleicht wird mancher doch Wucherer-Huldenfeld Recht geben wollen, der sie „mehr oder weniger willkürlich" genannt hat (er sollte dann immerhin das „weniger" akzentuieren). Gleichwohl scheint sie mir nicht müßig. – Es mag nicht unmittelbar zu dem mir gestellten Thema gehören; trotzdem möchte ich die theoretische Antwort zumindest im Ansatz auf jene Praxis hin konkretisieren, um deretwillen sie erfragt worden ist.

Mit der Gameten-Verbindung beginnt jedenfalls ein eigenständiger Prozeß, der durch unterschiedliche Phasen hindurch im Selbstüberstieg auf geist-personales Dasein zielt. Er stellt also einen eigenen Wert, ein „zu schützendes Rechtsgut" dar. Zwischen Empfängnisverhütung (am radikalsten durch Sterilisation oder Kastration) und Nidationsverhinderung [35] ist also deutlich zu unterscheiden.

---

[34] Jedenfalls finde ich es bedenklich, erst auf Hirnströme zu warten, oder auch, wie *G. Sauser – M. Vodopivec* in der Rahner-Festschrift von 1964, „ästhetisch" zu argumentieren: Wenigstens bis zum dritten Monat mute „das sich formende Keimmaterial gespensterhaft an" (vgl. den energischen Protest von *Büchner* 455): „Sowohl der ästhetische wie der Größefaktor dürften das Feld, das die transzendentale Humanontogenese verhüllend birgt und zugleich anzeigt, in den 4./5. Monat ausdehnen." Medikotheologische Anmerkungen zum Problem der Humanontogenese, in: J. B. Metz u. a., Hrsg., Gott in Welt, Freiburg 1964, II 850–872, hier 870.

[35] Man sollte sich hüten, in die Fachterminologie anderer Wissenschaften „hineinzureden". Aber wenn deren Begriffe in die allgemeine Diskussion geraten, läßt es sich manchmal nicht mehr umgehen: dort, wo die umgangssprachliche, ja, eigentliche Bedeutung des Wortes innerfachliche Definitionen überspielt und dann ideologisch eingesetzt wird, etwa zu unerlaubter Verharmlosung des Gemeinten. – So war und ist der früher auch unter Moraltheologen übliche Terminus „Schwangerschaftsunterbrechung (interruptio)" – auch *F. K. Beller* verwendet ihn in seinem Ethik-Beitrag zu der in Anm. 23 zitierten Ringvorlesung (35 ff) – zumindest durch „-abbruch" zu ersetzen, weil hier ein Geschehen keineswegs bloß – für eine Pause – unterbrochen wird. Man sollte nicht

Daß mit der Befruchtung ein neues Leben und so eine neue Lebensgeschichte beginnt, macht es verständlich, „daß in kirchlichen Stellungnahmen der letzten Zeit immer nur die Äußerungen jener Biologen zitiert wurden, die eine [. . .] Präformation vertreten" [36]. – Sei dem wie auch immer, jedenfalls haben wir es auch in epigenetischer Deutung – um es nochmals ganz deutlich zu sagen – mit *einem* zielsinnigen Werde-Geschehen zu tun. Mit dem Werden der Leiblichkeit einer zu achtenden freien Person.

Es geht hier niemals bloß um ein „Es"; denn das Ziel dieses Werdens ist *jemand.* Das macht den *Unterschied zwischen Kontrazeption und jedem späteren Eingriff so fundamental.*

Damit ist aber nicht schon ausgeschlossen, daß man eventuell bei diesen abortiven Eingriffen noch einmal Unterschiede festzuhalten hätte – wenngleich sie erst „nach" jener fundamentalen Unterscheidung und nur innerhalb ihrer (gleichsam „in der Klammer") gelten. – In diesem Sinn wäre nach dem hier Vorgelegten zwischen Nidationsverhinderung und Schwangerschaftsabbruch zu unterscheiden (weniger in bezug auf die Einnistung selbst – während der zweiten Woche – als hinsichtlich der dann erreichten Individuation). Und beim Abbruch wäre vielleicht nochmals zwischen einem Eingriff vor Ende der sechsten Woche und einem danach zu unterscheiden.

Jedenfalls vor der Einnistung bzw. der Individuation steht es in begründetem Zweifel, ob das reifende menschliche Wesen auch schon eine freie Person sei, in schwächerem Maße auch dann noch.

6. Anfang des Menschen – Anfang seiner Menschlichkeit

Wozu solche Reflexionen? Ist die Leiblichkeits-Sphäre des Menschen nicht von Anfang an zu respektieren? – Allerdings. Und bei solchem Zweifel sind wir zu dem sichereren Verhalten verpflichtet, also dazu, so zu handeln, als sei das sich entfaltende Leben schon personal. Doch läßt sich ausschließen, daß man in einen Konflikt „zwischen zweifelhaft personalen und unzweifelhaft personalen Werten" gerät? Dann „müßte sittliche Vernunft dem sicheren Wert den Vorzug geben" [37].

Zudem sehe ich in der Hilfe zur Differenzierung ein wesentliches Dienst-Amt der Philosophie. Der politische Einsatz kommt offenbar ohne stark konturierte Losungsworte nicht aus (hier heißt es schon etwas, auf griffige „Schlag-worte" zu verzichten). – Auch die moralische Alltagserziehung braucht Formeln, Regeln, „Rezepte", über die intellektuell die Nase zu rümpfen nur jene Dummheit belegt, die seit je mit dem Stolz auf einem Holze gedeiht.

Aber es gibt auf der anderen Seite nicht bloß die genannten Konflikte; es gibt des weiteren nicht bloß ein Recht des Menschen auf rein theoretische Suche danach, wie die Dinge genauerhin sich in Wahrheit verhalten. Es gibt zudem die Not der schuldig Gewordenen (unter ihnen gerade jener, denen „rein wissenschaftliche" oder „emanzipative" Beratung die Schuldproblematik hat ausreden wollen); und hier reichen dann

einmal von Abbruch der Schwangerschaft sprechen, wird doch nicht bloß sie, sondern vor allem neues Leben abgebrochen. – Wer würde die Tötung eines Teilhabers als Abbruch der Geschäftsverbindung bezeichnen? („Scheidung" heißt der Gattenmord doch wohl nur in der Filmkomödie.) – Korrekt scheint mir darum allein der Name „Abtreibung", obwohl (oder statt dessen: zumal da?) er offen läßt, was – oder wer – dabei zum Abgang gebracht wird. – Ähnliche Bedenken möchte ich nun gegen den Ausdruck „Nidationshemmung" (Böckle 45) anmelden. Gewiß kann „Hemmung" auch – z. B. in der Tötungshemmung beim siegreichen Wolf – die Verhinderung des Ablaufs, nicht bloß seine Hinderung besagen. Aber weckt das Wort nicht doch vor allem eine „Brems"-Vorstellung? Die Gefahr solcher Verharmlosung entfiele, wenn man von Blockade, Blockierung, Sperre oder Verhinderung spräche.

[36] *Böckle* 43, Anm. 30.

[37] Ebd. 45.

weder Kampf-Formeln noch Faustregeln zu. Freilich droht differenzierterem Reden, daß man es vergröbert als Alibi einsetzt (es ist also „gefährlich"); doch solche Gefahr verbietet es noch nicht; bei genügender Klarstellung könnte sie es sogar fordern.

Das trifft selbst für jene Situation zu, da ein Mensch sich fraglos einem geist- und freiheitsbegabten Menschen konfrontiert sieht. Generell ist nämlich zu sagen: Das Tötungsverbot gilt nicht absolut und einfachhin ohne jede Bedingung; denn das Leben ist kein absoluter Wert. – Dabei seien jetzt nicht Todesstrafe und Notwehrrecht erörtert, „die unter Umständen das einzige Mittel [sind], das allgemeine Wohl in seinem Grundbestand zu erhalten" [38]; sondern gleich und nur jener Konfliktfall, da ohne Verantwortlichkeit eines der Betroffenen Leben gegen Leben steht.

„Es ist schwer, ein Kriterium zu nennen, das es rechtfertigen würde, den einen dem anderen vorzuziehen", schreibt Böckle [39]; jedenfalls aber wird man mit ihm der Fassung des Tötungsverbotes zustimmen können und müssen, wie sie Schüller vorgeschlagen hat: „Es ist unerlaubt, sich selbst oder einen anderen schuldlosen Menschen zu töten, es sei denn, die Vernichtung des sowieso unrettbar verlorenen eigenen oder fremden Lebens bewahre einen dritten Menschen vor dem Tode." [40]

Doch anstatt nun in kasuistische Einzelheiten einzutreten, die den Rahmen unserer Erwägung wirklich sprengen würden, sei grundsätzlich unterstrichen, worauf auch der Beitrag Böckles im Handbuch der christlichen Ethik hinausläuft: „Wenn die Vorentscheidung über die personale Existenz gefallen ist, so muß die Tötung des noch nicht Geborenen grundsätzlich gleich bewertet werden wie die Tötung des Geborenen." [41]

Denn mit dem Geborenwerden erst beginnt die personale Existenz des Menschen keinesfalls, auch wenn es die Eröffnung eines bisher unzugänglichen „intersubjektiven Beziehungsfeldes" bedeutet [42]. – Was an der fortgehenden Diskussion um den § 218 aus der Perspektive christlicher Philosophie besonders beeindruckt (um nicht zu sagen: erschüttert), ist die Beobachtung – die man auch am Bericht der „Kommission zur Auswertung der Erfahrungen mit dem reformierten § 218 des Strafgesetzbuches" vom 31. 1. 1980 machen kann –, daß diese Personexistenz des Ungeborenen und ihr Recht weithin überhaupt nicht gesehen zu werden scheinen.

Gewiß tötet kaum jemand ohne Not, auch nicht ein ungeborenes Kind [43]; aber wie oft scheint der Blick auf soziale Not und erlittenes Unrecht den auf Würde und Recht des noch ungeborenen Menschen völlig zu verstellen! Bei zahlreichen Wortmeldungen (auf jedem Niveau) deutet nichts darauf hin, daß die Notwendigkeit einer entsprechen-

[38] *B. Schüller,* Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie, Düsseldorf 1973, 197.

[39] *Böckle* 55.

[40] *Böckle* 55 zitiert B. Schüller, Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze, in: ThPh 45 (1970) 1–23, hier 18. Siehe dazu auch dessen Klarstellung (Die Begründung sittl. Urteile 198): Solche Korrekturvorschläge zum Tötungsverbot für Grenzsituationen „bedeuten zwar eine Einengung des Tötungsverbots im traditionellen Sinn, wirken sich aber so aus, daß der Mensch aufgefordert ist, auch dort Leben zu retten, wo er bisher meinte, er sei verpflichtet, den Tod ungehindert sein Werk tun zu lassen."

[41] *Böckle* 58. – Ebd.: „Insbesondere ist [. . .] nicht einzusehen, wieso ein geschädigtes Kind um seiner eigenen Zukunft willen vor der Geburt eher getötet werden darf als nach der Geburt. Das gleiche gilt für ein nicht gewolltes Kind." Also auch, um es eigens zu sagen, im Fall der ethischen Indikation.

[42] Das müßte freilich auch, in der Kirche und im kirchlichen Krankenhaus wohl zuerst, Konsequenzen für den Umgang mit dem toten Ungeborenen haben (auch im Anschluß an die Taufvorschrift gemäß CIC c. 747). Mir scheint, ein entsprechendes Begräbnis, oder jedenfalls (was weniger Aufwand und keine Kosten verursachte) ein liturgischer „Abschied", wäre nicht bloß oft ein Trost für die Betroffenen, sondern auch, gerade weil gänzlich unaggressiv, ein wirksameres Zeichen gegen die Nichtachtung ungeborenen Lebens als mancher Protest.

[43] *Böckle* 53, 58.

den Güterabwägung überhaupt gesehen würde, geschweige denn, daß man sich darum bemühte (wie immer sie schließlich ausfallen mag) [44].

Damit hat uns schließlich die Frage des Anfangs im Sinn des *Beginns* doch wieder zu der Frage nach dem Anfang des Menschen als der nach seinem *Ursprung* geführt. Fangen in diesem strengen, durchgreifenden Sinn den Menschen Menschen an? Ist der Einzelne nur als Produkt seiner Erzeuger zu sehen?

Stünde es so, dann hätten sie in der Tat das Verfügungsrecht über ihn. Zu diskutieren wäre nur noch, ob man es dem Vater, der Mutter, den Eltern gemeinsam, der „Gesellschaft" oder Planungsgremien zusprechen wollte. Dies aber liefe (nicht bloß bezüglich Abtreibung oder „Züchtung") auf die „Abschaffung des Menschen" [45] hinaus. Und daß daran auch die Berufung auf die „Natur" grundsätzlich nichts ändert, zeigen nicht nur die Diskussionen der „Grünen"; es läßt sich prinzipiell daraus erheben, daß diese Natur tatsächlich die des Menschen ist: in ihm wie um ihn, die seiner Triebe und Bedürfnisse wie seiner „rationalen" Verwaltung: Der Einzelne wäre auch hier in die Hand privater und/oder sozialer „Herrschaft von Menschen" gegeben.

Demgegenüber vertritt eine christliche Philosophie, daß Menschsein – jetzt nicht mehr, wie bisher hier, faktisch, sondern normativ genommen: Menschsein als Menschlichkeit – erst dort wirklich anfängt, wo der Mensch seinen Anfang nicht ausschließlich in sich selbst (bzw. seinesgleichen) sieht, auch nicht in der Natur, sondern in jenem unbeliebigen Anruf, den er im Gewissen vernimmt.

Wir können diesen recht unvermittelten Hinweis jetzt nicht entfalten, weder die Frage der unterschiedlichen Gewissens-Inhalte (nicht auf sie kommt es an, sondern auf das darin unbedingte „Gemeintsein" des Menschen) noch das Erfordernis, diese Erfahrung (auch) personal-religiös zu verstehen, soll sie nicht weg-erklärt werden [46]. – Jedenfalls läßt sich nur so statt „*des* Menschen" der Einzelne gegenüber anderen Einzelnen wie der Gesellschaft, der Menschheit, gegenüber der Natur, der Wissenschaft (und auch der Religion) verantwortlich und einsichtig verteidigen.

---

[44] Dabei ist mitzubedenken, was der Zentralvorstand des Deutschen Caritasverbandes am 24./25. 6. 1980 in seiner Stellungnahme zum Kommissionsbericht anspricht (S. 3 der Pressemitteilung): „Immer wieder wird zwar betont, der Schwangerschaftsabbruch werde auch von der Bevölkerung nicht als Methode der Familienplanung angesehen, doch es muß sehr bedenklich stimmen, daß von allen für 1978 erfaßten Frauen mit Schwangerschaftsabbruch 12 % bereits einen Schwangerschaftsabbruch hinter sich haben, und bei den Unter-20jährigen sind es sogar 24 %." *H. Hepp* auf einer Akademietagung in München (Okt. 1980): „Wir müssen heute konstatieren, daß der Schwangerschaftsabbruch nach den vorliegenden Zahlen als eine weitere Methode der Geburtenregelung im Sinne einer versteckten Fristenlösung gehandhabt wird." Zur Debatte 10 (1980) Nr. 6, 22. Siehe: *H. Tallen*, § 218. Zwischenbilanz einer Reform, Düsseldorf 1980.

[45] Vgl. *C. S. Lewis*, Die Abschaffung des Menschen, Einsiedeln 1979. – Siehe vor diesem Hintergrund *R. Toellner* (Anm. 23): „Mit der [vitalistischen] Vorstellung von der Beseelung ist auch die prinzipiell, qualitativ herausgehobene Sonderstellung des Menschen gegenstandslos geworden" (28). Inwiefern? „Ich fürchte, daß die biologische Bestimmung des Menschen der kleinste gemeinsame Nenner bleibt" (ebd.). Was hieße das für eine Ethik des Humanen?

[46] *J. Splett*, Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins, Frankfurt 1978; als „Plakat" der Schlußbeitrag: Freiheit im Licht des Unbedingten. Christliche Perspektiven zu Gestalt und Sinn freier Humanität, in J. Splett, Hrsg., Wie frei ist der Mensch? Zum Dauerkonflikt zwischen Freiheitsidee und Lebenswirklichkeit, Düsseldorf 1980, 83–103; für die Ausführung der theologischen Perspektive: Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, Freiburg–München ²1978, bes. Kap. 3 u. 4. – Zur Verdeutlichung sei wenigstens kurz auf P. Knauers Fassung des Sittlich-Guten und des Gewissens eingegangen (ThPh 55 [1980] 321–360), soweit es unsere philosophische Perspektive betrifft. Nicht schon der Gesichtspunkt „auf die Dauer und im ganzen" macht ein Kalkül „zu einem eigentlich ethischen" (333). Das eigentlich Ethische liegt vielmehr im Gewilltsein zum Einbezug dieser

Nur aus der Unbedingtheit solchen Rufs zeigen sich auch ein unbedingtes Ziel und ein tragender Sinn des menschlichen Anfangs. Einzig so begründet sich – jenseits des „Werts" oder „Unwerts" menschlichen Lebens – die Würde des Menschen.

Überlegung. (So mag auch Gotteshaß sich zwar nur als Schöpfungszerstörung realisieren [341], aber er qualifiziert diesen Zerstörungswillen in besonderer Weise.) Überhaupt ist hier die Frage des „Erkenntniszuwachses" (354 Anm. 31) von der der angemessenen Perspektive zu unterscheiden, also die Frage des Kriteriums (355) von jener des Wesens des Guten. Normenfindung und Normenbegründung sind eben mitnichten dasselbe (357). Daß Knauer damit so etwas wie einen ethischen Behaviorismus vertritt, also eine Ethik, der die eigentlich ethische Mitte gerade fehlt, wird S. 358 manifest: „Wenn jemand in einem Selbstbedienungsladen nicht stiehlt, da er fürchtet, erwischt zu werden, so kann man ihm offenbar keine böse Tat vorwerfen. Er handelt sittlich richtig." Nein: Er handelt zwar legal, doch keineswegs moralisch gut. Diese Unterscheidung erst der christlichen Botschaft und dem vernunftunzugänglichen Glauben zuzusprechen, läßt nicht bloß die praktische Philosophie Kants außer acht, sondern verunmöglicht vor allem auf verhängnisvolle Weise eine allgemeine ethische Diskussion (nicht zuletzt für die Problematik dieses Beitrags). – Etwas anderes ist es – und hier besteht Übereinstimmung zwischen uns –, ob der Mensch ohne Gottes Gnade zu sittlichem Handeln fähig sei und ob dieses ihm ohne Berufung auf die Christus-Offenbarung in jeder Situation begründbar angesonnen werden könne.

1. Philosophiegeschichte. Moderne Strömungen

Bremer, Dieter, *Licht und Dunkel in der frühgriechischen Dichtung. Interpretationen zur Vorgeschichte der Lichtmetaphysik* (Archiv für Begriffsgeschichte, Supplementheft 1) Bonn: Bouvier 1976. X/446 S.

Vor allem Heideggers Interpretationen haben gezeigt, in welchem Ausmaß Grundbegriffe der griechischen Philosophie dem Bereich des Sehens entnommen sind. Das Proömium des Parmenideischen Lehrgedichtes und vor allem das Sonnen-, Linien- und Höhlengleichnis in Platons „Staat" bedienen sich des Lichts und der Sichtbarkeit als Metaphern des Seins und der Intelligibilität des Seienden. Durch die Vermittlung Plotins und anderer Neuplatoniker beeinflußt Platons ontologische und erkenntnismetaphysische Lichtterminologie Patristik und Mittelalter. In der Forschung hat sich dafür der Terminus „Lichtmetaphysik" eingebürgert (W. Beierwaltes, Lux intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen. Diss. München 1957). Die vorliegende Untersuchung interpretiert Texte, in denen eine Vorgeschichte der Lichtmetaphysik faßbar wird. B. möchte einerseits einen Zusammenhang der Lichtmetaphysik mit frühgriechischen Vorstellungen von Licht und Dunkel aufzeigen. Damit wendet er sich gegen die These, die Lichtmetaphysik sei nichtgriechischen Ursprungs. Das ist jedoch nicht das wichtigste Anliegen des Buches. Vor allem geht es B. darum, den Unterschied der frühgriechischen Vorstellungen gegenüber der späteren Lichtmetaphysik herauszuarbeiten. Dem dienen die beiden grundlegenden Thesen der Arbeit:

1. Die Lichtmetaphysik beginnt für B. mit Platon. Nach dem Sonnengleichnis ist die sichtbare Sonne Abbild und Sprößling der Idee des Guten. Das mit den Sinnen wahrnehmbare Licht ist folglich ein Zeichen, das auf ein intelligibles Licht verweist. Die Lichtmetaphysik setzt nach B. zwei zunächst getrennte Bereiche voraus, die jedoch in einem Verweisungszusammenhang stehen. Das Intelligible ist als das wahrhaft Seiende Urbild und Ursprung der sinnlich erfahrbaren Wirklichkeit, in der es erscheint. Diese Trennung zweier Seinsbereiche, so lautet B.s erste These, findet sich in der frühgriechischen Lichtvorstellung nicht. Hier werde Licht nicht erfahren als sinnliches Zeichen einer übersinnlichen Wirklichkeit, „sondern als ein geistig-sinnlich wirkendes Strahlen und Scheinen, welches das Wirkliche in seiner sinnenfälligen Wirklichkeit zeigt" (9). „Unmittelbare Identität von sinnlicher Gestalt und geistiger Bedeutung ... ist das Grundverhältnis der Erscheinungen, die in den nachfolgenden Interpretationen vor allem in Frage stehen" (12). Ob die Rede von einer Identität glücklich gewählt ist oder nicht ihrerseits bereits begrifflich die Platonische Trennung voraussetzt, mag dahingestellt sein. Sachlich ist B. voll zuzustimmen. Es ist verfehlt, an frühe Zeugnisse Fragestellungen heranzutragen, die sich erst aus einer später differenzierten Begrifflichkeit ergeben. Die Begriffe der frühen griechischen Texte sind umfassend und undifferenziert. Sie drücken ein ganzheitliches Welt- und Lebensverständnis aus; sie sehen Phänomene als Einheit und in ihren vielfältigen Bezügen. Indem B.s Interpretationen immer wieder diesen Sachverhalt herausarbeiten, weisen sie zugleich auf eine wichtige Voraussetzung für das Verständnis der vorsokratischen Philosophie hin. Weil es B. in diesem Sinn um eine Vorgeschichte der Lichtmetaphysik geht, lehnt er den Gebrauch der Begriffe „Lichtsymbolik" und „Lichtmetaphorik" ab, die beide bereits die Platonische Unterscheidung von Urbild und Abbild, Idee und Erscheinung, intelligibler und sinnlicher Welt voraussetzen.

2. Die Lichtmetaphysik sieht nach B. das Verhältnis Licht–Dunkel als einen privativen Gegensatz. Seiendes ist, insofern es ist, „lichthaft"; insofern ihm das Sein mangelt und es unvollkommen ist, ist es „dunkel". Es besteht folglich eine eindeutige Wertung: Das Licht ist das Vollkommene und Gute, das Dunkel das Schlechte. B. versucht zu zeigen, daß demgegenüber in den frühen griechischen Zeugnissen Licht und Dunkel als polarer, komplementärer Gegensatz verstanden sei. Licht und Dunkel seien ergänzend aufeinander bezogen. Die Wertungen seien nicht eindeutig zugeordnet. Das Licht könne ebenso wie das Dunkel sowohl positiv als auch negativ erfahren werden. Das Dunkel ist nicht nur der Bereich des Todes; es ist auch das Bergende, Schützende, Bewahrende. Das Licht ist das Aufhellende, Erheiternde, Ordnende; es kann aber auch als das Vernichtende begegnen (vgl. z. B. 66–73). Hier dürften B.s Interpretationen

entscheidend von Heraklit angeregt sein und umgekehrt einen wichtigen Beitrag zum Verständnis Heraklits darstellen, indem sie anhand der frühgriechischen Dichtung eine breite Phänomenbasis für dessen Gegensatzlehre erarbeiten. Aus dieser These ergeben sich auch Folgerungen für das Verständnis der frühgriechischen Religion. So wendet B. sich z. B. gegen die klassizistische Deutung der Homerischen Götter durch W. F. Otto. Er zeigt, daß gerade die lichtesten Göttergestalten Homers, z. B. Apollon, zugleich eine dunkle, vernichtende Seite umfassen (98–103). Die olympische Sphäre ist auf ihren Untergrund bezogen. Der dunkle Unterbau des olympischen Lichtreichs ist eine „komplementäre Substruktur . . ., die dem darüber aufgehenden durchhellten Raum Gegenhalt, Gleichgewicht, Geschlossenheit gibt" (24).

B. belegt diese Thesen, indem er größere Textzusammenhänge oder ganze Werke am Leitfaden der Licht-Dunkel-Sprache deutet. Von diesen ausführlichen einfühlenden, perspektivenreichen und phänomenbezogenen Interpretationen, die immer wieder auf Zusammenhänge mit der griechischen Philosophie verweisen, kann hier leider kein Eindruck vermittelt werden. Ich muß mich auf wenige stichwortartige Hinweise beschränken. Kap. 1 zeigt anhand der Ilias Beziehungen von Licht und Ruhm, Licht und Leben, Dunkel und Tod auf. Licht ist verstanden als der für die Entfaltung des Lebens notwendige Raum, dem die Dunkelheit als raumnehmende Lebensbedrohung entgegensteht. Die notwendige Komplementarität von Licht und Dunkel wird an der Gestalt des Achill und der Homerischen Götter gezeigt. Die ätherische „Himmelsmacht des Zeus . . . bedarf des Dunkels, um sich als die zu zeigen, die sie ist. Zeus bedient sich . . . im Erscheinenlassen seiner Macht der Gewalten der Finsternis" (96). Kap. 2 deutet die Odyssee als Wechselspiel von Verhüllung und Enthüllung, in dem sich ein Geschehen der Wahrheit, „und d. h. frühgriechisch: ein Hervortreten der unverborgenen Wirklichkeit" (161) vollzieht. Aus Schein und Verstellung wird Odysseus offenbar als der, der er in Wirklichkeit ist. Hesiods Theogonie (Kap. 3) ist nach B. zu verstehen als „fortschreitende Welterhellung" (168). Ihr Weg führt vom finsteren Chaos „zur Lebenswelt der Götter und Menschen, die im Licht geordnet erst Welt ist. Am Ende steht die Epiphanie einer Welt, die sich darstellt in den göttlichen Grundgestalten der Wirklichkeit" (212 f.). Aber auch in der hellen Welt des Zeus bleiben die dunklen Urgottheiten als „elementare Grundmächte . . . nach Art eines dunklen Untergrundes" bestehen (207 f.). Kap. 4 „Schönheit, Liebe und Licht bei Alkman und Sappho" arbeitet Beziehungen zwischen der frühgriechischen Liebeslyrik und Platon heraus. Der Anblick des Schönen erregt Staunen und erotische Ergriffenheit. Das Schöne zieht das Verlangen auf sich. B. fragt, ob bereits Sappho wie Platon einen Transzendenzbezug des Eros kenne und glaubt, eine bejahende Antwort geben zu können (228). Das umfangreiche Kap. 5 über Pindar entfaltet anhand der Lichtsprache Zusammenhänge, die für die spätere griechische Ontologie grundlegend werden. Die „angelegte Wuchsform" (φυά) zeigt und vollendet sich in der „Bestheit" und „Bestleistung" (αρετά). Werden ist nach Pindar ein Hervorgehen ans Licht aus einem göttlichen Grund. Letzte Vollendung findet dieses Hervorgehen durch das rühmende Wort des Dichters. Rühmen bedeutet: Ans-Licht-Stellen, Zeigen, Erscheinenlassen. Es ist auch insofern eine Vollendung, als es der vergänglichen Leistung Dauer verleiht. Das abschließende Kap. 6 behandelt Aischylos. In den „Persern" ist in der Licht-Dunkel-Sprache der Absturz aus dem Schein schrankenloser Macht in das Unscheinbare der Machtlosigkeit dargestellt. Die Interpretation des „Gefesselten Prometheus" kreist um die theoretische und praktische Daseinserhellung des Menschen und die Ambivalenz von Bewußtsein, Wissen und technischem Können. B. zieht den Prometheusmythos in Platons „Protagoras" zum Vergleich heran. Auslegungsgesichtspunkt der Orestie ist die Rechtsthematik. B. bezeichnet sie als „Spiel um das Recht" und zwar so, daß die Dramen der Trilogie zueinander im Verhältnis des Dreischritts von Tat, Gegentat und Versöhnung stehen (341). In der Interpretation des dritten Dramas, der „Eumeniden", betont B. nochmals seine These von der Komplementarität der Gegensätze. Licht und Finsternis werden in der Weise miteinander versöhnt, daß in dem einen je das andere mit gegenwärtig ist. B. spricht von einem „Widerstreit innerhalb des Göttlichen, der hier als Gegensatz des Männlichen und des Weiblichen, des Aitherischen und des Nyktisch-Chthonischen aufbricht" (410). Der Gegensatz der göttlichen Mächte von Licht und Finsternis ist unaufhebbar. „Der konstruktiven Kraft des Aischylos gelingt es, über Aufhebung und Überwindung des Gegensätzlichen hinauszukommen zur Versöhnung des Widerstreitenden. Erst die Lichtmetaphysik entwickelt die . . . Aufhebung der Nachtseite, die nunmehr nicht als

eigenständiger Bereich von Welt und Dasein, sondern als defiziente Modifikation verstanden wird. In dem bei Aischylos vorliegenden Weltentwurf dagegen wird das Dunkle nicht entmachtet – hier kommt die archaische Anschauung der Zusammengehörigkeit von Licht und Dunkel zu ihrer letzten und umfassendsten Gestaltung" (415).

B.s Interpretationen der frühen griechischen Dichtung erschließen einen phänomenologischen Zugang zu Grundbegriffen der griechischen Ontologie. Sie zeigen, wie fruchtbar eine intensive Beschäftigung mit der Dichtung für das Verständnis der frühen griechischen Philosophie ist. Dabei darf freilich nicht übersehen werden, daß B. bei allem Bemühen um eine immanente Deutung (das sei hier feststellend, nicht kritisch angemerkt) wohl mehr, als von ihm ausdrücklich thematisiert wird, von einem philosophischen Vorverständnis geleitet ist. Die Arbeit dürfte Heideggers Interpretationen der griechischen Philosophie entscheidende Anstöße verdanken. Am Ende der Einleitung fragt B.: „Wieso hat sich aus der polaren Struktur der frühgriechischen Licht-Dunkel-Sprache keine Licht-Dunkel-Ontologie entwickelt, sondern eine Lichtmetaphysik, die das Dunkel denkerisch entmachtet?" (20). Man könnte diese Frage auch so formulieren: Weshalb geht (trotz aller Modifikationen) der entscheidende Einfluß auf die Entwicklung der griechischen Philosophie von Parmenides und nicht von Heraklit aus? B.s Arbeit läßt diese wichtige Frage offen. Ich möchte sie zum Anlaß nehmen zu fragen, ob B. nicht einen Gegensatz zwischen dem frühen griechischen Denken und der späteren Lichtmetaphysik konstruiert, der in dieser Schärfe nicht zu halten ist. Läßt sich B.s These vom komplementären Gegensatz im frühen Griechentum im Unterschied zum privativen Gegensatz in der Lichtmetaphysik in dem Umfang, wie er sie vertritt, verteidigen? Mir scheint, man könnte mit Berufung auf B.s Interpretationen behaupten, daß zumindest von Sappho und Pindar ein nicht allzu verschlungener Weg zu Platons Lichtmetaphysik führt. F. Ricken S. J.

Albert, Karl, *Griechische Religion und Platonische Philosophie.* Hamburg: Meiner 1980. 136 S.

Die engen Beziehungen der Philosophie Platons und des antiken Platonismus zur Religion sind eine unbestreitbare und unbestrittene Tatsache. „Es gibt in Platons Systematik", so urteilt Ernst Hoffmann, „kein besonderes Wertgebiet des Religiösen, weil das Ganze selber schon den religiösen Sinn einschließt". Er weist darauf hin, „daß unter allen philosophischen Richtungen Griechenlands vornehmlich der Platonismus gerade deshalb keine Theologie hatte, weil er selber schon Theologie war" (Platonismus und christliche Philosophie, Zürich 1960, S. 62). A. unterscheidet zwei Momente der griechischen Religion: Mythos und Kult. Beide ständen ursprünglich in einem unmittelbaren Zusammenhang; beide seien von grundlegender Bedeutung für das philosophische Denken der Griechen. „Sie haben sich aber immer weiter voneinander entfernt und bedingen, daß mindestens seit Platon und Aristoteles zwei verschiedene Weisen des Philosophierens einander gegenüberstehen: es gibt Philosophie als Wissenschaft und Philosophie als Weg zu einem höheren Sein" (1). Aus dem vom Kult gelösten und rationalisierten Mythos entwickle sich eine wissenschaftlich orientierte Metaphysik, wie sie sich zuerst bei Aristoteles finde. Die Urform des Platonismus sei dagegen, so lautet die These des Buches, der Kult. Platons Philosophie sei vor allem „Fortsetzung dessen, was in der griechischen Religion der Kult bezweckte: Wiederherstellung der Gemeinschaft mit der Gottheit . . . Indem es ihm zuletzt um die Einswerdung des philosophierenden Menschen mit dem einen und letzten Seinsgrund geht, verbinden sich bei Platon Religion und Philosophie" (121).

Textgrundlage, anhand deren A. seine These belegt, sind die vier Dialoge der Reifezeit: Phaidon, Symposion, Politeia und Phaidros. Unter ständigem Rückgriff auf die Ergebnisse der Religionsgeschichte und -phänomenologie und auf andere Interpreten, die in z. T. ausführlichen Referaten und Zitaten zu Wort kommen, zeigt A. eine Fülle von Zusammenhängen mit der griechischen Religion auf. Um nur einiges herauszugreifen: Kap. 1 „Apollon" erinnert an die Beziehungen, die die antiken Viten zwischen Platon und Apollon gesehen haben und weist auf das Apollinische in Phaidon hin (15–26). Das Gemeinsame des Mythos und der Ideenlehre sieht A. im paradigmatischen Denken. An die Stelle der mythischen Vorbilder seien bei Platon die Ideen getreten. Kult ist Verwirklichung eines Mythos; wie der den Mythos Nachahmende trete der, der sein

Handeln nach den Ideen ausrichtet, in Verbindung mit der Welt des Sakralen und Ewigen (27–38). Mit H. J. Krämer und K. Gaiser betont A. die Bedeutung der ungeschriebenen Lehre Platons, deren Grundbegriff der des Einen ist, das A. mit dem Guten der Politeia gleichsetzt. Die Platonische Lehre vom Einen gehe einerseits zurück auf älteste Mythen, die den Urzustand der Welt als eine Einheit beschreiben, in der alles Seiende keimhaft enthalten ist; sie gründe andererseits in einem kultischen Verhalten, dem es um die Rückkehr des Menschen in die anfängliche Einheit alles Seienden gehe (39–49). Den Aufstieg, den die Politeia, das Symposion und der Phaidros beschreiben, setzt A. in Beziehung zu den Mythen über Unterweltsfahrten, z. B. des Orpheus, die von der neueren religionsgeschichtlichen Forschung wiederum mit dem Phänomen des Schamanismus in Zusammenhang gebracht werden (50–60). Der Eros (61–71) des Symposion überbrückt den Abstand zwischen Göttern und Menschen. Dadurch rücke er aber ganz nahe an unseren Begriff der Religion, die eine „Wiederknüpfung" des Bandes mit dem Ursprung bedeute. „Wenn aber Eros religiösen Charakter hat . . ., dann hat auch die Philosophie im Sinne Platons religiösen Charakter, genauer gesagt: kultischen Charakter" (68). Das Kapitel über das Staunen (72–83) zeigt, daß dieses nicht nur Ausgangspunkt, sondern auch Ziel des Philosophierens ist. Die Platonische Philosophie ist darin der Religion verwandt, daß „ihr äußerstes Ziel . . . die bewundernde Schau des Seins selbst" ist (76). Im Anschluß an Schopenhauer und P. L. Landsberg geht A. auf die Bedeutung des Todes für die ontologische Fragestellung ein (84–95). Das Wissen um den Tod treibt die Frage nach dem eigentlichen und beständigen Sein hervor. Die Selbstdeutung des Menschen als eines sterblichen Wesens ist „untrennbar verbunden mit einer Auffassung seines Überlebens über den Tod hinaus, mit einer Auffassung vom absoluten und ewigen Sein und schließlich mit einer Anweisung . . ., sich mit dem absoluten und ewigen Sein zu verbinden" (Landsberg; zitiert bei A. 94). In allen großen Platonischen Dialogen der mittleren Schaffensperiode gebe es Beziehungen zu den Mysterienkulten, was A. besonders für die Sokratesrede des Symposion, das Höhlengleichnis der Politeia und den Seelenmythos des Phaidros zeigt (96–108). Der dionysische Charakter der Philosophie Platons werde besonders im Symposion deutlich (109–120). Der im Platonischen Sinn Philosophierende sei getrieben „von einem dionysischen Enthusiasmus: ihm geht es um die Erfahrung der Aufhebung der Einzelhaftigkeit und um den Eintritt in die Einheit alles Seienden" (116).

Der Beitrag des Buches zum philosophischen Gespräch der Gegenwart dürfte darin liegen, daß A. entgegen einem Verständnis von Philosophie als Logik, Sprachanalyse, Wissenschaftstheorie, Ideologiekritik u. ä. im Anschluß an Platon an den Ursprung der Philosophie aus der Religion und das religiös-theologische Anliegen der Philosophie erinnert. So wertvoll die Hinweise auf die vielfältigen Zusammenhänge von Platonischer Philosophie und griechischer Religion sind, und wie sehr jede These abstrahieren muß: Die Frage sei gestattet, ob A. der Gefahr einer einseitigen und vereinfachenden Sicht der Dinge ganz entgangen ist. A. unterscheidet die Platonische Form der Metaphysik von einer Metaphysik, die sich als Wissenschaft versteht. In der Platonischen Form „geht es weniger darum, gültige Sätze zu gewinnen, als vielmehr darum, Zugang zu einer neuen Erkenntnisart zu finden. Diese gleicht nicht nur bei Platon dem Streben des religiösen Kults" (127). Aussagen wie diese übersehen, daß in der Platonischen Philosophie das religiöse Anliegen übernommen, aber zugleich transformiert wird. Das mystische Ziel, das vor allem in der bekannten Stelle des 7. Briefs (341 cd) ausgesprochen ist, sei in keiner Weise geleugnet. Das darf jedoch nicht dazu verleiten, den rationalen Charakter der Platonischen Philosophie zu bestreiten. Nach der Politeia und dem Symposion ist der Weg zum Absoluten bekanntlich ein Aufstieg, dessen notwendige Stufen, was vor allem aus der Politeia deutlich wird, Mathematik und Dialektik sind. Der philosophische Weg zum Absoluten schließt also auch nach Platon die Arbeit des Begriffs ein. A. arbeitet mit einem undifferenzierten und unklaren Begriff des Seins und der Seinserkenntnis. Er denkt das Sein als pantheistische Alleinheit. Die Erkenntnis der höchsten Idee sei Erkenntnis des einen Seins, in das hinein der Erkennende sich aufhebt (76 f.; 116). In dieselbe Richtung weist die m. E. auch philosophiehistorisch näher zu differenzierende Behauptung, die Platonische Lehre vom Einen gehe zurück auf kosmogonische Mythen, die den Urzustand der Welt als eine Einheit alles Seienden beschreiben, und auf das Verlangen des Menschen, in diese anfängliche Einheit zurückzukehren (48 f.). In einem anderen Zusammenhang verdeutlicht A. den Seinsbegriff seiner Interpretation durch ein Zitat aus Coleridge, wonach Sein „der reine Akt des

Existierens" ist, und zwar ohne Rücksicht auf das Wesen des Existierenden. Wie immer A.s Seinsbegriff näher zu bestimmen und die Frage nach seiner Konsistenz zu beantworten ist: Platon wird er in keiner Weise gerecht. Er übersieht die Bedeutung der Analogie und Teilhabe und den Nachdruck, den Platon auf die Transzendenz des Einen-Guten legt. F. Ricken S. J.

González, Angel Luis, *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino.* Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S. A. 1979. 262 S.

Gegenstand der Untersuchung „Sein und Teilhabe" ist die „quarta via", einer der fünf Gottesbeweise, die Thomas v. Aquin in seiner „Summa theologiae" kurz anführt, deren Auslegung jedoch unter Thomisten und Nicht-Thomisten umstritten ist. Trotz der zahlreichen Literatur gibt es nach dem Verf. über dieses Thema noch keine Abhandlung, die alle dabei in Frage kommenden Gesichtspunkte berücksichtigt. Diesem Mangel soll das Buch abhelfen. Im wesentlichen folgt der Verf. dabei den Auffassungen von C. Cardona und besonders von Carlo Fabro über die Bedeutung des „esse intensivum" bei Thomas von Aquin. Das Auszeichnende der Abhandlung besteht darin, daß sie die Texte, die sich der Sache nach auf die quarta via beziehen, sowohl in ihrer zeitlichen Abfolge bei Thomas (I) wie auch in ihrer systematischen Ordnung des Gedankens behandelt: ontologische Ordnung der Seienden (II), Vollkommenheit des Seins (III), das getrennte Sein (IV), Sein und Teilhabe (V). Es zeigt sich dabei, daß die Kurzfassung am besten durch die späten Texte aus dem Prolog des Kommentars zum Johannesevangelium und aus De substantiis separatis verdeutlicht wird (242). Eine Bibliographie der verwerteten Literatur (245–253) und ein Stellen-Verzeichnis der zitierten Thomastexte schließen das Buch ab. Nachteilig wirkt es sich aus, daß die Thomastexte in Kap. I nur in spanischer Übersetzung gegeben werden. In den andern Kapiteln werden wichtige Texte in den Anmerkungen manchmal auch im lateinischen Urtext wiedergegeben, aber durchaus nicht überall, wo dies der Sache wegen angebracht wäre. Lästig sind viele Wiederholungen derselben Gedanken. Die Druckfehler häufen sich an einigen Stellen; besonders störend sind sie in lateinischen Texten, bei Eigennamen und fremdsprachlichen Titeln. W. Brugger S. J.

de Ockham, Guillelmus, *Quodlibeta septem.* Ed. *Joseph C. Wey C. S. B.* (Guillelmi de Ockham Opera Philosophica et Theologica, Opera Theologica 9). St. Bonaventure, N. Y.: St. Bonaventure Univ. 1980. 43*/838 S.

Die zügig voranschreitende Edition von Ockhams philosophischen und theologischen Werken präsentiert einen weiteren Band der theologischen Werke (nach Bd. 1–4: Scriptum in I Sententiarum), die Quodlibeta septem. Dieses in 4 Hss. und 3 Drukken vollständig, in weiteren 9 Hss. teilweise erhaltene Werk ist im Unterschied zum Sentenzenkommentar hinsichtlich seiner Authentizität nicht unumstritten geblieben (Hochstetter 1927, 1946). Der Hrsg. tritt für die Authentizität des gesamten Werkes aus folgenden äußeren und inneren Gründen ein: das Zeugnis von fast allen Hss. betreffs der Zueignung des Werkes an Ockham (allerdings fehlt diese Zueignung in der wohl ältesten [1333] Hs. Vat. lat. 3075, und in der textlich vorzüglichen Hs. Paris Bibl. Nat. lat. 16398 stammt dieses Zeugnis von zweiter Hand), die Hinweise auf Ockhams Werke wie Expositio Physicorum und Quaestiones in libros Physicorum, die enge Beziehung zur Reportation von Walter Chatton, die zahlreichen Reaktionen der Quodlibeta auf das Urteil der Commissio Ioannis XXII (diese war mit der Lehre Ockhams befaßt und ihre Akte stehen in der Vatikanischen Hs.) sowie auf Lutterells Anklageschrift, das Zeugnis von Autoren wie Gregor von Rimini, Petrus von Ailly u. a.; als innere Gründe werden angeführt die Übereinstimmung in der Lehre mit anderen Schriften Ockhams („[doctrinam] in Quodlibetis saepe clarius et accuratius exponit quam alibi", 34*) und der für Ockham typische Stil. Auf Grund der Annahme der Authentizität und der engen Beziehung zu Chatton versucht W. den Ort und die genaue Zeit der den Quodlibeta zugeordneten Disputationen sowie ihrer Redaktion zu rekonstruieren. Sogar persönliche Anwesenhit von Chatton wird mit Ernst erwogen (39*). Die Disputationen werden in der Zeit unmittelbar vor Ockhams Zitierung nach Avignon (Ort:

franziskanisches Studium in London) angesetzt, während die Redaktion des Werkes eher in die Avignoner Zeit verlegt wird. – Eine definitive Lösung der Echtheitsfrage wird man erst auf Grund eines detaillierten Vergleichs wichtiger Lehren des Sentenzenkommentars, der Kommentare zu logischen Schriften und zur aristotelischen Physik einerseits und der Quodlibeta andererseits erwarten können. Dazu bietet die mit ausführlichen Indices versehene Ausgabe eine verläßliche textliche Grundlage.

V. Richter S. J.

Welte, Bernhard, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken.* Freiburg–Basel–Wien: Herder 1979. 268 S.

W. denkt seit Jahrzehnten „über die Sache des Meister Eckhart nach" (5). Nach früheren Veröffentlichungen hat er nun weitere Ergebnisse in systematisierter Form vorgelegt. Die Erkenntnis wird geleitet von dem Interesse an dem Hauptanliegen Eckharts: eine besondere Lebensform der Einheit von vita activa und vita contemplativa appellativ zu beschreiben „und die zu ihr gehörige neue und außerordentliche Erfahrung von Gott und Welt" vorzustellen (20). Was W.s Methode betrifft, so geht er in seinem Sinne phänomenologisch vor: „Freilegen und Bergen des sich selber Zeigenden" (25) unter besonderer Berücksichtigung der in Eckharts Texten selbst vorliegenden Verbindung von Metaphysik, Theologie und Beschreibungen des religiösen Vollzugs. W.s Gedanken beziehen sich vornehmlich auf Texte aus den ersten 16 der sog. „Deutschen Predigten", aber für philosophische Erklärungen greift er auch häufig auf die lateinischen Schriften des Meisters zurück. – In der Tat ist es immer wieder überraschend, wie es W. gelingt, die Gedanken Eckharts, die eminent dialektisch sind, zu erhellen. Der Erklärung dienen zahlreiche philosophiegeschichtliche Querverweise und Inbezugsetzungen (christl. Neuplatoniker, Thomas, Hegel, Husserl, Heidegger u. a.) sowie drei vergleichende Griffe in den Bereich buddhistischer Texte. – W.s Interpretationen sind in drei Teilen gesammelt. Der *erste Teil:* „Der Weg ins dunkle Licht der Gottheit" (31–144) geht von dem Daseinsvollzug der „Abgeschiedenheit" aus, der sich durch die Dominanz von Einheit, nicht von Differenz auszeichnet. In ihm wird ferner Eckharts, in guter Tradition stehende, Sicht des Seins, des Einen, Sicht Gottes als Wahrheit und Gutheit behandelt, sowie die „Überwindung der Metaphysik" in der „Durchbruchserfahrung" verständlich gemacht, welche letztere „Gott als das Nichts der Abgeschiedenheit" im und für den Menschen offenbar werden läßt. Der darin implizierten Frage nach der möglichen Identität Gott–Mensch ist der Abschluß dieses ersten Teils gewidmet. W.s relationale und prozessuale Sicht des Problems stellt die „Vollzugsidentität" (115) vor, eine Lösung im Sinne von Identität, die sich im Vollzug zwischen vom Seinsbestand her Nichtidentischem ereignet. – Der *zweite Teil:* „Der Seelengrund als Voraussetzung des Weges ins dunkle Licht der Gottheit" (145–174) gibt zentral eine „Erläuterung der Struktur des menschlichen Geistes" als Offenheit über sich selbst hinaus ins Unendliche. Der solchermaßen strukturierte geistige Vollzug der Abgeschiedenheit legt den Grund der Seele frei für die Erfahrung Gottes, für ein „Dasein im weiselosen Gott". – Eckharts religiöses Verständnis der Welt, des Ortes und des Da des Menschen, wird im *dritten Teil* bedacht: „Die Vision der Welt im dunklen Licht der Gottheit" (175–248). Anhand der Nähe Gottes zur Welt oder seinem „In-Welt-Scheinen" wird der Zusammenhang von vita activa und vita contemplativa bedacht. Gedanken über das „Unvordenkliche der Welt, ihren Ursprung und ihr Ziel folgen. W.s Erklärungsvermögen zeigt sich insbesondere in dem kleinen Abschnitt über „Das Böse und die Sünde" (230–237). – Der „Anhang: Gedanken zum Prozeß des Meister Eckharts" (249–261) beschließt das Buch. Es wird versucht, den Prozeß als Ereignis von Verstehensschwierigkeiten zu erklären, die aufkommen mußten, da die Amtskirche einerseits und Eckhart andrerseits sich verschiedener Sprachspiele bedienten, die sich unvermittelt entgegentraten: das Sprachspiel der „gegenständlichen Vereinfachung" traf auf das „der dialektisch gefaßten Erfahrung und ihrer leidenschaftlichen Aussprache" (253).

Gerade diese Gedanken sollten in kirchengeschichtlich immer wieder ähnlichen Situationen zu Rate gezogen werden. Über solche, das soziale Leben betreffende Anregungen hinaus empfiehlt sich die Beschäftigung mit Eckhart aus der Perspektive und Zielsetzung W.s vor allem deshalb, weil es gerade heute, in einer Zeit der „fröhlichen

Gottlosigkeit", in der der Mensch für gewöhnlich Gott nicht vermißt (A. Holl), darauf ankommt, auf mögliche Erfahrungen zu verweisen, Erfahrungsgrundlagen zu erschließen, die den Fragehorizont: Transzendenz, Gott, Geheimnis einzig wieder thematisch sinnvoll erscheinen lassen. Die wesentlichste Erfahrung in diesem Zusammenhang scheint die der „Stille" zu sein. Sie kann gemacht werden, wenn der Bereich der gedanklichen Bestimmungen, der Namen, Begriffe, Urteile, Sinnfragen etc. transzendiert wird (vgl. 88). Wie dieses Transzendieren, Durchbrechen praktisch bewerkstelligt werden kann, dazu führt W. den Leser allerdings nicht, anders als z. B. J. G. Fichte, der zuallererst und immer wieder den Leser durch praktische Anleitungsversuche Selbst- und Denkerfahrungen machen lassen will, um die Bezüge zum gelebten Leben, zur Erfahrungsbasis, welche nämlich den Gehalt des Systems ausmachen, im Vollzug zu erschließen (vgl. u. a. Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, 1797). Statt auf unmittelbare Anweisungen zur bewußten Spiritualität kommt es dem Religionsphilosophen W. indes eher darauf an, die *Möglichkeit* der Erfahrungen, auf die Eckharts Gedanken sich beziehen als theoretisch begründbar darzulegen. Für dieses wichtige Unternehmen wäre es allerdings nützlich gewesen, sich durchgängig die Differenz klargemacht zu haben, die zwischen Worten besteht, die aus dem physisch-natürlichen Bereich kommen, z. B. „Stille", und zum anderen Worten, die aus dem Bereich subjektiver Gedankenbestimmungen kommen, wie z. B. „Nichts", „reine Negativität". Gerade eine solche hermeneutische Differenzierung könnte Eckharts Aussagen, die fast vollständig auf Analogien, Metaphern, Paradoxien, Rätseln beruhen, noch tiefer in ihrem Erfahrungsgehalt aufschließen, ist doch Erfahrung immer schon interpretierte Erfahrung, also ein Produkt aus den Bedingungen beider Bereiche. – Darüberhinaus wäre eine Typologie mystischer Erfahrung im heuristischen Sinn nötig, um die unterschiedlichen mystischen Erfahrungen, die der Meister anspricht zu orten und zu ordnen (vom Rez. in Vorbereitung). Es lassen sich nämlich vier Typen mystischer Erfahrung rekonstruieren (Transzendenzerf., Kosmische Erf., Gotteserf., Einheitserf.), für die Eckhart einiges an Erfahrungsmaterial und begrifflichen Bestimmungen liefert. Hierauf einzugehen könnte vor allem dabei helfen, manche Aussage Eckharts und W.s sinnvoll erscheinen zu lassen, die angesichts normaler wachbewußter Alltagserfahrungen ziemlich abgehoben, unrealistisch oder gar zynisch klingen müssen, da sie ihren eigentlichen Ort auf der Ebene bestimmter anderer Erfahrungstypen haben (vgl. 246, vorletzter Absatz). – Nichtzuletzt wegen der genannten Verdeutlichungsmöglichkeiten werden Fachleute und Interessierte von W.s „Gedanken zu Eckharts Gedanken" sehr dazu inspiriert, sich auf ein methodisch-systematisches und erfahrendes Mitdenken einzulassen.

F. T. Gottwald

Aune, Bruce, *Kant's theory of morals.* Princeton: New Jersey 1979. XI/217 S.

Eine kurze, klare und einheitliche Behandlung der Moraltheorie Kants (K.) in zeitgemäßer Sprache abzufassen und K.'s Argumente einer kritischen Prüfung zu unterziehen, hat sich der Verf. dieses Buches, Bruce Aune, Philosophieprofessor an der Universität von Massachusetts in Amherst, vorgenommen. Resultat seines Bemühens ist eine anspruchsvolle Abhandlung von gut 200 Seiten, etwas diffizil für den Kantnovizen, eher eine Lektüre für Eingelesene.

Das Buch ist in sechs nach Umfang wie auch inhaltlich wohl ausgewogene Kapitel untergliedert, die ihrerseits zu zwei übergreifenden thematischen Blöcken gruppiert sind: Die ersten vier Kapitel konzentrieren sich ausschließlich auf Kommentierung, systematisierenden Nachvollzug und Kritik des kategorischen Imperativs (= KI), wie er in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" konzipiert ist. Die beiden Schlußkapitel vervollständigen diese Ausführungen durch die Behandlung der Rechts- und der Tugendlehre nach der „Metaphysik der Sitten". Im Anhang findet sich eine Auswahlbibliographie von Kantausgaben, Kommentaren und Sekundärliteratur, seltsamerweise ausschließlich aus dem englischsprachigen Raum, wobei allerdings auch aus diesem Bereich ein für die Buchthematik grundlegendes Werk wie das von M. G. Singer, Generalization in ethics, weder hier noch sonst wo im Textverlauf auch nur genannt ist. Hilfreich ist der gemischte Personen- und Sachindex. – Der Autor geht methodisch so vor, daß er sich eng an den ins Englische übertragenen Kanttext anlehnt und andere Teile des K.'schen Oeuvre, so weit er dies für notwendig erachtet, zur Deutung einzelner Stellen und Begriffe heranzieht.

Im einleitenden Kapitel führt er über die Erklärung der Begriffe „guter Wille" (3 ff.), „Pflicht" (9 ff.), „Maxime" (12 ff.) und „Gesetz" (20 ff.) zum Begriff des KI, dessen verschiedene Formeln in den Kapiteln 2–4 behandelt werden. Die Teilergebnisse dieser mit Scharfsinn und Akribie durchgeführten Analyse werden im vierten Kapitel zusammengefaßt: A. unterscheidet insgesamt acht Imperativformeln – er ergänzt also, von einem systematischen Standpunkt her denkend, zu den ursprünglichen sechs bei K. zwei Formeln. Diese faßt er zu vier Paaren, bestehend jeweils aus „reinem Gesetz" und „Typus", zusammen (112). Entsprechend nennt er neben der Konformität mit dem universalen Gesetz (Universalisierbarkeit), der Achtung vor dem Zweck an sich, der Verwirklichung des Reiches der Zwecke, die auch K. als Grundideen seiner Moraltheorie explizit nennt, noch ein viertes: die Gesetzgebung (Autonomie) (113 f.).

Seine Kritik an K.s Konzeption des KI richtet sich vor allem dagegen, daß K. diesem einen teleologischen Begriff der Natur zugrunde gelegt habe (120 ff.). Da somit „natürlich" ein wertendes Prädikat sei, werde es unmöglich, auf moralisch neutralem Wege zu natürlichen Zwecken zu gelangen und so moralische Probleme zu lösen. Interessant wäre hier die Rückfrage an A., ob er glaubt, moralische Probleme allein durch deskriptive Sätze, also durch empirischen Befund, lösen zu können. Die beiden Abschlußkapitel über die Rechts- und Tugendlehre gelten der Frage, wie K. aus den Formeln des KI die obersten Prinzipien des Rechts und der Tugend sowie die einzelnen Rechts- und Tugendpflichten ableitet. Hierzu gibt A. eine sprachlich klare und begrifflich exakte Darstellung beider Bereiche, die, sich gegenseitig ergänzend, das System der moralischen Pflichten bilden, dessen reine Prinzipien K. in der „Grundlegung" abhandelte und das er in der „Metaphysik der Sitten" material auszufüllen suchte. A.s Ergebnis: Mit dem KI haben wir eine rationale Basis für die Gesetze von Recht und Tugend und für die Systematisierung und Rechtfertigung der allgemein anerkannten Rechts- und Tugendpflichten (194 ff.). Hingegen kann eine Lösung der schwierigen Probleme, was in konkreten Situationen zu tun geboten ist und wie bei Pflicht- und Güterkollisionen zu verfahren ist (192 ff.), aus dem KI nicht abgeleitet werden. Diese Erkenntnis ist sicherlich kein Novum für die Kantforschung, doch liegt der Verdienst von A. darin, daß er dies anhand des K.'schen Textes mit aller Sorgfalt nachgewiesen hat und hierbei nicht die Mühe scheute, Kants Gedanken bis in ihre logischen Strukturen hinein aufzudröseln (auswahlweise seien genannt 46 f., 84 f., 159 f., 186 f., 192 f.). Darin liegt die Stärke des Buches, und dies entschädigt auch dafür, daß Teile der Moraltheorie K.s, wie etwa die Freiheitsproblematik, nur unzulänglich thematisiert werden (90 ff.), was nicht zuletzt auch damit zusammenhängen mag, daß die „Kritik der praktischen Vernunft" fast völlig ausgeblendet wurde. K. Ph. Seif

Löw, Reinhard, *Philosophie des Lebendigen – Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität.* Frankfurt: Suhrkamp 1980. 357 S.

„Das zentrale Problem im Zusammenhange des Organischen bei Kant ist die teleologische Denkweise" (11). Diese Feststellung steht am Anfang von L.s Dissertation. In den beiden ersten Kapiteln arbeitet der Verf. den philosophiegeschichtlichen und wissenschaftshistorischen Hintergrund der Frage nach dem Organischen auf. Dabei geht es zunächst um die frühe griechische Philosophie und Aristoteles. L. resümiert, daß bereits im Altertum die beiden bis heute grundsätzlichen Positionen vertreten werden: Die mechanistisch-materialistische Sicht ist der Gegner einer ganzheitlichen Betrachtungsweise des Lebens. Die wesentliche Einsicht des Aristoteles in dieser Frage ist daher die, daß das Verstehen der lebendigen Natur im Vollzug des lebenden Naturwesen „Mensch" gründet. Die Betrachtung der Entwicklung der Biologie bis zum 18. Jh. zeigt, daß Kants Philosophie „in der Gegenbewegung einerseits der newtonischen mathematischen Physik, andererseits des Abklingens der Vorherrschaft des Mechanismus in der Biologie" steht (109).

Das 3. Kap. befaßt sich mit dem Begriff des Organischen in der Philosophie Kants. Bei der Darstellung des Problems greift L. auch ausführlich auf die zeitgenössischen Quellen der Naturwissenschaft zurück, die Kant zur Verfügung standen. Für die Interpretation seiner Philosophie weist L. auf die Bedeutung des Opus posthumum hin, das entgegen anderer Auffassungen eine erhebliche Modifikation der Kantdeutung nahelegt. Kants Begriff des Organischen ist im Laufe seiner Entwicklung nicht einheitlich.

Dies zeigt die Analyse der verschiedenen Problemfelder, die für den Begriff bedeutsam sind, sehr deutlich. Das Opus posthumum ist der Versuch, „die Natur als *Lehrsystem* über den *Menschen als Naturwesen* zu begründen" (227). Die Idee der psychophysischen Totalität als des letzten und einzigen gewissen Punktes der Naturphilosophie ist dabei zentral. Der späte Kant sieht teleologisches und kausalmechanisches Beurteilen von Naturvorgängen auf einer Ebene, so daß die kausale Betrachtungsweise ihren Universalanspruch auf Wissenschaftlichkeit verliert. „Die Unabweisbarkeit teleologischen Denkens . . . führt . . . zur . . . Umkehr, erst der transzendentalen Verankerung teleologischen Denkens in der reflektierenden Urteilskraft, dann aber zur Begründung transzendentalen Philosophierens in der Genese des psychophysischen totalen Subjekts" (229).

Das abschließende Kapitel stellt die bei Kant entwickelten Ideen in den Kontext gegenwärtiger Naturphilosophie und Biologie. L. hält die Kritik, „die Kant an der Relevanz der Physik für das Lebendige geübt hat, für unwiderlegt" (306).

Eine umfangreiche naturphilosophische Literatur liegt der Arbeit L.s zugrunde. Es gelingt ihm, die Fülle philosophischer Fragen aufzuweisen, die im Problem des Lebendigen enthalten sind. Sein Plädoyer für die Gültigkeit finaler Naturbetrachtung ist ein Votum für den Menschen: Darf dieser wirklich Natur (final) verstehen und anthropomorph interpretieren, oder muß er sich selbst zum Anthropomorphismus werden, indem er sich (in kausalanalytischer Ableitung) vom nicht Lebendigen her versteht? In der Beantwortung dieser Frage bleibt L. ganz dem transzendentalen Denken verpflichtet. Deshalb bleibt die Auseinandersetzung mit moderner Wissenschafts- und Naturphilosophie und deren Fragen nach der Geltung teleologischer Prinzipien ein Randphänomen. Eine engagiertere Diskussion mit der Philosophie der Gegenwart wäre der sonst so gründlichen Arbeit nicht zum Schaden gewesen. W. Heyden S. J.

Guarda, Victor, *Die Wiederholung. Analysen zur Grundstruktur menschlicher Existenz im Verständnis Sören Kierkegaards* (Monographien zur phil. Forschung 194). Königstein/Ts.: Forum Academicum (Hain) 1980. 180 S.

Wiederholung. „Das Substantiv ‚gentagelse' meint einmal eine bewußte Tätigkeit (Wiederholung = Wieder-holung), das andere Mal einen Vorgang, ein Geschehen (Wiederholung = Wiederkehr)" (30). Die vorliegende Untersuchung kreist um diese entscheidende „Existenzkategorie". Sie ist nicht nur Thema, sondern in gewisser Weise zugleich Methode.

Kierkegaard hält die Wiederholung für *das* Interesse der Metaphysik, und zugleich ist sie ihm dasjenige Interesse, an dem die Metaphysik (in seinem Sinne) scheitern muß. Der Anlaß für diese Grundthese Kierkegaards ist wahrscheinlich das Erlebnis seiner unglücklichen Liebe zu Regine Olsen. „Die Idee der Wiederholung hat Kierkegaard vom ersten Augenblick an fasziniert; wohlgemerkt: die Idee! Denn statt sich entschlossen um eine Wiedergewinnung Regines zu bemühen, setzte er sich hin – und schrieb eine Abhandlung über das Problem der Wiederholung" (21). Der praktisch-gesellschaftlich relevante Bezug fehlt. Einer der hauptsächlichen Einwände G.s gegen Kierkegaard! In der Abhandlung „Die Wiederholung" deckt Kierkegaard „sowohl die Bedingungen *für* eine Wiederholung auf als auch und vor allem die Fehleinstellungen, *die sie verhindern.* Sein Lehrstück ist so gebaut, daß die beiden Protagonisten (C. Constantius und der junge Mensch) sich gegenseitig in ihren Vorzügen und Mängeln beleuchten" (27). Nicht nur dieses Lehrstück will G. kommentieren, sondern anhand des Schlüsselwortes Wiederholung die gesamte Philosophie Kierkegaards kritisch aufgreifen. In unseren Überlegungen dazu einige Anmerkungen.

Zur Darstellung: Bezüglich der Struktur der Selbstwerdung gemäß dem Denken Kierkegaards behauptet der Verf.: „1. Wahres Menschsein ist nur in einer Bewegung der Selbstwerdung des Individuums zu verwirklichen. 2. Diese Bewegung besteht in der existenz-dialektischen, d. h. wiederholenden Vermittlung der drei ‚großen Ideen' (das Ästhetische, Ethische, Religiöse), welche die Menschheit im Verlauf ihrer Entwicklung hervorgebracht hat" (96). Die drei Stadien, die der selbst-werdende Mensch durchläuft, lassen sich so zusammenfassen: a) „Das ästhetische Stadium beinhaltet den Selbstgenuß des unmittelbaren, egoistischen einzelnen, eine Daseinsweise, die unweigerlich zur schwermütig in sich verschlossenen, abstrakten Innerlichkeit führt" (97).

„Mit der bewußten Illusion als Daseinsprinzip erreicht das ästhetische Stadium seinen Gipfelpunkt" (104). b) „Das ethische Stadium zielt im Gegensatz dazu auf die Verdoppelung der Innerlichkeit, auf ihre Realisierung im konkreten, geschichtlichen Zusammenhang" (97). „Die Negativität des Daseins, welche sich im ästhetischen Stadium als Unglück darstellte, erweist sich im ethischen Stadium grundsätzlich als *Schuld.* Denn mit der Freiheit kommt auch die Verantwortung. – Dem Unglück gegenüber ist die angemessenste Empfindung Trauer, Trauer über das Unabwendbare; der Schuld gegenüber ist die angemessenste Empfindung Schmerz, der ‚bitterste Schmerz', den es geben kann: der über das Vermeidbare" (112). c) „Das religiöse Stadium schließlich gelangt angesichts der grundsätzlichen Diskrepanz zwischen Innerem und Äußerem zu einer neuen, vertieften Innerlichkeit" (97). „Der Übergang vom Ästhetischen zum Ethischen vollzog sich durch einen Sprung der Entscheidung: durch die Wahl der Verzweiflung, als Wahl der Wahl. Ähnlich vollzieht sich der Übergang vom Ethischen zum Religiösen, nur daß es sich hierbei nicht um einen Sprung der Immanenz, sondern der Transzendenz handelt" (121). (Darauf werden wir noch ausführlicher zurückkommen.) Für das Herausarbeiten der Übergänge zwischen den einzelnen Stadien – der großen Mühe des Philosophierens – wird also die Metapher Sprung verwendet. Den einzelnen Stadien entsprechend werden in dieser Weise die Formen der Verzweiflung überwunden. Vgl. 152 f.: a) Verzweiflung der Unendlichkeit, die durch das Fehlen der Endlichkeit bewirkt wird; b) Verzweiflung der Endlichkeit durch das Fehlen der Unendlichkeit; c) Verzweiflung der Möglichkeit, die ihren Grund im Fehlen der Notwendigkeit hat; d) Verzweiflung der Notwendigkeit, die der Möglichkeiten entbehrt.

Zum Verständnis des Verhältnisses Immanenz – Transzendenz, Gott und Mensch, können uns vielleicht die vorgelegten Gedanken bezüglich Sünde weiterhelfen. „Sünde ist eine Krankheit; sie ist geistiger Natur, und der Tod, den sie zur Folge hat, ein entsprechend qualvoller, nie endender Prozeß" (151). Ist der Mensch in seinem Selbstsein darin gefangen, dann kann man sagen: „Die wahre Unmittelbarkeit des Menschen ist die Sünde, und in der Sünde hat er sowohl seine Vernunft wie seine Freiheit verloren" (149). „Das dauernde Gerede von Wiederholung, Selbstwahl, Freiheit der Entscheidung usw. erweist sich angesichts des Faktums Sünde als Sirenengesang" (149). Denn „der Mensch befindet sich in einem Zustand, der ihm die Verwirklichung des Ethischen unmöglich macht. Dieser durch Wiederholung nicht überwindbare Zustand, der den Ausgangspunkt für das religiöse Existieren bildet, den Anfang ‚der religiösen Ordnung der Dinge', ist *die Sünde*" (132). Die Lösung (Erlösung) liegt nun in folgendem: „Wenn der Mensch im Bewußtsein der Sünde erst einmal aus dem Allgemeinen (Ethischen) herausgetreten ist, dann kann er nur dadurch dahin zurückkehren, daß er als einzelner in ein absolutes Verhältnis zum Absoluten tritt" (140).

Kritisches: Gelingt dies, dann liebt der Mensch das Absolute, Gott; er lebt religiös, und sein neues Ethos ist im Absoluten unmittelbar verankert. Aber: Sowenig wie man diesen *selbst*zutuenden Sprung jemand abnehmen kann und darf, genauso wenig läßt sich jenes Lieben, auch nicht durch subtilste Dialektik, auf die zuweilen G. setzt, vom Menschen her *machen.* Sondern aus der Perspektive der Gnadentheologie wird man sagen müssen, daß nur von der Transzendenz her jene Liebe als uneinklagbares Geschenk zukommt.

Wie schon gesagt, ist ein Hauptanklagepunkt G.s gegen Kierkegaard dessen Desinteresse an der gesellschaftlichen Dimension. Da gesellschaftliche Fragen von Kierkegaard nicht explizit behandelt werden, lassen sich zahlreiche Vorwürfe an seine Adresse formulieren: Kierkegaard übersieht, „welche umgestaltende Kraft von der Solidar-Gleichgesinnter ausgeht" (65). Seine Sprache ist „hinter der Dynamik der gesellschaftlichen Entwicklung zurückgeblieben" (55). „Die Forderung nach Anerkennung der Sinnlichkeit wird nicht bis in den Bereich der materiellen Lebensverhältnisse vorgetrieben, geschweige denn gesellschaftspolitisch formuliert, weshalb die Wahl der Verzweiflung als Wahl der Wahl bedenklich abstrakt bleibt" (109). Konsequenterweise fehlt im Ästhetischen, „wie die verschiedenen ästhetischen Lebensformen gesellschaftlich vermittelt sind" (82). Und zugleich schlägt natürlich auch im Ethischen und Religiösen die Bagatellisierung des Gesellschaftlichen durch (82). Politisch oszilliert Kierkegaard zwischen kurzsichtiger Pragmatik und Parodie des Religiösen (71).

Es ist für uns katholischerseits keine Überraschung, daß sich die Defizite im Gesellschaftlichen in den Mängeln der Ekklesiologie Kierkegaards widerspiegeln. Nicht seine Polemik gegen Klöster (vgl. z. B. 76, 82, 126, 156) fällt hier entscheidend ins Gewicht

– sie ist nur ein Symptom –, sondern der sich im Gesamtwerk Kierkegaards zeigende Mangel, die Wirgestalt der Kirche als vorgegebenes Ein-Leib-Sein in Blick zu bekommen. Symptome dieses Mangels sind z. B. ein gewisses Unverständnis für Mittelalter (97) und Romantik (73), die fehlende Reflexion über einen Glaubensartikel wie „Gemeinschaft der Heiligen", etc. Kierkegaard ist – vielleicht unbewußt – einer übertriebenen protestantischen Ekklesiologie und einem ihr korrespondierenden Individualismus aufgesessen.

Wie oben schon erwähnt, operiert der Verf. allzuoft mit dialektischen Polaritäten und sonstigen Mustern der Dialektik, anstelle selbiges Verwenden von Andersheiten, die gerade so ursprünglich bleibend positiv sind und nicht der *Negation* der Vermittlung bedürfen, herauszuarbeiten. Verständlicherweise konnte der differenzierte Problemstand heutiger Theologie bezüglich Sünde, Paradies etc. nicht eingebracht werden. Muß es aber sein, daß der Leser zuweilen den Eindruck theologischer Chaotik gewinnen kann? Man denke z. B. an das Ineinander von Gott und Absurdem (156) oder die Begründung für Inkarnation (136). Auch hinter manche philosophische Grundüberzeugung muß man ein Fragezeichen setzen. Gründet der sich vollziehende Akt der Freiheit nicht etwa zugleich auch *jenseits* der Dialektik von Möglichkeit und Notwendigkeit (152) und nicht nur inmitten dieser Dialektik? Führt die Überzeugung, daß „ein Selbstwerden heißt: Momente vereinen, wohl wissend, daß sie letztlich gar nicht zu vereinen sind" (157), nicht zu einer an sich nicht notwendigen, latent schizoiden Grundhaltung? Es wäre kleinlich, wollte man G. manche Vereinfachungen als Verkürzungen vorrechnen. Man könnte jedoch aus den zahlreichen „erbaulichen" Einsichten und Distinktionen G.s Nutzen ziehen, auch dann, wenn man gegenüber dem Gesamtduktus des Werkes skeptisch eingestellt ist.

Greifen wir Kierkegaards Sicht der Wiederholung noch einmal explizit auf. „Im Gebiet der Natur steht die Wiederholung da in ihrer unerschütterlichen Notwendigkeit. Im Gebiet des Geistes ist die Aufgabe nicht, der Wiederholung eine Veränderung abzugewinnen und sich einigermaßen wohl zu befinden unter der Wiederholung, als ob der Geist nur in einem äußerlichen Verhältnis zu den Wiederholungen des Geistes stünde (dem zufolge Gut und Böse wechseln wie Sommer und Winter), sondern die Aufgabe ist, die Wiederholung in etwas Innerliches zu verwandeln, in die eigene Aufgabe der Freiheit, in ihr höchstes Interesse, ob sie wirklich, während alles wechselt, die Wiederholung zu bewirken vermöge" (WW VII, Angst, 117). Es ist offensichtlich, daß sich in diesem Kontext die Frage nach der Freiheit und ihrer gegenwärtig möglichen Archäologie nach vorne neu stellt. Gibt es eine Gegenwart der Freiheit, die die Faktizität des Daseins so durchdringt, daß sie sich nicht erst aus der Vergangenheit zurückholen muß, um dann verzweckt nach vorne hin zu existieren, sondern die archäologisch so präsent ist, daß sie in der Gegenwart zum ursprünglichen Ursprung in ein freies Verhältnis treten kann, das Vergangenheit und Zukunft *wesentlich* tangiert? (Dazu: F. Ulrich, Gegenwart der Freiheit, Einsiedeln 1974). Welche Wiederholung nach vorne und welche Weisen von Rückgang in den Grund sind denkbar und ermöglichen neues Handeln? Genügt es zu sagen: „damit es zur Wiederholung kommt, müssen Idealität und Realität in eins gesetzt sein, und das geschieht in der Erinnerung, die nichts anderes als Wiederholung im Bewußtsein ist" (53)? „Das Verhältnis, in dem Wiedererinnerung und Wiederholung zueinanderstehen, wird von Kierkegaard näher so bestimmt: ‚Wiederholung und Erinnerung sind die gleiche Bewegung, nur in entgegengesetzter Richtung, denn wessen man sich erinnert, das ist gewesen, wird rücklings wiederholt, wohingegen die eigentliche Wiederholung sich in der Sache vorlings erinnert'" (34). In diesem Sinne ist jede Wiederholung eine Transzendenz. Dies einzusehen, ist nicht schwierig. Aber gerade vom Denken Kierkegaards her wird die Frage nach einer solchen Transzendenz unterbrochen und zugleich überstiegen. Denn es geht um Erfahrung von Grenze, an der sich existentiell mehr ereignen soll und an der sich von woanders her je mehr ereignet hat. „Daß Gott, der Ewige, in einem bestimmten Zeitmoment ein einzelner Mensch geworden ist, dies stellt einen Bruch mit allem Denken dar, es sei denn, das einmalige historische Ereignis wird metaphysisch verflüchtigt, indem es spekulativ in ein ‚ewig Historisches' umgedeutet wird" (145; vgl. WW XVIII, Einübung ins Christentum 23 f.). Dieser Mißdeutung ist G. nicht erlegen, aber der Tendenz, das Christentum in einen säkularisierten, humanistischen Horizont, dem die radikale Kraft des Entweder–Oder fehlt, verflachen zu lassen, ist er wohl nicht ganz entronnen bzw. er hat sich für einen solchen Standpunkt entschieden. „Das christliche Paradox wäre zu

verstehen als die große Herausforderung an den geschichtlich existierenden Menschen, sich *als konkretes Subjekt* auf eine *absolute Wahrheit* hinzuorientieren – im Dialog, in der praktischen Auseinandersetzung mit den anderen, auch mit den anderen vergangenen Epochen –, und dies primär nicht einer ‚ewigen Seligkeit', sondern der Wahrhaftigkeit menschlichen Daseins willen" (160). Man wird hinzufügen müssen: Jener Dialog sollte prinzipiell (zumindest anonym) offen sein auf den *personalen* Dialog mit *Gott*, dessen *Name* absolute Wahrheit ist. Denn der Mensch als personhaftes Subjekt vermag sich in Freiheit so zu absoluter Wahrheit hin zu er-innern, daß darin *Du/Er* gemeint (= geminnt) sein will. Diese freiwillige Selbstüberbietung nach innen und außen um *Seinetwillen* nennen wir Gebet. P. Imhof S. J.

Holmstand, Ingemar, *Karl Heim on Philosophy, Science and the Transcendence of God* (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 20). Stockholm: Almquist & Wiksell 1980. 177 S.

Die vorliegende Uppsalaer Dissertation behandelt den Begriff der Transzendenz Gottes bei Karl Heim (1874–1958). Der deutsche evangelische Theologe beschäftigte sich in Auseinandersetzung mit der liberalen und dialektischen Theologie vor allem mit der Frage des Verhältnisses zwischen Theologie, Philosophie und Naturwissenschaft. Glaubensaussagen sollen nicht nur für ein Sondergebiet menschlicher Erfahrung, wie Schleiermacher und Ritschl annahmen, sondern für die gesamte Wirklichkeit gelten. Der Glaube liefert ein Gesamtbild der Wirklichkeit. Dies bedeutet keine Rückkehr zur alten Apologetik, wonach Naturwissenschaft und Philosophie Beweise für die Existenz Gottes zu liefern haben, vielmehr ergibt sich für Heim vom Glauben her ein Gesamtbild der Wirklichkeit, das seine Relevanz für jeden Teil, jeden Aspekt hat, ohne daß von der Naturwissenschaft oder der Philosophie Widerspruch oder Bestätigung vorgebracht werden könnte. Im Zusammenhang mit der Problematik dieses religiösen Gesamtbildes der Wirklichkeit entwickelt Heim seinen Begriff der Transzendenz Gottes, und der Verf. versucht, aufgrund detaillierter Analysen der verschiedenen, über das gesamte Werk von Heim zerstreuten Texte diesen Begriff darzustellen und zu erklären.

Um die Transzendenz Gottes auf jeden Aspekt der Wirklichkeit beziehen zu können, ist es nötig, diese Wirklichkeit nicht als eine Ansammlung von atomisierten, isolierten, durch Kausalitätsketten gelenkter Individuen zu interpretieren, sondern als ein komplexes, kohärentes System von Relationen. Die Grundbeschaffenheit einer so verfaßten Wirklichkeit ist nach Heim die Polarität. Polare Verhältnisse bestehen da, wo Inhalte sich einander gegenseitig ausschließen oder auch bedingen, und zwar können die Verhältnisse kausaler oder nicht-kausaler Art sein, und ein polares Verhältnis kann sowohl objektiv, gegenständlich als auch subjektiv, nicht-gegenständlich sein. Heim ordnet subjektive und objektive Dimensionen in das eine Gesamtbild der Wirklichkeit ein. Nach ihm gibt es eine Vielheit von verschiedenen Räumen, in denen der totale Weltinhalt nach verschiedenen Ordnungsprinzipien und Strukturgesetzen angeordnet ist. Ein Raum ist dementsprechend ein in sich geschlossenes Kontinuum, in dem nach einem bestimmten Strukturgesetz eine Mannigfaltigkeit von Inhalten angeordnet ist. Ein Raum kann nach dieser Definition entweder gegenständlich, objektiv oder nicht gegenständlich, subjektiv sein: z. B. ein Du-Raum, ein Ich-Raum, usw. Da jeder Raum ein in sich geschlossenes Kontinuum ist, in dem die Inhalte durch eigene, von anderen Räumen unabhängige Bestimmungsprinzipien angeordnet sind, vermögen Verhältnisse bzw. logische Widersprüche im einen Raum Bestimmungen im anderen weder zu beweisen noch zu widerlegen. Das heißt aber nicht, daß die Räume vollkommen unabhängig voneinander sind; die Räume sind nicht verschieden, indem sie verschiedene Inhalte haben, sondern indem derselbe Inhalt in verschiedenen Weisen angeordnet ist. In dem gegenständlichen Raum sind alle Inhalte hinsichtlich ihres Gewordenseins angeordnet; das Hauptprinzip ist hier Kausalität. In dem nicht-gegenständlichen Raum hingegen sind die Inhalte in bezug auf ihr Werden angeordnet; hier kann man von den Prinzipien der Perspektive, subjektiver Entscheidung usw. reden. Der Begriff eines subjektiven, polaren Raumes erlaubt Heim, die Transzendenz Gottes als einen subjektiven, nicht polaren bzw. überpolaren Raum zu verstehen. „The real existence of non-objectifiable space is a condition for the existence of a metaphysically transcendent reality, suprapolar space" (100). In dem polaren nicht-gegenständlichen Raum ist das

menschliche ego die perspektivische Mitte für die Anordnung des gegenständlichen Raumes, und durch seine Entscheidungen funktioniert es als Zentrum eines positionellen Setzens verschiedener Inhalte. Dieses Setzen ist aber von anderen egos mitbestimmt und mitbedingt; es findet eben in einem polaren Raum statt. Die Transzendenz Gottes wird dann als ein überpolarer Raum begriffen, in dem alles in bezug auf eine Entscheidung, ein egoähnliches Setzen angeordnet wird, aber dieses Setzen ist im Gegensatz zu dem des menschlichen ego unbedingt, nicht von anderen in polaren Verhältnissen mitbestimmt. Dieses Setzen Gottes stellt die Voraussetzung für unser eigenes Setzen dar, befreit uns von dem verzweifelten Gefühl der Willkürlichkeit unseres Lebens. Es ist freilich Sache des Glaubens.

In Methode und Darstellungsweise bisweilen etwas umständlich bietet H.s Dissertation trotzdem eine nützliche Einführung in die Gedankenwelt eines Theologen, der nicht zuletzt deswegen von Bedeutung bleibt, weil die von ihm untersuchten Fragen und Probleme immer noch einer Lösung harren. F. Stout S. J.

Bast, Rainer A. / Delfosse, Heinrich, *Handbuch zum Textstudium von Heideggers „Sein und Zeit".* Band 1: *Stellenindices, Philologisch-kritischer Apparat.* Stuttgart: Frommann-Holzboog 1980. XXVIII/496 S.

Wer sich den sehr hohen Anschaffungspreis (DM 240,–) leisten kann, der verfügt nun – neben H. Feicks „Index zu Heideggers ‚Sein und Zeit'" (²Tübingen 1968) – über ein ausgezeichnetes Instrument zur systematischen Erschließung von Heideggers Hauptwerk. Kein anderes großes Werk der modernen Philosophie hat eine solch detaillierte Auflistung seines Textbestandes erhalten. Der Computer und die Zähigkeit der beiden Autoren machten diese Leistung möglich.

Der hier anzuzeigende 1. Band des Werkes enthält zwei große Teile, deren erster den Löwenanteil des Bandes ausmacht. Er gibt vier Indices. Zunächst einen Hauptstellen-Index (1–343), der, auf der Grundlage der 14. Auflage (Tübingen, Niemeyer 1977), in alphabetischer Reihenfolge alle Wortformen aufführt, die in „Sein und Zeit" (SZ) vorkommen. Mit Recht haben sich die Autoren entschlossen, die verschiedenen Wortformen (z. B. „sein", „seiend", „gewesensein" usw.) getrennt aufzuführen, statt die verschiedenen Formen unter den jeweiligen Stamm-Ausdruck zu subsumieren. Bei allen Wortformen wird die Häufigkeit der Verwendung in SZ angegeben; bei den meisten sind alle Stellen (Seiten- und Zeilen-Angabe) verzeichnet, an denen die betreffende Form vorkommt. Ausgenommen sind Wörter wie „aber" und „der"; Wörter wie „als", „dergleichen", „keineswegs" und sogar „auf" (163mal!) werden jedoch mit allen Fundstellen versehen. – Dem großen Hauptstellen-Index sind drei kleinere beigegeben. Hier findet man die Wortformen, die in Heideggers Randbemerkungen zum „Hüttenexemplar" (abgedruckt in SZ^{14} und in der Gesamtausgabe) vorkommen (347–358); hier sind auch die Wörter zusammengestellt, die gemeinsam neu vorkommen (bzw. gemeinsam ersetzt oder weggefallen sind), wenn man einerseits SZ^{13} mit SZ^{14} und SZ in der Gesamtausgabe andererseits vergleicht (361–362, 365). Interessant an diesen letztgenannten Änderungen ist einmal, daß sie nicht mehr von Heidegger selbst vorgenommen worden sind, wenngleich der Meister die Vorschläge des Herausgebers autorisiert hat. Zum zweiten ist bemerkenswert, daß beide Neuausgaben (SZ^{14} bei Niemeyer und SZ in der Gesamtausgabe bei Klostermann) untereinander differieren, obwohl beidemale derselbe Herausgeber, Prof. v. Herrmann, tätig war.

Den Varianten zwischen den verschiedenen Auflagen von SZ nachzugehen, ist das Hauptanliegen des zweiten Teils des Buches. Es beginnt mit einem Clavis, der den folgenden philologisch-kritischen Apparat aufschlüsselt: Der Reihenfolge der Seiten und Zeilen von SZ^{14} entsprechend, wird auf jene Stellen des Apparats verwiesen, an denen eine Textänderung o. ä. zu vermerken ist (367–378). Der Apparat selbst ist in fünf Abteilungen gegliedert. (1) Beschreibung der äußeren Merkmale der verschiedenen Auflagen und Textgeschichte (379–398). (2) Satzvarianten: Druckfehler, Zeilenbruch, Interpunktion (399–412). (3) Diachronische Textvarianten von 1927 (1. Aufl.) bis 1977 (14. Aufl. und Publikation in der Gesamtausgabe) (413–430): Nahezu bei jeder Neuauflage hat es kleinere Textänderungen gegeben. Größere Unterschiede bestehen zwischen Aufl. 1–6, Aufl. 7–13, Aufl. 14 und der Gesamtausgabe. (4) Synchronische Varianten, gezeigt an einigen Beispielen (447–490): Gemeint sind divergierende Schreib-

weisen desselben Ausdrucks in derselben Auflage, z. B. „auseinanderlegen" und „auseinander legen", „In-sein" und „In-Sein". (5) Vergleich der Zitate und deren Fundorte: in verschiedenen Auflagen von SZ untereinander und mit den (von Heidegger benutzten und heute maßgeblichen) Text-Ausgaben (447–490).

Die Vollständigkeit der Information und das Ausmaß ihrer Detaillierung sind manchmal so weit getrieben, daß man sich fragt, ob sie nicht übertrieben wird. Die Autoren sind hier offenbar dem Grundsatz gefolgt: Lieber zuviel als zuwenig. Wenn man bedenkt, daß ihr Werk auch Linguisten dienen soll, werden sie wohl recht getan haben. Mag der Philosoph auch manches überflüssig finden, so bietet ihm das Handbuch doch auch eine Fülle sehr wertvoller Informationen, die gelegentlich unersetzliche Einblicke in die Arbeitsweise Heideggers und in den genauen Sinn einer Textstelle erlauben. Vor allem aber erleichtert der Hauptstellenindex die künftige Feinarbeit der SZ-Deutung in ganz entscheidendem Ausmaße. Die Gemeinschaft der Heidegger-Forscher wird den Herausgebern und Autoren des Werkes dankbar sein. Zu hoffen bleibt, daß der für 1981 angekündigte zweite Band auch bald erscheint. Er soll u. a. eine Liste enthalten, die die Begriffsentfaltung anhand der Häufigkeitsverteilung der Wörter in den einzelnen Kapiteln belegt, sowie eine Liste, in der die Wörter nach der Häufigkeit ihres Vorkommens geordnet sind. G. Haeffner S. J.

v. Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung „Der Ursprung des Kunstwerkes"*. Frankfurt: Klostermann. 1980. XXV/380 S.

Die Holzwege-Abhandlung über den Ursprung des Kunstwerks aus dem Jahre 1935 ist eine Schrift des Übergangs von der Wahrheit des Seienden als solchen zur Wahrheit des Seins als Unverborgenheit, „auch übergängig im Hinblick auf das Zusammendenken von Welt und Erde – was später zum Gedanken des Gevierts führt" (W. Biemel). So ist wohl nicht von ungefähr sie für eine Sonderausgabe als Reclam-Heft ausgewählt worden, wo sie außer kleinen Verdeutlichungen und einem Zusatz von Heideggers Hand eine Einführung von H.-G. Gadamer erhielt. Hier liegt nun eine „systematische Interpretation" zu ihr vor. „Systematisch" gemeint in dreifacher Hinsicht: 1. insofern Verf. die darin gebotene Philosophie der Kunst auf die Wesensbestimmungen des Kunst-Werks, des Kunst-Schönen, des künstlerischen Schaffens, des Kunst-Betrachtens und der Kunst selbst in ihrem gegliederten Zusammengehören darstellen will; 2. insofern er auf die in der „Kehre" sich wandelnde Grundstellung von Heideggers Denken und auf die dem entsprechenden allgemeinen ontologischen Bestimmungen achtet, sowie eigens auf deren Modifikationen für den Bereich der Kunst; 3. insofern er ständig sich auf die Systematik von SuZ rückbezieht, um aus der dort expliziten die hier nicht so ausdrückliche Systematik zu erheben.

v. H. ist es vor allem darum zu tun, die phänomenologische Wissenschaftlichkeit der Abhandlung gegen den Anschein des Beliebigen und Fragmentarischen zu verteidigen. Darum werden zweithäufigst die „Grundprobleme der Phänomenologie" herangezogen. Im Vorwort führt das zu einer einigermaßen gereizten Polemik gegen O. Pöggeler, neben einer lobenden Nennung von Biemels Rowohlt-Monographie der einzige Bezug auf Sekundärliteratur.

Das Buch stellt also einen rein immanenten Kommentar dar, der „am Text Satz für Satz entlang" geht und wie auf eine allgemein situierende Einführung auch auf einen erneut reflektierenden Rückblick verzichtet. Die Gliederung der Abhandlung gibt die Gliederung in drei Abschnitte vor; Kapitel (eins für die Einleitung, zwei zu „Ding und Kunstwerk", drei zu „Kunstwerk und Wahrheit", vier zu „Wahrheit und Kunst") charakterisieren mit ihren Überschriften die Schritte des Denkwegs und sind ihrerseits weiter in durchgezählte Paragraphen gegliedert, 46 insgesamt.

Der Umfang eines solchen Kommentars steht natürlich beim Autor. Sicher ist er sich bewußt, in ein gewisses Dilemma geraten zu sein: „Fortgeschritten(er)e", die sich auf ein Spezialwerk dieser Stärke einzulassen bereit sind, dürften mehr erwarten; die der Einführung Bedürftigen aber schrecken wohl vor den 380 Seiten zurück. – Ähnlich ließe sich zu einzelnem fragen: Hätten „Anfänger" nicht beispielsweise Hilfe zum Bedeutungswechsel von „Bestreitung" nötig, die zuerst als die wechselseitige von Welt und Erde behutsam erläutert, als Bestreitung eben dieses ihres Streits aber lediglich zitiert

wird (177), ohne den Wortgebrauch zu erklären (wonach der Streit selbst – im Unterschied zum wechselseitigen Sich-Stützen und Einander-„Überhöhen" von Welt und Erde – doch eher in dem Sinn „bestritten" wird wie etwa jemands Lebensunterhalt)? – Andererseits – ein Hinweis aus der Gegenrichtung – sollte vielleicht auch ein immanent exegetischer Kommentar kritische Klärungen nicht unterlassen, so wenn Heidegger in einem nicht bloß „bewußt krass gewählten" (15), sondern m. E. unzutreffenden Beispiel für den Ding-Aspekt des Kunstwerks als Lagergut (neben Kartoffeln) Notenhefte anführt; schreibt er doch selbst Zeilen später, daß das Musikwerk im *Ton* (da) sei. Die „Stofflichkeit" des Werks, von der es hier sich abzusetzen gilt, ist also beim Tonwerk nicht schon oder erst das bedruckte Papier, sondern – phänomenologisch streng – erst oder schon die schwingende Luft, also – noch vor seiner „ästhetischen" Rezeption als *Musik* – seine Ton- bzw. Klang-„Dinglichkeit".

Doch ist derlei weithin Ermessenssache. Vor solchen Einzelfragen also: Heideggers wichtige kleine Schrift hat einen äußerst einläßlichen Kommentar erhalten; ihn erschließt ein ausführliches Register. J. Splett

Boer, Klaus, *Maurice Merleau-Ponty. Die Entwicklung seines Strukturdenkens* (Studien zur französ. Philos. des 20. Jh.s 8). Bonn: Bouvier 1978. 206 S.

Die im Jahre 1977 vom Fachbereich Philosophie der Universität München angenommene Dissertation vergleicht das Strukturdenken Merleau-Pontys mit der Strukturontologie Heinrich Rombachs („Substanz, System, Struktur", 2 Bde., Freiburg i. Br. 1965 und „Strukturontologie", Freiburg i. Br. 1971) und interpretiert es von daher. Im Gegensatz zum linguistischen Strukturalismus und auch zu Lévi-Strauss, geht es beiden nicht um sogenannte reale, aller Realität zugrundeliegende „Tiefenstrukturen invarianten Charakters", die von den phänomenal gegebenen Oberflächenstrukturen zu trennen sind, sondern um Strukturen, die unabgeschlossen, für immer weitere Entwicklung offen sind und die alle Stufen der Realität durchlaufen. Es wird auf vollständige Explikation verzichtet, jede Art von Determinismus wird vermieden. Dieses Denken strebt keine absolute Transparenz der Bestimmung an, sondern bleibt ohne Abschluß im Prozeß, einer Art Klärungsprozeß. Rombach kontrastiert die Struktur mit der Substanz: Sie ist keine abgeschlossene Entität, wie diese kein abgrenzbares Objekt und auch keine gänzlich analysierbare Idealität. Ein ähnlicher Kontrast besteht zwischen Struktur und System.

Nach der Abgrenzung des Strukturbegriffs folgt im 2. Teil eine Darstellung der Entwicklung des frühen Strukturdenkens Merleau-Pontys in seinem Werk „Strukturen des Verhaltens". Merleau-Ponty setzt sich mit der reflextheoretischen Erklärung des Verhaltens und mit der Gestaltpsychologie auseinander. Obwohl nach Merleau-Ponty die von Köhler konzipierte Gestaltpsychologie den Beschränkungen eines Substanzdenkens verhaftet bleibt, macht er bei ihr einige ihm sehr nützliche Anleihen. Vor allem übernimmt er die das Kausalitätsdenken überwindende Vorstellung eines dialektischen Verhältnisses zwischen dem Gesamtzusammenhang und dem Teil, die ihm erlaubt, im präreflexiven Verhalten integrierend-stabilisierende und desintegrierend-dynamisierende Funktionen, also etwas „sinnhaftes" zu sehen. In diesen Strukturen des Verhaltens nimmt Merleau-Ponty auch eine dynamisch-genetische Tendenz nach Selbstgegebenheit und Bewußtsein, nach reflektierbarem Sinn wahr, die zugleich die Tendenz einer weniger differenzierten Ganzheit mit seiner relationalen Mannigfaltigkeit zur Individualität ist. Die sinnlich-sinnhaften Strukturen, die er im präreflexiven Verhalten entdeckt hat, haben somit drei Dimensionen: die Beziehung zwischen dem Teil und dem Ganzen, zwischen dem Phänomen und seinem Feld, die Beziehung der internen Organisation der Phänomene; eine Dimension der verschiedenen Strukturebenen und die zeitlich-genetische Dimension.

B. benutzt diese drei, nach ihm für den frühen Merleau-Ponty charakteristischen Dimensionen der Struktur, um die Werke der mittleren („Phänomenologie der Wahrnehmung") und der späteren Periode (insbes. „Le visible et l'invisible", dt. Vorlesungen Bd. I) zu interpretieren. Obwohl Merleau-Ponty hier Phänomenologe ist und sich mit dem Bewußtsein beschäftigt, gibt er das Strukturdenken nicht auf. B. hebt das hier diskutierte Leib- und Sprachbewußtsein hervor und will mittels des Strukturbegriffes die Kontinuität zwischen dem Leiblichen und dem Sprachlichen aufzeigen: Das Sprachli-

che ist eine Steigerung und Verdichtung des schon im Verhalten anwesenden Sinnhaften. Leiblichkeit und Sprache bilden zwei ineinander verflochtene Schichten oder Stufen der Wahrnehmung. Innerhalb der Ebene der Leiblichkeit und der Sprache gibt es auch strukturelle Verbindungen: in der Leiblichkeit ein dialektisches Verhältnis zwischen dem mehr oder weniger individualisierten Verhaltensgestus und den intersubjektiven, anonym-allgemeinen Strukturen der Welt, und in der Sprache zwischen dem jeweiligen Ausdruck und der Sprache an sich, wobei diese selbständige, allgemeine Sprache nicht vorgegeben sei, sondern erst vom Verhalten und der Leiblichkeit her diese Selbständigkeit gewinnt. In ähnlicher Weise analysiert B. Merleau-Pontys Zeitbewußtsein.

Die Spätphilosophie Merleau-Pontys ist eigentlich keine weitere Entwicklung der Analyse des Bewußtseins, sondern eine Rückschau. In der Auseinandersetzung mit dem Idealismus und der Ontologie Sartres werden philosophische Konsequenzen gezogen. Die Philosophie als reflektierendes, ontologisches Denken soll nicht das Sein thetisch vergegenständlichen, sondern ihm zu dienen versuchen. Dieses Denken setzt das Sein mit der Struktur gleich, geht davon aus, daß der Reflektierende vom Sein umfaßt ist, und will den „Abstand von Subjekt und Objekt, Sein und Nichts sowie Faktum und Wesen tilgen" (176). Reflexion vollzieht die innere strukturale Bewegung des Seins nach und setzt sie fort. Reflexion, die mitten im Sein geschieht, wird von Merleau-Ponty als Intra-Ontologie bezeichnet, die für B. der Strukturontologie Rombachs sehr nahesteht. Das heißt für die Phänomenologie, daß die Phänomene nicht mehr im Mittelpunkt der Reflexion stehen, „sondern die Reflexion im Mittelpunkt der Phänomene. Als solche sind sie nicht mehr intentionale Gegenstände, sondern ein strukturiertes Umfeld, in dem ich selbst aufgehe, in dem mein konkretes Selbst eine augenblickliche Kristallisation darstellt" (189). Dieses Denken gewinnt dadurch eine neue und tiefere Beziehung zur Erfahrung und Leiblichkeit. F. Stout S. J.

Ästhetik. *Hrsg. Wolfhart Henckmann* (Wege der Forschung 31). Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1979. VI/492 S.

Der Band dokumentiert Forschungsansätze der dreißig Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg. Zwar bedeute das „Ende des Faschismus" nicht eigentlich eine wissenschaftsgeschichtliche Zäsur; doch beginne hier eine immer klarere Dezentralisierung der Forschung im Bereich der Ästhetik. In Deutschland, früher Zentrum der Arbeit, wurde sogar die Parole vom „Ende der Ästhetik" zum geflügelten Wort (unter anderem angesichts des „Endes der Kunst"), freilich nicht zuletzt auch im Sinn des Rückrufs dieser „vorparadigmatischen" Wissenschaft zu uneingeschränkt philosophischer Fragestellung. – Auf die philosophische Ästhetik konzentriert sich auch diese Auswahl – wobei die Einleitung „willkürlich" Adorno, Beardsley, Gadamer, Heidegger, Ingarden, Merleau-Ponty, Osborne, Sartre als Beispiele der Namen nennt, die aus Raumgründen, auch wegen Nichtfreigabe, fehlen. Die gebotenen fünfzehn Texte stehen für fünf Zugangsweisen (innerhalb der Gruppen chronologisch): metaphysisch (*W. Perpeet, L. Pareyson, H. Kuhn*), phänomenologisch (*M. Dufrenne, W. Biemel*), analytisch (*M. Weitz, J. Margolis, F. Sibley*), formalistisch (*Ch. W. Morris, J. Mukařovský, A. A. Moles, M. Bense*), marxistisch (*G. Lukács, E. Pracht, W. F. Haug*). Der älteste Text (Morris) stammt von 1940 und liegt so eigentlich noch vor dem Band-Ausschnitt; dafür ist der jüngste, Biemels Deutung der Pop-Art, schon 1971 erschienen. Rez. verzichtet auf müßige Alternativ-Vorschläge zur Auswahl. Sie ist vertretbar und nützlich – und wird hilfreich ergänzt durch eine recht ausführliche gegliederte (freilich nicht ins Namenregister einbezogene) Auswahl-Bibliographie (445–486). J. Splett

2. Erkenntniskritik. Metaphysik

de Vries, Josef, *Grundfragen der Erkenntnis.* München: Johannes Berchmans Verlag 1980. 205 S.

Es wird – jedenfalls in deutscher Sprache – kaum eine Einführung in die Grundfragen der Erkenntnis geben, die so eingängig in der Darstellung, so durchsichtig und

schlüssig im Aufbau, dabei aber zugleich so tiefgehend in der Weckung des Problembewußtseins und der Darbietung möglicher Lösungen ist wie die von J. de Vries nunmehr vorgelegte neue Darstellung seiner Erkenntnislehre (nach „Denken und Sein" von 1937, von dem in der Zwischenzeit auch eine französische und spanische Übersetzung erschienen waren). Sie stellt eine seltene Verbindung von scharfsichtiger Analyse der Erkenntnisphänomene, problemgeschichtlicher Unterbauung (ohne breites Referieren, mit kurzen prägnanten Belegen) und systematischer Behandlung dar. Als abgeklärtes Ergebnis von „fünfzigjährigem Nachdenken" und ebenso langer Lehrerfahrung in der Philosophie („Hauptfach: Erkenntniskritik") wird sie nicht nur für Lernende von außerordentlichem Nutzen sein, sondern, da sie nicht zuletzt auch ein Meisterstück philosophischer Didaktik darstellt, auch Lehrenden gute Dienste leisten können.

Blieb die de Vries'sche Erkenntnislehre, die von je auf den beiden Pfeilern: Ansatz in der inneren Erfahrung und Weiterführung durch die „apriorische Erkenntnis der Prinzipien" ruhte, in ihren Grundzügen auch unverändert, so haben sich ihr zu einzelnen Fragen doch neue Problemhorizonte eröffnet und hat sich im ganzen der Schwerpunkt verlagert: von der Begründung eines (kritischen) Realismus in der Auseinandersetzung mit dem (akosmistischen oder „transzendentalen") Idealismus auf den Erweis der Möglichkeit von Metaphysik, eines erkenntnismäßigen Überstiegs über die mögliche Erfahrung. Dem Ziele, „Vorentscheidungen gegen die Metaphysik" (19) den Boden zu entziehen und gnoseologische Hindernisse aus dem Wege zu räumen, dienen: die Auseinandersetzung mit dem „Ideologieverdacht", wie er neuerdings schnell gegen philosophische Bemühungen, die Metaphysik nicht ausklammern, erhoben wird, die argumentative Zurückweisung des doktrinären (also nicht bloß methodischen) Positivismus, die – für heutiges Problembewußtsein sehr nötige – Differenzierung des Sinnes von „Evidenz", die Sicherung der ontologischen Geltung unserer Grundbegriffe, vor allem die Klärung der Bedeutung und die Begründung der (auch ontologischen) Geltung der Ersten Prinzipien. Nur wenn man zeigen kann, daß unser Denken nicht bloß ein Umformen sinnlicher Erfahrungsinhalte nach Denkformen, die dem Subjekt entstammen, ist, daß vielmehr „die allgemeinsten Begriffe des Verstandes ... Denkformen (sind), mit deren Hilfe wir die allgemeinsten Strukturen des Seienden selbst – und zwar nicht bloß des materiell Seienden – erfassen, dann ist der Weg zur Metaphysik zumindest nicht von vornherein verschlossen" (59). Der damit geforderte Aufweis der „Seinsgeltung von Allgemeinbegriffen" in der Zweifrontenstellung gegen den (empiristischen) Nominalismus und den (transzendentalidealistischen) Konzeptualismus einerseits und gegen den (platonisierenden) Begriffsrealismus andererseits wird im wesentlichen geführt durch die Unterscheidung von „Denkinhalt" und „Denkweise", d. h. durch die Herausarbeitung der verschiedenen Weise, in der dasselbe Wassein sich im realen Seienden und im (begrifflichen) Denken findet („Mittelweg des ‚gemäßigten Realismus'", 182). In dem größeren Rahmen des Zusammenhangs von Erfahrung und Denken, in den diese Begriffsproblematik hineingestellt ist, ergeben sich jetzt auch Ansatzpunkte zu einer Auseinandersetzung mit der neupositivistischen Sprachanalyse, die inzwischen so sehr an Bedeutung gewonnen hat (38 f., 81 f.). In der Problematik der Ersten Prinzipien kommt es darauf an, ihren synthetisch-apriorischen Charakter sowohl gegen den analytischen Apriorismus als auch gegen den Empirismus, Psychologismus und Konventionalismus „so einleuchtend wie möglich zu machen" (160). In beiden Problemkreisen bricht die Grundspannung der menschlichen Erkenntnis durch, die einerseits leibgebunden, auf Sinne angewiesen und damit unabdingbar erfahrungsabhängig ist (was die Gewinnung der Begriffe angeht), die auch in ihrem Fortschreiten noch an die Erfahrungsgegebenheiten rückgebunden bleibt, die aber andererseits ohne apriorische Einsichten (in die Notwendigkeit der Verbindung von Begriffen zu einem allgemeingültigen Satz) nicht auskommt und als intellektuelle auch solcher Einsichten fähig ist.

In der Problematik des „metaphysischen Kausalprinzips", die immer schon ein Hauptthema der gnoseologischen Forschungen von de V. gewesen ist, geht er jetzt noch behutsamer, noch selbstkritischer voran. Bei der Klärung der Begriffe und der Analyse des Beweisganges sucht er sich gegen Mißverständnisse aller Art abzuschirmen, erspart sich keinen möglichen Einwand und setzt sich insbesondere mit den Versuchen der „analytischen Zurückführung auf das Nichtwiderspruchsprinzip" auseinander. Bei der Rechtfertigung der Geltung der Ersten Prinzipien läßt er auch die in neuerer Zeit so hochgeschätzte und mit vielerlei Bemühungen ausgearbeitete transzen-

dentale Methode nicht unberücksichtigt, macht aber die Einschränkung, daß „die Berufung auf unmittelbare Evidenz . . . durch die transzendentale Methode nicht entbehrlich" gemacht wird (117). Soweit er aber auch die begriffliche und methodische Analyse bis in letzte Feinheiten zu treiben bereit ist, es kommt ihm schließlich darauf an, die „schlichte Einheit" (125) festzuhalten, zu dieser auch durch alle mögliche Kritik hindurch wieder hinzuführen. Daß die Berufung auf unmittelbare Evidenz immer etwas Unbefriedigendes behalten wird, wenn man auf „zwingende" Begründungen aus ist, bleibt dem Verf. dabei wohl bewußt. Sich aber einer sich darbietenden Evidenz (dieser Art) nicht zu verschließen, ist nicht Sache bloß des Verstandes, sondern hat auch etwas von einer „rechten Entscheidung" an sich, die „ein unbedingtes Wahrheitsethos" voraussetzt.

Da die auf Letztbegründung und schließlich Gotteserkenntnis hinzielenden Fragen, so hoch das Abstraktionsniveau auch sein mag, auf dem sie in der Philosophie gestellt und behandelt werden, tatsächlich keine bloß theoretischen sind, sondern „viel zu sehr den ganzen Menschen, seine personale ‚Existenz'" berühren, schien es dem Verf. notwendig, auch den verschlungenen Zusammenhang zwischen „Notwendigkeit der Einsicht", „bewußten und unbewußten Vorentscheidungen" und „Freiheit der Stellungnahme" zur erkannten Wahrheit, jedenfalls im Bereich der Metaphysik, nachzugehen (IX, 18, 116 f., 168). Angeregt wurde er dazu besonders auch durch die geistige Begegnung mit J. H. Newman („Grammar of Assent"). Obwohl mit der Einbeziehung von „Wahrheitswillen", „Wahrheitsgewissen", „intellektueller Redlichkeit" (169) die de Vries'sche Gnoseologie eine geradezu existentielle Wendung nimmt, hält sie sich von einem „naiven Rationalismus" wie von einem „naiven Irrationalismus" (durch den Metaphysik ja gerade wiederum Ideologiecharakter annähme) gleichweit entfernt (17 f.). Wohl bleibt „Evidenz" das letzte und unaufhebbare Fundament des Wahrheitswissens und wird darum auch der Ansatz in den unbezweifelbaren (weil auf unmittelbare Evidenz sich stützenden) „Bewußtseinsurteilen" nicht aufgegeben, vielmehr die Notwendigkeit dieses Ansatzes gegen den naiven Realismus der äußeren Wahrnehmung einleuchtend klargemacht. De V. stellt sich aber auch den gegen eine undifferenzierte Beiziehung des Evidenzkriteriums sich ergebenden Einwänden, indem er die notwendigen Unterscheidungen herausarbeitet: „Metaphysische Evidenz ist von wesentlich anderer Art als mathematische und naturwissenschaftliche" (17). Wenn der Bereich, in dem unmittelbare Evidenz möglich ist, auch sehr begrenzt ist, so läßt sich doch die Verläßlichkeit mittelbarer Evidenz – die de V. immer schon insbesondere für die Begründung des Außenweltrealismus herangezogen hatte – aufweisen. Auch mit einer nicht absoluten („hypothetischen") Evidenz muß man rechnen und sich mit einem entsprechenden, der conditio humana angemessenen Grade von Gewißtheit abfinden, den de V. geradezu „menschliche Gewißheit" nennt (100). Besonders läßt de V. sich – auch darin Newman, wenn auch durchaus nicht unkritisch, folgend – die „Begründung des Konvergenzschlusses" angelegen sein. Aus dem Übergewicht vieler konvergierender Gründe ergibt sich, mag auch jeder einzeln genommen nur zur Wahrscheinlichkeit führen, wofern nur kein beachtlicher Gegengrund entgegensteht, eine Art „Evidenz" (zumindest in einem analogen Sinne), die eine zweifelsfreie Zustimmung rechtfertigt und damit eine menschlich-vernünftige Gewißtheit (97, 100, 165, 173).

Die Behandlung der Grundprobleme der Erkenntnis ponderiert bei de V. auf die Frage, die von Anfang an leitend gewesen ist: „Wie ist metaphysische Erkenntnis möglich?" Weil nach seiner Überzeugung gerade das allzu unbekümmerte Umgehen mit Voraussetzungen die Metaphysik kompromittiert hat, geht er in dieser Frage mit so viel Vorsicht und kritischem Scharfblick voran (aber ohne dabei dem Kritizismus nachzugeben, der seit Kant die Szene beherrscht): Die Begründungen, die für die Unmöglichkeit von Metaphysik gegeben werden, haben sich als zumindest nicht zwingend erwiesen. Andererseits ließ sich zeigen, daß Sätze, die eine Geltung über den Bereich der möglichen Erfahrung hinaus beanspruchen, auf hinreichend klarer Einsicht beruhen (die Ersten Prinzipien und der „Grundsatz der Konvergenz"). Zwar ist die menschliche Erkenntnis, will sie über die unmittelbaren Gegebenheiten hinaus fortschreiten, auf Begriffe angewiesen, die sämtlich aus der Erfahrung stammen; zwar vermag die „totale Abstraktion", da sie immer wieder auch auf ein endliches Subjekt (als unbestimmt gelassenen Träger des abstrahierten Gehaltes) führt, nicht über den kategorialen Bereich des Seins hinauszugelangen. Mit der „formalen Abstraktion" steht jedoch eine geistige Fähigkeit zur Verfügung, durch die ein Seinsbegriff zu gewinnen ist, der den Aufbau

einer zur Metaphysik hin offenen Ontologie erlaubt. Auf diesem Wege, dem begrifflichen Denken einen Überstieg über den Bereich des endlichen, erfahrbaren Seienden zu ermöglichen, läßt sich de V. neben der „formalen Abstraktion" auch die Wiederverdeutlichung einer anderen klassischen Lehre angelegen sein: der von den „reinen Seinsvollkommenheiten", die aus sich keine Begrenzung besagen (actus de se illimitatus). Die entscheidende Einsicht, zu der er auf dieser Linie hinführt, ist, „daß ‚Sein' nicht aus sich selbst endlich sein kann" (185), weil es aus sich selbst heraus nur es selbst sein, nicht auch das Gegenteil seiner selbst, Nichtsein, einschließen kann. Diese Einsicht stellt im Grunde eine Vertiefung und ontologische Explizierung des Nichtwiderspruchssatzes dar. So ergibt sich in dieser Problematik der gnoseologischen Ermöglichung von Metaphysik zugleich auch die Verbindung mit der (ontologischen) Urteilslehre. Wenn de V. durchaus zugibt, „daß das Sein erst in einem Urteil voll erfaßt wird", zugleich aber betont, daß „dieses Urteil . . . doch einen ersten Begriff des Seins bereits (voraussetzt)" (185 Anm. 23), so dürfte darin kein Dissens mit J. B. Lotz liegen, der die Urteilsanalyse zur Grundlegung der Ontologie herausgearbeitet hat. Vom Gedanken der „reinen Seinsvollkommenheit" und der „Teilhabe" her läßt sich dann auch der Begriff des „Kontingenten" vertiefen und so vom „Seienden durch Teilhabe" aus der Überstieg eröffnen zu dem, was nicht bloß Sein hat, sondern das Sein selbst ist (was eine Vertiefung darstellt der grundlegenden via causalitatis durch die Verbindung mit der im allgemeinen als die problematischste angesehenen quarta via – ex gradibus perfectionum – der „Gottbeweise"). Wenn damit auch „ein alles physische, innerweltliche Seiende übersteigendes Sein als wirklich bestehendes feststeht" (189), so meint de V. – und darin zeigt sich wiederum die ganze Behutsamkeit eines durch die Metaphysikkritik der Neuzeit hindurchgegangenen Denkens – diese metaphysische Realität doch nicht auch schon mit dem gleichsetzen zu können, „was alle ‚Gott' nennen". Immerhin weist er die Richtung eines Weges, der über die „reinen Seinsvollkommenheiten" – bei deren Konzeption ja die personale Selbsterfahrung des Menschen die entscheidende Rolle spielt – auch zu weiteren Bestimmungen des subsistierenden Seins zu führen vermag, die es wenigstens sozusagen von fern auch schon „als personalen Schöpfer" erscheinen lassen. Zugang allerdings zum personalen Schöpfergott im Vollsinn hat nach de V. das Denken erst in patristischer Zeit gewinnen können „gewiß nicht ohne Einfluß des neuen Lichtes der biblischen Offenbarung" (193). Und wenn de V. auch bei der Explikation des „metaphysischen Kausalprinzips" schließlich bemerkte, daß „erst die *christliche Philosophie* . . . durch Reflexion auf die Glaubenslehre von der Schöpfung der Welt aus nichts zu der Einsicht (kommt), daß die Notwendigkeit einer Ursache nicht nur für das Werden bzw. die Veränderung eines schon bestehenden Seienden gilt, sondern auf das ganze Sein des innerweltlichen Seienden, auch auf sein letztes Substrat, auszudehnen ist" (133), so scheint er dabei schon jedenfalls mit einem faktisch geistesgeschichtlichen, erkenntnispsychologischen Einfluß der Schöpfungstheologie zu rechnen. Würde – die Frage sei erlaubt – eine weitergehende Voraussetzung nicht auch den streng philosophischen Charakter der Metaphysik (als natürlicher Theologie, die sich ja entscheidend auf das „metaphysische Kausalprinzip" stützt) aufheben?

So werden am Ende dieser Erkenntnislehre, für die die Wendung nicht nur gegen eine kritizistische Unterschätzung, sondern ebensosehr gegen eine rationalistische Überschätzung der Möglichkeiten der Erkenntnis kennzeichnend ist, zusammen mit dem Aufweis der Möglichkeit von Metaphysik zugleich auch die Grenzen der Philosophie überhaupt unterstrichen, die keineswegs „an die Stelle des Glaubens oder der Theologie als Glaubenswissenschaft treten" kann. Aber einen Sinn der Bemühung um Metaphysik sieht de V. für den christlichen Denker schon darin, „sich und anderen Rechenschaft über die Vernunftgemäßheit seines Glaubens" (193) zu geben – womit er jedoch sicher nicht den Eigenwert schmälern will, den alle redlichen philosophischen Bemühungen, unabhängig davon, wie weit immer sie zu führen vermögen und ob sie in diesem unmittelbaren Zusammenhang mit der fides quaerens intellectum stehen, sicher auch haben. Aber wie alles endlich-menschliche Denken schon an der Unableitbarkeit des geschichtlichen „Ereignisses" seine Grenze hat, so hat sich das christliche Denken insbesondere auch vor der Unergründbarkeit der Heilsgeschichte zu bescheiden: „Gottes Heilswirken, das ein *freies* Wirken in der *Geschichte* ist, läßt sich rein philosophisch nicht ergründen" (193). J. Stallmach

Konstruktionen versus Positionen. Beiträge zur Diskussion um die Konstruktive Wissenschaftstheorie. Bd. I: *Spezielle Wissenschaftstheorie.* Bd. II: *Allgemeine Wissenschaftstheorie.* Hrsg. *Kuno Lorenz.* Berlin–New York: de Gruyter 1979. Bd. I: XX/350 S., Bd. II: X/406 S.

Diese zweibändige Festschrift zum 60. Geburtstag von Paul Lorenzen soll nach der Absicht des Herausgebers Kuno Lorenz den aktuellen Stand der Diskussion über die Konstruktive Wissenschaftstheorie dokumentieren. Dieses Vorhaben ist gelungen. Was unter „Konstruktiver Wissenschaftstheorie" zu verstehen ist, wird in der Einleitung umrissen. Dort wird nämlich der Gesamttitel der beiden Bände, der „Konstruktionen" den „Positionen" gegenüberstellt, dadurch gerechtfertigt, „daß für die Begründung von Behauptungen, den ‚Positionen', in der konstruktiven Wissenschaftstheorie nicht wieder bloß auf Annahmen oder bereits Zugestandenes, also andere ‚Positionen', zurückgegriffen wird, daß vielmehr geeignete Handlungen, die „Konstruktionen', und seien es zuweilen auch nur Worterklärungen, den Aussagen, um deren Prüfung es geht, ‚zugrunde liegen'" (XIII). Die Konstruktive Wissenschaftstheorie versucht also die theoretische Frage nach dem, was ist oder sein soll, zurückzuführen auf die, was man technisch kann und praktisch will. Auch wenn diese Weise, an ein Problem heranzugehen, den verschiedenen konstruktiven Wissenschaftstheoretikern gemeinsam ist, so gelangen sie dennoch dadurch bisweilen zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen, so daß sie sich schwerlich als Vertreter eines einheitlichen philosophischen Systems ausgeben lassen. Die hier zusammengetragenen Arbeiten zeigen gerade, daß etliche Fragen nicht nur gegenüber anderen wissenschaftstheoretischen Ansätzen, sondern auch innerhalb der Konstruktiven Wissenschaftstheorie selbst strittig sind.

Im 1. Band werden Probleme abgehandelt, die die Grundlagen der drei Einzelwissenschaften Mathematik, Logik und Physik betreffen, während der 2. Band Beiträge zur Allgemeinen Wissenschaftstheorie sammelt und sie danach aufteilt, ob sie mehr vom zeichen- und handlungstheoretischen oder vom historisch-methodologischen Aspekt geprägt wird. Der 2. Band schließt mit einem Verzeichnis der Veröffentlichungen von Paul Lorenzen bis 1978.

Die Untersuchungen zur Mathematik, die den 1. Teil des 1. Bandes ausmachen, beginnen mit Bemerkungen des inzwischen verstorbenen *P. Bernays* zu Lorenzen's Stellungnahme in der Philosophie der Mathematik. Bernays kritisiert hier zunächst Lorenzens Meinung von der „instrumentalen Auffassung allen wissenschaftlichen Denkens" und setzt sich dann mit drei von Lorenzen angeführten Fällen philosophischer Bedingtheit der Mathematik auseinander: der Verwendung des ‚tertium non datur' in der Arithmetik; der Verwendung des Begriffs der Potenzmenge; der Verwendung von Axiomensystemen, deren Widerspruchsfreiheit nicht bewiesen ist. Gerade in Lorenzens Kritik dieser ‚totalen Axiomatik' findet Bernays den Hinweis, „daß er den von ihm betonten Gesichtspunkt des Operativen doch nicht in einseitiger Ausschließbarkeit angewendet wissen will" (16). Die totale Axiomatik sei nämlich nur eine zur Philosophie der Mathematik gehörige Doktrin des ‚Formalismus', „wonach die Mathematik in nichts anderem besteht als in der Ausführung formaler Deduktionen nach konventionellen Regeln und aus den Deduktionen sich nichts anderes ergibt als die Gewinnbarkeit der jeweiligen Endformeln mittels der benutzten Regeln" – darin liege aber eine Überbetonung des Operativen. Bernays geht auch kurz auf den Versuch Lorenzens ein, die Grundbegriffe der Geometrie in einer ‚motivierten Axiomatik' durch geeignete Homogenitätsprinzipien einzuführen. Mit diesem Problem befassen sich auch die Beiträge von *D. Laugwitz, H. Lenk* und *R. Inhetveen,* die den 3. Teil des 1. Bandes über Physik einleiten, nicht zufällig, denn das Programm einer ‚Protophysik' das im gleichen 3. Teil von *P. Mittelstaedt, A. Kamlah* und *P. Janich* behandelt wird, nimmt ähnlich Bezug auf die Geometrie, deren Terminologie durch ‚Ideation' (der Annahme, Herstellungsnormen seien vollkommen realisiert) aus einer vorgeometrischen, technisch praktischen Terminologie gewonnen wird. Zu diesem Teil über die Physik gehört schließlich noch ein Aufsatz *K. Hübners* „Über Versuche, aus der Quantenmechanik eine neue Logik herzuleiten", die er für verfehlt hält, weil die Ergebnisse der Quantenmechanik die Geltung logischer Formeln unberührt lassen, höchstens angeben, daß deren Voraussetzungen in bestimmten Fällen nicht erfüllt sind, auf die folglich diese Formeln dann nicht angewendet werden können. Dieser Beitrag könnte offenbar ebensogut im 2. Teil des 1. Bandes stehen, der sich mit der Logik befaßt, wie überhaupt die einzelnen Fragen mannigfach ineinandergreifen. Das wird besonders durch die Überle-

gungen *C. F. v. Weizsäckers* deutlich, die er „Stenographische Notizen über Logik und Mathematik" betitelt. Sie erstrecken sich von „Verbalen Definitionen" von Logik und Mathematik bis zu „Wahrheitstheorien".

Natürlich verdienen allein die zehn Abschnitte dieser „Notizen" eine ausführlichere Würdigung. Es ist aber das Leidige an einer Besprechung eines derartig gehaltreichen Sammelwerkes, daß sie die einzelnen Beiträge kaum alle auch nur erwähnen kann; und dennoch soll durch die Auswahl einzelner Abhandlungen keineswegs unterstellt werden, sie seien bedeutsamer als die nicht eigens herausgehobenen. Vielmehr kann das Herausgegriffene nur als Beispiel verstanden werden, an dem sich der Gehalt des Gesamtwerkes ungefähr erkennen läßt. – Im 1. Band finden sich zur Mathematik etwa noch Untersuchungen zum Zahlbegriff, Artikel, die demonstrieren, wie die konstruktive Methode in der klassischen Analysis angewandt werden kann oder Überlegungen zur Rechtfertigung mathematischer Verfahren. Zum Abschnitt „Logik" gehören Bemerkungen zur semantischen Wahrheitsdefinition, zur konstruktiven Wahrscheinlichkeitstheorie, zum pragmatischen und argumentativen Fundament der Logik – um nur einiges zu nennen.

Womöglich noch vielfältiger sind die Beiträge zum zweiten Band, zur „Allgemeinen Wissenschaftstheorie" also. Sie seien hier aufgelistet. Im 1. Teil, „Zeichen- und handlungstheoretische Aspekte" finden sich: *W. Kamlāh* (wie P. Bernays und H. Zeltner ebenfalls inzwischen verstorben), „Sprache und Sprachtheorie im Dienste von Verständigung" – eine lesenswerte Hinführung zum Lernziel, „einander besser zu verstehen". *H. Schneider,* „Ist Prädikation eine Sprechhandlung?" – kritisiert Searles Versuch, einen allgemeinen, auf verschiedene illokutionäre Akte anwendbaren Prädikationsbegriff zu bestimmen. Ebenfalls mit Searle setzt sich der sehr inhaltsreiche Beitrag von *K.-O. Apel* auseinander: „Sprechakttheorie und Begründung ethischer Normen. J. R. Searles Versuch einer Ableitung des Sollens aus dem Sein im Licht einer transzendentalen Sprachpragmatik". *J. Habermas,* „Zwei Bemerkungen zum praktischen Diskurs" – sie betreffen den ‚Anfang' der praktischen Philosophie (er liegt nach H. nicht erst in den allgemeinen Diskursstrukturen, sondern ihnen voraus) und die (zusätzliche) Einführung von Moralprinzipien über die Voraussetzungen argumentativer Rede hinaus, die H. für überflüssig hält. *K. H. Ilting,* „Wahrheit und Verbindlichkeit" – kann als eine ausführliche Erörterung der zweiten Bemerkung von Habermas, aber mit dem umgekehrten Ergebnis, gelesen werden. *D. Gerhardus,* „Ästhetisches Handeln. Skizze in konstruktiver Absicht" – ästhetisches Handeln entwirft und probiert, was sich über einen Gegenstand sagen läßt, und „mobilisiert" so „die Mannigfaltigkeit unserer alltäglichen Erfahrungsbezüge hinsichtlich eines Gegenstandes" und läßt dadurch unser Erkennen fortschreiten, was uns ästhetisches Vergnügen bereitet. *R. Martin,* „On Propositional Protolinguistics" – möchte die logische Grammatik durch eine Logik der Präpositionen erweitern, da sie erfordert sei, um die Verwendungsregeln sprachlicher Ausdrücke zu verstehen, und damit auch für die Orthosprache vorausgesetzt wäre, von der Lorenzen ausgeht.

Im 2. Teil des 2. Bandes geht es dann schließlich um „Historisch-methodologische Aspekte" in der allgemeinen Wissenschaftstheorie. Er wird eröffnet durch *O. Schwemmer,* „Konstruktiver und deduktiver Begründungsbegriff" – der konstruktive sei der umfassende, da er lehrbare und gewaltfreie Methoden zur Konfliktbewältigung fordert und zur Begründung zuläßt, obwohl die Zustimmung zu dieser Forderung nicht weiter begründbar sei. *G. Patzig,* „Der kategorische Imperativ in der Ethik-Diskussion der Gegenwart" – P. meint, in Kants Kategorischem Imperativ liege „ein einleuchtendes moralisches Kriterium für einen fundamentalen Bereich moralischer Normierung" vor, auch wenn er nicht die ausreichende Basis für jede moralische Normierung bildet, sondern nur für jenen Bereich, „in dem die Bedingungen der Möglichkeit vertrauensvoller menschlicher Kooperation sichergestellt werden"; damit könnte er auch die von Schwemmer aufgewiesene Forderung begründen. *H. Zeltner,* „Klopfzeichen. Normative Genese und Ideologiekritik – Ferneres zum Kallikles-Gespräch" – falls die Autorität des Wissens als „Herrschaft" verstanden würde, wäre Sokrates kein Anhänger des „herrschaftsfreien Diskurses". Die drei folgenden Beiträge – *J. Mittelstraß,* „Historische Analyse und konstruktive Begründung"; *M. Gatzemeier,* „Systematische und kritische Bemerkungen zur Theorie der Wissenschaftsgeschichtsschreibung"; *M. Riedel,* „Teleologische Erklärung und praktische Begründung" – führen vor allem die von Th. Kuhn

angeregte Diskussion über die Bedeutung des faktischen Verlaufs der Wissenschaftsgeschichte für die Wissenschaftstheorie auf jeweils eigenständige Weise weiter.

In den beiden folgenden Beiträgen wird von *I. Glaser,* „Das dialektische Denken und das natürliche Bewußtsein", das konstruktive dem dialektischen Verfahren gegenübergestellt, während bei *H. Wohlrapp,* „Analytischer versus konstruktiver Wissenschaftsbegriff", die analytische Methode den Gegenpart bildet. Schließlich untersucht *L. Krüger,* „Wissenschaftstheorie zwischen den Stühlen?", ob nicht der Anspruch der Wissenschaftstheorie, „normativ" zu sein, die Diskussion um ihre Aufgabe unnötig belastet, zumal der Begriff „normativ" vieldeutig sei; er plädiert daher zumindest für die konstruktive Wissenschaftstheorie dafür, „die Verknüpfung von Dialogismus und Konstruktivismus mit dem Normativismus zu lockern." – Obwohl diese Besprechung sich weithin mit knappen Andeutungen begnügen mußte, hoffe ich doch, den Eindruck vermittelt zu haben, daß die Lektüre dieser beiden Bände mitten in die gegenwärtige Diskussion nicht nur der konstruktiven Wissenschaftstheorie, sondern der Philosophie der Wissenschaften überhaupt führt, deren vielfältige Aspekte hier in einem durchaus repräsentativen Ausschnitt vorgeführt werden. A. Keller S. J.

Djurić, Mihailo, *Mythos, Wissenschaft, Ideologie. Ein Problemaufriß* (Elemente 11). Amsterdam: Rodopi 1979. 219 S.

D. hat den Lehrstuhl für politische Wissenschaft an der Universität Belgrad. Die hier veröffentlichten Vorlesungen hielt er im Wintersemester 1975/76 an der Universität Wien. Um das Verständnis für den Begriff ‚Mythos' zu wecken, befaßt er sich zunächst mit der „hermeneutischen Situation", die es dem aufgeklärten Menschen schwer macht, die versunkene Welt des Mythos zu begreifen. Dennoch ist er von der heilen Welt und der Geborgenheit, die der Mythos dem Menschen verspricht, fasziniert. Um seinen Hörern Ursprung und Wesen des Mythos zu erschließen, vergleicht D. Mythos und Dichtung, weist auf den Unterschied von Götter- und Heldensagen hin und zeigt die enge Verbindung von Mythos und Sprache. Die „absolute Wahrheit des Mythos" betrachtet D. aus der Perspektive des mythischen Menschen, der „in den Bildern, die er sich vom Göttlichen macht, nicht die Produkte seines eigenen Tuns sieht" (52). Der Traum von der absoluten Wahrheit des Mythos ist ausgeträumt, seitdem die Aufklärung als kritische Instanz gegen den Mythos auftritt. Als ‚Aufklärung' bezeichnet D. „die ganze geschichtliche Entwicklung der Menschheit, insofern sie das Ziel verfolgt, den Menschen aus dem Bann des Mythos zu befreien und auf das Denken zu besinnen" (58). Um dies zu erreichen, suchten die griechischen Philosophen nach dem vernünftigen Kern der mythischen Überlieferung, bewahrten aber in ihrem Denken einen religiösen Grundzug. Die neuzeitliche Aufklärung trennte sich dagegen vom Mythos und verzichtete bewußt auf alles Religiöse. Sie verheißt dem Menschen eine Welt, in der es „keinen Platz ... für irgendwelche übermenschliche Sinnerhellung gibt" (68). Ein wesentlicher Beitrag zur Aufklärung ist die „Reduktion des Mythos durch Feuerbach", der nach D. die christliche Religion nicht zerstören wollte, sondern das „theologische Wesen der christlichen Religion in das natürliche Wesen des Menschen aufzuheben versuchte" (74), um das Wesentliche am Christentum in der Form einer Anthropologie zu erhalten. Mit der Radikalisierung der Feuerbachschen Religionskritik durch Marx erreichte der Kampf der Aufklärung gegen den Mythos seinen Höhepunkt. In den folgenden Vorlesungen behandelt D. Schellings „Philosophie der Mythologie". Sodann setzt er sich mit der Mythosauffassung Cassirers auseinander. Für diesen „ist der Mythos die wichtigste Form des kollektiven Bewußtseins ..., sein Gehalt ist das Endprodukt und die verdichtete Projektion des gemeinschaftlichen Menschenlebens" (113). Den größten Mangel dieser Auffassung sieht D. darin, daß sie die hermeneutische Grenze mißachtet und auf alles eine Antwort zu geben weiß, „nur nicht auf die Frage nach den Anfangsgründen des schöpferischen Prozesses der Selbsterzeugung der mythischen Bilder und Vorstellungen im Bewußtsein, welches von göttlichen Mächten beherrscht ist" (118). Sodann macht D. in seiner Vorlesung über die „Eigenart des wissenschaftlichen Weltverhältnisses" auf die Gefahren einer totalen Technokratie und auf die ständig wachsende Bedeutung der Kybernetik aufmerksam, die eine Beherrschung der Natur und der Gesellschaft ermöglicht. Es folgt die Umdeutung des Mythosbegriffs durch George Sorel. Dieser untersuchte die soziologische Relevanz des Mythos,

der für ihn „das Glaubensgut einer kollektiven Bewegung ist, aus der heraus neue Ordnungen, neue Einrichtungen geschaffen werden sollen" (137). Den Schluß der Vorlesungsreihe bilden eine Darstellung der Wandlungen des Ideologiebegriffs und Überlegungen zum Thema „Ideologie als gelebte Unwahrheit". Hier geht D. auf das Verhältnis von Mythos und Ideologie ein und legt die Bedeutung der Marx'schen Ideologiekritik dar. Diese Ausführungen werden durch eine längere Abhandlung über die philosophische Krisis der Gegenwart ergänzt, in der am Beispiel der Metaphysik der Niedergang der Philosophie veranschaulicht wird. Besondere Aufmerksamkeit schenkt D. dem Beitrag Heideggers „zur Überwindung oder Begründung der Metaphysik". Die Krise der Philosophie ist eng verbunden mit der Krise des menschlichen Selbstverständnisses, deren Folgen noch nicht zu übersehen sind und deren Überwindung D. von einer Erneuerung des „philosophischen Lebensideals" erhofft.

Die kurze Wiedergabe der Vorlesungsreihe kann die Stoffülle, die D. bietet, nur andeuten. Obwohl seine große Belesenheit und sein reiches Wissen darin zum Ausdruck kommen, liegt darin auch die Gefahr, daß die angeschnittenen Fragen nur oberflächlich beantwortet werden. D. selbst ist sich bewußt, daß eine erschöpfende Behandlung der Fragen den Rahmen der Vorlesungen sprengen würde. Bei der Beschäftigung mit den vieldeutigen Begriffen Ideologie, Mythos und Wissenschaft wäre eine klare Abgrenzung notwendig. Nach Definitionen sucht der Leser aber vergeblich. Dieser Mangel erschwert das Verständnis der Vorlesungen. Sicher ist es aber aufschlußreich, die Überlegungen eines Marxisten über so wichtige Themen zu erfahren.

J. Oswald S. J.

Pawłowski, Tadeusz, *Begriffsbildung und Definition*, aus dem Polnischen übersetzt von *Georg Grzyb* (Sammlung Göschen 2213). Berlin–New York: de Gruyter 1980. 280 S.

Daß Traktate über Themen der Logik und Methodenlehre nicht zu einer trockenen Angelegenheit geraten müssen, dokumentiert dieses Buch von T. Pawłowski: Es ist flüssig geschrieben, die einzelnen Denkschritte werden mit Beispielen ausführlich erläutert, und die Exempla selbst sind treffsicher, mit Sinn für Abwechslung aus den verschiedensten Wissenschaften ausgewählt und anschaulich dargestellt. – Der Autor, Professor an der Universität Lodz, schreibt für Geistes- und Sozialwissenschaftler; dementsprechend beschränkt er sich auf Definitionen (= Def.) im Kontext dieser Wissenschaften und der Alltagssprache (9). – Die Abhandlung ist in sieben Kapitel untergliedert. Die beiden letzten hiervon sind aus früheren Veröffentlichungen übernommen, was sich nicht störend auswirkt, da die einzelnen Abschnitte jeweils inhaltlich in sich geschlossene Einheiten bilden. Eine Auswahlbibliographie, ein leider auf moderne Autoren beschränktes Namenverzeichnis sowie ein Sachindex sind dem Text angefügt.

Zum Inhalt: Im Eröffnungskapitel wird der Begriff der Def. eingegrenzt. Dies geschieht anhand einer Aufzählung der Definitionsbestandteile (9 ff.), einer Übersicht über die verschiedenen Definitionsarten (feststellende, festsetzende, regulierende Def., Real-, Nominaldef.; 18 ff.), und anhand der Bedingungen formal korrekten Definierens (31 ff.). Die daran anschließende Darstellung von der Sprache inhärierenden Mängeln (Mehrdeutigkeit, Vagheit), die sich mit Hilfe von Def. beheben lassen (Kap. 2), wirkt zunächst wie ein Exkurs. Bei näherem Zusehen allerdings erweisen sich diese Ausführungen und die im folgenden Kapitel (3) formulierten Bedingungen, denen eine gute wissenschaftl. Def. neben den formalen genügen muß, als zentraler Bestandteil des übergreifenden Gedankenganges: Vor dem Hintergrund dieses Gegeneinander von sprachlichen Mängeln und Anforderungen an eine gelungene wissenschaftl. Def. wird der Wert der *partiellen Def.* (Kap. 4), der *Explikation* (Kap. 5) und der *Definition von Begriffen mit Bedeutungsfamilien* (Kap. 6) für die Präzisierung von Sprache und Denken ins rechte Licht gesetzt: Wo vollständige Def. nicht möglich sind, sei es grundsätzlich – wie bei Dispositionsbegriffen (128) – oder aufgrund eines defizitären Wissensstandes (127), verhelfen partielle Def. zumindest zu einer Unterscheidung einzelner Aspekte eines Begriffes und somit zu einem Wissensfortschritt. Mit Hilfe der Explikation werden unpräzise Bestimmungen in präzise Begriffe mit operationalen Anwendungskriterien umgewandelt (160 ff.), wobei, um der Präzisierung und der Adaption an wissenschaftl. Zwecke willen, teilweise Änderungen der Intension und Ex-

tension eines Begriffes in Kauf genommen werden (177). Als wesentliche Gesichtspunkte für eine gelungene Explikation nennt P. in absteigender hierarchischer Stufung wissenschaftl. Nützlichkeit, Präzision, Ähnlichkeit mit dem Explicandum, Einfachheit (166). Der Begriff der Ähnlichkeit, der hier bereits eine Rolle spielt, hat eine zentrale Funktion bei den Begriffen mit Bedeutungsfamilien: Die Ähnlichkeitsrelation zwischen einzelnen Teilmengen von Objekten, die mit demselben Terminus bezeichnet werden, vereint diese zu einer Bedeutungsfamilie. Da bei solchen Begriffen Eigenschaften, die den Teilmengen gleichzeitig gemeinsam und nur ihnen eigentümlich sind, fehlen, und somit die Grenze zu anderen Begriffen offen ist, bietet sich hier die partielle Def. als Explikation an (211). – Def. als Instrumente der Beeinflussung von Einstellungen und Verhalten werden im abschließenden Kap. als „persuasive Def." abgehandelt. P. weist einige Typika solcher Def. auf und gibt einen versuchsweise systematischen Überblick über die Möglichkeiten der Emotionsverschiebung durch das Ausnützen der mit Begriffen verknüpften Assoziationen (248 ff.). – Wer eine Zusammenfassung zum Schluß vermißt, sollte das Vorwort lesen: Dort gibt der Autor eine prägnante Kurzfassung des gedanklichen Gerippes und der seinen Ausführungen zugrundeliegenden Problematik (3–6).

Bleibt anzumerken: Man könnte kritisieren, daß sich P. manchmal vorbehaltlos an die Begrifflichkeit Carnaps angeschlossen hat – etwa mit der „Explikation", die von anderen Autoren als Darlegung der Gründe eines Phänomens gefaßt wird, nicht als „Inbegriff aller korrekten methodologischen Verfahren zur Begriffsbestimmung" (163). Wer die Definitionslehre klassischer Logikbücher kennt, wird vielleicht beanstanden, daß geläufige Termini der Definitionslehre unberücksichtigt bleiben, etwa „genus", „species", „proprium", „differentia specifica". Bei näherem Zusehen freilich erweist sich dies als nicht ganz richtig: Sie finden sich nl. z. T. in neuem Gewand: Dem „genus" korrespondiert die Bestimmung der Extension eines Begriffes als einer homogenen Menge von Gegenständen mit möglichst vielen gegenseitigen Beziehungen (89 ff.), der „differentia specifica" entsprechendes bietet die Bestimmung der Intension eines Begriffes als der Wesenseigenschaften, von denen viele oder gar alle anderen Eigenschaften eines Gegenstandes abhängen (89 ff.). Ein gelegentlicher Hinweis hätte die gegenseitige Zuordnung sicherlich erleichtert. Damit soll aber der gute Gesamteindruck dieses Buches keinesfalls gemindert werden. In die gestellte Thematik wird mit hoher Sachkompetenz und feinem Sinn für die Vermittlung des Stoffes eingeführt. Die Klarheit der Diktion, die lebendige Darstellungsweise, die zupackende Art, mit der die Auseinandersetzung mit Theorien und Begriffsbildungen der Ethik, Ästhetik, der Soziologie und anderer Wissenschaften ernsthaft – nicht bloß als Scheingefecht – geführt wird, machen das Buch zu einer ertragreichen und auf weite Strecken sogar spannenden Lektüre, was man hinter dem trocken-lapidaren Titel kaum vermutet hätte.

K. Ph. Seif

de Vries, Josef, *Grundbegriffe der Scholastik.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980. XII/120 S.

Als Nebenfrucht eines über fünfzigjährigen Nachdenkens legt der bekannte Autor ein kleines Lexikon vor, das der Präsentation und Diskussion wesentlicher Begriffe der scholastischen Philosophie gilt. Thomas von Aquin steht dabei natürlich im Zentrum; von ihm und seiner näheren Umgebung (Averroës, Albert, Skotus usw.) geht der Blick zurück zu den antiken Quellen und vorwärts zum späteren Thomismus. In glücklicher Weise ist es dem Verf. gelungen, aus der Fülle der sich aufdrängenden Stichworte die wichtigsten so auszuwählen, daß sich von diesen aus auch eine große Zahl anderer, zweitrangiger, indirekt erschließt. So gehen von den 19 Hauptartikeln Wege zu 125 Verweisstichwörtern. Der Umfang, den die Behandlung der einzelnen Hauptstichworte einnimmt, variiert von zwölf Seiten (*Sein, Abstraktion, Analogie*) bis zu einer Seite (*Metaphysik, transzendental).* Dazwischen liegen – man sieht, wo die Schwerpunkte liegen! – *Akt/Potenz* (10), *Form* (7), *Seinsprinzip* und *Wesen* (je 6), *Kausalprinzip, Substanz/Akzidens, Vollkommenheit* (je 5) sowie, mit je 4 Seiten, *Allgemeines, Beziehung, Individuation, kontingent, Materie, Ursache* und *Teilhabe.* Es handelt sich also fast ausschließlich um ontologische Ausdrücke. Das mag verwundern, wenn man bedenkt, daß der Verf. sein Lebenswerk vorwiegend nicht im Bereich der Ontologie, sondern der Er-

kenntnistheorie geleistet hat (obwohl er im Laufe seiner Lehrtätigkeit nahezu alle scholastischen Traktate einmal oder mehrmals vorgetragen hat). Doch konzentrierte sich sein erkenntnistheoretisches Interesse immer mehr auf die kritische Sicherung jener Art von Erkenntnis, die am heftigsten in ihrem Recht bestritten, vom theologischen Metaphysiker aber auch am wenigsten entbehrt werden kann: der ontologischen.

Man tut sich schwer, dieses Lexikon einer fest umrissenen philosophischen Literaturgattung zuzuordnen. Ein rein historisch orientiertes Begriffswörterbuch zu schreiben, war nicht die Absicht des Verf.s. Es geht ihm darum, daß die überlieferten Begriffe verständig gebraucht werden und daß sich auch der moderne Verstand solcher Begriffe bediene. Der Rückgang zum jeweiligen Ort ihres Entstehens, ihrer Transformation und manchmal Depravation dient dem Zweck, die ursprüngliche Kraft des Begreifens wiederzugewinnen, die sich einst in diesen Begriffen niedergeschlagen hat. Die Bedeutung der Begriffe wird also nicht nur referierend definiert; sie werden *als* Begriffe, gewissermaßen *in vivo*, vorgeführt. Das setzt voraus, daß man sich mit der Tradition identifiziert, in der jene Grundworte eine unangefochtene Funktion haben. Freilich identifiziert sich der Verf. mit seiner Überlieferung nicht in defensiv-dogmatisierender Manier, sondern mit dem Willen, kritisch zu prüfen und verstehend nachzuvollziehen. Von seiner Kritik bleibt auch die Autorität des Thomas nicht verschont, geschweige denn die, der sich auf ihn berufenden Epigonen. Konsequenz, nicht Gegensatz, dieser unbekümmerten Frische des Fragens ist dann freilich auch eine bescheidene Selbstrelativierung, die sich in manchen „wohl" und „vielleicht" dokumentiert.

So leistet das Lexikon einen wichtigen Beitrag zur Klärung der Begriffe in der neuscholastischen Diskussion selbst. Für den von „außen" kommenden Leser wird es eine Hilfe sein, – allerdings m. E. nur, wenn er mit den scholastischen Begriffen sich schon in gewisser Weise bekannt gemacht hat. Hier ist eine spürbare Grenze, die sich daraus ergibt, daß das Lexikon aus dem Versuch der Selbstverständigung eines Denkens kommt, das das Gesamtgefüge der thomistischen Ontologie doch, bei allem interpretatorischen Einsatz, als einen, ja *den* autoritativen philosophischen Text nimmt. Heute werden nicht mehr alle der kirchlich verwurzelten Philosophen – von den anderen zu schweigen! – diese Voraussetzung mitmachen. Sie werden – mehr noch, als dies beim Verf. (etwa im Art. *Akt/Potenz*) schon geschieht – auf die Brüche achten, die zwischen der Aussage-Intention des hl. Thomas und der inneren Dynamik der von Aristoteles übernommenen Kategorien entstehen, – im Gegenzug zum immer noch fortwirkenden Bild der frühneuzeitlichen Thomas-Systematisierungen. Sie werden für die Tatsache sensibel sein, daß ein Begriffspaar wie dasjenige von Materie und Form seinen Herkunftssinn aus der Analyse des Herstellens niemals abstreifen kann und sich so für die Deutung (inter-)personalen Seins nur sehr bedingt eignet, – ja daß überhaupt all diese Begriffe eben endliche Begriffe sind, die einiges oder viel für das Begreifen leisten, jedoch niemals unmittelbar *die* Struktur der Wirklichkeit reflektieren. In diesem Zusammenhang werden sie vor allem auf die zentrale Rolle der griechischen und anderen europäischen Sprachen für die Ausbildung der ontologischen Begriffe aufmerksam machen. Die heutigen Bemühungen um eine formale Semantik können hier einen wesentlichen Beitrag zu jenem Kampf gegen die Verdinglichung der Begriffe und der Seinsprinzipien leisten, den der Verf. führt. Es besteht freilich die Gefahr, daß diese Hilfeleistung umschlägt in den Anspruch, die Ontologie sei nicht nur durch transzendentalphilosophische und sprachphilosophische Überlegungen zu ergänzen und ggf. zu transformieren, sondern sogar zu ersetzen. Diese Gefahr sollte die Generation der Philosophen, die ihre Formung der Generation des Verf.s verdankt, nicht scheuen; denn nur so läßt sich das Überlieferte weiter überliefern. Daß auf der anderen Seite echte Zukunft nur aus der erneuten Durcharbeitung jener Begriffe entspringen kann, die unsere Denkgeschichte bis heute prägen, sollte klar sein. Hierin bleibt das Werk des Verf.s vorbildlich. Mit seinem Lexikon hat er nicht nur ein seit langem bestehendes Desiderat geliefert, sondern auch ein Stück weit an der Brücke zwischen dem Denken von morgen und der europäischen Tradition gebaut. G. Haeffner S. J.

Metaphysik. Hrsg. *Erwin Menne* (Phil. Kolleg 6). Düsseldorf: Patmos 1979. 151 S.

Die Reihe „Philosophisches Kolleg" will für den Philosophie-Unterricht in der Sekundarstufe II, die der Oberstufe an Gymnasien entspricht, Texte bereitstellen, die in

die verschiedenen Sachbereiche der Philosophie einführen. Es geht dem Herausgeber „nicht um eine systematische Einführung in die Disziplinen als solche, sondern um die exemplarische Erschließung von Problembereichen ... Auf die Formulierung von Lehr- bzw. Lernzielen wurde verzichtet, weil es richtig erschien, den durch die Richtlinien und Lehrpläne gesteckten Rahmen nicht einzuengen und die Konzeption im einzelnen der Kompetenz des Lehrers bzw. der gemeinsamen Planung durch Schüler und Lehrer zu überlassen" (7). Die Texte zur Metaphysik sind in sechs Gruppen eingeteilt: 1. Annäherungen, Einstiegsmöglichkeiten. 2. Historische Anfänge und existentielle Ursprünge, wobei u. a. vier verschiedene Deutungen des „Rätselspruchs des Anaximander" (Nietzsche, W. Jäger, Heidegger, Bloch) dargelegt werden. Die folgenden 3 Abschnitte enthalten Texte zu verschiedenen Einzelproblemen, nämlich 3. Theodizee, 4. Freiheitsproblem, 5. Unsterblichkeitsproblem. 6. Auswahl von Texten zur Metaphysik-Kritik. Denn „jede Gefahr einer dogmatischen Behandlung metaphysischer Probleme" soll ausgeschlossen werden. Darum sollten in jedem Fall diese Texte berücksichtigt werden (9). Dabei ist allerdings zu beachten, daß „Kritik" hier nicht als nur negative Kritik verstanden wird, sondern als „Untersuchung der Möglichkeit metaphysischen, d. h. den Bereich des empirisch Verifizierbaren transzendierenden Erkennens" (9). Tatsächlich findet sich hier neben verständnislosen Kritiken wie denen von *Comte* (109–115) und *Carnap* (112–115) die vorzügliche Verteidigung der Notwendigkeit der Metaphysik von dem in Deutschland noch kaum bekannten *Evandro Agazzi* von der Universität Genua (125–132). Hier finden sich Sätze wie: Die Aussagen der Metaphysik wollen „nicht nur hinreichende (wie die Hypothesen der Wissenschaft), sondern auch notwendige Bedingungen für die Erklärung der Erfahrung" sein. „Das bedeutet m. a. W., daß die empirische Wirklichkeit als widerspruchsvoll nachgewiesen werden könnte, falls die metaphysische Wirklichkeit nicht angenommen würde" (131). „In unserer Kultur hat man zu lange geglaubt, daß die Wissenschaft der alleinige Ort der Gewißheit ist, und man hat die Philosophie als für die Erkenntnis bedeutungslos mißachtet" (ebd.). Es ist heute dringend, „das Wissen um die intellektuelle Würde und Erkenntnisfähigkeit der Philosophie wiederzugewinnen, um nicht nur ihre meistens ‚neutralen' und ‚analytischen' Aufgaben zu sehen, sondern gerade auch jene von ihr behandelten nichtempirischen Probleme, an denen unsere Generation wieder ein so tiefes Interesse fühlt" (ebd.). Ähnlich, wenn auch weniger zuversichtlich, spricht *Gerhard Frey* von der „Unabdingbarkeit der Metaphysik". Die Metaphysik zum Tabu machen, „ist wider die Freiheit des menschlichen Geistes gerichtet" (132). Oft habe allerdings das metaphysische Argumentieren „nur den Charakter gedanklichen Experimentierens" (133). Im ganzen kommen die Gegner der Metaphysik mehr zu Wort als ihre Verteidiger. Schwer verständlich ist, daß Aristoteles völlig fehlt und daß von Thomas von Aquin nur ein für die grundsätzliche Auffassung der Metaphysik wenig ergiebiger Text aufgenommen ist (73–76: Die freie Entscheidung: S.th. 1 q.83 a.1, nicht, wie im Index S. 151, I–II q.83). Die Grundfrage der Metaphysik, die Frage nach dem Urgrund alles Seienden, wird auf ein geplantes Heft „Religionsphilosophie" aufgespart. Mit Recht wird die Wichtigkeit der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Metaphysik betont (10). Aber ich finde sie nirgends beantwortet. Niemand wird leugnen, daß die Metaphysik von Gegebenheiten der Erfahrung ausgehen muß. Aber nicht wenige Metaphysiker haben sich auch bemüht zu zeigen, wie ein gültiger Überschritt von der Erfahrung zum Transzendenten möglich ist. Wenn dies verschwiegen wird, entsteht der Eindruck, alle Metaphysik sei notwendig „bloße Spekulation" im Sinn willkürlicher Annahmen, die vielleicht widerspruchsfrei sind, aber nicht als notwendige Voraussetzungen des in der Erfahrung Gegebenen erwiesen werden können.

J. de Vries S. J.

Müller, Max, *Der Kompromiß, oder Vom Unsinn und Sinn menschlichen Lebens. Vier Abhandlungen zur historischen Daseinsstruktur zwischen Differenz und Identität.* Freiburg–München: Alber 1980. 190 S.

Der bekannte Autor, emeritierter Professor der Münchener Universität und jetziger Honorarprofessor an der Freiburger theologischen Fakultät, legt in diesem Büchlein eine Art Konzentrat dessen vor, was er in seinen Veröffentlichungen und – noch mehr – in seinen Vorlesungen und Seminaren vermitteln wollte. Es geht um die Einsicht, daß

der glückverheißende unbedingte Anspruch, der an den Menschen ergeht, innerlich von der Konkretheit der Situation geprägt ist, aus der heraus und in die hinein er spricht.

Die erste der vier Abhandlungen, die das Büchlein ausmachen, ist betitelt „Sinn-Reflexion, oder Von der Selbstbehauptung der Philosophie in unserer Zeit" (9–42). Gegen die Bestreitung ihres Existenzrechts muß sich die Philosophie selbst behaupten. Diese Verteidigung darf nicht so geschehen, daß sie dabei ihr Wesen aufgibt, indem sie, statt je neu zu fragen, dogmatisch frühere Systeme einfach weiterführt, oder indem sie, als „induktive Metaphysik", hypothetische Gesamtvorstellungen über Natur und Geschichte entwirft, oder indem sie gar darin aufgeht, Methodologie der Einzelwissenschaften zu sein. Philosophie kann ihr Recht nur darin sehen, daß sie als integrierendes Element in den Vollzug dessen hineingehört, was von sich her eminent selbstzwecklich ist: der Freiheit. So wie Religion, Kunst, staatliches Handeln niemals Mittel zu anderen Zwecken, sondern Ausdrucks- und Daseinsweisen des Menschseins sind und sein müssen, so hat auch die Philosophie an der Autonomie des Menschenwesens teil, – unmittelbar als reine Theoria und mittelbar als praktische Reflexion der in den religiösen, staatlichen und künstlerischen Institutionen engagierten Freiheit. Philosophie ist nun zwar ein geschichtlich relativ junges, keineswegs universal menschliches Phänomen. Dennoch gehört sie als integraler Bestandteil zur Weise, wie unsere abendländische Kultur Religion, Staat und Kunst gelebt hat. Weil aber jede neue Zukunft nur aus der schöpferischen Wiederholung des Überlieferten gewonnen werden kann, muß auch heute Philosophie konstitutiv in jenes Wiederholen hineingehören, freilich in einer neuen Gestalt. Polemik gegen die Philosophie kann so, recht besehen, immer nur die Forderung einer angemesseneren Weise des Philosophierens sein. Darin erweist sich der geschichtliche Charakter der Notwendigkeit, Philosophie zu treiben. Absolutheit und Bezogenheit auf eine bestimmte Zeit, auf einen bestimmten Ort schließen einander nicht aus.

Die zweite Abhandlung („Sinn-Bewußtsein", 45–97) analysiert die Struktur der Sinn-Frage und des Sinn-Begriffs. Der Verf. gibt folgende Umschreibung der Sinnfrage: Sie frage, „wie das Ganze des Lebens und seiner Welt . . . bejaht werden kann, . . . d. h. welcher erfahrbare Rechtfertigungsgrund uns das ‚Ja', die Zustimmung als gerechtfertigte und verantwortbare ermöglicht, oder aber ob ein solcher Bejahungsgrund fehlt" (52). Diese Frage wird erst in der transzendentalen Wende Kants ausdrücklich. Das durch die Kritik der dogmatischen Metaphysik ortlos gewordene Subjekt sucht nach Sinn, d. h. nach einer Möglichkeit, sich innerhalb der Dreiheit von Selbst, Gott und Welt zu situieren. Kants Fragestellung kennzeichnet die Ebene, auf der auch wir heute denken sollen. Seine Lösung, alles auf die Innerlichkeit der moralisch guten Intention zu stellen und das Wissen, als ein innerlich kohärentes, das Sein des Gewußten aber ausklammerndes Konstrukt, der Funktionalität preiszugeben, kann nicht befriedigen. Ein Rückgang zu den Griechen soll helfen, die Breite der Sinnerfahrung zurückzugewinnen. Zentral ist hier der Begriff des Kalokagathón, d. h. des Guten, das sich in seiner Erfahrung selbst als gut rechtfertigt und insofern die Sinnhaftigkeit des Ganzen sym-bolisch, im In-eins-Fall, ins Spiel bringt. Diese Erinnerung soll uns davor bewahren, jenen modernen Sinn-Entwürfen zu verfallen, die den Sinn nicht in die Gegenwart (d. h. die Erfahrbarkeit), sondern in die Zukunft (d. h. den Glauben oder die Planung) legen. Diese Entwürfe – der Verf. spricht hier von Marx, aber auch von Teilhard – bringen den dereinstigen Sinn als Folie unserer jetzigen Sinn-Verlassenheit zur Sprache. Demgegenüber plädiert M. für die Suche nach dem jetzt ankommenden Sinn: in der endlichen Zeit, die uns gegeben ist, die uns mögliche und aufgetragene Eigen-Gestalt und so das Glück je neu zu finden. „Sprache und Heimat zu finden, ist der einzige Sinn der Geschichte. In ihm west das Göttliche an, zeigt es sich und rechtfertigt unser Leben" (91). Durch den Tod, der jedem seine Lebenszeit zuweist, ist Geschichte erst möglich; durch den Tod, der alles Glück beendet, ist aber aller Sinn auch bedroht. So erwächst aus der schon gelungenen Sinn-Erfahrung die Frage nach einer möglichen Rettung dieses Sinnes über den Tod hinaus, durch Gott. „Sinn verweist zwar auf Gott als den Sinn-Retter; aber das zu Rettende, der Sinn, muß schon vorher erfahren sein, bevor überhaupt eine Zusage der Rettung erwartet und entgegengenommen werden kann. In diesem ‚Sinne' hängt die Sinn-Erfahrung weder von der geschichtlichen Gottesbegegnung . . . ab noch gar von einem ungeschichtlichen Gottesbeweis" (95).

Der Un-sinn steht im Zentrum der dritten Abhandlung, die dem „europäischen Phänomen der Tragik" gewidmet ist (99–138). Die Tragödie ist die abendländische Form des Bewußtseins von einem notwendigen Untergang, der die Folge der Unvereinbarkeit verschiedener Sinnforderungen ist. Sinn dieser Theaterdarstellung ist es, in der Identifikation mit dem Helden, der seinerseits den (jeweiligen geschichtlichen) Menschen überhaupt repräsentiert, der extremen Möglichkeiten dionysischer Welt-Einigung und hybrider Welt-Verachtung innezuwerden und zur Nüchternheit der Menschenwelt in der „Mitte" zu finden. Diese an der antiken Tragödie (und ihrer aristotelischen Interpretation) gewonnene Analyse läßt sich nun auch auf spätere Formen übertragen. Die Art des Konflikts hat sich freilich gewandelt, nicht aber seine Unauflöslichkeit, solange sich die unvereinbaren Welten nicht in eine neue hinein transzendieren. Als Beispiele interpretiert M. den von Pascal dargestellten Konflikt zwischen sittlicher Forderung und menschlichem Unvermögen (cf Röm 7,14–25) und den Konflikt von charismatischer Persönlichkeit und dem Wahrer der Rechtsordnung in Kleists „Prinz von Homburg". Unser heutiges Zeitalter kann keine Tragödien mehr hervorbringen, weil ihm der Horizont absolut verpflichtender Sinngestalten fehlt, vor deren Hintergrund sich das Widersinnige allein als solches erfahren läßt. Diese Unfähigkeit zur Tragödie ist das Tragische des gegenwärtigen Bewußtseins.

In der vierten Abhandlung („Sinn-Verwirklichung, oder Über Wert und Würde des Kompromisses", 139–174) erreicht das Werk seinen Höhepunkt. Den schlechten Klang, den wir Deutschen mit dem Wort „Kompromiß" meistens verbinden, hat das Wort vom faulen Kompromiß her, der die Mißachtung der Würde der eigenen oder anderen Person zugunsten eines geringen Gutes einschließt. Von dieser Verfallsform hebt M. die Grundform des Kompromisses ab, der darin besteht, die wesenhaften Gegensätze in Gelassenheit zuzulassen und auszutragen, statt sie einfach zu nivellieren. Daß diese Gegensätze wesenhaft sind, d. h. nur in einer „Mitte", nicht aber in einer Synthese aufgehoben werden können, auf der anderen Seite aber, isoliert, sich gegenseitig verzehren, ist die Charakteristik jener Situation, die den Kompromiß herausfordert. M. analysiert drei Bereiche solchen Kompromisses: Im anthropologisch-ethischen Bereich sind die drei Schichten des Animalischen, des Menschlichen und des Geistigen (mit ihren Spitzenerfahrungen: Lust, Glück und Seligkeit) nicht vermischbar oder unterdrückbar, wohl aber in gegenseitiger Integrierung aus gefährlicher Isolierung zu befreien; ähnliches gilt vom Verhältnis der verschiedenen Lebensalter. Im politisch-sozialen Bereich geht es um den Ausgleich der Ideen der Gerechtigkeit und der Freiheit im Finden der „angemessenen" Lösung, in der die freien Partner, jenseits abstrakter Normen, einander gerecht werden: Erneuerung der Aristotelischen Idee der Epikie. Im weltanschaulich-religiösen Bereich geht es um das Verhältnis der verschiedenen Wissensformen, um das Verhältnis von Wißbarkeit und Andersheit, um das Verhältnis von Absolutheit und Geschichtlichkeit der Wahrheit, um die Vielfalt und die Einheit der Offenbarung.

Das kurze Referat konnte den Reichtum der Gedanken nur der großen Linie nach andeuten. Es ist dem Gesetz der Auswahl und allgemeinen Charakteristik noch mehr unterworfen als M.s Denken selbst, das einerseits, als Philosophie, einen gewissen Grad von Formalität und Abstraktheit nicht unterschreiten darf, andererseits aber, als Selbstreflexion eines freien Wesens, das in bestimmten Situationen seine Identität erreichen soll, ins ganz Konkrete durchgeführt werden müßte. Darin liegt eine unvermeidliche Schwierigkeit des großartigen Ansatzes praktischer Philosophie, den M. aus Anregungen des Aristoteles, Heideggers und Hegels entwickelt hat. Eine Frage (die wohl weniger eine Objektion ist als ein Wunsch zur Verdeutlichung) stellt mir dieser Ansatz allerdings. Hat die Philosophie ihre Absolutheit und Autonomie von der Absolutheit jener Freiheit zu Lehen, die ihre dialogisch-geschichtlich-soziale Gestalt sucht? Wenn ja, so teilt sich die reflektierende Vernunft gleich in zwei Arme: die prinzipielle, aber formale Reflexion über die Geschichtlichkeit der Freiheit, die Kompromißhaftigkeit menschlicher Existenz usw. einerseits – und die ganz konkrete Suche nach dem jetzt möglichen Kompromiß, z. B. im Leben mit meinem Partner, andererseits (welch letztere Aufgabe zwar eminent menschlich, nicht aber mehr philosophisch bleibt) –, wobei das Schwergewicht eindeutig auf der zweiten Seite liegt. Philosophie wird hier doch, eben als praktische, in gewissem Sinne funktionalisiert. Philosophie aber, die ihren exklusiven Sinn in der Ermöglichung einer bestimmten Art von Praxis hat, steht immer in der Gefahr, überflüssig zu werden, wenn diese Praxis aus anderen Quellen her – etwa

der Lebensweisheit – schon so ist wie sie sein soll. Von daher muß man sich fragen, ob es nicht notwendig ist, eine Rehabilitation der theoretischen Philosophie zu wünschen, nämlich jener, die um des Erkennens willen betrieben wird, und zwar der Erkenntnis des Absoluten willen. Erst eine solche Philosophie ist, wie schon Aristoteles gesagt hat, ein Handeln, das seinen Sinn ganz in sich selber hat, wie M. selbst andeutet (90). Dies gilt, ohne daß man daraus gleich die metaphysische These von der Identität von Sein und (menschlichem und göttlichem) Geist folgern müßte, – auch ohne daß man gleich alle selbstzwecklichen Handlungsweisen dem Philosophieren unterordnen müßte. Die Überordnung der theoretischen über die praktische Philosophie gilt nur in der Ordnung der Philosophie selbst! Von einer anderen Seite komme ich zur selben Schlußfolgerung: M. betont sehr zu recht die Geschichtlichkeit, Person-Gebundenheit der praktischen Wahrheit, in ihrem Gelten ebenso wie in ihrer Erkennbarkeit. Diese Einsicht selbst jedoch ist, obwohl erst an einem bestimmten Punkt der Denkgeschichte aufgetreten, doch Einsicht in einen zeitlosen, nicht relationalen Sachverhalt, wie er selbst vermerkt (170). Wäre dies nicht so, wäre Wahrheit nicht mehr zugleich absolut und historisch. Diese Absolutheit aber, ebenso wie die Absolutheit der Freiheit, – was ist sie in sich selber, nicht nur im Hinblick auf die (freilich immer gegebene und geforderte) Inkarnation in konkreter Gestalt? Gewiß sind das spekulative Fragen, – Fragen, die sich nicht mehr auf das Anthrópinon, sondern auf das im Menschen beziehen, wo er sich mitsamt seiner Welt ins Namenlose übersteigt. Aber wenn eine Analyse des Menschseins dieses nicht deutlich dort verankert, besteht die Gefahr, daß das Faktische und Funktionale, das allemal die größere „Evidenz" für sich hat, das Übergewicht über das Sinnhafte und Personale erhält, und daß das Verhältnis zwischen Denken und Glaubenserfahrung von einem gewissen Extrinsezismus, der beiden schadet, nicht ganz freikommt. Diese Konsequenzen sind sicher nicht im Sinne des Verf.s dieses vorzüglichen Buches.

G. Haeffner S.J.

Schulz, Walter, *Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität.* Pfullingen: Neske 1979. 278 S.

Philosophie der Subjektivität (i. F.: P. d. S.) ist ein eigenwilliges Unternehmen – und wie Sch. meint, ein „ergebnisloses" (13). Sie zeichnet sich eben nicht durch eine Reihe von Feststellungen über die Elemente Ich und Welt und ihren Bezug aus, mit denen handelnd etwas anzufangen sei, sondern P. d. S. ist vielmehr eine „Metaphysik des Schwebens". Eine Metaphysik, wie sie angesichts der feststellenden Erkenntnisse technologisch bestimmter Naturwissenschaften, empirischer Sozialforschung, behavioristischer Verhaltensforschung und des wesentlich psychoanalytisch-therapeutischen Umgangs mit dem Ich einzig denkerisch legitim erscheint. Eine Metaphysik, die Sch. in vorangegangenen Publikationen vorbereitet und teils vorgestellt hat, und die jetzt im „unendlichen Forschungsfeld" der Subjektivität zur Anwendung kommt. Konkret bedeutet sie einen ständigen Kampf an zwei Fronten: „gegen den spekulativen Hang zur Absolutsetzung des Ichs einerseits und die objektivierende Einebnung der Subjektivität andererseits" (12).

Im 1. Kap. werden die beiden Grundtendenzen der Subjektivität auf dem Wege der Selbstreflexion (im Sinne von Nachdenken) erhoben, in und zwischen denen schwankend sich das Subjekt als faktischer Selbstvollzug befindet. Der Mensch ist ein „Zwischenwesen" (10), das, mit je unterschiedlicher Dominanz, von der *Tendenz zur Weltlösung* einerseits, von der *Tendenz zur Weltbindung* andererseits bestimmt ist. Gemäß der erstgenannten Tendenz weiß der Mensch sich als reinen Vollzug des Reflektierens, gemäß der zweiten verhält er sich in der Welt mit Körper und Vermögen. Als nicht zur Welt gehörend stellt der Mensch sich in Frage. Sich als „feststehendes Vorhandensein" erfahrend, verhält er sich in und zur Welt. Die Struktur der Subjektivität ist paradox. Das 2. Kap. widmet sich dem „Ansatz der Analyse der Subjektivität in der Existenzphilosophie" (Sartre, Husserl, Heidegger, Jaspers, Kierkegaard).

Zentral ist das 3. Kap. „Selbstreflexion". Selbstreflexion und Struktur der Subjektivität hängen eng zusammen. Die Subjektivität ist als ein „Transzendieren ihrer selbst" (43) durch Selbstreflexion bestimmt. Selbstreflexion ist zum einen philosophische Methode der Subjekterfassung, zum andern ein alltäglicher Umgang mit sich selbst, Selbsterfahrung. In ihr macht sich das Subjekt selbst zum Gegenstand und bringt sich so erhellend zur Aussage (44), insofern Subjektivität Selbstbezug, Selbstverstehen, „das

sich reflektieren Könnende" ist (57). Sch. geht das Thema vielseitig an, indem er Phänomene der Selbstreflexion jeweils von den beiden Grundtendenzen der Subjektivität in einem Hin und Her betrachtet. Da er jedoch die Reflexion deutlich dem Denken zuordnet (vgl. 49), sie im Sinne einer Umsetzung in problematisierte Existenzform versteht (53), erscheint Reflexion als ein aus der Welt herausgehender Vollzug und erhält äußerlichen Charakter. Sie ist bei Sch. eigentlich „äußere Reflexion" (Hegel). Sch. antimetaphysische Haltung kommt zur Geltung, die auf klassisches idealistisch-reflexionstheoretisches Denken bezogen ist. Sch. kämpft gegen ontologisierende Abstraktionen, die hinter menschliches Erfahren nach scheinbar Festem greifen wollen und damit die grundsätzliche „Unsicherheit der Subjektivität" (96) sowie ihre „Unberechenbarkeit" nicht Ernst nehmen.

Im 4. Kap. „Möglichkeit und Unmöglichkeit einer Vermittlung von Subjektivität und Objektivität" nimmt Sch. Phänomene in den Blick, anhand derer er die Vermittelbarkeit diskutiert: Denken, Wollen und vor allem der Tod sind solche Phänomene, die weder subjektiv noch objektiv ohne das Moment des Selbstbezugs verstehbar sind. In ihnen kommen beide Grundtendenzen zum Tragen, was auf eine Art Vermittlung hinweist; allerdings, ohne daß von einem objektiven Gleichgewicht zwischen Weltlösung und Weltbindung die Rede sein könnte. Vermittlung im Sinne von Ausgeglichenheit oder Aufhebung der Tendenzen sei unmöglich, da ihr keine reale Erfahrung zugeordnet werden könne. Vor allem der Tod mache die unüberbrückbare Differenz zwischen Welt und Ich deutlich, weise die Unmöglichkeit eigentlicher Vermittlung auf. Sch. argumentiert betont antitheologisch und antimetaphysisch: also gerade nicht von der Unsterblichkeit her (daß Theologie von Auferstehung redet, die von Unsterblichkeit zu unterscheiden ist, bleibt unberücksichtigt). „Nichts" ist das bevorstehende und im Tode eintretende Nichtsein (77 ff.). Hier zeigt sich, wie auch andernorts: Die Begriffe der P. d. S. sind Zirkelbegriffe. Dies wird am Ende des Kapitels thematisiert. Die Begriffe sind selbst Verstehensphänomene. Begriffe, die weder eindeutig der Subjektseite noch eindeutig der Objektseite zugehören, sondern mehr den Bezug zwischen beiden als solchen meinen, bezeichnen nach Sch. sog. „dialektische Konstituentien der Wirklichkeit" (Geschichte, Raum, Zeit, Natur). Sie sind Bezugsbegriffe, welche die jeweiligen, in den Begriffen der Subjektivität und der Objektivität liegenden Bezugsmöglichkeiten herausstellen und für sich setzen, ohne sie jedoch festzulegen. Die Begriffe der P. d. S. vor Augen, relativiert Sch. seinen Ansatz. Er hält fest, daß hier notwendig mit unzureichend ausdefinierten Begriffen gearbeitet wird, alles vorläufig bedacht wird und in der Schwebe bleibt.

Das 5. Kap. behandelt P. d. S. als „umkehrende Fortführung der traditionellen Metaphysik" (101). Hier kommen Kant, Kierkegaard, Fichte und Schelling zu Wort. Dagegen werden im 6. Kap. moderne soziologische und psychologische Thesen zum Ich, zur Identität und Identitätsfindung vorgestellt, sowie auf das Problem der Freiheit in pragmatischer Hinsicht eingegangen. – Ein philosophiegeschichtliches Glanzstück stellt das 7. Kap. dar. Sch. versucht ein wichtiges Thema im Rückblick auf seine Geschichte wiederzubeleben: die Vermögenstheorie. Bedacht werden die Unterscheidung von Körper und Geist, Phänomene des Fühlens (Stimmungen, Reflektierbarkeit, Ausgeliefertsein), Phänomene des Wollens (Wille-Trieb-Verhältnis; Wille und Reflexion; Ich-Selbstbewußtsein-Egoismus; Spannung von Einzelheit und Allgemeinheit) sowie Phänomene des Denkens (Freizügigkeit; Ort des Denkens: Innenwelt; Denken und Phantasie; das Grundproblem der Subjektivität: Egoität). Daß allerdings der klassischen Frage nach dem Vorrang des Verstandes oder des Willens (Thomas/Duns Scotus), überhaupt der Zusammenstoß von Denken und Wollen nicht eigentlich bearbeitet wird, ist wenig verständlich.

Das 8. Kap. konkretisiert die Phänomenanalysen noch mehr. Es greift eine besondere Weise des Denkens heraus: das problematisierende Denken, die der Philosophie angemessene Denkungsart. Hier verständigt sich Sch. über die erkenntnistheoretischen Grundlagen der P. d. S., nicht zuletzt indem er der Einebnung dieses Denkens in der gegenwärtigen Wissenschaftlichkeit kritisch begegnet. Ebenfalls kritisch beleuchtet wird Heideggers Argumentation gegen Versuche von der Subjektivität, vom Selbstvollzug her zu denken. Der dialektische Bezug, Differenz und Identität von Denken und Sein, ist für P. d. S. entscheidend. Der Erkenntnisprozeß wird vorangetrieben durch die beiden Bestimmungen: Unerreichbarkeit der wahren Welt einerseits und die Unauslotbarkeit menschlichen Könnensbewußtsein andererseits. Hier wird wiederum

deutlich, wie sehr Sch. an einem „In-der-Mitte-stehen" zwischen den denkbaren Extremen realistischer oder idealistischer Ausprägung interessiert ist; wie sehr er sich gegen eine Vermittlung in einen übergreifenden Aspekt wehrt. Sch. diskutiert von der Differenz her, und weist Vermittlung einerseits als notwendig auf, andererseits aber auch als je problematisch.

In allem wird der Ansatz bei der Subjektivität radikal durchgehalten. Dies macht das 9. Kap. „Das Ich und die anderen" besonders deutlich. Sch. stellt das Problemfeld der Intersubjektivität wie jedes andere Thema vom Ich als *dem* Paradigma her vor. Konkret: Weder wird hier vom Bezug als solchem her, noch vom anderen her analysiert, sondern das Ich bildet Ausgangspunkt, Zielpunkt und Strukturbedingungen aller Erörterungen über das fremde Ich, über die Gleich-Gültigkeit der Personen, über beobachtbares Verhalten und dessen biologische Verwurzelung, über Liebe, die Dialektik des Zwischen, Institutionen, das Böse und andere Phänomene. Manchmal drängt sich der Eindruck auf, daß Sch. über Phänomene hinweggleitet, sie nach da und dorthin deutet, wobei das, was aufs Papier kommt (vom Ergebnis darf man ja nicht reden), relativ willkürlich sich ansammelt; es kann mehr oder weniger sein; von Vollständigkeit aufgrund rekonstruierter logisch-ontologischer Strukturen kann keine Rede sein. Vielmehr hängen die Bestimmungsfragmente an alltäglichen Erfahrungen, die Sch. und möglichen Lesern, als Bürgern spät- oder postindustrieller Gesellschaft einfallen, wenn an das jeweilig genannte Phänomen gedacht wird. Das Philosophische an dieser Art von Reflektieren ist, daß die alltäglichen Erfahrungen in Beziehung zueinander gesetzt werden, und zwar in der P. d. S. vermittels ihrer Ortsbestimmung im Spannungsfeld der beiden Grundtendenzen der Subjektivität. Dadurch werden Zwischen- und Grenzbereiche aufgedeckt: die Arbeit, Freizeit, Mensch und Mensch, Forschung, Kunst und anderes mehr verbinden. Sch.s Phänomenanalyse klärt Bedingungen, in denen Menschen leben – allerdings ohne auf die politökonomische Bestimmtheit dieser Bedingungen zu reflektieren. Gehörte das nicht auch in den Bereich der Subjektivität, zumindest insofern als sie von Objektivität her betroffen ist?

Im 10. Kap. werden „einige Hinweise auf die Problematik der Bestimmungen Objekt und Objektivieren gegeben". Sch. bespricht „die Wendung zu den Ideen, wie sie *Plato* vollzieht, und die Problematik des Gottesbegriffs in der klassischen Metaphysik unter dem Gesichtspunkt der auf die Tendenz zur Weltbindung zurückzuführenden Idee der *Absicherung-durch-Objekte.* Vorausgeschickt wird ein kurzer Hinweis auf die Struktur des Dinges, als und insofern das Ding reines Vorbild des Objektseins ist. Eingefügt wird eine Charakterisierung der Naturdeutung des *Aristoteles,* der exemplarische Bedeutung zukommt für die am einzelnen natürlich Seienden orientierte Naturauffassung." „Es wird sodann die Aufhebung dieser Ansätze in der neuzeitlichen und der gegenwärtigen Wissenschaft skizziert." „In einem Schlußabschnitt wird das Problem der Bedeutung der Objektivität noch einmal diskutiert in der Weise, daß der relative Vorrang der Subjektivität herausgestellt wird" (197). Dieser wird leider nicht begründet in Auseinandersetzung mit Adornos These vom „Vorrang des Objekts".

Ein „Exkurs. Zur Problemgeschichte der Philosophie der Subjektivität" beendet das Buch. Sch. erweist sich nochmals als herausragender Kenner der Tradition, mit dem Interesse, Philosophie „dem allgemeinen Verständnis ein wenig näher zu bringen" (244). Dies vermag er durch ständigen Rekurs auf Alltagserfahrungen, Umgangssprache und nicht zuletzt durch die Konsequenz, mit der er die Zweiheit von Weltlosigkeit und Weltbindung als Interpretationsschema verwendet. Allerdings mit der Gefahr, daß diese Zweiheit als Standpunkt erscheinen kann. Standpunktphilosophie jedoch wäre etwas ganz und gar Undialektisches. Sch. dagegen betont immer wieder, daß P. d. S. dialektisch sei, daß sie die „Dialektik von Weltlösung und Weltbindung" in und entlang von Phänomenen erhebe. Es stellt sich die Frage, was unter Dialektik zu verstehen ist. Bedeutet Dialektik ein bloßes Hin und Her zwischen zwei Tendenzen oder Positionen, die letztlich unvermittelt bleiben müssen, oder ist Dialektik nicht vielmehr ein reflexionslogisches Integrieren-durch-Differenzieren, das sich in allen Bereichen des Lebens ausdrückt, indem es qualitativ neue Figuren struktureller und phänomenaler Gegensatz-Einheiten schafft? Im Vergleich zu letzterem Verständnis bestätigt Sch. dagegen immer wieder die Vermutung, daß er apriorisch gegen Vermittlung, Aufhebung, Integration, Einheit eingestellt ist. Damit muß die Zweiheit von Weltlösung und Weltbindung, das Paradox der Subjektivität, als ein mehr oder weniger selbstfabriziertes Problem erscheinen, das, bei allem Rekurs auf Erfahrung, in gewissem Maß von dieser

ungedeckt bleibt. Sch. reproduziert alte spirituelle Vorurteile, allerdings, höchst dialektisch, gerade im Kampf gegen Ontologismen und Verabsolutierungen, die heute denkerisch nicht mehr zu verantworten sind. Diese an sich berechtigte Haltung verstellt das sachliche Problem: den Zusammenhang zwischen Dialektik und (Selbst-)Reflexion. Von Sch. wird Reflexion als Selbstreflexion dem Denken zugeordnet (vgl. 3. u. 4. Kap.). Das aber heißt, an einer Vertiefung der *Selbsterfassung der Reflexion*, wie diese heute handlungs-systemtheoretisch und unidealistisch möglich ist, vorbeizugehen. Reflexion kann ontologisch gedacht werden als ein generelles Prinzip, das qua Selbstreflexion Subjektivität und alle ihre Äußerungen strukturiert (geschehen sie nun entlang der einen oder der anderen Tendenz). Dabei muß man keinesfalls mehr in idealistische Verabsolutierung des Ichs oder in eine hinterweltlerische Konstruktion fallen. Handeln, Sprache, Kunst, Mystik, diese vier Bereiche, in denen sich menschliche Sinnprozesse vollziehen, sind reflexiv angelegt (vgl. J. Heinrichs, Reflexionstheoretische Semiotik, Bonn 1980 u. 1981). Reflexion ist in ihnen ein *inneres*, sie ins typenhafte hinein ausdifferenzierendes *Gesetz*. Reflexion kann als durchschaute und reflektierte Objektivität verstanden werden, die sowohl der Subjektivität als auch nicht-subjektiver Wirklichkeit Form gibt, so diese Wirklichkeit im gesellschaftlichen Kontext ausdrücklich erscheint. *Selbstreflexion* bedeutet von hier her dann nicht ein dominant auf der Tendenz zur Weltlösung aufliegendes Sich-heraus-nehmen, ein bloßes sich seines „Könnensbewußtsein" Vergewissern, sondern ist wirklich dialektisch konstituierter Selbstbezug-im-Fremdbezug. Selbstreflexion ist der grundlegende Bezug des Ich auf sich, der voll vermittelt ist durch den Bezug auf andere Subjektivität, sachhafte Andersheit und auf mediale Informationsträger. Von hier her kann Vermittlung von Weltlösung und Weltbindung im Sinne einer Gegensatz-Einheit der Subjektivität überaus differenziert thematisiert werden. Es gilt Reflexion als innersubjektive, interpersonale, mediale und praktische Reflexion zu erkennen und ins Verhältnis zu setzen. Die von ihr gebildeten komplexen Erfahrungen und Gestalten müssen reflexionslogisch rekonstruiert werden, denn einzig Reflexionslogik kann die Dialektik des Konkreten begrifflich bestimmen. Von Dialektik zu reden, ohne ihr reflexionslogisches Wesen einzubeziehen, muß zu unbefriedigenden Aussagen führen, die in diesem Fall, die Dualität oder ein Nichts letztlich zum Dogma erheben. Das „Schweben", was aller Wirklichkeit in der Tat eignet, geht durch reflexionslogisch-dialektische Bestimmungen keinesfalls verloren, es wird vielmehr in menschlichen Vollzügen überhaupt geortet: Erstens, im Sinne von unbedingten, unverfügbaren Voraussetzungen von Sinnprozessen begegnet es dem Subjekt in dessen Bezug zu medialen Sinnfiguren, die auch das Apriori seiner kommunikativen Gemeinschaft mit anderen Subjekten bestimmen; zweitens begegnet das Schweben im Sinne von strukturell Schicksalhaftem dem Ich in seinem Bezug zu sich selbst, nicht zuletzt insofern es physische Realität ist, aber auch im Bezug zum objektiv Sachhaften überhaupt; drittens erscheint das Schweben im Sinne von Selbsttranszendenz in manchen menschlichen Handlungstypen (Vertrauen z. B.) und sprachlichen Metahandlungen.

Daß in der P. d. S. nicht eigentlich dialektisch, also reflexionslogisch vorgegangen wird, ist eine erste mehr theoretische Schwierigkeit. Aber nicht nur diese nötigt ihr gegenüber zu einer kritischen Position. Bedenkt man nämlich die lebenspraktischen Konsequenzen für den Alltag dessen, der sich auf diese Art „Metaphysik der Schwebe" einläßt, so muß ein Unbehagen aufkommen. Keine der klassischen Fragen nach dem Woher, Wohin und Wozu des Ganzen und meiner selbst kann sinngebend beantwortet werden. Und diese Fragen sind immer noch gültig (auch wenn der theoretische Rahmen, in denen sie thematisiert wurden, allgemein fraglich geworden ist). Sch.s Phänomenanalysen versuchen vielmehr zu verdeutlichen: Der Mensch als ein endliches Wesen lebt in der Ausweglosigkeit von Situationen. Daß der Mensch endlich sei, wird immer wieder, teils mit polemischen Absetzungen, betont. Warum wird dem Vermögen des Menschen zur Unendlichkeit, dem Vermögen zur Selbsttranszendenz in Sinn als Absoluten hinein nicht konstruktiv nachgegangen? Ohne diese Züge wäre menschliches Leben unwert gelebt zu werden. Sch. hätte begründen müssen, warum bei ihm andere weltanschauliche Vorurteile zur Geltung kommen. – Ferner dürfte sein Pessimismus den Leistungen der Ethik gegenüber berechtigten Widerstand erzeugen. Er leugnet den moralischen Fortschritt zum Besseren, behauptet die Unmöglichkeit der Eigen- und Weltveränderung, stellt die These auf, daß es radikal vergeblich sei, menschliches Verhalten in Einklang mit der Welt bringen zu wollen: Wie und wozu soll man da le-

ben? Das Ich hat keine Heimat, es schwebt in Ungesichertheit und – findet sich ab in unerschütterlichem Gleichmut bzw. in einfacher Stumpfheit. Gegen solche falschen praktischen Konsequenzen aus nicht ganz stimmiger Theorie gilt zu fragen, ob Metaphysik nicht gerade als „Theorie der Widerständigkeit" (94) und im unerbaulichen Medium der Kritik ein, wenn auch noch so vorläufiges, so doch konkretes, praktisches Ausgreifen nach geglücktem Dasein erregen muß. Konkrete Hoffnung sollte für P. d. S. kein Fremdwort sein. F. T. Gottwald

Hasenhüttl, Gotthold, *Einführung in die Gotteslehre* (Die Theologie). Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1980. VII/ 267 S.

Teil A des Buches handelt vom Ursprung der abendländischen Gotteserfahrung; darin: die griechischen Götter und der eine Gott, der Gott des Alten und Neuen Testaments, ferner ein Exkurs über die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe. Teil B geht der kirchlichen Deutung der Gotteserfahrung nach unter den Titeln: Subordinatianismus, Monarchismus, Tritheismus, Atheismus; ferner ein Exkurs: Der Gottesbegriff bei Thomas von Aquin. Teil C untersucht die Gottesfrage heute: Historische Wurzeln des Atheismus, Grundansätze des modernen Atheismus, „A-theistische" Gottesbilder, die Gott-ist-tot-Theologie, Neue Aspekte der Gottesfrage; dazu ein Exkurs: Hat Beten Sinn? Eine Literaturauswahl und mehrere Register schließen das Buch ab.

Absicht des Verf.s ist es, den Leser in die Gotteslehre, genauer in die christliche Gotteslehre einzuführen anhand eines kritischen Durchgangs durch die Geschichte der abendländischen Auffassungen über Gott. Was H. selbst denkt, kann man am besten im Schlußabschnitt „Gott als Aussage vom Menschen" (225–235), und wie er bei diesem Durchgang durch die Geschichte verfährt, in den Zusammenfassungen im Teil A sehen. Sie zeigen, welche Ansatzpunkte er in den Quellen sucht und nach welchen Gesichtspunkten er alles übrige beurteilt und gewichtet: Es ist Gott als Ereignis im Umgang mit den Menschen (15). Alles andere ist Mythologie oder leere und abstrakte Spekulation (6). Auch im Alten Testament ist Gott primär Geschenk- und Befreiungserfahrung, eine Aussage vom Menschen, die ihn allerdings auch fordert, im selben Sinne zu handeln (37). Im Neuen Testament wird Gott dem Menschen vermittelt durch die zwischenmenschliche Beziehung im Jesusgeschehen (56). Durch die vielfältige Gotteserfahrung, die stets in die Einheit zurückgebunden wird, kommt es zur Ausbildung trinitarischer Formeln. Gott ist weder Subjekt noch Objekt; er ist aber auch nicht Eigenschaft, Attribut des Menschen, sondern Prädikatio von und über den Menschen, der liebt und geliebt wird; er ist Relatio unter den Menschen, reiner Vollzugsbegriff, als Prädikat nur vom Ereignis her zu denken (57). In diesem Stil geht es weiter auch in Teil B und C. Texte, die nicht in dieses Schema passen, werden umgedeutet, in ihrer Bedeutung herabgespielt oder einfach übergangen.

Der Verf. hat ohne Zweifel ein kenntnisreiches Buch geschrieben. Er hat darin auf manches hingewiesen, was in den behandelten Texten bisher oft übersehen wurde. Er hat aber deren Inhalt und Aussage, insbes. den christlichen Glauben an Gott in unerträglicher Weise verkürzt. Die Mystik wird als „idealistische Selbstbefriedigung" (60) beschimpft. Vom Glauben als Annahme des von Gott Bezeugten ist nirgends die Rede. An vielen Stellen ist die Redeweise so unklar, daß sie eine Stellungnahme, ob ein Satz wahr oder falsch ist, unmöglich macht (vgl. dazu den Satz über die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater, S. 72; dazu die ebenso unklare, wenn nicht widersprüchliche Interpretation auf S. 74) – oder dem guten Willen oder Belieben des Lesers anheim gibt. Kirchliche Lehrdokumente scheinen für den Verfasser keine ausschlaggebende Bedeutung oder Verbindlichkeit zu haben (vgl. S. 80, 94, 96–99). Bei der Darstellung eines Autors weiß man oft nicht, was der Verf. nur berichtigt oder was er selbst davon zustimmend übernimmt. – Grundbegriffe seiner Darlegung, wie „Erfahrung" und „Gotteserfahrung", die höchst vieldeutig sind, werden nicht erläutert. Was heißt „Erfahrung"? Die Menschen früherer Zeiten hatten auch eine „Erfahrung" der Milchstraße, die sie ja sehen konnten. Aber haben sie das, was sie erfuhren, richtig gedeutet? Zugegeben, daß die liebende Begegnung von Mensch zu Mensch der bevorzugte Ort der „Gotteserfahrung" ist, wenn diese Erfahrung in ihrer Tiefe und Letztheit erwogen wird. Aber wird sie von jedermann in dieser Dimension und so als Gotteserfahrung erkannt? Und kann diese Tiefe und Letztheit (auf die übrigens alles Seiende führt) ohne Irrtum durchgehalten werden, wenn Gott nicht als deren Bedingung der Möglichkeit

in sich absolutes und transzendentes Sein ist und als solches erkannt wird? Offenbar nicht. Warum dann aber die Ablehnung aller „spekulativen" Gedankengänge als leere, starre Objektivierungen? Denn: Leugnet man jene Absolutheit und Transzendenz, dann ist es auch um die „Gotteserfahrung", auch um die Begegnung mit Gott in Jesus, geschehen. Natürlich gibt es vereinfachte Gedankengänge, die bildliche Vorstellungen unkritisch in Dienst nehmen. Sie aber überall, auch bei den großen Philosophen und Theologen der Vorzeit und in den Lehrdokumenten der Kirche anzunehmen, zeugt eher für das Unvermögen dessen, der sie so versteht und deutet, als für das Unvermögen der so interpretierten Autoren. Der Unterschied eines empirisch begründeten, für Grund und Begründetes gemeinsame Gesetzmäßigkeiten suchenden, Hypothesen aufstellenden, erklärenden und eines die Bedingungen der Möglichkeit für das Bedingte als solches suchenden Denkens ist H. noch nicht aufgegangen. Darum kann er das zweite auch nicht in den entsprechenden Texten finden. Eine Einführung in die Gotteslehre – die philosophische oder theologische – ist dieses Buch jedenfalls nicht. Von einer zutreffenden Darstellung der katholischen Glaubenslehre über Gott kann keine Rede sein. Am meisten Interesse, was die Information, nicht was die Beurteilung angeht, dürfte Teil C „Die Gottesfrage heute" finden. W. Brugger S. J.

Schaeffler, Richard, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie* (Die philos. Bemühungen des 20. Jh.). Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1980. XIV/390 S.

Sch. wendet sich in seiner Studie einem ebenso interessanten wie auch schwer zu bearbeitenden Thema zu, nämlich dem Wechselverhältnis zwischen katholischer Theologie (vorwiegend im deutschen Sprachraum) und der Philosophie im 20. Jahrhundert. Gleich die beiden ersten der insgesamt sechs Dialogphasen, die er bespricht, nämlich den Dialog zwischen der um eine Erneuerung der Ontologie bemühten Philosophie F. Brentanos und der ebenfalls ontologisch ausgerichteten Neuscholastik und Mediävistik im katholischen Raum sowie der mißglückte Dialog mit dem dynamistischen und evolutionistischen Denken, den Autoren wie Loisy und Tyrell unternahmen, lassen nicht nur das Leitthema der Untersuchung anklingen, das sich umschreiben ließe mit: Ontologie und Geschichtlichkeit, sie machen auch die Schwierigkeiten dieses Dialoges sichtbar. Denn kam es im Falle Brentanos durchaus zu einem fruchtbaren wechselseitigen Gespräch, so endete der ‚modernistische Gesprächsversuch' aporetisch: Auf die kritische Infragestellung des Christentums durch die zeitgenössische Philosophie, die die christliche Wahrheit als geschichtliche Größe unter Relativismusverdacht bzw. als zum Erhalt der Institution Kirche notwendige Größe unter Ideologieverdacht stellte, antworteten Tyrell und Loisy mit einer Erfahrungs- und Entwicklungslehre. Tyrell wollte angesichts der Variabilität aller Theologie die Absolutheit der Offenbarung dadurch wahren, daß er scharf zwischen Tatsachenerfahrung und erklärender Hypothese unterschied und sodann „das kirchliche Dogma (als Maßnahme zum Schutz der ‚religiösen Interessen des Intellekts') sowohl der Offenbarung (als Erfahrungstatsache) als auch der Theologie (der erklärenden Hypothese) als dritte Größe gegenüberstellt(e)" (138). Loisys Entwicklungslehre hingegen erklärte „all das für legitim, was zum Überleben der Institution Kirche unter den wechselnden historischen Bedingungen notwendig war" (ebd). Daß beide Theorien philosophisch unbefriedigend waren, liegt auf der Hand. Im Falle Loisys kommt es, wie Sch. hervorhebt, zu einer „universellen Legitimierung alles Faktischen" (ebd.), während im Falle Tyrells die Annahme einer theoriefreien Erfahrung ebensowenig einleuchtet wie sein „Versuch einer schroffen Scheidung zwischen einer uninteressierten wissenschaftlichen Hypothese und einer von Interessen (z. B. religiösen Interessen) geleiteten Einflußnahme auf die gesellschaftlich-historische Wirksamkeit von Ideen" (139). Da beide Lehren zudem nicht geeignet erschienen, den historischen Prozeß durchsichtig zu machen für den absoluten Anspruch der Wahrheit, wurden sie von der Kirche verurteilt, und da sie in Zusammenhang gebracht wurden mit Kants Phänomenalismus, führte das zu einer jahrzehntelangen Abkapselung der katholischen Theologie gegenüber der kantischen und nachkantischen Philosophie der Neuzeit. Gleichzeitig wurde die Scholastik als einzig wahre Philosophie für normativ erklärt, was diese wiederum in außerkirchlichen Kreisen von vornherein philosophisch diskreditierte.

Ein erster Ausweg aus der Sackgasse, in die der Dialog zwischen katholischer Theo-

logie und neuzeitlicher Philosophie in der Folgezeit geriet, wurde durch die Wertphilosophie M. Schelers eröffnet. Durch die Erfahrung des Ersten Weltkrieges war „das Vertrauen in den Geschichtsprozeß und die Lebensentwicklung erschüttert und die Unentbehrlichkeit der kritischen Distanz der Vernunft gegenüber dem Realgeschehen in Erinnerung gerufen" (9). Philosophischerseits wurde nunmehr betont, daß allem Sein, gleichgültig ob es als statischer Bestand oder als dynamischer Prozeß gedacht wird, ein Sollen als normative Größe gegenübersteht. Der Mensch ist einerseits als Naturwesen Teil des Lebensprozesses, als werterfassendes und wertverwirklichendes Wesen aber Geist, und als solcher steht er in einer kritischen Distanz zum Wandel der Realsituationen. Nur diesem ‚Ewigen im Menschen' korrespondiert nach Scheler die Absolutheit der Werte. Eine solche Philosophie enthielt zweifellos ein Gesprächsangebot an die Theologie, nämlich in solcher Weise von Gott zu sprechen, „daß dadurch der Mensch an das Ewige in ihm erinnert und für den Anspruch des absoluten Wertes aufgeschlossen wird" (10). Doch wurde dieses Angebot faktisch nicht genutzt, da Scheler, ehe eine kritische Rezeption seiner sog. ‚katholischen Phase' erfolgen konnte, sich in seiner Spätphase vom Theismus abwandte.

Nach dieser „Enttäuschung" (325), mit der die dritte Dialogphase endete, tritt nach Sch. in der vierten Dialogphase die nur aufgeschobene, aber nicht eigentlich geleistete Auseinandersetzung mit der kantischen Philosophie in den Blick. Konkret expliziert Sch. dies an den philosophischen und theologischen Bemühungen der Maréchal-Schule. Im einzelnen nennt er Maréchals Versuch, durch eine transzendentale Urteilsanalyse eine neue Grundlage für Ontologie und philosophische Theologie zu gewinnen (insofern Maréchal nämlich für jedes kategoriale Urteil einen Vorgriff auf das absolute Sein voraussetzt, das seinerseits mit Gott identisch ist) sowie Rahners Entwurf einer transzendentalen Theologie und Lotz' Versuch, biblische Erzählungen und theologische Lehrsätze in ihrer Geheimnistiefe transzendental zu erschließen, denen beiden die Überzeugung gemeinsam ist, daß für die Theologie ein Denken unumgänglich ist, „das den Übergang von der kategorialen Gegenstandsbeschreibung zur transzendentalen Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen jedes Gegenstandsbezugs leistet" (329). – Liegt die Bedeutung der Maréchal-Schule allgemein in der Wiedereröffnung des Gesprächs zwischen katholischer Theologie und neuzeitlicher Philosophie, so besteht ihre speziell theologische Leistung darin, zwei Fehlformen der Rede von Gott zu überwinden: „einen theologischen Objektivismus, der über göttliche Dinge in gleicher Weise sprechen will wie über Gegenstände der Welterforschung, und einen philosophischen Subjektivismus, der alle Rede vom ‚Unbedingten' in eine Selbstdarstellung von Subjektivitätsstrukturen übersetzen möchte" (11). Das entscheidende Problem bleibt, wieweit der transzendentale Ansatz für die göttliche und menschliche Freiheit in der Geschichte reale Alternativen offenläßt. Rahner und Lotz haben dieses Problem mit einer Theorie transzendentaler Erfahrung zu beantworten gesucht, die mit der Kontingenz der transzendentalen Strukturen rechnet, sind jedoch über eine Problemformulierung nicht hinausgekommen.

Eine Problemlösung wurde erst durch Heidegger erarbeitet. Die katholische Theologie hat sich folglich in den 50er und 60er Jahren intensiv um ein Gespräch mit Heidegger in „transzendental-ontologischer Problemperspektive" (13) bemüht, doch endete auch diese fünfte Dialogphase teils mit „Abbruch", teils in „Mißverständnissen" (335). Der Grund dafür liegt in Heideggers Beantwortung der Seinsfrage, die er nicht mehr wie die Maréchal-Schule von einer transzendentalen Analyse der Sprache her angeht. Galt dort zwar das Eintreten oder Nicht-Eintreten der transzendentalen Erfahrung als unverfügbar, wohingegen *was* sich in ihr gegebenenfalls zeigt (das absolute Sein) und *wie* es sich zeigt (subsistierend oder personal), aus der Analyse der Urteilsform abzuleiten ist, die immer die Copula ‚ist' und damit einen Vorgriff auf das absolute Sein enthält, so reduziert Heideggers Seinsverständnis „Sein auf das Ereignis, in welchem dem Menschen je geschichtlich eine Welt ‚gelichtet' wird" (369). Dadurch wird es nicht mehr möglich, „zwischen einem Gegebenwerden des Seins, also seinem ‚Für-uns-Sein' und seinem ‚Ansichsein' zu unterscheiden. Sein wie Sprache ‚ist' nicht; ‚es gibt' sie. Und Sein wie Sprache werden uns nur ‚gegeben', indem der Mensch ihrem Anspruch sprechend entspricht" (369). Da sich Heideggers Daseinsanalyse und Seinsfrage in der Rückfrage nach den transzendentalen Möglichkeitsbedingungen des Entgegenstehens von Seiendem erschöpfte und es nicht mehr erlaubte, den Menschen bzw. Gott in einer metaphysischen Anthropologie bzw. natürlichen Gotteslehre als Seiendes besonderer

Art zu bestimmen, sah die Theologie keinen Ansatz mehr zu einem Dialog, weil sie sich immer gegen „jede Funktionalisierungstendenz des Selbst- und Seinsverständnisses" (370) aus einem Interesse an Freiheit zur Wehr gesetzt hatte.

Dessenungeachtet zeigt sich Heideggers Denken nach Sch. von theologischen Motiven bestimmt, die es freilich nicht dem Dialog mit der zeitgenössischen Theologie, sondern der skotistischen Theologie seines ersten theologischen Lehrers C. Braig verdankt und zu denen Heidegger sich auch ausdrücklich bekannt habe. Das Denken des Glaubens versteht Heidegger nämlich als „dankendes Andenken an das Ereignis, aus dem eine Welt gelichtet und zugleich jenes Wort geschenkt worden ist, durch welches er dem Ereignis und seinem Anspruch zu entsprechen vermag." Sch. sieht hier einerseits Anknüpfungspunkte an die „danksagende Anamnese" der Eucharistie, die zugleich auch „die Hoffnung auf den zukünftig ankommenden Gott" (374) überliefere; andererseits erklärt er Heideggers Hinweis auf die Unverfügbarkeit der Gabe des Wortes, mit der er die Forderung der Theologen nach einem positiven Begriff der Freiheit abweist (die den Rückschluß auf einen „Selbstand" im Sein und damit auch die „Subsistenz eines Gebers" [370] impliziert), mit dessen Herkunft aus der skotistischen Theologie, „die es dem menschlichen Geist versagt, von sich aus in Gottes Wesen einzudringen und die Aufgabe des menschlichen Denkens darin sieht, jenem unverfügbaren Wort der göttlichen Liebe zu antworten, das Gott aus Freiheit schon zu den Menschen gesprochen hat" (337). Im Blick auf diese noch nicht ausgewerteten theologischen Motive des Heideggerschen Ansatzes formuliert Sch. als offene Frage, „ob Heideggers Philosophie in einer bis heute noch ausstehenden Begegnung mit katholischen Theologen ihre wirkungsgeschichtliche Zukunft haben wird" (261).

Wesentlich kritischer bewertet Sch. die sechste Dialogphase, die er durch die Hoffnungstheologie von J. B. Metz repräsentiert sieht, versucht doch Metz im Gegensatz zu der ‚Privatisierungstendenz' einer existentialen und transzendentalen Theologie eine ‚politische Hermeneutik gläubiger Hoffnung' zu entwickeln im ‚lernenden Widerspruch' zu der atheistischen Hoffnungsphilosophie E. Blochs, die, so Sch.s Kritik, von Metz einfachhin selektiv beerbt wird, ohne daß er sich der Mühe einer argumentativen Auseinandersetzung mit deren systematischen und exegetischen Voraussetzungen unterzöge. Wesentlich für Metz' Hoffnungstheologie ist, daß sie nicht nur das transzendentale Denken als „individualistisch, praxisfern und daher unpolitisch" (365) verwirft, sondern auch die klassische ontologische Tradition der katholischen Theologie ad acta legt, die nunmehr als Ausdruck griechischen Denkens antithetisch dem biblischen, wesentlich geschichtsbezogenen Denken gegenübergestellt wird. Sch. merkt hierzu metakritisch an, Metz' Kritik des transzendentalen Denkens (beruhe auf einer unzureichenden Rezeption desselben und) sei nicht zwingend, weil Kants Hoffnungsphilosophie durchaus gesellschaftlich-politische Inhalte kenne, seine Verwerfung der Ontologie sei für die katholische Theologie mißlich, weil sie sich damit ihres kritischen Potentials im Gespräch mit der zeitgenössischen Philosophie und auch mit der reformatorischen Theologie begebe.

Der Schwerpunkt und wohl auch der Wert von Sch.s Studie liegt in der gründlichen Detailanalyse, die er bei drei zentralen Sachthemen (Maréchal-Schule, katholische Hoffnungstheologie, Heidegger und die katholische Theologie) zu selbständigen Monographien ausweiten konnte, sowie in der klaren Problemexposition, weniger überzeugt hingegen die getroffene Auswahl und die Gesamtperspektive. Auch wenn der Verf., wie er eingangs bemerkt, keine umfassende Philosophie- und Theologiegeschichte des besagten Zeitraums intendiert, bedauert man es doch, daß er bei der Darstellung der vorkonziliaren Entwicklung auf Gestalten wie Blondel, Guardini und Teilhard nicht eingeht und daß er für die nachkonziliare Entwicklung nur Metz' Hoffnungstheologie erwähnt bzw. auf die ontologische Seite der Auseinandersetzung M. Müllers und B. Weltes mit dem Denken Heideggers abhebt, aber auf die „Wandlungen der neuen ‚politischen Theologie'", um einen Ausdruck von K. Lehmann aufzugreifen, ebensowenig eingeht wie auf die Versuche einer theologischen Aneignung der Hermeneutik oder auf die religionsphänomenologischen Bemühungen in der Schule Müllers und Weltes (Casper, Hemmerle, Hommes, Hünermann, Splett). Sch.s idealtypisches Vorgehen bzw. seine Orientierung an Hochformen des Dialogs (vgl. seinen kritischen Hinweis auf argumentative Defizite bei Guardini S. 57 und seine Reserve gegenüber ‚popularphilosophischen' Bemühungen S. 267) lassen m. E. die Breite der tatsächlich unternommenen Dialogbemühungen nicht recht deutlich werden.

Bei der Beurteilung der unmittelbaren Gegenwartssituation fällt zudem eine eigentümliche Reserve Sch.s auf. Nur so versteht es sich wohl, daß er den Primärimpuls für die politische Theologie in Selbstdeutungsproblemen der Theologie nach dem Konzil erblickt, ohne die Möglichkeit zu erörtern, daß der politischen Theologie von Anfang an ein sehr ernstzunehmendes Sachproblem zugrunde liegt, nämlich die Frage nach der gesellschaftlichen Relevanz gläubiger Praxis, die durchaus in der Verlängerung der sog. ‚Frage nach dem Anknüpfungspunkt' gesehen werden kann, die bereits dem transzendentaltheologischen Programm von Metz' theologischem Lehrer Rahner zugrundeliegt, vor allem aber in den gegenwärtigen Bestrebungen lateinamerikanischer Befreiungstheologie zum Tragen kommt. Ebenso verwundert es, wenn Sch. auf dem Hintergrund der „Bestimmungskraft theologischer Impulse" (15) im Denken Brentanos und Heideggers die Möglichkeiten für ein Gespräch zwischen katholischer Theologie und moderner Marxrezeption bzw. sprachanalytischer Philosophie skeptisch bzw. zurückhaltend beurteilt, weil hier eine solche Rückwirkung theologischen Denkens auf das philosophische Denken nicht zu erwarten bzw. noch nicht in Sicht sei, ohne die beträchtlichen Differenzen (vom Selbstverständnis und vom methodischen Vorgehen her) in Erwägung zu ziehen, die zwischen Brentanos und Heideggers Seinsdenken und dem Ansatz marxistischen Denkens und moderner Sprachanalyse bestehen, und ohne die Frage zu erörtern, ob für die Theologie heute angesichts der weitgehend aporetischen Gesprächssituation nicht auch eine ‚einseitige Rezeption' und ein ‚Lernen im Widerspruch' sinnvoll sein kann (das ja nicht notwendig mit argumentativer Leichtfertigkeit einhergehen muß), um erst einmal mit ihrer Botschaft von der Gnade Gottes überhaupt Gehör zu finden.

Diese Reserve gegenüber der Gegenwartsdiskussion wirkt sich auch in Sch.s abschließendem Ausblick aus. Im ganzen drängt sich, was Sch.s Ausblick angeht, ein Vergleich mit der von ihm nicht berücksichtigten Arbeit von Peukert auf. Während Peukert sich ohne Vorbehalte und mit fast ausufernder Breite auf die philosophische Gegenwartsdiskussion im außerkatholischen Raum einläßt, ist Sch. hier von einer äußersten Zurückhaltung. Neben dem Denken Heideggers, das für Sch. maßstäbliche Bedeutung hat, kommt nur noch im Zusammenhang der Diskussion von Metz' Hoffnungstheologie Bloch ausführlicher zu Wort; außerdem findet sich in dem Kapitel über Tyrell ein interessanter Hinweis auf Popper (130) und Habermas (125). Dadurch entsteht eine gewisse Einseitigkeit der Gesamtperspektive, die m. E. nicht unproblematisch ist. So dürfte für die Zukunft des Dialogs sicher nicht nur die Fortsetzung des ‚Dreiergesprächs' Rahner/Lotz, Metz und Heidegger von Interesse sein, die als weiterer Diskussion bedürftige Themen den Widerstand gegen alle Funktionalisierung des Seinsbegriffs und gegen alle ‚Privatisierung' des menschlichen Selbstverständnisses bzw. die radikale Betonung der ‚ontologischen Differenz' in diesen Dialog einzubringen hätten (375), ebenso muß sich die Theologie auch mit den Anfragen der modernen Sprach- und Sozialphilosophie hinsichtlich der Probleme religiöser Rede bzw. religiöser Institutionalisierung auseinandersetzen. Hierzu dürfte der Rekurs auf Heideggers Sprachdenken bzw. Kants Hoffnungsphilosophie, der bei Sch. im Vordergrund steht, freilich nicht ausreichen. Ebenso kann sich m. E. die Aufgabe heutiger Philosophie und Theologie nicht darin erschöpfen, „die Historizität der Form zu begreifen, in welcher der Mensch sich in seiner Theorie und in seiner Praxis den Horizont für die Begegnung mit dem Seienden öffnet" (375); als mindestens genauso wichtig erscheint hier für beide Disziplinen eine Reflexion des jeweiligen realgeschichtlichen (sozio-kulturellen) Kontexts, in dem sie stehen, um die faktisch bestehenden Schwierigkeiten bei der Aneignung und praktischen Umsetzung der philosophischen und theologischen Wahrheit in Blick zu bekommen.

Trotz dieser kritischen Anfragen bleibt Sch.s Studie wertvoll, weil sie mit beachtlicher Akribie einen Bereich moderner Theologie- und Philosophiegeschichte zu erschließen sucht, der, weil fächerübergreifend, in aller Regel zu kurz kommt. Sch. hat, worauf er selbst im Vorwort (XIII) anspielt, ein Stück Kärrnerarbeit geleistet, was dankbar anerkannt werden muß, auch wenn der Rez. die Akzente in mancher Hinsicht anders setzen würde.

H. L. Ollig S. J.

3. Psychologie. Anthropologie

Heckhausen, Heinz, *Motivation und Handeln. Lehrbuch der Motivationspsychologie.* Berlin–Heidelberg–New York: Springer 1980. VIII/785 S./175 Abb./72 Tabellen.

Im letzten Kapitel dieses ausführlichen Lehrbuches behandelt H. das „Hauptproblem" der Motivationspsychologie, nämlich die Frage nach der Motivationsentwicklung und der Motivänderung (639–707). Eine gewisse vorbereitende Hinführung zu diesen Fragen gibt H. schon im ersten Kapitel seines Buches: Motivationsforschung: Sichtweisen, Probleme, Versuchspläne (1–46). Er zählt dort 8 Grundprobleme der Motivationsforschung auf (25–30), die in je verschiedenen Kapiteln seines Buches in der oder jener Form besprochen werden, häufig in Verbindung mit der problemgeschichtlichen Entwicklung der Forschung selber.

Eine andere Frage ist das Problem der Klassifizierung der Motive und der Aufstellung von Kategorien der Motive. In den Bereich dieser Fragen gehört das Kapitel über Eigenschaftstheorien der Motive (86–114). Die ersten 6–8 Kapitel des Buches sind vor allem für Anfänger gedacht. Auch unter diesem Gesichtspunkt sind z. B. die folgenden Kapitel zu sehen: Situative Determinanten des Verhaltens (115–171), Motivation durch Erwartung und Anreiz (172–234), Ängstlichkeit und Leistungsmotiv als Persönlichkeitsdispositionen (235–278), Soziale Motive: Anschluß und Macht (279–323), Pro- und antisoziale Motive: Hilfeleistung und Aggression (324–384). Wenn von Ängstlichkeit oder Aggression die Rede ist, so nicht in der Thematik und Fragestellung der Tiefenpsychologie, obwohl bei einer vergleichenden Weiterführung und einer (zum Teil spekulativen und daher empirisch schwierigen) Begründung dieser Erfahrung beide Forschungsrichtungen, wie wir vermuten, Anregungen und neue Aspekte gewinnen könnten. Bei dieser Arbeit wären Längsschnittuntersuchungen, auf die H. als ein Desiderat mehrfach hinweist, eine unabdingbare wissenschaftliche Voraussetzung. Dabei wird die Forschung, insbes. wenn sie sich nicht in erster Linie auf die Zeit vom 3. bis 13. Lebensjahr beschränkt (vgl. 682 u. Abb. 685), sich auch ethischen Problemen des Weiterlebens nicht entziehen können. Hinweise auf diese Zusammenhänge gibt H. auf S. 707. Wieweit bei diesen Arbeiten philosophische Grundlagenforschung und psychologische Theorienbildung zusammenwirken können, ist eine Frage, die sich dann der speziellen Wissenschaftstheorie stellen wird.

Die Probleme der Wertungen, der Wertdimension und der Wertnorm spielen bei der Analyse des Zusammenhangs von Motivation, Leistungsstreben und Handlung eine bedeutende Rolle. Selbstwerterlebnisse entstehen vielfach aus der Zurückführung des Handlungsergebnisses auf die eigene Tüchtigkeit, wobei die Unterscheidung zwischen den Graden der Aufgabenschwierigkeit und der eigenen Tüchtigkeit auch ein Merkmal der Motivationsentwicklung darstellt (647–649). Andere Merkmale der Motivationsentwicklung sind: Zentrierung auf ein selbsterwirktes Handlungsergebnis, subjektiv empfundene Erfolgswahrscheinlichkeit; multiplikative Verknüpfung von Erwartung und Anreiz, in der sich das Anspruchsniveau des Probanden zeigt.

Für das Studium des Verhältnisses von Motivation und Handlung weist der Verf. speziell für Anfänger auf dem Gebiet der Motivationspsychologie auf vier Zugangsmöglichkeiten hin („Blicke") (8 ff.). „Auf den ersten Blick" möchte man annehmen, daß das Handeln, bes. das auffällige Handeln von bestimmten inneren Bereitschaften und Dispositionen wesentlich abhänge, und bis vor kürzerer Zeit ist diese Auffassung auch von einer wissenschaftlich arbeitenden Psychologie vertreten worden, wobei diese Dispositionen allerdings durch die Situation und ihre Anreize aktiviert werden. Im Grunde liegt hier also eine Eigenschaftstheorie vor, über deren verschiedenste Fassungen H. im 3. Kap. (86–114) z. T. kritisch und ablehnend, z. T. ergänzend referiert. H. behandelt dort u. a. die idiographische Betrachtungsweise von Allport, die intuitiv-charakterologische Eigenschaftstheorie von Ph. Lersch, die faktorenanalytische Eigenschaftstheorie von R. B. Cattell. – Im „zweiten Blick" geht es um die Frage, ob nicht die (im Experiment z. T. manipulierbaren) Reize der Situation einen determinierenden Einfluß auf das Handeln haben. Mit dieser Frage, die eindeutig zu bejahen ist, sind die Erklärungsversuche für menschliches Handeln auf eine breitere Ebene verlagert. Hier taucht das Problem der Längsschnittuntersuchungen über Motivation und menschliches Handeln auf. Das Problem der Verursachung menschlichen Handelns würde in seiner Abhängigkeit von Dispositionen des Menschen und von den oft sehr verschlun-

genen Reizen der Umgebung noch komplizierter, aber auch im Hinblick auf Motivationsentwicklung und Motivänderung noch aufschlußreicher werden.

Die situativen Determinanten des Verhaltens behandelt der Verf. in einem besonderen Kapitel (115–171). Verschiedene Triebtheorien bieten hier Erklärungen an (124–138). In diesem Zusammenhang der Determinierung des Verhaltens durch die Situation berührt H. auch das in sich sehr verzweigte Problem der Konflikttheorie mit der durch den Charakter eines Lehrbuches geforderten Kürze (139–145). In den Bereich der Konfliktanalyse gehören auch die interessanten Fragen einer kognitiven Ausgewogenheit und der kognitiven Dissonanz (154–171). Aus diesem Abschnitt dürften die Probleme einer „erzwungenen Einwilligung" (161–164) in ihrer gedanklichen Weiterführung und in ihren praktischen Konsequenzen auch Juristen und Ethiker interessieren.

Bei diesen Forschungen und dem Bericht über ihre Ergebnisse wird immer deutlicher, „daß die Klärung des Motivationsproblems auf zwei Basiskonstrukten beruht, auf Erwartung und Anreiz" (171). Den Überlegungen zu diesem Problem ist das 6. Kapitel des Buches gewidmet: Motivation durch Erwartung und Anreiz (172–234). Ausgehend von den ursprünglichen Ansätzen Lewins mit seiner Feldtheorie und Hulls S-R-Konzeption (die allerdings einige Wandlungen durchgemacht hat) wird durch die Analyse Tolmans über zielgerichtetes Handeln diskutiert (195–202), der von Anfang an zu seinen kognitionspsychologischen Ansätzen und deren Fortentwicklung die Konstrukte der Erwartung und des Anreizes herangezogen hat. Darüber berichtet H. im 10. und 11. Kap.: Zuschreibung von Ursachen: Attributionstheorie (441–493), Attribuierung und Motivation (494–563). Dabei zieht er auch noch einmal einen didaktisch-methodischen Gesichtspunkt der verschiedenen Blickrichtungen heran, von denen oben schon die Rede war. Sie seien hier ergänzend nachgetragen. Beim „dritten Blick" (17 f.), der an die Erklärung des Verhältnisses von Motivation und Handlung heranführen soll, geht es um die Wechselwirkung zwischen Person und Situation. Der „vierte Blick" fragt nach den Realisierungsmöglichkeiten, die im konkreten Einzelfall auch innerhalb der gleichen Bevölkerungsgruppe sehr verschieden sein können. Sie können auch institutionalisiert und stabilisiert sein. Sie dürfen deshalb aber noch nicht auf den „Nationalcharakter" zurückgeführt und etwa als „Wesenszüge" angesehen werden (22 ff.). Nach einer Darstellung der Forschungsrichtungen (444–452) wendet sich H. u. a. den Untersuchungen über die motivationale Voreingenommenheit bei der Attribuierung sowie der Perspektiven-Diskrepanz in der Selbst- und Fremdbeurteilung zu (480–489).

Zwei weitere Kapitel des Buches können vielleicht auch der Tiefenpsychologie für ihre eigenen Fragestellungen Anregung und Ergänzung bieten: Ängstlichkeit und Leistungsmotiv als Persönlichkeitsdispositionen (235–278) und Kapitel 8 Pro- und antisoziale Motive: Hilfeleistung und Aggression (324–384). Zur Konkretisierung seien hier einige Abschnitte angeführt: Ängstlichkeit als Disposition und als Zustand (239–242), Prüfungsängstlichkeit (242–245), Einfühlung (333–398), Forschungsgeschichtliche Aspekte der Aggression (358–362), Situationsbedingte Faktoren des Aggressionsverhaltens (362–368). – Das Buch enthält ein ausführliches Verzeichnis der meist englischsprachigen Literatur (708–754), ferner ein Sach- und Personenverzeichnis.

Das inhaltsreiche und mühevolle Buch von H. orientiert adäquat über Entwicklung und Stand der heutigen Motivationspsychologie und wird wohl noch für lange Zeit seine Bedeutung erhalten. L. Gilen S. J.

Hajos, Anton, *Einführung in die Wahrnehmungspsychologie.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980. IX/164 S.

Die vorliegende Einführung in die Wahrnehmungspsychologie ist für Studierende des ersten bis dritten Semesters gedacht. In einer mehrjährigen Erfahrung mit jungen Studenten konnte der Verf. feststellen, daß „in einer naturwissenschaftlich betriebenen und an Verhaltensaspekten orientierten Psychologie" (VIII) viel Interesse an Fragen besteht, die sich auf das Erleben beziehen. Der 1. Teil des Buches sucht diesen Interessen entgegenzukommen: Grundannahmen, Grundbegriffe und Probleme der Wahrnehmungsforschung (1–48). Der 2. Teil dieser Einführung will zeigen, daß Messen und Experimentieren zugleich auch erlebnisorientiert sein kann: Allgemeine Eigenschaften von Sinnessystemen (49–134). Hier geht H. zunächst auf elementare Sinnesleistungen, deren Intensität, Qualität und Extensität sowie auf Schwellenprobleme ein (49–92). Er

behandelt dann die Komposition der Sinnesqualitäten, die Dynamik der Empfindlichkeit sowie den phänomenalen Raum und die Lokalisationsleistungen der Sinnessysteme. Der 3. Teil beschäftigt sich – in Umrissen – mit den Ergebnissen, die die im 2. Teil besprochenen Forschungen erbracht haben und mit ihrer praktischen Anwendung: Prüfungen der Sinnessysteme (135–160). Dabei werden ausführlich die Sehtüchtigkeitsprüfungen behandelt, die in den letzten hundert Jahren von der Sinnesphysiologie und von den Nachbardisziplinen bearbeitet worden sind. Es mußte also eine Auswahl getroffen werden, wobei das hier Gebotene stellvertretend für viele andere Forschungen stehen soll. Bei dieser Auswahl waren für H. zwei Kriterien maßgebend. Das erste Kriterium ist historischer Art: der Weg, den die Forschung auf diesem Gebiet gegangen ist, vom Einfachen und Elementaren, von den Empfindungen, zum Komplexeren und Strukturellen. Das zweite Kriterium betrifft die praktische Anwendung bzw. Anwendbarkeit der theoretischen Erkenntnisse, wobei Praxis und Theorie sich vielfach gegenseitig gefördert haben. L. Gilen S. J.

Psychoanalyse und Religion. Hrsg. *Edgar Nase* u. *Joachim Scharfenberg* (Wege der Forschung 275). Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1977. VII/444 S.

Die Herausgeber dieses Buches sind mit P. Ricoeur und J. Habermas der Meinung, daß Freud „einem tragischen Selbstmißverständnis erlegen" ist (3), wenn er die Psychoanalyse für eine reine Naturwissenschaft gehalten habe. Aber die Methoden der Interpretation von Träumen, Fehlhandlungen und freisteigenden Assoziationen sowie die Sinnfrage rücken sie aus dem Bereich der erklärenden in die Nähe der verstehenden Psychologie (nach der bekannten Gegenüberstellung Diltheys). Hier zeigt sich der „wissenschaftstheoretische Grundkonflikt der Psychoanalyse", der zugleich neue Möglichkeiten des Dialogs zwischen Psychoanalyse und Religion bzw. Theologie eröffnet. Ob und inwieweit auch spezifische Fragen einer Offenbarungsreligion einbezogen werden können, ist ein Problem, das hier nur mit einiger Skepsis wenigstens benannt werden soll. Mit der hier vorliegenden Sammlung von Artikeln und Aufsätzen wollen die Hrsg. „Epochalpunkte" signalisieren, wobei die zwischen ihnen liegenden Leerstellen durch weitere, von ihnen erhoffte Forschungen auszufüllen wären (23). Eine Hilfe für diese weiterführenden Arbeiten will auch das ausführliche Literaturverzeichnis bieten (387–435).

In der Einführung (1–23) orientieren sie über ihre eigenen Auffassungen und über die Problemgeschichte der Diskussion des Verhältnisses von Psychoanalyse und Religion. Sie unterscheiden fünf „Epochalpunkte", nach denen auch die einzelnen Beiträge geordnet sind: I. Religion als Symptom (25–82); u. a. mit Artikeln von *Th. Reik* (1929) und *W. Reich* (1937) (Laienanalytiker, weil sie nicht Mediziner waren). – II. Psychoanalyse als Mittel zur Läuterung der Religion (83–166), wobei besonders auf den Brief des Züricher Pfarrers *O. Pfister* (1928) an Freud hingewiesen sei: Die Illusion einer Zukunft (101–141), Pf. war gleichfalls „Laienanalytiker". – III. Psychoanalyse als reduktionistische Hermeneutik (167–218); dabei sei hier der programmatische Artikel von *J. Taubes* (1957) besonders genannt: Religion und die Zukunft der Psychoanalyse (167–175). – IV. Psychoanalyse als Fremdprophetie (219–342); hier seien zwei Titel angeführt, die das Interesse der Religionswissenschaftler finden könnten: *J. Schreiber* (1967), Freud als Theologe (233–263) und *J. Scharfenberg* (1970), Zum Religionsbegriff Sigmund Freuds (296–310). – V. Jenseits des ödipalen Konfliktes (343–385), u. a. mit zwei Beiträgen von *F. Meerwein* (1971) (343–369) und *J. Klauber* (1974) (370–385). L. Gilen S. J.

Panahi, Badi, *Die wissenschaftlichen und philosophischen Grundlagen der Tiefenpsychologie und der modernen Psychotherapie* (Erfahrung und Denken 59). Berlin: Duncker & Humblot 1980. 264 S.

Die leitenden Gedanken des Verf.s sind im letzten Kapitel dieses Buches dargelegt: die Integration von philosophischen, anthropologischen, soziologischen und tiefenpsychologischen Erkenntnissen und Theorien (213–243). Er behandelt hier zunächst das Leib-Seele-Problem in der modernen Philosophie (213–221), das bekanntlich in der Philosophiegeschichte im Laufe der Jahrhunderte vielerlei Diskussionen angeregt und sehr divergierende Lösungen gefunden hat. Darunter sind auch solche, die lange vor

Freud ein Seelenleben angenommen haben, das jenseits des Bewußtseins steht, allerdings nicht unter dem Namen des „Unbewußten". Man erinnere sich z. B. an die aristotelisch-thomistischen Theorien der Habitus- und Potenzlehre, der intentionalen Erkenntnisbilder in ihren Stadien der Aktualität und der bloßen Wirkmöglichkeit. Ohne daß man den Namen des Unbewußten kannte und seine Bedeutung würdigen konnte, nahm man doch an, daß von dieser Region eines ganzheitlichen Seelenlebens Einflüsse und Anregungen in das bewußte Seelenleben reichten. Gewisse Hinweise in die Richtung dieser Gedanken bietet Brentano, dessen Vorlesungen und auch ein Leseseminar Freud als Student in Wien besuchte. Über Brentano spricht das vorliegende Buch an mehreren Stellen, die allerdings in ihrer Kürze auf die eben gestellten Fragen nicht eingehen: „Akt-Psychologie: Synthese zwischen naturwissenschaftlichen und philosophisch-psychologischen Erkenntnissen" (214 f.) sowie „Psychoanalyse und Akt-Psychologie" (222 f.).

Der größte Teil des Buches ist Freud und seiner Psychoanalyse gewidmet (15–123). P. berichtet dabei über die Entstehung und Entwicklung der Freudschen Theorien während der Breuer-Periode (25–42) und ihre theoretische Fortentwicklung in der Fließ-Periode (43–66). Andere Abschnitte beschäftigen sich mit der Sexualtheorie Freuds (73–89), der metapsychologischen Konstruktion seiner Ichpsychologie (90–106) sowie seiner allgemeinen Theorie der Neurosen (106–114). Über die Kritik, auf die diese Theorien aus den Kreisen der Neopsychoanalyse bei Horney, Fromm und Sullivan gestoßen sind, orientiert der Abschnitt „Grundlagen der Neopsychoanalyse" (155–174). Die Kritik bzw. die Weiterführung der Theorien Freuds bezieht sich bei K. Horney auf die Libido- und Neurosentheorie Freuds, bei Fromm auf die Persönlichkeitstheorie, bei Sullivan auf die Probleme der zwischenmenschlichen Beziehungen. Auch Adler und die von ihm begründete Individualpsychologie (124 ff.) hat hier die Begrenzungen der Psychoanalyse Freuds gesehen und sie durch seine vom Gemeinschaftsgefühl und Minderwertigkeitsgefühl her konzipierte Neurosentheorie zu überwinden gesucht. Auch andere „Abtrünnige" haben an den Theorien Freuds Ergänzungen vorgenommen bzw. sie beiseite geschoben. Das gilt besonders von C. G. Jung, seinem völlig anderen Libidobegriff und seiner Lehre vom persönlichen und kollektiven Unbewußten (129 ff.).

An die philosophischen und anthropologischen Grundlagen der Tiefenpsychologie und auch der modernen Psychotherapie führt das Kapitel: Zur Situation der Daseinsanalytik heran (125–242), in dem (mit der gebotenen Kürze, die deshalb auch einige Wünsche übrig läßt) nicht nur Husserl, Heidegger und Jaspers, sondern auch z. B. die Existenzanalyse und Logotherapie Frankls behandelt wird. – Eine Reflexion auf die in diesem Buch dargelegten ideengeschichtlichen und gedanklichen Zusammenhänge mit philosophischen und anthropologischen Theorien nicht nur der unmittelbaren Gegenwart, kann für Tiefenpsychologie und Psychotherapie anregend und fruchtbar sein.

L. Gilen S. J.

Hörmann, Hans, *Meinen und Verstehen. Grundzüge einer psychologischen Semantik* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 230). Frankfurt: Suhrkamp 1978. 553 S.
Ders., *Psychologie der Sprache.* Berlin: Springer, 2. überarb. Aufl., 1977. XIII/223 S.

Die beiden Bücher von H. Hörmann „Meinen und Verstehen" (abgk: MV) und „Psychologie der Sprache" (abgk: PS) bilden thematisch eine Einheit. Durchgängig findet sich in ihnen ein Ringen um jene sprachpsychologische Sicht, die möglichst wenig von den Eigentümlichkeiten des Phänomens menschliche Sprache unterdrücken will. Dies bringt eine große Bandbreite referierter Methoden und Experimente mit sich. H. läßt den Leser in der Flut dieser Fakten aber nicht ertrinken. Rückblicke und eingeschobene Reflexionen holen den Leser immer wieder zurück zu den großen Leitfragen, die in beiden Büchern den Duktus der Gedanken in Bewegung halten, etwa: Welchen Zweck erfüllt die menschliche Sprache? Wo und unter welchen Umständen gebrauchen wir Sprache? Mit welchen Mitteln realisiert sich menschliches Sprechen als Teil menschlicher Kommunikation?

(1) Diese Leitfragen sind genuin sprachpsychologisch. Sie signalisieren das emanzipierte methodische Bewußtsein der Sprachpsychologie im Anschluß an die Auseinandersetzung um die linguistischen Thesen der Generativen Grammatik (abgk: GGr). Es geht nicht mehr um eine spezielle Sprachpsychologie, bekannt unter dem Stichwort

Psycholinuistik, die sich von anderen, nichtpsychologischen Theorieansätzen die Eigenart ihres Untersuchungsgegenstandes vorschreiben läßt (z. B. Informationstheorie, Behaviorismus, formale Logik, GGr; vgl. MV, Kap. II; PS, Kap. I); es geht vielmehr um eine allgemeine Sprachpsychologie, für die man zu Beginn der empirischen Untersuchungen noch keine definitive philosophische oder wissenschaftstheoretische Basis dekretieren kann (PS 21). Die Eigenart des Objektes und die unterschiedlichsten Fragestellungen erzwingen zunächst einen Methodenpluralismus (PS 3). Ein zusammenhängendes Bild der menschlichen Sprache mit all ihren Facetten ist, so gesehen, eine Zielgröße für die Zukunft, die sich – wenn überhaupt – nur einlösen läßt durch immer neue listenreiche Annäherungen an das Phänomen selbst: die Sprache im Vollzug.

(2) Das Buch „Meinen und Verstehen" (Erstveröffentlichung 1976) ist geprägt durch die extensive Diskussion des linguistischen Paradigmas wie es die GGr in den 60er und 70er Jahren hervorgebracht hatte. In Absetzung von der informationstheoretischen und behavioristischen Sprachkonzeption hatte die GGr den idealen Hörer/Sprecher präsentiert. Bezüglich dessen (idealer) Kompetenz wurde ein Regelwissen veranschlagt, das ihn befähigt, kreativ alle jene Sätze zu erzeugen, die er für seine Zwecke braucht sowie alle grammatisch korrekten Sätze zu identifizieren. Und da sich diese Kompetenz mit den damals bekannten behavioristischen Lerntheorien nicht hinreichend erklären ließ, postulierte man einen angeborenen Sprachlernmechanismus („Language-Acquisition-Device", „LAD" genannt), der für alle Menschen kulturinvariant – also universal – gültig sein sollte (MV, Kap. III). Bald zeigte sich aber, daß sich diese Theorie der GGr einer empirischen Kontrolle entzieht. Der Begriff der Kompetenz ist ein rein theoretisches Postulat ohne jede empirisch relevante Beziehung zur Performanz, d. h. zum empirisch feststellbaren tatsächlichen Sprachverhalten eines Sprechers (MV 49–56). „Die Kompetenztheorie [ist dadurch] vor jedem potentiell für sie gefährlichen Kontakt mit der sprachlichen Realität des Alltags geschützt" (MV 54).

(3) Eine weitere grundlegende Schwäche der GGr ist das völlige Fehlen einer Semantik (MV 65) bzw. der erst nachträgliche Einbau einer solchen „genau an dem Punkt, an dem die Grammatik ausscheidet" (Katz und Fodor, zit. nach MV 68), d. h. unter Voraussetzung einer Theorie, die als solche ganz und gar unempirisch war bzw. ist. Hier setzt H. vom sprachpsychologischen Standpunkt aus an. In verschiedenen Anläufen prüft er die implizite Annahme vom statischen Charakter der Bedeutung. In dieser Annahme werden die Wörter gleichsam als Fertigteile angesehen, die sich nach dem Kommando der Syntax in eine Links-Rechts-Reihe anordnen (MV 121). Insoweit nun das Lexikon der Linguisten gleichzusetzen ist mit der semantischen Dimension, mit der Bedeutung, und diese wiederum mit dem Gedächtnis der Psychologen, gewinnen die gedächtnispsychologischen Ergebnisse Relevanz für diese Diskussion (MV 142). Hier zeigt sich dann u. a., daß ein Wort durch ganz verschiedene Arten von Kennzeichen spezifiziert sein kann, die nicht alle automatisch beim Erscheinen dieses Wortes aktiviert werden müssen, sondern „je nach der Situation" der eine oder der andere (MV 171). Das Verhältnis zwischen diesen verschiedenen Merkmalen ist also nicht so sehr ein logisches, sondern ein kognitiv psychologisches (MV 158).

(4) Diese durch die gedächtnispsychologischen Befunde nahegelegte Argumentationsrichtung findet weitere Bestätigung, wenn man den Blick auf größere Einheiten lenkt, z. B. auf den Satz. Die Dominanz der Syntax über die Semantik wurde zwar schon von Chomsky selbst durch die Unterscheidung „Tiefenstruktur – Oberflächenstruktur" aufgebrochen. Auslöser für diese von ihm getroffene Unterscheidung waren Probleme semantischer Natur gewesen (die Tatsache unterschiedlicher Bedeutung von zwei Sätzen mit „gleicher Oberflächenstruktur"). Verschiedene (empirische) Befunde legen nun die Einsicht nahe, „die bislange Annahme, daß Produktion und Verstehen eines Satzes immer an ein und derselben Stelle des Flußmodells (d. h. nach Anlegen einer festliegenden Serie von Kriterien) als vollendet (‚richtig', ‚wohlgeformt', ‚verständlich', ‚sinnvoll' ...) erklärt werden, ist nicht haltbar" (MV 192). Dies bedingt eine grundsätzliche Änderung des bisherigen Modells. In der aus dieser Problemstellung hervorgegangenen Generativen Semantik (Fillmore, McCawley, Chave u. a.) wird die semantische Dimension nun mit in die „Prozesse" der Tiefenstruktur einbezogen. Die Grenzen zwischen Syntax und Semantik beginnen zu verschwimmen (MV 219). Der kognitiv verstandene Begriff der Präsupposition gewinnt mehr und mehr Bedeutung. Präsupposition ist ein Begriff auf der Ebene der Kommunikation, nicht der der Grammatik. Präsuppositionen verankern den Satz in der Welt, die Sprecher und Hörer ken-

nen (MV 239). Damit zeigt sich die semantische Struktur als etwas nicht auf sprachliche Bestände Beschränktes (MV 237). Semantische Einheiten sind niemals isoliert, sondern in mehr oder minder komplexe Konfigurationen eingebettet (MV 242). Auf dieser Linie liegt auch die russische Sprachpsychologie. Von vornherein entschieden biologisch-physiologisch-genetisch orientiert, geht sie aus von semantischen Beständen, die mittels verschiedener interner Codes über verschiedene Sprachverarbeitungsebenen die Wortreihe des schließlich gesprochenen Satzes aufbaut (vgl. MV, Kap. X).

(5) Das hier sichtbar werdende Bemühen, die Ursprünglichkeit und Eigenständigkeit der semantischen Dimension gegenüber den engen Ambitionen der GGr ins rechte Licht zu rücken, wird in PS ergänzt durch den Versuch, auch die Besonderheit der grammatischen Dimension gegenüber der Semantik herauszuarbeiten. Einleitend finden sich hier ausführliche Darstellungen zu sprachlichen Wahrnehmungsprozessen (PS, Kap. IV und V). H. nimmt hier die Position ein, daß die Welt, in die hinein wir leben, uns nicht amorph gegenüber tritt, sondern nach Wahrscheinlichkeiten profiliert. Dies bedeutet für jegliche Wahrnehmung jeweils ein Hinausgehen über die tatsächlich gegebenen (physikalischen) Informationen. Dies geschieht z. B. dadurch, daß ein in einer Information dargebotenes Objekt bei seinem Auftreten einer Klasse zugeordnet wird oder daß aufgrund des vorhandenen Wissens um die verschiedenen wahrscheinlichen Möglichkeiten die aktuell nicht vorhandenen Elemente ergänzt werden (PS 62 f.). Diese zunächst gelernten, dann gewußten Wahrscheinlichkeiten wirken somit zurück auf das Analyseprogramm des Sinnesapparates und konstituieren damit Wahrnehmung im eigentlichen Sinne. Der probabilistische Charakter der Wahrnehmung reicht aber nicht aus, das gesamte Phänomen der Sprachverarbeitung zu erklären. Die Grammatik als eine selbständige gesetzmäßige Struktur schafft Beziehungen in einer Sequenz von Worten, die nicht mit den feststellbaren probabilistischen Relationen zusammenfallen. Sprache ist kein bloßer Markoff-Prozeß (PS 135–138). Bei der Verarbeitung von Sätzen muß offensichtlich von der Gegebenheit mehrstufiger Einheiten ausgegangen werden (PS 139). Die Annahme eines sequentiell-hierarchischen Modells mit gleichzeitigen Verarbeitungsprozessen auf mehreren Ebenen wird ergänzt durch die Annahme eines im Sprecher/Hörer wirksamen Planes (Programmes, Impulsfigur), mit dessen Hilfe das Sprachgeschehen gesteuert wird (PS 141 f.). So zeigt z. B. der „Klick-Versuch" von Fodor, Bever, daß die durch den Satzanfang eingeleitete und vorausgreifende Erfassung der linguistischen Struktur die Wahrnehmung auch dann determiniert, wenn dafür keinesfalls wahrnehmungsmäßige (akustische) Signale zur Verfügung stehen (PS 143 f.). In diesen Zusammenhang gehören auch die Ergebnisse der Pivot-Grammatiken. Alternativ zu den reinen Nachahmungstheorien bzw. dem Nativismus der GGr können sie deutlich machen, daß das Sprachverhalten von Kindern regelgeleitet ist. Solche Regeln (bzw. Strategieen) lassen sich bis in die vorsprachliche Phase zurückverfolgen (PS, Kap. XI; MV, Kap. XI und XII).

(6) Dieses sind einige der Thesen, die H. in den beiden Büchern entwickelt. Ausdrücklich hinweisen sollte man vielleicht noch auf die ausgesprochen „handlungstheoretische Konnotation" seiner Überlegungen. Schon bei der Diskussion der Bedeutung (hier sei auf die weiteren ausführlichen Erörterungen in PS Kap. VI und VIII wenigstens noch hingewiesen) und des Verhältnisses von Syntax und Semantik war ja sichtbar geworden, wie das jeweilige Weltwissen sowie die jeweilige kommunikative Situation in das aktuelle Sprechgeschehen hineinwirken. Und auch die entwicklungspsychologischen Analysen hatten die Annahme nahegelegt, daß auch schon vorsprachlich die Situation durch die Bedürfnisse und das Verhalten der in ihr auftretenden Personen intentional strukturiert ist. Das Kind versteht zuerst nicht das, was ein Wort meint, sondern was der zu ihm sprechende Mensch meint (PS 166 f.). Hier kommt u. a. Piagets Konzeption von der sich aus der Interaktion mit der Umwelt entwickelnden „Objektkonstanz" (zu der auch Elemente des Verhaltens zählen) zur Geltung (PS 165). So kann man z. B. die Ein-Wort-Sätze bisweilen als Quasiprädikationen auffassen; das „grammatische Subjekt" des Satzes wird dabei durch die empirische Situation selbst (durch ganz bestimmte in ihr vorkommende Objekte) gestellt (PS 175). Dieses reziproke Verhältnis von Sprache und Situation bleibt auf den „entwickelteren" Stufen der sprachlichen Äußerungen – selbst noch bei den Erwachsenen – erhalten. Je nach Situation können sprachliche Äußerungen erheblich verkürzt werden. So kommt H. zu der Formulierung: „Sprache ist Fortsetzung des Handelns mit anderen Mitteln" (PS 166 f.). Etwas anders gewendet und in einen anderen Kontext versetzt legt sich als

weitere Formulierung nahe: Sprachtheorie ist nur als Teil einer Handlungstheorie möglich.

(7) Für jeden, der sich heutzutage ernsthaft mit Sprache beschäftigt – sei es als Linguist, Psychologe, Philosoph oder Theologe – erscheint eine Beschäftigung mit den von H. angeschnittenen Themen unumgänglich. Das große Verdienst der beiden Bücher von H. liegt aber nicht nur darin, daß in ihm der Umkreis des Phänomens Sprache und der hier relevanten empirischen Forschungen sehr weitreichend ins Bild gesetzt wird, sondern nicht zuletzt auch in der Herausarbeitung der noch zu lösenden Fragen.

(8) Ein Problemkreis sei hier herausgegriffen. Seine Darstellung relativiert nicht nur nachdrücklich den Absolutheitsanspruch des generativen Paradigmas, sondern bringt damit allererst die tiefliegende Problemstellung des Verhältnisses von Syntax und Semantik auf ihren Begriff. Andererseits muß man nüchtern sehen, daß die neue Arbeitshypothese von dem Zusammenwirken von Syntax und Semantik schon zu Beginn einer Satzproduktion, genauer: daß die verfügbaren „sprachlichen semantischen Bestände" unter Berücksichtigung der „kommunikativen Erfordernisse (= nichtsprachliche semantische Bestände)" mit Hilfe eines syntaktischen Musters zu einer „grammatisch ausgereiften Wortfolge" zusammengebaut werden, vorerst auch nur den Charakter einer allgemeinen Richtungsangabe für weitere Untersuchungen hat. Ein Linguist z. B., der vor der Aufgabe steht, zu einer konkreten Sprache (z. B. gesprochenem Chinesisch) eine Grammatik zu erarbeiten, die nicht einfach „von außen willkürlich übergestülpt" ist, und dessen primärer Ausgangspunkt nun einmal die Oberflächenstruktur einer Sprache sein muß, kann aus der neuen Arbeitshypothese noch keine konkreten Handlungsanweisungen übernehmen; wohl ist er gewarnt vor der Naivität des generativen Paradigmas. Ähnlich wird auch der Sprachphilosoph und Erkenntnistheoretiker an dieser neu gewonnenen sprachpsychologischen Position nicht achtlos vorbeigehen können. Fragen des Verstehens, der Bedeutung, der Wahrheit etc. sind nun einmal von der jeweiligen Sprachauffassung nicht zu trennen. Was jedoch sind die konkreten Konsequenzen? Sind z. B. die gängigen Wahrheitstheorien von hier aus neu zu überdenken? Oder, ganz grundsätzlich, kann die Sprachphilosophie und Erkenntnistheorie sich überhaupt noch methodisch von dieser Art Sprachpsychologie abgrenzen? Ist möglicherweise eine so verstandene Sprachpsychologie als Teil einer realitätsbezogenen Sprachphilosophie anzusehen, gleichsam als ihr „empirischer Unterbau"? Diese und eine Reihe weiterer Fragen stellen sich ein, wenn man als Philosoph die Bücher von H. ernst zu nehmen versucht (H. selber diskutiert den Beitrag der Philosophie in eigenen Kapiteln, vgl. MV, Kap. IX und PS, Kap. VII). G. Döben S. J.

Meyer, Joachim E., *Todesangst und das Todesbewußtsein der Gegenwart.* Berlin–Heidelberg–New York: Springer 1979. 130 S.

Der Autor, Professor der Psychiatrie an der Universität Göttingen, greift eines der heikelsten Probleme unserer Zeit auf: Er konfrontiert die Todesangst des Individuums, die sich in Lebenskrisen, Neurosen, im Suizid usw. äußert, mit dem allgemeinen Todesbewußtsein der Öffentlichkeit, die den Tod weithin in die Abgeschiedenheit der Krankenhäuser verdrängt hat: „Es geht in der öffentlichen Diskussion heute gerade nicht um den Tod, sondern um das Sterben" (5). Dieser Feststellung des Autors kann man ohne Vorbehalt zustimmen. Andererseits wird jedoch auch der Ruf nach dem „Recht auf den eigenen Tod", nach dem „Recht auf den natürlichen Tod" immer lauter. Auf der Grundlage der Erkenntnisse der modernen Medizin und Psychiatrie sowie im interdisziplinären Gespräch mit neuerer Theologie (A. Auer, L. Boros, E. Jüngel, K. Rahner) und Philosophie (M. Heidegger) geht der Autor dem Phänomen des Todes und den es umgebenden Problemen nach, wie Euthanasie, Suizid und thanatophobe Neurosen. Wie verhalten sich Todesbewußtsein und Unsterblichkeitsvorstellungen zueinander? Wie läßt es sich leben angesichts des Todes? Auf rund 120 Seiten vermittelt der Autor einen knappen Überblick über die Problematik, wobei vieles allzu knapp gerät. Einzelfragen können daher nur berührt, aber nicht ausdiskutiert werden. Theologische bzw. philosophische Überlegungen werden so verkürzt wiedergegeben, daß sie im vorliegenden Zusammenhang groben Mißverständnissen ausgesetzt sind. Geschichtliche Hinweise werden nicht hinreichend erläutert: Worin bestand z. B. die T 4-Aktion der Nazis (vgl. 12)? Fremdsprachliche Zitate werden oft nicht ins Deutsche übersetzt; häufig werden Zitate ohne genaue Herkunftsangabe angeführt. Zwar wer-

den hilfreiche Unterscheidungen getroffen, wie z. B. zwischen Bilanz- und Appellsuizid, aber bei weitem nicht jeder Suizid läßt sich ohne weiteres einer der beiden Kategorien zuordnen. Das Buch vermag wohl einen ersten Überblick über die angesprochene Problematik zu geben. Es liefert jedoch keinen Aspekt, der in anderen Publikationen zum selben Thema nicht schon ausführlich behandelt wäre. Und wer sich umfassender und tiefer in einzelne Fragen einarbeiten möchte, ist ohnehin auf weiterführende Literatur angewiesen. B. Groth S. J.

Frauenknecht, Hans, *Dem Menschen auf der Spur. Zum Dialog zwischen Naturwissenschaft und Glauben über das Werden der Menschheit.* Wiesbaden: Brockhaus 1978. 223 S.

Die Frage nach dem Ursprung des Menschen ist je nach dem neuesten Stand der Erkenntnisse immer wieder neu zu stellen, nicht nur in einer philosophia perennis und von der Theologie her, sondern auch von den Naturwissenschaften ausgehend. Da der Mensch nicht in Schichten denkt, sondern als ganzer, sind solche Darstellungen für das Verständnis eigener Existenz und eigenen Werdens am wertvollsten, die das Gesamt des Wissens um den Menschen bündeln und verständlich darstellen. Dem Verf. ist zu danken, daß er diesen Versuch in dem vorliegenden Band als Fortsetzung seines ersten Buches zu dieser Thematik „Urknall, Urzeugung und Schöpfung" unternommen hat.

Erstaunlich ist die Belesenheit des Autors in den verschiedensten Disziplinen. Bei der Fülle der angesprochenen Themen ist es aber nicht verwunderlich, wenn doch an nicht wenigen Stellen Wissenslücken in der Literatur vorhanden sind. So stimmt es nicht, daß die Fälscher von Piltdown „bis heute unbekannt geblieben" sind (29). Gerade im letzten Jahr sind dazu Veröffentlichungen erschienen. Die Zahlenangaben des berühmten Schädels vom Turkana-See KNM-ER 1470 stimmen mit der nach 1972 darüber eingesetzten Diskussion nicht mehr überein. Man gibt dem Fund heute nicht ein Alter von 2,6 sondern nur von 1,8 Millionen Jahren (31). Auch das Mädchen „Lucy" aus der Afar-Senke ist mit 3–4 Millionen Jahren (32 u. ö.) zu hoch angegeben. Schon in den ersten Angaben waren es nur 2,8–3,2 Millionen Jahre. Andererseits sind die Altersangaben für den Homo erectus mit 300 000 bis 600 000 zu gering. Für Homo erectus modjokertensis nimmt man heute 1,9 Mill. Jahre an (39). Der Beginn der Neandertaler ist mit 150 000 sicher zu früh datiert (40). Mißverständlich ist auch die Behauptung, die wohl kaum von einem Biologen heute geteilt wird, daß Australopithecus „das Übergangsfeld vom Tier zum Menschen eben hinter sich gelassen hatte (55). Wenn er das Übergangsfeld hinter sich gelassen hätte, müßte er ein Mensch sein, was aber niemand unter den ernst zu nehmenden Wissenschaftlern behauptet. – S. 105 muß es in dem Zitat natürlich heißen „phylogenetisch" statt „philogenetisch".

Gelungen sind die Kapitel über das Gehirn, das wunderbare Instrument, und bes. das 6. Kap. „Vom programmierten zum ethischen Verhalten", wo der Verf. sich kritisch und ausführlich mit den Mängeln der Lorenzschen Aggressionstheorie auseinandersetzt. – Weniger gut sind die Kap. über die Seele (Kap. 7), über tierische Vorstufen der Intelligenz und über Energie und Geist. Im abendländischen Denken sind doch weitaus differenziertere Ansätze zu finden, und zumindest ist die Unterscheidung zwischen anima vegetativa, sensitiva und spiritualis zu bringen. Ob man den Geist als „die Gesamtheit aller aufgezählten und noch weiterer Fähigkeiten" bezeichnen darf, ist doch wohl sehr fraglich. Durch eine Summation der einzelnen geistigen Fähigkeiten ist noch nicht die Ordnung unter ihnen erklärt (127). Auch was die Liebe angeht, ist eine wenig klare Begrifflichkeit vorhanden. „Mutterliebe" und „Liebesspiele" bei Tieren (112) haben mit dem, was wir philosophisch-anthropologisch Liebe nennen, nichts gemein. Liebe beim Menschen ist ein personales Jasagen zum Du des anderen. Bei Tieren kann aber vom Personsein nicht die Rede sein.

In Kap. 9, Energie und Geist, reicht es nicht aus zu sagen, daß materielle Energie in lebendige und dann in geistige Energie übergegangen sei. Es stellt sich ja die Frage, wie das möglich ist, daß Geistiges aus dem Materiellen entsteht (139–146). – Zum Problem der Einschaffung der Seele fehlen ganz die Ansätze und – nach meiner Meinung bis heute gültige – Lösungen, die Karl Rahner in der Quaestio disputata „Die Hominisation des Menschen" schon 1961 und Béla Weissmahr in seinem Buch „Gottes Wirken in der Welt" (1973) vorgelegt hat. Dort wird auch ausführlich zur Frage der Evolution Stellung genommen. – Auch scheint es ein verkürzter Ansatz zu sein, wenn 149 ff. gei-

stige Tätigkeiten einfachhin mit ‚Geist' gleichgesetzt werden und nicht das Instrument des menschlichen Geistes genügend klar vom Geist selber unterschieden wird. Von daher kommt man dann auch zu einer übergroßen Abhängigkeit des Ichbewußtseins, das „immer an den menschlichen Leib gebunden ist. Es entwickelt sich mit ihm, bleibt von ihm abhängig und stirbt mit ihm" (155). Wird dann der Mensch durch den Tod anihiliert, wenn der Leib sich auflöst?

Sinn und Aufgabe eines solchen Buches wäre doch wohl, wie man sich Schöpfung in Evolution denken kann oder zumindest, welche verschiedenen Lösungsversuche vorgelegt worden sind. In diesem Zusammenhang ist es nicht hinreichend zu sagen (213), daß der Mensch „als Geschöpf *und* als Zufallsprodukt im Rahmen der von Gott geschaffenen Naturgesetze" gedacht werden kann. Die brennende Frage ist ja gerade, *wie* beides zusammengeht. Hier fehlen die Hinweise auf die creatio continua z. B. oder auch auf die analogia entis. Überhaupt scheint mir die philosophische Vermittlung zwischen den Naturwissenschaften einerseits und dem Glauben andererseits etwas zu kurz gekommen zu sein. – Trotz der vorgetragenen Mängel ist das vorliegende Buch ein bedeutsamer Versuch, eine Gesamtschau über die naturwissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Fragen nach dem Ursprung des Menschen zu geben.

R. Koltermann S. J.

Bubner, Rudolf, *Evolution – Reinkarnation – Christentum.* Stuttgart: Urachhaus 1975. 236 S.

Nicht neu sind die Versuche, Christentum und die Lehre der Reinkarnation miteinander zu versöhnen. Hier wird jedoch über das hinaus, was etwa R. Frieling 1974 in seinem Buch „Christentum und Wiederverkörperung" darlegte, noch ein weiterer Fragenkomplex in die Überlegungen mit einbezogen, nämlich die Evolution. Das ist ein ungeheueres Problemfeld, und man ist von Anfang an gespannt, wie jemand sich in der Anthroposophie Steiners, der biologischen Evolutionslehre und der Theologie des Christentums nicht nur auskennen kann, sondern, das ist ja wohl die Absicht des Buches, das alles in eine Synthese zu bringen vermag.

Das Buch ist in drei klar gegliederte Kapitel unterteilt. Im 1. Abschnitt (Die Reiche der Natur und das Reich des Menschen – ihre Architektur und Evolution) will der Verf. die inneren Strukturgesetze der verschiedenen Reiche der Natur (Mineral, Pflanze, Tier) und des Menschen aufspüren. Sicher sind hier manche Anregungen und auch neue Gedankengänge vorgelegt. Aber auch in diesem 1. Teil des Buches beginnen schon die philosophischen und logischen Ungereimtheiten. So wird S. 40 behauptet: „Der Mensch war einst so ichlos und von außen gelenkt wie heute die Tiere" (ebenfalls S. 67 „. . . Vergangenheit, . . . in welcher der Mensch noch tierhaft ichlos war"). Wenn das Ich-Sein aber doch wesentlich zum Menschen gehört, wie kann man dann logischerweise vom ichlosen Menschen reden? – Auch biologische Erkenntnisse werden unrichtig dargestellt. So werden S. 52 „Viren Zwischenformen zwischen Leben und Materie" genannt, eine Anschauung, die wohl längst in der Biologie aufgegeben ist, da Viren für ihre Existenz ja Leben voraussetzen.

Im 2. Teil wird die Problematik von „Evolution und Reinkarnation" behandelt. Einer der Hauptgründe, die für die Reinkarnation angegeben werden, ist folgender: „Um aber als Person, als Ichwesen am weiteren Gang der gesamten Menschheitsgeschichte teilnehmen zu können, bedarf es des wiederholten Erdenlebens" (74). Dagegen wäre doch zu fragen, ob ich nicht als kontingentes Wesen sowieso nur einen begrenzten Teil der Entwicklung des Menschengeschlechtes darstelle. Ein weiterer Beweisgrund wird in der ontogenetischen Wiederholung der Stammesgeschichte gesehen. Ist sich der Autor nicht im klaren, wie problematisch das biogenetische Grundgesetz Haeckels heute in der Biologie ist? Man vergleiche etwa nur die Arbeiten von Blechschmidt zur Ontogenese des Menschen.

Der 3. Teil versucht das so Erarbeitete noch einmal mit den Aussagen des Christentums in Einklang zu bringen. Sicher wird hier viel Richtiges im Anschluß an die Gedanken Teilhard de Chardins und an die Aussagen des Apostels Paulus über die Vollendung in Christus ausgeführt. Anzuerkennen ist auch die Tendenz des Autors, Auferstehung und ein Leben nach dem Tod als durchaus sinnvoll mit den Strukturgesetzen des 1. Teiles in Einklang stehend aufzuweisen. Doch dann kommt die anthroposophische These R. Steiners wieder voll durch: „Wir setzen die Reinkarnation als Phänomen vor-

aus" (221). Dabei ginge es gerade in diesem Teil darum, nichts vorauszusetzen, sondern alle Aussagen der Hl. Schrift mit den Thesen der Reinkarnation zu konfrontieren. Auf die Parabeln der Wachsamkeit wird überhaupt nicht eingegangen, wonach keine erneute Möglichkeit einer Bewährung in einer neuen Inkarnation gegeben ist.

Das vorliegende Buch ist eines der typischen Versuche unserer Zeit, die Aussagen von Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie in Einklang zu bringen. Wer die moderne Argumentationsweise der Lehre von der Reinkarnation kennenlernen will, kommt an diesem Buch nicht vorbei. Trotz ernsten Bemühens um eine Synthese und um die Eröffnung eines Zugangs für den naturwissenschaftlich gebildeten, aber ungläubigen Menschen von heute zum Christentum sind doch viele Positionen als sehr fragwürdig anzusehen. R. Koltermann S. J.

Zellinger, Eduard †, *Die Empirische Humanwissenschaft im Umbruch* (Pullacher Philosophische Forschungen XIV). München: Johannes Berchmans Verlag 1979. XXXI/324 S.

Dieses Buch ist ein „Paukenschlag" (U. Hommes). In seinem letzten Werk hat Z. „das konzentrierte Résumé seiner engagierten Lehrtätigkeit hinterlassen" (H. von Voigt). Seine persönlichen Überzeugungen und Wertideen wollte er bewußt in die Methode seines Denkens kritisch miteinbeziehen. Denn gemäß seinem Verständnis von Wissenschaft ist dieses subjektiv-persönliche Moment unabdingbar. Allerdings gehörte doch einiger Mut dazu, den üblichen Trends und Zeitströmungen zu widerstehen. So ist auch in dieser Perspektive das Buch ein markanter Beitrag zur aktuellen Diskussion. Z. versucht, von jenseits eines psychologischen Irrationalismus, eines technokratisch-autoritären Szientismus, eines (letztlich nur oberflächlichen) Behaviorismus, eines (im Grunde fixierungssüchtigen) logischen Positivismus etc. den Menschen in seiner Vieldimensionalität, Freiheit und Verantwortung in Blick zu nehmen. Jenseits der (pseudo)wissenschaftlichen Hybris des Fixierens des Menschen auf Verhaltensformen und -normen soll dem authentischen Selbstvollzug des Menschen je neu Raum gegeben werden. Nicht zuletzt in diesem Sinn fühlte Z. im Getriebe der Wissenschaft sich der Wahrheit verpflichtet; dies meint hier, einem Ethos gehorchend, das die – immer schon sozial verfaßte – Freiheit des Menschen zulassen und mehren will.

Nun zu einzelnen Aspekten des vorliegenden Buches. Ein zusammenfassender, recht nützlicher Überblick (20 S.) ist den drei Hauptteilen vorangestellt. Die Überschriften sind signifikant gewählt: I. Die quasinaturwissenschaftliche Psychologie und Soziologie als verkappter Neobehaviorismus; II. Tatsachen und Gründe für eine fundamentale Änderung des humanwissenschaftlichen Experiments; III. Die Abkehr von der naturwissenschaftlich absolutistischen Wissenschaftsnorm in der phänomenologischen, interpretativen Soziologie, im symbolischen Interaktionismus und in der Ethnomethodologie. Ein 80seitiger Anhang mit erläuternden Exkursen und ein ausführliches Literaturverzeichnis runden das Buch ab.

Aufs Ganze gesehen rekurriert Z. – wenn auch notwendigerweise weithin formal – immer wieder auf die „Sache", für die Husserl den Terminus *Lebenswelt* ausprägte (vgl. 156 f., 197 f.). Recht verstanden, ist dies ein Apriori des Denkens Z.s, das – hier nur wenig ausdrücklich thematisiert – wohl in seinem ursprünglichen Naturverhältnis und seinen eigenen Humanbezügen gründet. Im Fortgang der Untersuchung prangert er die perverse „Destruktion des Mysteriums des Geistes" (Skinner) an; kritisiert er die hypothetische Objektivität (zum Zwecke der Objektivierbarkeit!) des Objekts (qua Versuchsperson), das sich ja nicht nur während der Testprozedur nach abhängigen und unabhängigen Variablen verändere, sondern von seiner Wirklichkeit her anders zu verstehen sei. „Der Psychologe, Soziologe, Pädagoge z. B. müssen stets bedenken, daß sie – von Ausnahmeversuchen abgesehen – nie mit Substituten, Surrogaten oder Modellen, sondern mit dem *Original* (Hervorh. vom Rez.) arbeiten" (147). Allgemein gesagt: Die positive, wirkliche Objektivität des Subjekts darf dem Versuchsleiter (der nie eine bloße Instanz ist) nicht zu einem Vorwurf (ob-icere!) bzw. zu einem Problem gerinnen, das mittels Analyse begriffen und so erledigt werden könnte. Z. weist Konstellationen sublim despotischer, asozialer und inhumaner Verhaltensformen (vgl. z. B. 263 f.) bei der Interaktion von Versuchsleiter und Versuchsperson auf; er spritzt Säure auf Curricula und Lerntheorien (z. B. 276 f., 285 f.), die vom Neopositivismus und

Strukturfunktionalismus herkommen; er plädiert für eine Weise von Wissenschaft, in der das „essentiell sinnorientierte Verhalten" (164) methodisch bedacht wird. Ansätze dazu bieten ihm die „konstitutive Phänomenologie" (Husserl) und die Überlegungen von M. Weber (154 f., 191 f., 257 f.). Begrüßenswert daher, daß „in der gegenwärtigen methodologischen Innovationsbewegung das Subjekt als die für sich selbst kompetente Instanz wieder eingesetzt wird" (122) und „Wissenschaft" sich nicht im Aufstellen bzw. Falsifizieren von Hypo-thesen (meist eine Form von Unterstellung!) erschöpft. Wer Texte und Argumentationsketten wider die Elementarisierung, Instrumentalisierung und Technologisierung der Geisteswissenschaften sucht, kann sie in diesem Buch finden. – Die Terminologie, derer sich Z. bedient, ist zuweilen schwierig und – zumindest für Nicht-Insider – ungewohnt. Anders war aber die Fülle des verarbeiteten Materials und der Rekurs auf zahlreiche Autoren wohl kaum einbringbar.

Kritisch kann bemerkt werden, daß ein zweifaches Mißverstehen im Weiterdenken des von Z. Gedachten entstehen könnte: Wenn akzeptiert wird, daß „die unaufhebbare Verwurzelung der Wissenschaft in der Matrix der Lebenswelt . . . eine unveräußerliche Einsicht ist" (36), dann könnte dies a) zum Versuch der Selbstrechtfertigung naiver Gemüter beitragen, die ihre kollektivistische bzw. bourgeoise, säkulare Alltagswelt (plus dazugehörigem Alltagswissen) mit Lebenswelt identifizieren, b) zur (vielleicht nicht bewußten) existentiellen Blindheit für die *personale* Dimension des Apriori der Lebenswelt („zugunsten" eines instanzhaften bzw. eshaften Blickenwollens) führen. Wahrscheinlich kann dieser Gefahr weder durch die Bestimmung des phänomenologisch-ontologischen (und theologischen) Theoriestatus des Werkes noch durch die mehr oder weniger erfüllbare Forderung nach intensiverer Auslichtung der *Grundphänomene* der Liebe, des Namens, des Heiligen, der Offenbarung etc. entgangen werden – die allzu ungenannt blieben. Dennoch kann man dieses Buch für einen Markstein auf dem an Umwegen, Holzwegen und Sackgassen reichen Weg der empirischen Humanwissenschaften halten, die in den Horizont der Schellingschen *Intention* bezüglich Wissenschaft zurückkehren: „Die wahre Vorstellung (scil. von der Wissenschaft) ist, daß es die Entwickelung eines lebendigen, wirklichen Wesens ist, die in ihr sich darstellt" (Schelling, Weltalter, Einl. 3). Dies bleibt in der positiven und spezifischen Darstellung je neu zu tun: um des Menschen in seiner dialogischen Freiheit willen, die letztlich im radikalen Offensein auf den je größeren Gott hin gründet; mehrt doch die Abhängigkeit vom Unabhängigen die Unabhängigkeit des Abhängigen. Die absolute Freiheit ist der positive Garant endlicher Freiheit. P. Imhof S. J.

Frostholm, Birgit, *Leib und Unbewußtes. Freuds Begriff des Unbewußten interpretiert durch den Leib-Begriff Merleau-Pontys* (Abhandl. zur Philos., Psychol. und Pädagogik 120). Bonn: Bouvier 1978. 204 S.

Die überarbeitete Fassung einer 1975 vom Fachbereich für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Statistik der Universität München angenommenen Dissertation hat zum Ziel, die Freudsche Theorie des Unbewußten neu zu interpretieren, nicht in erster Linie aus psychologischem oder psychotherapeutischem Interesse, sondern um die Relevanz dieser Theorie für die philosophische Anthropologie darzustellen. Es handelt sich um eine Auseinandersetzung mit der Reflexionsphilosophie, für die Freiheit und Moral nur auf das freie Selbstbewußtsein gegründet sind. F. will zeigen, daß die Freudsche Theorie des Unbewußten für unser Verständnis der Freiheit und Moral Relevanz hat. Zu diesem Zweck ist es zunächst erforderlich, daß die kausal-mechanistisch-substantialistische Auslegung des Unbewußten korrigiert wird, um den damit verbundenen psychosomatischen Dualismus zu beseitigen, damit das latent Sinnhafte im Unbewußten in Sicht kommt. Es gilt sowohl den psychosomatischen Dualismus als auch den Solipsismus in der Freudschen Theorie zu überwinden. Dazu dient der Leibbegriff Merleau-Pontys. Der Freudsche Begriff des Unbewußten wird mit dem Leibbegriff Merleau-Pontys verglichen und dadurch neu interpretiert.

Den Ausgang dieser Untersuchung bildet eine Kritik an E. Husserl, der als Vertreter der Reflexionsphilosophie gilt, dessen Leibbegriff aber die Grundlage für eine Weiterentwicklung und den strukturalistischen Leibbegriff Merleau-Pontys liefert. Husserl wird nicht nur die Aporie der Intersubjektivität vorgeworfen, sondern auch daß die Reduktion aufs reine Ich und auf eine den Ichvollzug miteinbeziehende intentionale Konstitution zur Folge hat, daß das Seelische als Ichleben immer als Einheit eines determi-

nierten Sinnes zu verstehen ist und damit der Weg zur Erklärung bzw. Darstellung einer krankhaften seelischen Desintegration verbaut wird.

Merleau-Ponty hat diesen Leibbegriff in seinem Werk „Strukturen des Verhaltens" mit Hilfe eines aus der Gestaltpsychologie entnommenen Strukturbegriffs entwickelt. Er betrachtet den Leib als Sitz vorbewußter Verhaltensweisen, die nicht bloß aus Kausalitätsgesetzen zu erklären sind; die in sich integrierend und sinnhaft sind, die aber noch nicht die geschlossenen Sinnstrukturen eines vollen Bewußtseins in sich haben. Damit ist ein Weg gefunden, zwischen dem Somatischen und Psychischen begrifflich zu vermitteln.

F. benutzt diesen Leibbegriff, um die Freudsche Auffassung des Unbewußten in einer neuen Weise zu interpretieren. Dabei stellt sie eine Entwicklung in der Freudschen Theorie fest, und zwar zwischen der ersten Topik (1900), Bewußtes/Vorbewußtes/Unbewußtes, einem durchaus dualistischen Modell, in dem das Unbewußte nur aus quantitativ-ökonomisch bestimmten und kausal konstituierten Triebrepräsentanten besteht, und der zweiten Topik (1920), Es/Ich/Überich, in der das Es mit dem Unbewußten weitgehend übereinstimmt, aber durchaus psychische Strukturen zeigt, so daß dadurch der psychosomatische Dualismus der ersten Topik überwunden wird. Der Solipsismus der ersten Topik läßt sich schließlich durch die vorhandenen intersubjektiven Komponenten in der zweiten Topik beseitigen: nämlich die Vorgänge der Identifizierung, Introjektion und Projektion. Die Es/Ich/Überich-Topik ermöglicht es, eine dynamische Ichgenese zu konzipieren, die mit der Merleau-Pontyschen Auffassung der genetischen Entwicklung des Selbstbewußtseins verglichen werden kann.

Dabei werden die Unterschiede nicht verwischt; für F. enthält die Freudsche Theorie immer noch ökonomisch-energetische Faktoren, die berücksichtigt werden müssen und denen Merleau-Ponty keinen Platz in der Gestaltung eines gesunden psychischen Leben zugesteht. Für Freud nämlich besteht psychische Gesundheit darin, daß man echte Konflikte wahrnimmt und ihr Bestehen im Namen des Realitätsprinzips akzeptiert, während für Merleau-Ponty sich die Gesundheit des Psychischen aus der vollkommenen Synthese und seelischen Integration ergibt. F. plädiert für ein Strukturdenken, das über das Merleau-Pontysche hinausgeht und diese ökonomisch-energetischen Faktoren besser berücksichtigt. Zudem vermag die Freudsche Theorie die Selbstentfremdung zu erklären.

Wenn in dieser Neuinterpretation im Unbewußten statt bloßer Kausalverhältnisse sinnhafte Motivationszusammenhänge gesehen werden, dann dient diese Theorie der Freiheit, weil frei nur der ist, dem echte Motivationen bewußt sind, und jetzt moralische Motivationen im Bereich des Unbewußten zu finden sind. Zum Beitrag der Freudschen Theorie zur Ethik schreibt F.: „In dem Versuch, die Selbstgerechtigkeit des moralischen Menschen als Überfremdung und Krankheit zu entpuppen, liefert die Psychoanalyse ihren wesentlichen Beitrag zum Problem der Ethik." – Auf die Entwicklungsmöglichkeiten des Freudschen Begriffs des Unbewußten hingewiesen und unter dieser Rücksicht einen sehr fruchtbaren Vergleich zwischen Freud und Merleau-Ponty unternommen zu haben, ist das Verdienst dieses Buches. Es beschränkt sich aber zu sehr auf parallele Darstellung und verzichtet auf tiefergreifende begriffliche Analysen; es bleibt also zu sehr auf der Oberfläche. Wünschenswert wäre auch eine Berücksichtigung der neueren Diskussion über die Triebdynamik, insbes. über die Natur und Rolle des Aggressions- und Todestriebs, gewesen, wie sie z. B. auf dem Kongreß der psychoanalytischen Vereinigung 1971 geführt wurde. Damit hätte F. eine breitere Grundlage gehabt, die von ihr bei Merleau-Ponty konstatierten Mängel deutlicher herauszuarbeiten.

F. Stout S. J.

Splett, Jörg, *Der Mensch: Mann und Frau. Perspektiven christlicher Philosophie* (Familie in Kirche, Gesellschaft und Staat). Frankfurt/M.: Knecht 1980. 112 S.

Der vorliegende Band eröffnet die Reihe „Familie in Kirche, Gesellschaft und Staat", die von führenden Vertretern der katholischen Familienbildung und -pastoral herausgegeben wird und in erster Linie für Mitarbeiter in diesen Bereichen gedacht ist. – S. hat dafür vier bereits früher erschienene Beiträge in leicht überarbeiteter Form unter Weglassung des Anmerkungsapparates zusammengestellt. Mag hierin auch ein Nachteil liegen, er wird dadurch aufgewogen, daß die bisher nur verstreut greifbaren

Ausführungen S.s zur Anthropologie von Geschlechtlichkeit und Ehe nunmehr gesammelt vorliegen.

Die nicht ganz selbstverständliche Eröffnung einer Reihe zu aktuellen Familienfragen mit einem philosophischen Text hat gute Gründe für sich: Wo nicht bloß „sekundäre Kulturregelungen", sondern Personsein und Menschlichkeit des Menschen in Frage stehen (93), kann in der Tat (nicht aus [familien]politischen, sondern aus prinzipiellen Gründen) das „Wegstück" philosophischer Reflexion – auch und gerade in einer für den Praktiker konzipierten Reihe – nicht ohne Schaden übersprungen werden (vgl. 26).

Solch entschiedener Einsatz (des Philosophen) ist stets dem doppelten, gegenläufigen Einwand ausgesetzt, zu philosophisch bzw. nicht philosophisch genug zu sein. – In der Aufnahme und Beantwortung solcher Einrede erweist sich das den Ausführungen vorgeschaltete „Werkstattgespräch" (9–23) als unverzichtbare Einleitung zu den folgenden Kapiteln.

Deren gemeinsamer Nenner lautet „Unterscheidung"; zunächst in formalem Sinne als „Unterscheidung der Geister" (vgl. 92), in der verbreitete, nicht zu Ende gedachte Alternativen in ihrer Un-Menschlichkeit, d. h. in ihrer sich gegen Menschlichkeit auswirkenden oder humanem Anspruch nicht genügenden Konsequenz erwiesen werden. Den Themen der einzelnen Kapitel entsprechend wird dies hinsichtlich des Verhältnisses des Menschen zu sich selbst (vgl. 33–39) wie zu seiner Geschlechtlichkeit (52–55, 67 ff. u. ö.), bezüglich alternativer Formen des Zusammenlebens (80–90) ebenso wie abschließend hinsichtlich der Scham (97–101) ausgeführt. Solche Kritik kann als philosophische nur prinzipiell sein, auf Grundannahmen und Zielvorgaben statt auf den Einzelfall abstellen.

Unterscheidung meint bei S. stets auch eine inhaltliche. Bereits der Titel des Bandes zeigt, worauf es ankommt: Der Mensch ist er selbst nur als Mann oder Frau, ebenso scharf unterschieden wie strikt aufeinander verwiesen (56 ff.). Gegen allen identitätsphilosophischen Impuls will er den „Sinn für Unterschiede" schärfen. So ist der Mensch, obwohl Freiheitswesen, nur in leiblich-gebundenen Vollzügen als er selbst wirklich, und, obwohl ganz und gar leiblich, doch nicht sein Leib (Kap. 1, „Freiheit in Leiblichkeit"). – Gleichermaßen stellt die zweite Grundbestimmung, „Menschliche Geschlechtlichkeit" (Kap. 2), vor die Alternative, Sexualität als „eine Wirklichkeit in und für sich" zu verstehen oder als „die konkrete Weise, wie [. . .] Personen da und für einander da sind" (46). Die Reflexionen auf die „Ehe als Lebensform" (Kap. 3) zielen in sorgfältiger, aktuelle Diskussionen aufgreifender Argumentation darauf, die Differenz zwischen der Kulturbedingtheit von „Wesen und Werden der abendländischen Monogamie" und ihrem Prinzip, die Wahrung der unbedingten Würde der Person (vgl. 75, 95), herauszuarbeiten.

Solche Bemühung um Unterscheidung übersteigt wie von selbst den durch die Intention der Herausgeber mehr auf die Praxis bezogenen Rahmen. S. greift Themen auf, die – zumal in der Art ihrer Behandlung – in der deutschsprachigen philosophischen Anthropologie nicht eben zu den vielbeachteten gehören. Zugleich entwirft er dabei den Umriß einer konkreten Fundamentalanthropologie, zu dem sich – bei Georg Simmel, Scheler, Przywara oder Marcel – allenfalls Bruchstücke finden.

Auf Schelers Abhandlung „Über Scham und Schamgefühl" bezieht sich S. ausdrücklich (99 f.) eingangs des abschließenden 4. Kap., „Kultur der Unterscheidung: Scham", das zweifelsohne das dichteste unter ohnehin gelungenen darstellt. – Gegen einseitige Konzentration auf die Geschlechtlichkeit (97 f.) faßt S. Scham zunächst in umfassender Weise als „Kulturphänomen" (98). Dabei erweist sie sich, bei aller Bedingtheit ihres Ausdrucks, wie die Sprache als fundamentales Anthropologicum. Zu eng sind von daher Auffassungen der Scham als „Peinlichkeitsreaktion angesichts einer zutage getretenen ‚Minderwertigkeit'" (99), als Verdrängung, Vorbehalt (100) oder Tabu (108). Nicht um das Verbergen einer Minderwertigkeit geht es, sondern um den „Schutz eines Wertvollen vor jeder Minderung" (99). Die Dimension, in der jenes Wertvolle zu suchen ist, wurde in den vorangehenden Kapiteln bereits deutlich: Es handelt sich in einem ersten Schritt darum, „das Bewußtsein der Differenz von Wer und Was, [. . .] (von Ich und Struktur)" lebendig zu halten (102). Scham zielt nicht darauf, das Personale vor dem Naturalen zu bewahren, wohl aber darauf, „Person vor der Verwechslung mit [. .] ihrer Greifbarkeit" zu schützen, oder anders, die vorbehaltlose Hingabe von der Preisgabe von Freiheit zu unterscheiden (105). – Damit ist der Weg für den zweiten

Schritt, die abschließende Bestimmung der „Scham-Kultur" (106) bereitet, die S. in drei „Zielsätzen" entfaltet: In der Aufnahme der Wendung Schelers von der Schönheit der Scham zeigt er, daß sie zuletzt und zuhöchst nicht verhüllt, sondern gerade umgekehrt, daß sie als „Gewissen der Liebe", als ungeteilte Aufmerksamkeit enthüllt. „Scham ist der Sinn des freien Menschen für das ihm sich schenkende *Geheimnis*" (110) – und so „Diskretion" (111). Damit kehren die Überlegungen, eine Stufe höher, an ihren Ausgangspunkt zurück: Wie Freiheit sich symbolisch – und auf keine andere Weise – darstellt, so wird sie nur „schamhaft" erkannt, in jener „unfaßlich intimen Diskretion, in der [. . .] eines jeden Geheimnis nicht von und bei ihm, sondern jeweils beim anderen – und so wahrhaft bewahrt ist" (112). – Mit dem vorliegenden Band hat S. nicht nur dem Praktiker in Bildung, Pastoral und Beratung anspruchsvolle „Denk- und Entscheidungshilfen" an die Hand gegeben (vgl. 25); er hat nicht nur ein philosophisch wenig betretenes Gebiet bearbeitet, sondern zudem Ansätze für eine Erkenntnistheorie personaler Wirklichkeit vorgestellt, die ihrerseits fortwirken in Bereiche und Fragestellungen, die hier nicht behandelt wurden, indem sie die Unterscheidung lehren, die zugleich wahrt und verwandelt. P.-O. Ullrich

Vetter, Helmuth, *Der Schmerz und die Würde der Person.* Frankfurt: Knecht 1980. 152 S.

Der Bogen des Essais schlägt sich von der Frage, die die Erfahrung des Schmerzes auslöst, zum Bedenken des Schmerzes der Erfahrung. Erfahrung des Schmerzes, das verlangt freilich heute zuerst, trotz einer Überfülle von Eindrücken, das Eingeständnis von Erfahrungsarmut, wohl aus der größeren Leichtigkeit heraus, mit der der Zeitgenosse angesichts von Leid und Leiden Fluchttendenzen nachgeben kann. Dem entspricht eine Spracharmut, die ihrerseits wiederum die Auseinandersetzung mit dem Schmerz erschwert. So zeigt in unserer Frage die Krise der Tradition sich in einem vielgestaltigen Zurückweichen vor der Frage des Schmerzes. Darum hängen Frage und Antwort hier engstens zusammen. Auch hier – wie überhaupt in der Philosophie – ist mit der rechten Ausarbeitung der Frage schon das Wichtigste für die Antwort getan.

Dem ersten Teil „Die Frage nach dem Schmerz" antwortet deshalb als Teil II das Angebot „Ein Weg zur Erfahrung des Schmerzes". Ihm geht es erstlich darum, „den Schmerz zur Sprache zu bringen". „Therapeia" sagt zugleich: Heilen und Dienen. Im vereinzelnden Schmerz ist der grundlegende Dienst, den Menschen einander zu tun haben, das verbindlich verbindende Wort. In solchem Dialog wird es dann immer wieder um die Frage nach dem Sinn des Schmerzes gehen. Das ist eine gefährliche Frage, vor allem für die Freunde Ijobs; aber aus ernster Sym-pathie vermag sie die Menschen auf einen gemeinsamen *Weg* zu bringen. Einen Weg, über dem die Frage sich zur Antwort wandeln mag, für beide: denn „nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben" (W. Benjamin).

Gemeinsamkeit des Wegs läßt das Zusammengehören von Schmerz und Erfahrung erfahren und darin das Gottesgeheimnis der Passion, des Leidens Gottes in seinem Sohn. Damit soll nicht doch dem Schmerz in sich ein Sinn erschlichen werden; aber er zeigt sich als Prüfstein der Liebe, er kann Sinn empfangen von der Liebe her. – Daß es zuletzt um sie geht, hat Verf. schon eingangs durch die im Vorwort herangezogene Gattungsbestimmung „Traktat" angezeigt (inzwischen weithin zum „Traktätchen" verkommen, darum wohl vom Verlag nicht als Untertitel zugelassen). Philosophie gibt sich hier als reflektierender Hinweis auf's Tun, gemäß 1 Kor 8, 1. J. Splett

4. Ethik, Soziales

Schuler, Heinz, *Ethische Probleme psychologischer Forschung.* Göttingen–Toronto–Zürich: Hogrefe 1980. 250 S.

Für alle humanwissenschaftlichen Experimente ergibt sich das Dilemma zwischen methodologischen und ethischen Normen (11–74). Das humanwissenschaftliche Experiment ist als ein sozialer Kontrakt zwischen Versuchsleiter und Versuchsperson aufzufassen (55–74). Dabei stellt sich das psychologische Experiment als eine „Interaktions-

situation" dar (43–55). Die Fragen, die sich hier und überall dort ergeben, wo der Mensch als Versuchsobjekt fungiert (27 ff.), sind für die Psychologie besonders drängend, weil in ihr das Experiment als die bevorzugte Methode der Forschung zu gelten hat (18 ff.). Ethische Prinzipien sind in der Medizin schon seit Hippokrates und im Westen besonders seit den Menschenexperimenten in Konzentrationslagern entwickelt und diskutiert worden (vgl. dazu den Abschnitt über die Geschichte humanwissenschaftlicher Forschungsregelungen 170 ff.). Diese Diskussionen sind besonders in den USA in den letzten Jahrzehnten sehr lebhaft geführt worden (vgl. das Literaturverzeichnis 186–204) sowie das ganze 4. Kap.: Die Kodifikation ethischer Prinzipien in der psychologischen Forschung (166–185). Die American Psychological Association hat im Jahr 1977 „Ethical Standards of Psychologists" herausgegeben (hier abgedruckt 208–217, sachlich und auch kritisch besprochen 174–183). Dieser amerikanische Vorschlag stellt die ausführlichste Kodifikation ethischer Prinzipien für die Psychologie dar und hat in manchen Ländern (auch in der BRD) als Modell gedient. Eine aufgelistete Übersicht über die hier vorliegenden Forderungen und die Richtlinien der einzelnen Länder gibt der Verf. S. 184 f., die allerdings nur „unter Vorbehalt zur Kenntnis genommen werden kann" (193). Eine Auswahl dieser ethischen Prinzipien, die jeweils von einer Reihe von Psychologenverbänden angenommen und als Richtlinien für die Versuchsleiter aufgestellt wurden, sei hier beispielhaft angeführt: Verpflichtung auf die Regeln; Forschung zum Wohl der Menschen; Würde und Selbstachtung der Versuchsperson nicht verletzen; Abwägen wissenschaftlicher und humanitärer Werte; Freiwilligkeit der Teilnahme; Möglichkeit der Versuchsperson, den Versuch abzubrechen; Aufklärung über Risiken des Versuchs; Schutz der Privatsphäre usw.

Der 2. Teil des Buches bietet eine Diskussion ethischer Probleme psychologischer Experimente, die teilweise schon die obengenannten Forderungen enthalten und die auch in den „Berufsethischen Verpflichtungen für Psychologen" aufgenommen sind (BDP. im Auszug S. 218–220 hier mitgeteilt). Der Verf. geht zunächst auf „Problematisierte experimentelle Maßnahmen und Konsequenzen" ein (Täuschung oder Mißinformation, Manipulation) und wendet sich dann den Problemen der Sicherung und der Entlastung des Versuchsleiters zu, bei denen die informierte Einwilligung der Versuchsperson und ihre Freiwilligkeit von Bedeutung sind. Gegenüber der postexperimentellen Aufklärung der Versuchsperson, so wünschenswert sie im allgemeinen sein mag, verlangt Sch. doch eine gewisse Diskretion des Versuchsleiters (116). Wenn die Vertretbarkeit experimenteller Maßnahmen beurteilt werden soll, müssen Kosten, Risiken, Erfolgsaussichten, evtl. physische oder psychische Beeinträchtigungen der Versuchsperson gegeneinander abgewogen werden. Seine Gedanken zur Philosophie des Abwägens (118 ff. u. 122 ff.) können auch Ethiker und Philosophen interessieren. Für die endgültige Entscheidung stehen sich „utilitaristische" und „regeldeontologische" Auffassungen gegenüber. Zu den letzteren gehört als „klassisches" Beispiel der kategorische Imperativ Kants (119 f.).

Im 3. Teil seines Buches spricht der Verf. über „Ethische und methodologische Probleme einiger Alternativen zur laborexperimentellen psychologischen Forschung" (138–165). Er geht dabei auf zwei Alternativen ein: das Rollenspiel und die Feldforschung. Zwischen Rollenspiel und Experiment sind viele Stufen der Übergänge und der Kombinationen möglich, „wobei die Optimierung im Einzelfall methodologische, ethische und ökonomische Kriterien zu berücksichtigen hat" (150). L. Gilen S. J.

Bednarski, Felix Wojciech, *L'expérience dans l'éthique eudémoniste. La nécessité des prémisses empiriques en morale* (Studia Universitatis S. Thomae in urbe 11). Roma: Herder 1979. 108 S.

Wissenschaftlichen Lorbeer wird man der römischen Thomas-Universität ob dieser Veröffentlichung nicht winden, aus verschiedenen Gründen nicht. Erklärtes Ziel (3 f.) des polnischen Autors ist es, die Notwendigkeit empirischer Prämissen – deren Vernachlässigung er seltsamerweise (vgl. etwa *W. Korff*, in: Handbuch der christlichen Ethik, Freiburg 1978, I, 83 ff.; *J. L. Mackie*, Ethics, London 1977) in der modernen Ethik ausmacht – für ethische Problemlösungen herauszustreichen, und zwar ausschließlich unter Rückgriff auf Thomas v. Aquin. Kein systematisches Werk also, wie es der Titel suggeriert, sondern ein Florilegium aquinatischer Argumente.

Im einleitenden der 7 Kapitel, die ohne den Versuch eines Arrangements aneinan-

dergereiht sind, werden – offenbar in propädeutischer Absicht – theoretische Propositionen und praktische, untergliedert in axiologische und deontologische Propositionen, als *die* Aussagegattungen der Ethik unterschieden. Hierbei verstößt B. gegen die elementare Regel der Definitionslehre, Gattungen strikt voneinander zu trennen: Axiologische Ableitungen werden sowohl praktischen wie theoretischen Propositionen zugeordnet (6). Man vermißt außerdem an dieser Stelle zumindest einen Hinweis auf die Differenzierung zwischen deskriptiven und präskriptiven Sätzen, der in der modernen Ethikdiskussion wohl zu Recht eine fundamentale Bedeutung zuerkannt ist. – In der folgenden anthropologischen Grundlegung (Kap. 1) wird die Leib-Seele-Lehre des Thomas wiederholt, gegenläufige moderne Ansätze, etwa der behavioristische oder evolutionistische, werden en passant abgetan, fruchtbare Weiterentwicklungen des behavioristischen Ansatzes (etwa: *G. H. Mead,* Mind, Self and Society, Chicago 1967) nicht einmal erwähnt. Wenn B. außerdem als Vorzug der thomistischen Konzeption ihre Herleitung aus der Erfahrung herausstellt, dann muß man wohl doch darauf hinweisen, daß sich gerade der Behaviorismus auf die Erfahrung beruft. Der Autor versäumt, Geltungskriterien für die anthropologische Theorie vorzulegen, etwa Widerspruchsfreiheit, Kohärenz, Vollständigkeit etc., und erspart sich so eine argumentative Auseinandersetzung mit Thomas und modernen Antipoden. Der in diesem Zusammenhang von ihm erhobene Vorwurf, moderne Ethik interessiere sich nicht für das affektive Leben des Menschen (27), erklärt sich aus der Unkenntnis der Fachliteratur (vgl. Arbeiten von A. Kenny, G. Ryle u. a.).

Daß, wie in Kap. 2 dargelegt, empirische Prämissen hinsichtlich der Umstände konkreten Handelns bei der Entscheidungsfindung zu berücksichtigen sind, das ist spätestens seit Aristoteles keine neue Erkenntnis. Was im Anschluß daran zur allgemeinen Prinzipienklassifikation, zur ontogenetischen und methodologischen Entwicklung ethischer Prinzipien gesagt wird (Kap. 3), bietet in mehrfacher Hinsicht Grund zum Ärgernis: 1. Die Klassifizierung erster Prinzipien in synthetische, analytische und geoffenbarte (41) ist inkonzinn: Während die beiden ersten Prädikate etwas über die logische Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat eines Satzes aussagen, bezieht sich „geoffenbart" nicht auf die logische Struktur, sondern benennt die Erkenntnisquelle eines Satzes, der analytisch oder synthetisch sein kann. 2. Die ontogenetische Darstellung (42 ff.) leidet unter der Unkenntnis der differenzierten psychologischen und pädiatrischen Literatur zur Gewissensbildung; lediglich ein Werk Piagets aus dem Jahr 1924 wird in einer Anmerkung erwähnt (44, nr. 65). 3. Im methodologischen Teil (49 f.) wird als oberstes ethisches Prinzip der Satz „das Gute ist zu tun, das Schlechte zu lassen" des Thomas v. A. zitiert, ohne daß hier oder an anderer Stelle des Buches auch nur danach gefragt würde, wie dieser abstrakte Obersatz mit empirischen Untersätzen vermittelt werden kann – eine Grundfrage des praktischen Syllogismus –, und ohne daß die von Aristoteles gestellte Frage, was denn nun wirklich und was nur vermeintlich gut sei – die Täuschungsproblematik – auch nur Erwähnung findet.

Nach einem Exkurs über die Begriffsbildung bei Thomas (Kap. 4) geht es in Kap. 5 um Fragen nach der Objektivität der Werte, der Sinnhaftigkeit wertender Aussagen, dem Fundament der Werte und um die Tugendlehre. Im Zusammenhang mit der behaupteten Objektivität der Werte werden in schon bewährter Manier Positionen von Emotivisten und Neopositivisten u. a. im Handkehrum als falsch abgetan, ohne daß deren Thesen im einzelnen genau dargestellt und wenigstens im Ansatz widerlegt würden. Die Frage nach dem Fundament der Werte ist rasch mit dem Thomaszitat „Das Gute gründet im Sein" beantwortet, und daß die thomistische Tugendlehre von der Erfahrung abgeleitet ist, wird anhand eines reichen Zitatenschatzes belegt. Verwunderlich ist allenthalben die Arglosigkeit, mit der B. seitenweise Zitat an Zitat reiht, ohne auch nur eine weitergehende Interpretation oder gar Aktualisierung auf die heutige Ethikdiskussion zu versuchen. Thomasrezeption wird hier als Repetition mißverstanden.

Daß die Erfahrung allein als Begründungsinstanz für die Ethik nicht ausreicht, wird dann im letzten Kapitel (Kap. 6) konstatiert. Daß hierbei, wieder in Abhebung von den Neopositivisten die Nichtrückführbarkeit präskriptiver auf deskriptive Aussagen (naturalistic fallacy) gekontert wird mit dem Hinweis, das Gute gründe im Sein, sei also aus ihm ableitbar, deutet auf die mangelnde Differenzierung zwischen empirischen Urteilen und Wesensaussagen hin. Eine Präzisierung des Erfahrungsbegriffes der Neopositivisten in Abhebung von Thomas v. A. hätte hier Abhilfe geleistet. Das letzte Kapitel

abschließend geht B. noch auf die logischen Zusammenhänge zwischen deontologischen Funktoren ein. – Die gerade auch hinsichtlich der Erfahrung interessanten Fragen, die die moderne ethische Diskussion bewegen, etwa wie die Begründung höchster Prinzipien geleistet werden kann, und wie von höchsten Prinzipien zu konkreten Entscheidungen zu gelangen ist, werden von B. gar nicht angeschnitten. Sein Buch ist mithin inhaltlich nicht auf der Höhe der heutigen wissenschaftlichen Diskussion in der Ethik, es ist darüber hinaus methodisch einfallslos und in seiner Begrifflichkeit unklar.

K. Ph. Seif

Gunnemann, Jon P., *The Moral Meaning of Revolution.* New Haven–London: Yale Univ. Press 1979. XI/277 S.

Dem Verf. dieses Buches geht es um die Frage, ob politische Revolution sich moralisch legitimieren läßt. Das Dilemma besteht in folgendem: Wenn man eine Revolution zu rechtfertigen, d. h. mit moralischen Argumenten zu legitimieren sucht, ist dies nur vermittels eines allgemein geltenden Wertesystems möglich. Handelt es sich bei einer Revolution aber um die notwendige Umwälzung des Wertesystems selbst, dann fehlt ihr natürlich die Legitimationsbasis. Diesem Dilemma ist nach G. nicht zu entgehen, weil er Revolution gerade als den Umsturz der politisch-sozialen Institutionen aufgrund eines erzwungenen Wechsels des herrschenden Wertesystems definiert.

G. übernimmt diese seine Definition von Thomas S. Kuhn (The Structure of Scientific Revolution, Chicago 1970), der diesen Begriff von Revolution für den Bereich der Wissenschaft erarbeitet hat. Revolution bedeutet hier den erzwungenen Wechsel der für die Wissenschaftler geltenden Paradigmen, d. h. der gemeinhin akzeptierten Typen wissenschaftlicher Praxis: der Gesetze, der Theorien, Anwendungsmodi, Instrumentierungen usw. Die Notwendigkeit eines Wechsels entsteht, wenn das herrschende Paradigma nicht mehr in der Lage ist, Anomalien zu erklären.

Für G. ist das für soziale Fragen relevante Paradigma die Theodizee der jeweiligen Gesellschaft. Im Anschluß an Peter Berger („The Sacred Canopy", New York 1969) befaßt sich die Theodizee nicht nur mit der Rechtfertigung Gottes, sondern überhaupt mit dem Problem des Bösen und der Legitimierung des Leidens. Die Theodizee ist die Art und Weise, wie jedes Mitglied einer Gemeinschaft mit dem Problem des Bösen zurechtkommt, wie die Erfahrung von Tod, Leiden, Ungerechtigkeit usw. interpretiert und ihnen ein Sinn gegeben wird.

Das Verhältnis zwischen Theodizee und Revolution stellt die Grundlage von G.s Kritik verschiedener Legitimationsmuster der sozial-politischen Revolution dar: Millenarismus, Marxismus und der politischen Theologie J. Moltmanns. Im Millenarismus sieht G. eine Variante jenes Dualismus, der wegen Gottes absoluter Vollkommenheit nur Böses in dieser Welt sehen kann. Für den Millenarismus liegt die Vollkommenheit in einer entfernten Zukunft und gilt das Gegenwärtige samt den Institutionen und ihren Machthabern als absolut böse, gegen die jedes Mittel recht ist. Diese Zukunft ist nur durch die Zerstörung dieser Institutionen zu erreichen. Der Millenarist braucht sich nicht um das Leben nach der Revolution zu kümmern, all das wird Gott schaffen.

Für G. zählt auch Marx zu den Dualisten, weil er die Revolution als eine absolute, historische Notwendigkeit ansah. Da der Kapitalismus zur totalen Entfremdung führt, wird jedes Paradigma zur sozialen Identität und Einheit verloren gehen. Indem jeder „marginalisiert", privatisiert wird, verschwindet völlig der soziale Sinn einer Theodizee, und eine neue Theodizee, die einen Übergang aus der Marginalisierung zur Totalisierung ermöglichen soll, muß von einer elitären Minderheit geschaffen werden. Auf welcher Basis aber soll diese legitimiert werden?

Im 5. Kap. wird die Theologie J. Moltmanns diskutiert. Moltmann gilt als Repräsentant einer Reihe neuerer christlicher politischer Theologen, die das marxistische Schema übernommen haben, freilich nicht ohne ihm eine theologische Dimension beizufügen. Gott ist der Grund der Befreiung, die immanente Kraft der Zukunft. Mit dieser „Immanenz" (präsentischer Eschatologie) distanziert sich Moltmann zwar von den dualistischen Millenaristen, bleibt aber nach G. immer noch darin befangen. In seiner Kreuzestheologie versteht er das Böse als eine intertrinitarische Selbstentfremdung Gottes und versucht dadurch den Dualismus zu überwinden. Christen, die sich mit dem gekreuzigten Herrn identifizieren, nehmen an seiner radikalen „Marginalität" und damit an der die Zukunft erzeugenden Schöpfertat Gottes teil. Damit ist für Moltmann

das Problem des Übergangs von der Marginalität zur Totalität gelöst. Für G. aber ist dieses Denken immer noch dualistisch und gnostizistisch; es lehnt pauschal jegliche weltliche Institution als Machtstruktur ab, und bietet kaum eine Möglichkeit, zwischen Institutionen oder sozial-politischen Strukturen zu unterscheiden, sie objektiv zu bewerten, oder konkrete revolutionäre Schritte mit moralischen Argumenten zu legitimieren oder zu rechtfertigen.

G.s Lösung wäre, keine einzelne Theodizee zu verabsolutieren. Um das Böse zu vermindern und eine moralische Welt zu fördern, soll man verschiedene Paradigmen mit unterschiedlicher Erklärungskraft benutzen, um Teilaspekte sozialer Probleme zu analysieren. Demzufolge darf ein Christ, der sich heute für Gerechtigkeit und die Verwirklichung des Reiches Gottes einsetzt, auf das marxistische Paradigma nicht verzichten; er sollte es aber nicht verabsolutieren. F. Stout S. J.

Höffe, Otfried, *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 266). Frankfurt/M: Suhrkamp 1979. 489 S.

Der Band bringt Aufsätze, Vorträge und Lexikonartikel des Verf.s aus den Jahren 1972–1980; die meisten dieser Arbeiten, die z. T. überarbeitet wurden, sind bereits in Zeitschriften und Sammelwerken publiziert. Ein Vorwort (7–10) versucht, das gemeinsame Anliegen und den inneren Zusammenhang der einzelnen Artikel herauszuarbeiten. H. geht es einmal um den Aufweis, daß Fragen der Moral und Politik rational diskutiert werden können. Gegenüber einer rein innerakademischen Auseinandersetzung möchte er, das ist sein zweites Anliegen, auf die Bedeutung der praktischen Philosophie für die Probleme einer modernen Industriegesellschaft hinweisen. Die Möglichkeit der Normenbegründung wird auf einer breiten Basis diskutiert: H. setzt sich mit Aristoteles, Kant, dem klassischen Utilitarismus, Rawls und sog. kommunikativen Ansätzen (Lorenzen, Schwemmer, Kambartel, Habermas, Apel) auseinander. Er versucht, die bleibende Bedeutung der klassischen Begründungsmodelle aufzuzeigen und diese gegenüber modernen Fehlinterpretationen zu verteidigen. Hier verdient vor allem der Aufsatz „Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen" (84–119) genannt zu werden. Ein Verdienst des Buches liegt nicht zuletzt darin, daß H., der als Schüler von H. Krings vor allem Kant verpflichtet ist, wiederholt die Frage nach einem Begründungsdefizit gegenwärtiger Theorien der Normenbegründung aufwirft.
F. Ricken S. J.

Versöhnen durch Strafen? Perspektiven für die Straffälligenhilfe. Hrsg. *Waldemar Molinski.* Wien: Herder / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 176 S.

„Nach der Auffassung der Christen wird denjenigen, die sich in unparteiischer Weise für die Straffälligenhilfe einsetzen, ob sie sich Christen nennen oder nicht, der Herr einst sagen: ‚Kommt ihr Gesegneten meines Vaters . . .'" (151). Nach zwei einleitenden Artikeln über die Erfahrung des Bestraftwerdens stellt der zweite Hauptteil des vorliegenden Werkes Strafe und Straffälligenhilfe in der Sicht der Humanwissenschaften und der (theologischen) Ethik dar. *H. Müller-Dietz* informiert mit großer begrifflicher Klarheit über Strafrecht, Strafprozeßrecht und Strafvollzugsrecht in der Bundesrepublik Deutschland und in Österreich (23–52). Er zeigt auf, wo Reformbedürftigkeit besteht und welche Grenzen einer Reform gesetzt sind. Weder Tat- noch Schuldvergeltung können nach heutiger Auffassung sozialethisch legitime Strafzwecke sein, sondern nur die Aussöhnung des Straffälligen mit der Rechtsgemeinschaft (31). Grundsätzlich sind schuldübersteigende Strafen selber Unrecht. Als eine in ihrer rechtlichen und praktischen Tragweite noch nicht voll erkannte Vorschrift bezeichnet es der Verf., daß nach deutschem Recht die Wirkungen der Strafe vom Richter zu berücksichtigen sind („Bedenke, was du anrichtest, wenn du richtest!") (34); oft werden ja die Familienangehörigen durch die Bestrafung härter getroffen als der Täter. Im übrigen ist es eine empirische Erkenntnis, daß der klassische Verwahrungsvollzug das Rückfallrisiko erhöht. – Beachtung verdient *W. Molinskis* Artikel „Strafe in pastoralanthropologischer Sicht" (79–115). Er geht davon aus, daß der Mensch christlich gesehen letztlich nicht

ein egoistisches Wesen ist, das darauf angelegt wäre, sich mit anderen nur soweit zu arrangieren, als das in seinem eigenen Interesse ist. Letzter Maßstab für die sittliche Beurteilung der Strafe muß deshalb sein, ob sie mit der Personwürde des Menschen vereinbar ist (87). Molinski stellt das Prinzip auf, daß gegen ungerechte Gewalt angewandte Gegengewalt nie das Ausmaß der bekämpften ungerechten Gewaltanwendung übersteigen dürfe (87); es sei auch für den Notfall abzulehnen, rechtswidrige Gewaltanwendung mit härterer Gegengewalt zu brechen (90). Dagegen wäre m. E. zu fragen, ob nicht Gegengewalt durchaus legitimerweise so stark sein darf, wie dies zur Verhinderung des Unrechts erforderlich ist, wenn nur die Verhältnismäßigkeit der Mittel im Gesamtzusammenhang gewahrt bleibt; so ist zu vermeiden, daß auch ganz Unbeteiligte unter der Gegengewalt zu leiden haben. Zuzustimmen ist Molinski darin, daß Notwehr- und Sicherungsmaßnahmen im Rahmen des Möglichen in Strafmaßnahmen umzuwandeln sind und diese wiederum zu verringern und in Versöhnung mit den Rechtsbrechern einmünden zu lassen sind (88). Strafe unterscheidet sich von Rache dadurch, daß sie nicht Böses mit Bösem, sondern mit Gutem vergilt, indem sie insgesamt der Minderung von Gewalt dient. Sehr wichtig erscheint auch das Prinzip, daß die Verwirkung von Rechten nicht vom Unrecht des Täters her, sondern aus dem Rechtsanspruch der anderen ihm gegenüber zu bestimmen ist (92). Man darf nicht den Ungerechten die prinzipielle Gleichberechtigung gegenüber den Gerechten absprechen (93). Die verbreitete Auffassung, daß die staatliche Verwaltung aus rechtsstaatlichen Gründen unter Umständen auf Wirtschaftlichkeit verzichten müsse, sieht Molinski als irrig an (95); es sei auch umgekehrt ungerecht, ertappte Täter deshalb härter zu bestrafen, weil die Dunkelziffer des betreffenden Verbrechens besonders hoch ist (96). Zur Begrenzung des Rechts auf Bestrafen gilt: Alles, was über Besserung, Wiedergutmachung und eventuell notwendige Sicherung hinausgeht, ist Unrecht (98). Auch muß der Maßstab für die Belastung des Täters mit den Folgen seiner Tat seine Verantwortlichkeit sein (102); die Gesellschaft soll für Tatfolgen aufkommen, deren Wiedergutmachung die Leistungsfähigkeit des Täters übersteigt. „Würde sich die Einsicht besser durchsetzen, daß der *Zweck der gerechten Strafe die Wiedergutmachung des angerichteten Schadens* ist, und daß die Gesellschaft dafür in entsprechendem Umfang Mitverantwortung übernehmen muß, müßte das zu einer *Revolutionierung des gesamten Strafwesens* führen" (103). Nach Molinskis Auffassung verbietet die Menschenwürde auch, den sittlichen Schuldgedanken zugunsten des rein rechtlichen Schuldbegriffs aus der Grundlegung des Strafrechts zu eliminieren (114). Der Schuldige würde nämlich dann mit seiner sittlichen Schuld allein gelassen (106; aber gibt es nicht andere Instanzen, die ihm hier zu helfen haben?). Im übrigen können die strafenden Instanzen um Gerechtigkeit nur bemüht sein und bleiben darin grundsätzlich fehlbar und korrigierbar (112).

Der dritte, abschließende Teil handelt über die Möglichkeiten und Grenzen persönlicher Hilfe. Deren rechtlichen Rahmen untersucht wiederum *Müller-Dietz* (117–123); er betont insbesondere die Zusammenarbeitsklausel und weist auf die Schwierigkeiten hin, die dadurch entstehen, daß sich immer wieder ungeeignete oder unerfahrene Personen auf das so problemreiche Gebiet der Straffälligenhilfe begeben. – *G. Deimling* erläutert die Möglichkeiten und Grenzen ehrenamtlicher Straffälligenhilfe (123–132). Sie soll Hilfe zur Schulderkenntnis und Schuldverarbeitung sein und setzt Kooperationsbereitschaft auf seiten des Straffälligen voraus. Ein ehrenamtlicher Helfer wird nur äußerst selten zu mehr als einem Gefangenen eine tragfähige Beziehung haben können (129), wie auch umgekehrt Mehrfachbetreuung ein und desselben Gefangenen sehr problematisch ist. In einem weiteren Artikel untersucht *Molinski* Möglichkeiten und Grenzen persönlicher Hilfe wiederum in pastoralanthropologischer Sicht (140–152). Der Helfer soll als institutionell unparteiliche Instanz zwischen den tatsächlichen und den berechtigten Ansprüchen seitens des Strafwesens und seitens des Straffälligen vermitteln (142); er bedarf also einer wohlwollend kritischen Einstellung gegenüber beiden. Er muß sich davor hüten, auf unangemessenes Verhalten des Straffälligen durch Entzug von Hilfeleistungen zu reagieren; vielmehr soll er nur solche Hilfen anbieten, die er auch im Fall des Enttäuschtwerdens aufrechterhalten würde (150). – *Caritas H. Zilken* legt als „Erfahrungen einer Sozialpädagogin" (163–171) eindrucksvolle Beispiele aus dem Kleingruppenvollzug vor. – An jeden Artikel schließt sich eine Angabe wichtiger Literatur zum Thema an. Das Werk bietet reiche Anregung für alle, die in der Straffälligenhilfe engagiert sind oder sich mit den philosophischen Problemen von Schuld und Strafe befassen müssen. P. Knauer S. J.

von Nell-Breuning, Oswald, *Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre.* Hrsg. Kath. Sozialakademie Österreichs (Soziale Brennpunkte 8). Wien–München–Zürich: Europa Verl. 1980. 363 S.

An einführenden Darstellungen der katholischen Soziallehre besteht kein Mangel. Hier hat aber die Katholische Sozialakademie Österreichs den Altmeister der katholischen Soziallehre dazu veranlaßt, über seine Erläuterung der lehramtlichen Dokumente hinaus (v. N.-B., Soziallehre der Kirche, Wien 1979) eine mehr systematische Darstellung dieser Lehre aus seiner Sicht vorzulegen, die auch in offene und umstrittene Fragen einführen und für ein Aufbaustudium höheren Ansprüchen genügen will. Dieses Bändchen faßt die wesentlichen Gedanken eines Mannes zusammen, der mehr als 50 Jahre lang maßgeblich am Aufbau der katholischen Soziallehre mitgewirkt hat, gewissermaßen als eine Art geistigen Testamentes.

Da es einen einführenden Grundriß bereits voraussetzt, konnte es weniger nach einer strengen Systematik als vielmehr nach Schwerpunkten gegliedert werden. Ein erstes Kapitel enthält Grundsatzüberlegungen zur Gesellschaftslehre. Daran schließt sich ein längerer Abschnitt über soziale Gebilde, innerhalb dessen auch eine Staatslehre Platz findet. Kürzer werden behandelt: Das Verhältnis Kirche und Staat, Grundwerte und Grundrechte, Interessen und Konflikte, Gewerkschaften. Breiteren Raum nehmen dann Wirtschaftsfragen ein, zunächst Grundsatzüberlegungen zur Wirtschaft, dann Gedanken zum Verhältnis zwischen Wirtschaft und Politik, zum Eigentum und Einkommen, zum Verhältnis zwischen Kapital und Arbeit mit einem eigenen Abschnitt über die Arbeitswertlehre. Die internationale Ordnung wird unter politischem, kulturellem und wirtschaftlichem Aspekt behandelt. Verhältnismäßig unverbunden steht ein Abschnitt über „Recht und Gerechtigkeit" am Ende.

Die verständlich und knapp gehaltenen Ausführungen behandeln die meisten der in der öffentlichen Diskussion um die katholische Soziallehre immer wieder angesprochenen Gegenstände. Sie bewegen sich zwar innerhalb der offiziellen Lehre der Kirche, stellen aber eine eigenständige Interpretation dieser Lehre durch den Verfasser dar und werden deshalb, wie er dies seit 50 Jahren gewohnt ist, teilweise auch in katholischen Kreisen auf Widerspruch stoßen, wenn er sich auch spürbar bemüht hat, Mißverständnisse zu entwirren und auch von der sprachlichen Ausdrucksweise her die sachliche Übereinstimmung an den Tag zu bringen. Wer ihm in der Sache widerspricht, wird sich jedenfalls mit guten Argumenten wappnen müssen. – Wer mehr für die Praxis fundierte Antworten auf Zeitfragen aus der Sicht der katholischen Soziallehre sucht, sei besonders auf das sorgfältig erarbeitete Sachregister mit seinen Hinweisen auf Querverbindungen verwiesen.

W. Kerber S. J.

Monzel, Nikolaus, *Die katholische Kirche in der Sozialgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart.* Hrsg. *Trude Herweg* und *Karl Heinz Grenner* (Olzog-Studienbuch). München–Wien: Olzog 1980. 351 S.

Selten habe ich ein Buch mit so viel freudiger Zustimmung gelesen wie dieses. Ein wahres Glück, daß die Herausgeber, die bereits 1965 und 1967 die beiden Bände Monzels „Katholische Soziallehre" herausgebracht haben (s. ThPh 1966, 129–131; 1968, 283–286), jetzt diese wertvolle Ergänzung nachreichen. – In seinem systematischen Werk betonte M. mehr, als es mir richtig erschien, den theologischen Charakter und Gehalt der kath. Soziallehre, wogegen ich einzuwenden hatte, im Verhältnis zu dem naturrechtlichen enthalte sie nur einen verschwindend kleinen Teil theologischen Gehaltes (nämlich soweit das Dasein einer sichtbaren Kirche als gesellschaftliches Gebilde das gesellschaftliche Gesamtgefüge zu einem anderen mache, als es ohne die Menschwerdung des Sohnes Gottes und die von ihm gestiftete Kirche wäre). Auch hier hält M. daran fest, es gebe „einen nicht unwesentlichen über das natürliche Sittengesetz hinausgehenden inhaltlichen Überschuß christlicher Sittenlehre" (250), der aber, soweit ich zu erkennen vermag, wesentlich darin besteht, daß der gesamte Bereich der natürlichen sittlichen Werte und Gebote *eingebunden* ist in die höhere Gesamtordnung, die in der Liebe zu Gott und in der *darin* begründeten Liebe zum Nächsten ihren Ausdruck findet; ausdrücklich anerkennt M., „zu einem großen Teil ist jedoch nach der Lehre der Kirche (sic!) ihr Inhalt identisch mit dem natürlichen Sittengesetz" (ebd.). Und wenn M. nach der einen Seite immer wieder darauf dringt, jener Einbindung in die Gottesliebe und die Endbestimmung des Menschen zur beseligenden Vollendung in Gott stän-

dig eingedenk zu bleiben und ihr bei jeder von uns zu treffenden Entscheidung *über* das Gebot des natürlichen Sittengesetzes hinaus Gewicht beizulegen, so anerkennt er nach der anderen Seite hin unzweideutig und vorbehaltlos, daß wir in einer weltanschaulich gespaltenen Welt nur für Werte und Gebote Anerkennung finden, die wir aus dem natürlichen Sittengesetz, d. i. *ohne* Rückgriff auf die Offenbarung aus rein natürlicher Einsicht, begründen können, und nur eine politische, soziale und ökonomische Ordnung *fordern* dürfen, die auch für unsere nicht-gläubigen Mitmenschen und Mitbürger einsehbar und annehmbar ist. Nur auf dieses letzte kommt es an; da wir darin übereinstimmen, bleibt höchstens noch eine Meinungsverschiedenheit darüber, mit welchen sprachlichen Ausdrucksmitteln wir diese übereinstimmende Meinung am treffendsten und am verständlichsten zum Ausdruck bringen. – Der wesentliche Unterschied zwischen einer Soziallehre, wie Gustav Gundlach sie dem von ihm beratenen Pius XII. in den Mund gelegt hat und wie ich sie vertrete, und der Monzelschen liegt darin, daß wir von verschiedenen Ausgangspunkten herkommen und infolgedessen den Gegenstand von verschiedenen Seiten her angehen; das bedeutet aber keinen Gegensatz, sondern eine höchst wertvolle Ergänzung. Ein philosophischer Denker wie Gundlach kam von der Metaphysik und der Wertphilosophie her; ich komme von der Wirtschaft und deren Recht her und behandle die Dinge begrifflich und systematisch; Monzel kommt von der Soziologie und vor allem von der Geistesgeschichte her. Von dieser Seite her kann er unsere Soziallehre oder jedenfalls deren rechtes Verständnis ungemein bereichern, nicht zuletzt indem er deutlich macht, was überörtlich und überzeitlich gilt und was örtlich und zeitgeschichtlich bedingt ist. Die Aussagen, auch des kirchlichen Lehramts, bedürfen nicht nur, um recht verstanden zu werden, der Einordnung in die Bedingungen von Ort und Zeit, in die sie hineingesprochen sind, sondern stehen in viel höherem Grad, als wir uns dessen bewußt sind, selbst unter dem Einfluß des Zeitgeistes. Vor dem 2. Vatikanischen Konzil wagten wir nicht recht, uns das ehrlich einzugestehen; seit dem Konzil sprechen wir es ganz unbefangen aus. M.s hier vorgelegtes Vorlesungs-Ms war *vor* dem Konzil abgeschlossen, die Vorlesung wohl schon mehrmals gehalten. Das spricht für die geistige Unbefangenheit M.s; es beweist aber auch, daß das Konzil nicht völlig neue Erkenntnisse hervorbrachte, sondern sie als ausgereift erkannte und ihnen die abschließende kirchenlehramtliche Bestätigung erteilte.

Die 19 Kapitel des Werkes sind sehr unterschiedlicher Art und wohl auch von unterschiedlichem Wert. Wo M. auf wirtschaftliche Probleme eingeht, z. B. Markt- oder Zentralverwaltungswirtschaft, Monopole und Kartelle u. a. m., gibt er im wesentlichen den wirtschaftswissenschaftlichen Erkenntnisstand der 50er Jahre wieder. Von hohem Interesse sind Kap. 16 „Die Stellung der Kirche zu Klassenkampf und Streik" und Kap. 17 „Katholische Bestrebungen zur Neuordnung von Gesellschaft und Wirtschaft im 20. Jahrhundert". – In Kap. 16 anerkennt er unzweideutig, daß in „Quadragesimo anno" das Bestehen einer Klassengesellschaft und die Berechtigung, ja Notwendigkeit eines von Klassenhaß und Klassenneid geläuterten Klassenkampfes bejaht ist; was er im einzelnen über die Berechtigung des Streiks ausführt, bleibt, obwohl der Fragestand sich inzwischen etwas verschoben hat, auch heute noch zutreffend. – Eine ganz besondere Freude für mich ist Kap. 17, worin er die sog. „berufsständische", richtiger „leistungsgemeinschaftliche" Ordnung der Gesellschaft nach „Q. a." genau in dem Sinne darlegt, wie ich sie verstehe, und alle herrschaftsständischen oder ständestaatlichen Mißdeutungen abweist. Ebenso zutreffend zeigt er die ungelösten Fragen auf, die an sie zu richten sind und die es, wenn schon nicht zwingend ausschließen, so doch im höchsten Grade unwahrscheinlich machen, daß sie jemals zustande kommt. Den Staat, den wir für sie benötigen, dessen „Hoheit unparteiisch und allem Interessenstreit entrückt lediglich auf das gemeine Wohl und die Gerechtigkeit bedacht als oberste Schlichterin in königlicher Würde thronen sollte" („Q. a." 109), diesen von unserer Staatsphilosophie postulierten Staat werden wir in der Empirie niemals antreffen.

W. Kerber hat dem Band ein gutes „Geleitwort" (11–14) gegeben. – Zum Schluß eine bedrückende Frage: Wo sind heute die Hörer, die M.s Vorlesungen gehört haben? Diese ungemein anregenden Vorlesungen müssen doch die damals jungen, heute auf der Höhe des Lebens stehenden Hörer für die katholische Soziallehre zum mindesten „sensibilisiert" haben. *Einen* Schüler M.s kennt man auf einem akademischen Lehrstuhl; auf den für 1981 angekündigten „kleineren Band", in dem er „diese Arbeit fortsetzend die Situation in der Gegenwart darstellen" wird (Rückseite des Umschlags), darf man sich heute schon freuen. O. v. Nell-Breuning S. J.

Kirche und Staat in der neueren Entwicklung. Hrsg. *Paul Mikat* (Wege der Forschung 566). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980. IX/569 S.

Schon bald nachdem das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland in Kraft getreten war, entspann sich unter den Staatskirchenrechtlern ein lebhafter Meinungsstreit darüber, ob die Übernahme der sog. Religionsartikel der Weimarer Reichsverfassung in das neue Grundgesetz deren ursprünglichen Sinn unberührt gelassen oder nicht einem vielleicht grundlegenden Sinnwandel unterzogen habe. Hatte die Weimarer Reichsverfassung versucht, einen wertneutralen Staat zu „verfassen", so versteht das Grundgesetz seinen Staat zwar als weltanschaulich neutral, aber keineswegs wertneutral, sondern im Gegenteil ausgesprochenermaßen *wertgebunden.* Schon damit allein stehen alle Einzelbestimmungen in einem völlig anderen Sinnzusammenhang, was sich unvermeidlich auf deren Verständnis (Sinndeutung) auswirkt, ganz besonders auf Bestimmungen von der Art der Kirchenartikel. So hat sich an oder aus dieser Frage ein umfangreiches fachwissenschaftliches Schrifttum von durchweg hoher Qualität entwikkelt; daraus bringt der Band eine Auswahl von 18 Beiträgen. – Praktisch wirkt die Frage sich vor allem an zwei Stellen aus. An erster Stelle: Was bedeutet heute die in WRV Art. 137, Abs. 5 den großen Kirchen zugeschriebene Qualität als „Körperschaft des öffentlichen Rechts"? In der Weimarer Zeit wurde staatlicherseits hartnäckig daran festgehalten, sie bedeute die Unterwerfung der Kirche unter eine qualifizierte Staatsaufsicht, und kirchlicherseits wurde das weithin geduldet, d. h., man nahm es ohne aufzumucken hin, so z. B. das preußische katholische Kirchenvermögensverwaltungsgesetz von 1925; heute ist unbestritten, daß eine solche Staatsaufsicht grundgesetzwidrig wäre.

Breiten Raum nimmt die durch den Grundrechteteil des Grundgesetzes aktuell gewordene Frage der sog. Grundrechtbindung der Kirche ein. Daß Grundrechte, soweit sie ihrem Sinn nach überhaupt auf die Kirche anwendbar sind, ihr zustehen, ist unstreitig; schwierig dagegen ist die Frage, ob und zutreffendenfalls inwieweit Grundrechte auch gegenüber der Kirche geltend gemacht werden können, ein eigenartiger Spezialfall der sog. Drittwirkung der Grundrechte, womit mehrere Beiträge des Bandes sich befassen. – Haben wir es aber heute überhaupt noch mit Staatskirchenrecht im klassischen Sinn des Wortes zu tun, oder wirft auf der einen Seite der Wandel des Verhältnisses oder der Beziehungen zwischen Staat und (freier) Gesellschaft, auf der anderen Seite das namentlich im 2. Vatikan. Konzil fortentwickelte Selbstverständnis der (kath.) Kirche als gesellschaftliches Gebilde (‚compago socialis') und demzufolge ihres Platzes *nicht* in oder neben dem Staat, sondern „in der Welt von heute", d. i. in der menschlichen Gesellschaft schlechthin, nicht ganz andere Fragen auf als diejenigen, um die es ein Jahrtausend lang in der Auseinandersetzung zwischen sacerdotium und imperium, d. i. zwischen päpstlicher und kaiserlicher *Macht,* und noch im 19. Jahrhundert in der unter den Stichworten ‚potestas spiritualis' und ‚potestas temporalis' geführten Auseinandersetzung ging? Geht es vielmehr heute nicht so sehr oder vielleicht überhaupt nicht mehr darum, die Kirche als souveräne geistliche Macht *neben* den Staat als souveräne weltliche Macht zu stellen (‚utraque in suo genere maxima'), sondern der Kirche (den Kirch*en*!) *in* der pluralistischen Gesellschaft den ihr (ihnen) gebührenden Platz inmitten der Vielzahl gesellschaftlicher Mächte zu sichern, *ohne* sie dadurch in unzulässiger Weise auf die gleiche Ebene mit beliebigen anderen Verbänden (Interessen[ten]vereinigungen, ‚pressure groups') hinabzuziehen? Damit befaßt sich der Beitrag von *Mahrenholz* (385–426), der sehr viel Zutreffendes dazu beibringt, ohne jedoch zu einer glatten Lösung zu führen, die es, weil die Kirche Jesu Christi sich nun einmal in gesellschaftsrechtliche Begriffe nicht adäquat fassen läßt, vermutlich weder gibt noch überhaupt geben kann. – Wer diese Aufsatzsammlung durchgearbeitet hat, wird sich vermutlich veranlaßt sehen, einige seiner Vorstellungen oder Auffassungen zu überprüfen; bestimmt aber wird er manche vermeintliche Sicherheit ablegen und in seinem Urteil behutsamer werden. Die Mühe, das Ganze durchzuarbeiten, lohnt sich.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd. 14. Hrsg. *J. Krautscheidt* und *H. Marré.* Münster/W: Aschendorff 1980. 169 S.

Dieses 14. „Essener Gespräch" fand unmittelbar vor Abschluß des gesetzgeberischen

Ringens statt, aus dem die in BGBl 1979, S. 1061 ff. verkündete Regelung des elterlichen Sorgerechts hervorgegangen ist, die an die Stelle der bis dahin geltenden elterlichen Gewalt getreten ist. Da dem Gespräch bereits die unverändert zum Gesetz erhobene letzte Ausschußfassung zugrunde liegt, ist alles, was damals vorgetragen und erörtert wurde, auch heute noch ebenso aktuell und dürfte auch weiterhin noch lange aktuell bleiben. Während die voraufgegangenen 13 Gespräche (zuletzt hier gewürdigt 54 [1979] 473–474) entsprechend dem Gesamttitel „Staat und Kirche" staatskirchenrechtliche Themen behandelten, von denen manche nur für einen engeren Sachverständigenkreis von Interesse sind, handelte es sich dieses Mal um einen Gegenstand, der nicht unmittelbar die zwischen Staat und Kirche bestehenden Beziehungen betrifft, an dem aber nichtsdestoweniger die Kirche im allerhöchsten Maße interessiert ist, weil sie von seiner Gestaltung mittelbar ganz wesentlich mitbetroffen wird: *Wie* versteht, *wie* respektiert der Staat das *Elternrecht*? In der Art, wie der Staat das Elternrecht regelt, bringt er *sein* Verständnis von Ehe und Familie praktisch-konkret zum Ausdruck; aus dem Maß erzieherischer Befugnisse, das er für sich selbst in Anspruch nimmt, ergibt sich – auch wenn in grundgesetzlichen und einfach-gesetzlichen Bestimmungen davon überhaupt keine Rede ist –, wieviel Raum der Kirche verbleibt, um den ihr zustehenden Einfluß sowohl auf die elterliche („familiäre") als auch auf die außerfamiliäre, insbesondere schulische Erziehung des nachwachsenden Kirchenvolkes auszuüben. – In der (weltlichen) „öffentlichen" Meinung hat das Verständnis des Elternrechts sich gewandelt, im Zusammenhang mit dem Wandel der Vorstellungen von Ehe und Familie Schaden gelitten, zugleich aber aufgrund der Anerkennung der Menschenrechte des Kindes auch geläutert und veredelt, so daß sogar für Kanonistik und Moraltheologie ein gewisser Nachholbedarf entstanden ist.

Alle drei Referenten dieser Tagung *(W. Geiger, E. W. Böckenförde, D. V. Simon)* sind Öffentlich-Rechtler; dem entspricht der Charakter der Referate und der auf nicht minder hohem Niveau sich bewegenden Diskussion; trotzdem wird auch der nicht juristisch, sondern theologisch, religiös-ethisch oder pädagogisch Interessierte sie mit großem Gewinn lesen und Veranlassung finden, in vielleicht nicht ganz wenigen Stücken, die ihm bisher als selbstverständlich und unbezweifelbar sicher und richtig erschienen, zu einem vorsichtigeren, abgewogenen Urteil zu gelangen, zum mindesten einiges *zu-zulernen.* O. v. Nell-Breuning S. J.

Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften, Bd. 21. Hrsg. *Wilhelm Weber.* Münster: Regensberg 1980. 262 S.

Das Schwergewicht dieses Bandes bildet ein Block von sechs Beiträgen angesehener *polnischer* Vertreter der kath. Soziallehre. Zwei dieser Beiträge geben interessante Einblicke in die ganz einmalige Lage, in der die kath. Kirche Polens sich befindet. So schon *W. Piwowarski,* „Die Soziallehre der Kirche und das Laienapostolat" (49–55), vor allem aber *J. Kondziela,* „Sozialer und politischer Wandel in Polen und die gesellschaftliche Position der katholischen Kirche" (57–72). Der aus den Schulen verbannte und in die Pfarreien verlegte Religionsunterricht trage viel mehr zur „Identifizierung der Jugend mit der Kirche" bei als früher der Religionsunterricht in den Schulen (65). Polnische Arbeiter haben die Kirche nicht im Verdacht, sie halte es mit „denen da oben", sehen in ihr vielmehr ihre stärkste Stütze gegen den Druck von „da oben". Allerdings erscheint dieser Beitrag im ganzen etwas zu triumphalistisch und geht wohl auch in der Ineinssetzung von Polentum und Katholizismus ein wenig zu weit. – Bei *F. Mazurek,* „Die Konzeption des gesellschaftlichen Solidarismus nach Heinrich Pesch" (73–97) findet man einen guten Überblick über die verschiedenen Arten von Solidarismus vor Pesch und den seinigen gut von ihnen allen abgehoben; die Weiterentwicklung, namentlich durch Gustav Gundlach über Pesch hinaus bleibt leider unberücksichtigt. – Das gilt in noch viel höherem Grade von *G. Ermecke* und seinem Beitrag „Politik und Moral" (133–148). Ermecke *entleert* das Solidaritätsprinzip seines wesentlichen Gehaltes, nämlich seiner Aussage über das Verhältnis des gesellschaftlichen Ganzen und seiner Glieder zueinander; daraufhin kann er den Solidarismus mit der Begründung, ihm *fehle* das Ganzheits- und das Gliederungs-Prinzip, als unzureichend verwerfen. – Für die Diskussion über deontologische oder teleologische Begründung sittlicher Normen und ihrer Verbindlichkeit leistet *E. Nagel* in „Ethik und Handlungstheorie" (179–200) einen durch begriffliche und sprachliche Klarheit ausgezeichneten

Beitrag. – Gleiches Lob verdient der Beitrag des Japaners *T. Nojiri*, „Sozialphilosophische Bemerkungen zur Konvergenz-Debatte" (219–232). Weist das Deutsch der Beiträge von polnischen Autoren gelegentlich Mängel auf, die das Verständnis erschweren, so ist es ein Genuß, diesen, in ausgezeichnetem Deutsch geschriebenen Beitrag zu lesen; dem abgewogenen Urteil des Verf.s und der von ihm getroffenen Unterscheidung ist voll zuzustimmen. – Ebenso erfreulich sind auch *Th. Herrs* nüchtern sachliche „Überlegungen zum bibel-theologischen Ort der katholischen Familienlehre" (201–218). Die frommen Betrachtungen, die wir über das vorbildliche Leben der Hl. Familie in Nazareth anstellen, schöpfen wir *nicht* aus der Hl. Schrift, die darüber nichts berichtet; wir selbst sind es, die uns ausmalen, wie es im Leben der Hl. Familie zugegangen sein muß, und nehmen uns dieses von uns selbst ausgedachte Modell zum Vorbild. – Sowohl das Vorwort des Herausgebers (9–10) als auch seine „Zusammenstellung" von Äußerungen des jetzt regierenden Papstes zur Soziallehre der Kirche (11–12) seien besonderer Aufmerksamkeit empfohlen.

O. v. Nell-Breuning S. J.

ThPh 56 (1981) 481–506

Zur Struktur des Gottesbeweises

Von Johannes B. Lotz S. J.

I. Die Fragestellung

Vor einigen Monaten bin ich auf folgenden Satz Schellings gestoßen: „Ich kann zwar nicht vom Begriff *Gott* ausgehen, um Gottes Existenz zu beweisen, aber ich kann vom Begriff des bloß unzweifelhaft Existierenden ausgehen und umgekehrt die Gottheit des unzweifelhaft Existierenden beweisen“[1]. Dadurch fügten sich in mir Gedankengänge zu einem Ganzen, die ich schon lange Zeit mit mir herumtrage und auch bereits nach dem einen oder andern Aspekt ausgesprochen habe. Sie betreffen die Struktur des Gottesbeweises, die mir trotz allem, was darüber geschrieben worden ist, noch keineswegs hinreichend geklärt scheint. Mit Bedacht verwende ich das Wort ‚Gottesbeweis‘ in der Einzahl, weil es meines Erachtens nur *einen einzigen* Gottesbeweis gibt. Von ihm sind die vielen Gottesbeweise, die gemeinhin entwickelt werden, lediglich Ausgestaltungen, die nur so viel Kraft haben, wie sie den einen Beweis in sich enthalten, und die der eigentlichen Beweiskraft entbehren, wenn sie den einen nicht als ihr innerstes bewegendes Moment umschließen.

Der *Anstoß*, den ich von Schelling empfangen habe, läßt mich nicht den tiefgreifenden *Unterschied* verkennen, der mich in meinem zu entwickelnden Gedankengang von dem seinen trennt. Das *Gemeinsame*, das mich getroffen hat, liegt darin, daß es nicht darum geht, zu beweisen, daß Gott existiert, sondern umgekehrt darum, daß das Existierende letztlich göttlich ist. Das *Unterscheidende* läßt sich an dem Wort ‚Begriff‘ verdeutlichen, das sowohl im ersten als auch im zweiten Teil von Schellings Satz eine entscheidende Rolle spielt. Im ersten Teil handelt es sich um das Beweisen Gottes aus dessen Begriff, also um das sogenannte ontologische Gottesargument; der zweite Teil setzt beim Begriff des unzweifelhaft Existierenden an, dessen Gottheit es zu beweisen gilt. Außerdem meint Schelling mit dem unzweifelhaft Existierenden bereits den Urgrund, bei dem es allein darauf ankommt, seine Gottheit zu beweisen.

Im Gegensatz zu Schellings erstem Teil fasse ich den Gottesbeweis ins Auge, der von der *Wirklichkeit* der Welt und des Menschen aus-

[1] *Fr. W. J. Schelling*, Philosophie der Offenbarung, 8. Vorl., in: Münchner Jub. druck 1954, 6. Ergänzungsband, 159.

geht, um Gottes Existenz zu beweisen; statt des ontologischen betrachte ich also das aposteriorische Gottesargument. Was Schellings zweiten Teil betrifft, so setze ich nicht beim Begriff, sondern bei der *Wirklichkeit* des unzweifelhaft Existierenden an. Dieses aber ist nach meiner Sicht der Mensch in der Welt, also nicht der Urgrund selbst, wobei es jedoch darauf ankommt zu zeigen, ob und wie das Existierende göttlich ist. Näherhin gilt es zu entwickeln, ob und wie in dem Existierenden, wie es sich uns enthüllt, immer schon *Gott mit-enthüllt* ist. Daher ist das implizit mit-vollzogene Göttliche zum Expliziten zu erheben, statt zu dem Existierenden, das Gott nicht enthält, ihn hinzuzufügen.

Danach läßt sich in einer ersten Andeutung die Auffassung umschreiben, die der vorliegende Aufsatz vertritt. Der Gottesbeweis setzt bei dem sich selbst in der Welt vollziehenden Menschen als dem unbezweifelbar Existierenden oder Wirklichen an. Der Aufstieg zu Gott geschieht als Explizieren des in diesem Selbst-Vollzug immer schon und notwendig Mit-Vollzogenen, demnach als *Entfalten von innen*, nicht aber als Hinzufügen von außen. Anders ausgedrückt, beschreitet der Gottesbeweis den Weg der transzendentalen Explikation oder des Fortschreitens zu dem *ermöglichenden Grund des menschlichen Selbstvollzugs*. – Man beachte genau: die Explikation betrifft den Selbstvollzug des Menschen in der Welt, in dem und durch den uns Mensch und Welt gegeben sind, nicht aber den Menschen und die Welt außerhalb dieses Selbstvollzuges. Der Gottesbeweis hingegen, wie er weithin entwickelt wird, vernachlässigt den eben genannten Selbstvollzug und bemüht sich, zu Mensch und Welt erst nachträglich Gott hinzuzubeweisen.

Unter dem Gottesbeweis, wie er weithin entwickelt wird, verstehe ich jenen, der sich von dem Einfluß eines Chr. Wolff und damit des Rationalismus noch nicht ganz befreit hat. Davon hebt sich entschieden die Neubesinnung ab, die hauptsächlich mit J. Maréchal einsetzte. Er befreite die transzendentale Denkweise von ihrer typisch kantischen Prägung und machte sie für das christliche Philosophieren fruchtbar. Ihm verdanken wir das Entwickeln der auf das Absolute hinzielenden Dynamik unseres Erkennens; danach ist in jedem Erkannten Gott implizit mit-erkannt oder geschieht in jedem Erkennen ein Vorgriff auf Gott. Dieser Weg wurde von manchen aufgenommen und weitergeführt; zu nennen sind Brugger, Coreth, Kern, M. Müller, Ogiermann, Splett, Ulrich und Welte. Mit ihnen befinde ich mich auf demselben Weg, den ich nach seiner Struktur aufzuhellen unternehme.

II. Die Struktur des üblichen Gottesbeweises

Suchen wir die Struktur des früher üblichen Gottesbeweises im einzelnen darzustellen. Den *Ausgangspunkt* bildet eine Seite am unzweifelhaft Wirklichen des Menschen und der Welt, etwa die Bewegung oder das Werden, auch die Vollkommenheitsstufen des Seienden. Neuerdings regen sich freilich immer mehr Bedenken bezüglich des Aufstiegs zu Gott von der Welt her; daher zieht man sich oft auf den *Menschen* allein als Ausgangspunkt zurück. Die Schwierigkeit sieht man vor allem darin, daß sich die radikale *Kontingenz* an den einzelnen Weltdingen oder auch am Weltganzen nicht so leicht nachweisen lasse, während sie am Menschen deutlich hervortrete, weil er als ein klar in sich geschlossenes und von seiner Umwelt abgesetztes Ganzes entstehe und vergehe. Zugleich findet man im Verhalten des Menschen, etwa in der Unbedingtheit der sittlichen Bindung oder in der Grenzenlosigkeit des Strebens nach Glück, ein *Ausgreifen* nach dem göttlichen Urgrund; den untermenschlichen Dingen hingegen geht ein ähnliches oder ihrer Eigenart entsprechendes Ausgreifen ab.

Auf den gesicherten Ausgangspunkt wendet man das *Kausalitätsprinzip* an, vermöge dessen nach seiner gängigsten Formulierung das Kontingente mit absoluter Notwendigkeit eine ihm angemessene Ursache verlangt, die letztlich nicht wieder kontingent sein kann, sondern die absolut notwendige Ursache ist. Wenn man beim menschlichen Verhalten im oben beschriebenen Sinne ansetzt, geht man auf den dem Kausalitätsprinzip zugrunde liegenden und innewohnenden *Satz vom Grunde* zurück. Dabei werden sowohl jenes Prinzip als auch dieser Satz als bereits in ihrer absoluten Geltung *gerechtfertigt* vorausgesetzt. Die Rechtfertigung aber geschieht durch formale Überlegungen, indem man etwa die Gehalte ‚kontingent Seiendes' und ‚Ursache erfordern' miteinander vergleicht, wodurch beider Identität einleuchtet. Diese Überlegungen sehen von der Gottesfrage ab, zumal sie auf jede Ursache zutreffen sollen oder den Anspruch erheben, jede Ursache zu umgreifen.

Durch Anwenden des Kausalitätsprinzips (des Satzes vom Grunde) auf die Gegebenheiten von Welt und Mensch findet der *Aufstieg zu Gott* statt. Wer mit dem Wort ‚Gott' gemeint ist, entnimmt man aus dem bisher geschehenen Erfahren, Erkennen und Glauben der Menschen, besonders aus den Überlieferungen der großen *Weltreligionen* und vor allem des Christentums. Nun trifft man hierbei auf sehr vielgestaltige, voneinander verschiedene und oft einander widersprechende Gottesbilder. An welches von ihnen soll sich der Gottesbeweis halten? Soll er einfach das christliche Gottesbild herausgreifen, die anderen aber beiseite schieben? Oder soll er das christliche Gottesbild durch die anderen anreichern? Oder eine Quersumme von allen zie-

hen? Welches Kriterium kann ihn beim Auswählen der Elemente und bei deren Zusammenfügen leiten? Nach welchen Maßstäben wird er die in das schließlich erreichte Gottesbild eingehenden Elemente läutern oder von dem ihnen anhaftenden Widergöttlichen befreien? Genügen dazu das Widerspruchsprinzip und der Vergleich mit dem Menschen, insofern das, was dessen Würde widerstreitet, erst recht von Gott auszuschließen ist? Die Frage bleibt, wie der Beweisende entscheiden kann, ob der Gottesbegriff, zu dem er sich erhoben hat, mit dem wahren Gott übereinstimmt.

III. Anmerkungen zu den drei Schritten

Zu den drei Schritten, in denen sich der frühere Gottesbeweis entfaltet, sind einige Anmerkungen zu machen, die über dessen Struktur hinausführen.

1. Als *Ansatzpunkt* des Beweises bietet sich der *Selbstvollzug des Menschen in der Welt* dar, in dem wir uns immer schon vorfinden. Ihn erfahren wir ständig als das *unbezweifelbar* Existierende, das wir nicht beseitigen können; selbst dessen Leugnen erneuert dieses Existierende, da ja das Leugnen selbst ein derartiger Vollzug ist. Allein in diesem Vollzug sind uns der Mensch und die Welt zugänglich; indem sich unser direkter Blick auf die Welt und den Menschen richtet, geht uns in der den Blick begleitenden und in ihm jederzeit eingeschlossenen Reflexion jener Vollzug auf, den die nachfolgende Reflexion dann auch eigens in den Blick zu nehmen vermag. Dabei wird deutlich, daß der Selbstvollzug das *unmittelbar* Gegebene ist, durch dessen Vermittlung uns erst Welt und Mensch aufleuchten, die somit das mittelbar Gegebene sind.

Im selben Vollzug sind *Mensch und Welt* ursprünglich *miteinander eins*, weshalb die Alternative, ob die Welt oder der Mensch als Ausgangspunkt vorzuziehen sei, wegfällt. Freilich sind Welt und Mensch in ihrer Einheit nicht einander gleichgestellt, weil der Vollzug vom Menschen ausgeht oder als dessen Selbst-vollzug geschieht, wobei der Mensch der die Welt und sich selbst Erschließende ist, während die Welt nicht erschließend, sondern lediglich durch den Menschen erschlossen ist. Wie der Mensch in die Welt hinaus *veräußerlicht* ist, so ist die Welt in den Menschen hinein *verinnerlicht*. Wie der Mensch im Durchgang durch die Welt zu sich selbst kommt, so kommt auch die Welt, einbezogen in den Menschen und an seiner Verinnerlichung teilnehmend, zu sich selbst. – Von hier aus zerstreuen sich die oben bezüglich des Aufstiegs von der Welt zu Gott geäußerten Bedenken; denn ebenso wird ihre Kontingenz wie ihr Ausgreifen ins Überweltliche sichtbar[2]. Zugleich öffnet sich im menschlichen Verhal-

[2] Das wird später bei der Erörterung der ontologischen Differenz genauer herausgearbeitet.

ten jene Tiefe, die mit der geschlossenen Ganzheit des Menschen sein Ausgreifen nach dem göttlichen Urgrund hervortreten läßt.

Den Selbstvollzug des Menschen kennzeichnet die *vollendete Rückkehr*, vom Aquinaten „reditio completa" genannt. Im Gegensatz dazu erreichen die Weltdinge einzig Anfänge von Rückkehr, die nach ihrer jeweiligen Seinsstufe mehr oder weniger hinter dem Menschen zurückbleiben, wodurch sie ihm dementsprechend untergeordnet sind; „redire incipiunt" sagt Thomas bezüglich der Tiere[3]. Indem die Dinge in den Selbstvollzug des Menschen hineingenommen werden, wird die Rückkehr, die sie selbst nicht vollenden können, im Menschen und durch den Menschen vollendet.

Vollendet aber ist die Rückkehr, sobald die Veräußerlichung an die sinnlichen Erscheinungen bis zu deren *innerstem Grund* hin verinnerlicht wird. Demgemäß ist der Mensch dadurch Mensch, daß seine Rückkehr bis zum innersten Grund hinreicht; und die Dinge sind deshalb lediglich Dinge, weil sie nicht bis zum innersten Grund vorzudringen imstande sind und daher, was ihre eigene Leistung betrifft, über eine mehr oder weniger weitgehende Selbstentfremdung nicht hinauskommen. Da aber Gott der allerinnerste Grund ist, vermögen die Weltdinge zu seinem Erkennen nur insoweit beizutragen, wie sie durch den Menschen auf ihren innersten Grund zurückgeführt werden; hier zeigt sich der Ansatzpunkt für die oben erwähnten Bedenken[4].

Welches ist aber der innerste Grund? Überlegen wir, daß sowohl der Mensch als auch die Welt *begrenzte Seiende* sind, denen auf die ihnen durch ihre Wesenheit umschriebene Weise Sein, genauer einiges Sein zukommt. Sie stimmen darin überein, daß sie Sein haben oder am Sein teil-haben, also das Sein nicht ausschöpfen; sie unterscheiden sich in der Art oder der Stufe, die ihren Anteil am Sein kennzeichnet. An jedem Seienden beobachten wir eine relative ihm eigene Fülle, die in den verschiedenen Seienden immer wieder andere Aspekte des Seins zum Vorschein bringt; dieses selbst umspannt sämtliche Aspekte oder jede relative Fülle und ist daher die all-umfassende oder absolute Fülle. So liegt dem Baum-sein, dem Löwe-sein das Sein-selbst ohne einschränkenden Beisatz zugrunde. – Demnach treten uns die vielen Seienden als Abwandlungen *des einen Seins-selbst* gegenüber, das sich damit als der innerste Grund aller Seienden enthüllt. Es ist wahrhaft der innerste oder von uns aus der letzte und von

[3] De Ver. q1, a9.

[4] Nach jenen Bedenken sind sie als Ansatzpunkt des Gottesbeweises nicht geeignet, weil nicht hinreichend.

sich aus der erste Grund, insofern es die all-umfassende oder *absolute Fülle* ist, die so sehr alles umspannt, daß außer ihr oder unabhängig von ihr nichts anzutreffen ist[5]. Daß das Sein-selbst in diesem unüberbietbaren Sinn die absolute Fülle ist, bedarf noch einer eingehenderen Rechtfertigung[6].

Wie verhalten sich die Weltdinge und der Mensch zum Sein-selbst? In jedem Seienden finden wir den seiner Wesenheit entsprechenden Anteil von Sein. Insofern die Wesenheit nur bestimmte Aspekte des Seins einschließt, alle anderen aber ausschließt, ist das Sein *mit Nicht-sein zusammengewachsen* (con-crescere: con-cretum) oder als im Seienden konkret verwirklichtes dem Nicht-sein unterworfen und damit sich selbst *entfremdet.* Diese Entfremdung strebt das Sein-selbst in jedem Seienden zu überwinden; daraus entspringt das *Wirken* des Seienden, mit dem dieses die ihm anfänglich auferlegten Grenzen sprengt und sich der absoluten Fülle des Seins anzunähern versucht. – Dem untermenschlichen Seienden gelingt nie mehr als eine *Annäherung*, weil ihm die vollendete Rückkehr versagt und es den innersten Grund zu erreichen nicht imstande ist, weshalb es immer im Konkreten oder in dem sich selbst entfremdeten Sein verweilt, wodurch es auch selbst unaufhebbar der Selbstentfremdung unterworfen ist. – Der Mensch hingegen dringt vermöge der ihm eigenen vollendeten Rückkehr zum innersten Grund vor und erreicht damit das *Sein-selbst.* Demnach sprengt er das Kon-krete auf, wodurch er das Sein-selbst vom Nicht-sein *befreit* oder dessen Selbst-Entfremdung überwindet und es zu sich selbst oder *zu seinem Selbst* bringt, was dem Hervortreten der absoluten Fülle gleichkommt. Zugleich eröffnet ihm das Sein-selbst den Zugang zu seinem eigenen selbst, wodurch er sich selbst als der, der er *ist*, oder mittels des Seins-selbst das ihm eigene Sein erreicht, was mit dem Überwinden der Selbstentfremdung gleichbedeutend ist. Doch bringt es die Bindung des Menschen an die Welt und damit an den Leib mit sich, daß sein Sich-selbst-finden nie vollendet ist, sondern stets von Nicht-finden durchkreuzt wird. Daher findet er zwar sein eigenes Selbst und auch das Sein-selbst, jedoch so, daß er immer noch zu ihnen unterwegs bleibt[7].

---

[5] Die Spannung zwischen dem Seienden und dem Sein, dem Relativen und dem Absoluten prägt das abendländische Philosophieren, ansatzweise schon bei Thomas von Aquin, entwickelt in der Sicht von Heidegger. Dieser strebt allerdings darüber hinaus, indem er auf das bisher Ungedachte der „Differenz" oder des „Ereignisses" zurückgeht. Ob und wie die gleiche Spannung etwa im Erfahren des fernen Ostens gesichtet wird, bedarf einer eigenen Untersuchung.

[6] Das geschieht im III. Teil, 1. Abschnitt.

[7] Im Vorstehenden leitet uns der Aquinate Sth I, q6, a1 ad2. Alle Seienden streben zu Gott, unmittelbar der Mensch, nur mittelbar die bloßen Dinge. – Was bezüglich des Seins die Selbstentfremdung besagt, kann weder durch die privatio noch durch die negatio, die beide vom Seienden genommen sind, bestimmt werden. Selbstentfremdung

Die vorstehenden Darlegungen haben zu der von Heidegger sogenannten *ontologischen Differenz* hinzugeführt, zu dem Unterschied nämlich zwischen dem Seienden und dem es gründenden Sein[8]. Dieser Unterschied ist notwendig in jedem Seienden *enthalten*, weil es sich jederzeit mit seiner lediglich begrenzten und relativen Fülle von der absoluten oder grenzenlosen Fülle des Seins-selbst abhebt. Diesen *implizit* in ihm eingeschlossenen und für das Seiende schlechthin konstitutiven Unterschied vermögen die untermenschlichen Dinge nicht als solchen explizit zu vollziehen; er äußert sich einzig in ihrem Wirken, von dem oben die Rede war[9]. Dem Menschen allein ist es vorbehalten, die ontologische Differenz als solche *explizit* zu vollziehen, weil er allein vermöge der vollendeten Rückkehr zum innersten Grund oder eben zum Sein-selbst vorstößt. Von dieser ausdrücklich hervortretenden Differenz ist alles ausgesprochen menschliche Tun geprägt, weshalb sie auch diesem entnommen werden kann. Soweit die Weltdinge in das menschliche Tun einbezogen werden, tritt auch an ihnen die sonst verborgene Differenz unverborgen hervor.

2. Nachdem wir den Ausgangspunkt des Aufstiegs zu Gott genauer bestimmt haben, kann auch über das *Kausalitätsprinzip* oder den *Satz vom Grunde* Näheres gesagt werden. Dabei sind besonders zwei Bedenken zu erörtern. Im ersten Bedenken drängt sich uns die Frage auf, wodurch wir berechtigt sind, auf Welt und Mensch als Ausgangspunkt das bereits als gültig erwiesene Kausalitätsprinzip *anzuwenden*. Gehen wir dabei vielleicht allzu sehr ‚more geometrico' voran? Man wird antworten, der Ausgangspunkt verlange durch seine Kontingenz das Anwenden dieses Prinzips auf ihn. Demnach ist das Anwenden des Prinzips und folglich das Prinzip selbst im Ausgangspunkt *vorgezeichnet*. Damit ist das Prinzip schon im Ausgangspunkt enthalten, muß es lediglich aus dem Impliziten ins *Explizite* erhoben werden, weshalb es nicht von außen heranzubringen ist.

Zugleich wird dabei das Prinzip entwickelt und in seiner Geltung gerechtfertigt, also nicht als eine fertige und erhärtete Formel angewendet. Außerdem geht es hier einzig um den Ur-fall von Grund und Ursache, nämlich um jenen, in dem das Seiende auf das Sein bezogen ist. Dementsprechend unterscheiden wir die *ontologische* Kausalität

---

ist hier die dem Sein eigentümliche Struktur, vermöge der es mit Nicht-sein vermischt ist, wobei aber die Vermischung für das Seiende keine privatio und für das Sein keine bloße negatio ist, weil es im Seienden nicht in seinem innersten Selbst ist, weshalb es das Seiende diesem Selbst anzunähern und mit ihm zu vereinigen strebt. In der visio beata kommt das Sein auf die höchste Weise, die im Seienden möglich ist, zu seinem innersten Selbst.

[8] Thematisiert bes. in: Die Grundprobleme der Phänomenologie (Ges.Ausg., II. Abt., Bd. 24), 1975, 322–469.

[9] Das Wirken entsteht daraus, daß die Fülle des Seins-selbst jedes Seiende über seinen jeweils erreichten Zustand hinauszieht.

oder die Gründung des Seienden im Sein von der *ontischen* Kausalität oder der Gründung des Seienden in einem anderen Seienden. Zwischen dem Urfall und den anderen Fällen der Kausalität spannt sich *Analogie*, nicht Univozität, weshalb die anderen Fälle den Zusammenhang nur gemindert enthalten, der allein im Urfall seine volle Kraft innehat[10]. Im Aufstieg zu Gott geht es einzig um die ontologische Kausalität, während die ontische Kausalität nicht in Betracht kommt.

Daher wenden wir nicht, wie es im früheren Gottesbeweis geschieht, das Prinzip, das für alle Fälle der Kausalität gilt, auf den Sonderfall des Bezugs zu Gott an; vielmehr bewegen wir uns *allein in diesem Urfall*. Infolgedessen sind wir von den Schwierigkeiten und Dunkelheiten frei, auf die immer wieder der Nachweis des alle Fälle umspannenden Kausalitätsprinzips trifft und die bis heute nicht befriedigend bewältigt worden sind und wohl überhaupt nicht befriedigend bewältigt werden können, weil es ein derartiges Prinzip nicht gibt; an seine Stelle treten die zwei Prinzipien der ontologischen bzw. der ontischen Kausalität, von denen freilich das zweite im ersten gründet. – Dies vorausgesetzt, entgehen wir der Gefahr, daß Gott als Seiendes zu den welthaften Seienden hinzubewiesen und daher selbst als *Seiendes*, wenn auch als das höchste Seiende, genommen wird. Sogar Thomas hat in seinen berühmten fünf Wegen diese Gefahr noch nicht gesichtet und folglich auch nicht überwunden, weshalb seine Wege zu sehr ontisch geprägt sind.

Das *ontologische Kausalitätsprinzip* leuchtet zusammen mit der und *in der ontologischen Differenz* auf. Das Sein wird nämlich nicht neben dem Seienden, sondern durch Eindringen in dessen innerste Tiefe und damit als der *Grund* erfahren, durch den das Seiende ein Seiendes ist und von dem es alles empfängt, was ihm zukommt. Das Seiende ist in jeder Hinsicht vom Sein abhängig, weshalb aus diesem alles, was es ist und hat, stammt. Negativ betrachtet: wenn es ein Seiendes oder auch nur eine Seite am Seienden gäbe, die ihm nicht aus dem Sein zuflösse, so wäre das Sein nicht das Sein, weil es nicht die absolute Fülle besagte, die für das Sein kennzeichnend ist oder es erst zum Sein macht. Die hier angedeutete Gründung des Seienden im Sein ist von *absoluter Notwendigkeit*; denn wer diese Gründung leugnet, hebt die absolute Fülle auf und widerstreitet damit dem Sein-selbst[11].

[10] Die ontologische Kausalität habe ich schon früher von der ontischen unterschieden: De secunda via S. Thomae Aquinatis, in: Acta Congr. Thomist. Internat., vol. 2 (1965) 19–32. – Daß die zweifache Kausalität oft nicht beachtet wurde, hat seinen Grund wohl darin, daß Gott eben doch zu sehr nach Art eines Seienden genommen wurde.

[11] Dazu gelangt *Heidegger* nicht, weil für ihn der Satz vom Grund „kein metaphysischer, sondern ein seinsgeschichtlich gedachter Satz" ist (Der Satz vom Grund, 1957, 184). Näheres im III. Teil, 2. Abschnitt.

Demnach gründen der Mensch und die Weltdinge mit absoluter Notwendigkeit im Sein-selbst. Dieser Zusammenhang wird *ohne weiteres aufgedeckt*, obwohl meist nicht beachtet, sobald der Mensch sich selbst in der Welt vollzieht. So wird immer schon das Seiende, das der Mensch und das die Welt ist, auf das Sein zurückgeführt oder in ihm gegründet. Demnach wird im Selbst-Vollzug des Menschen und namentlich im Vollzug der ontologischen Differenz unausweichlich das ontologische Kausalitätsprinzip oder der metaphysische Satz vom Grunde eingesehen und in seiner Geltung *transzendental* gerechtfertigt, weil menschliches Vollziehen ohne diese seine ermöglichende Bindung unmöglich wäre. Das Kausalitätsprinzip ist also *im Ausgangspunkt* des Aufstieges selbst *impliziert* und wird daraus entnommen, statt von außen dazugefügt zu werden.

Wie verhalten sich der *Satz vom Grunde* und das *Prinzip der Kausalität* zueinander? Beide gehen vom Posterius zum Prius, vom Gegründeten zum Grund oder von der Wirkung zur Ursache. Dabei hat der Grund den umfassenderen Sinn, indem er vor allem auf *Verstehbarkeit* abzielt (intelligibilitas), worin auch die Kausalität eingeschlossen ist. Auch scheint der Grund innerhalb der Kausalität die *Exemplarität*, die Ursache aber die Effizienz oder die *Verwirklichung* zu akzentuieren, wobei beide einander einschließen. – Noch nicht entschieden ist, ob der Primat dem Gegründeten oder dem Grund zukommt, ob also das Gegründete um des Grundes willen oder umgekehrt der Grund um des Gegründeten willen da ist. Die Entscheidung ist in der allseitigen Abhängigkeit des Seienden vom Sein und damit in beider Eigenart vorgezeichnet, ist aber noch eigens zu entfalten[12].

3. Nunmehr schreiten wir vom Ausgangspunkt des Aufstiegs über den Aufstieg selbst zum *Endpunkt des Aufstiegs* fort. Diesen bezeichnen wir als ‚Gott'; was wir damit meinen, wird, wie wir bereits angedeutet haben, für gewöhnlich aus dem Erfahren des Menschen, der einzelnen und der Völker entnommen, also nicht aus dem Aufstieg selbst entwickelt. Die mit diesem Verfahren gegebenen Schwierigkeiten haben wir oben kurz berührt[13]. Ihnen könnte man entgehen, wenn im Aufstieg selbst sein Endpunkt *vorgezeichnet* wäre und wenn dieser mit Gott zusammenfiele.

Danach käme der Aufstieg vermöge seines ureigenen Wesens oder von *innen* her bei Gott an und wir hätten auch den erforderlichen Maßstab für die Beurteilung der Gottesbilder, die uns die Geschichte der Menschheit liefert. Außerdem ist allein so der Ansatz gewährleistet, den wir bei Schelling vorgefunden haben; denn es wird die Göttlichkeit des unbezweifelbar Existierenden erwiesen, statt daß man die

[12] Darüber III. Teil, 3. Abschnitt.

[13] Vgl. I. Teil, letzter Abschnitt.

Existenz des aus der Geschichte geschöpften Gottes beweist. Genauerhin geht es darum, das in dem durch die ontologische Differenz aufgeschlossenen Selbstvollzug des Menschen in der Welt *verborgene Göttliche* in die *Entborgenheit* zu erheben, wobei Grund oder Ursache die vermittelnde Rolle spielen. Hiermit ist weiterhin der innere Zusammenhang zwischen der *Erfahrung* des Menschen von sich selbst und dem Gottesbeweis gegeben, der somit nicht ein rationalistisches Begriffsgespinst, sondern in ihren Hintergründen entfaltete oder ausgelegte Erfahrung ist. – Welche Schritte finden wir hier vorgezeichnet?

Das in der ontologischen Differenz hervortretende Sein hebt sich durch seine *absolute Fülle* von der immer bloß relativen Fülle des Seienden ab. Da die absolute Fülle nur dann absolut ist, wenn an ihr jede relative Fülle teil-nimmt, ist das Sein der Grund, von dem das Seiende alles empfängt und von dem es daher in jeder Hinsicht abhängt. Im Vergleich damit stellt sich das Sein als das *Unabhängige* dar, weil es vom Seienden nichts empfängt und folglich auf dieses nicht angewiesen ist, weil es durch sich selbst, ohne Vermittlung durch ein anderes, es selbst ist. Mithin ist das Sein *zweifach absolut*, insofern es nämlich als die absolute Fülle alles umspannt und daher letztlich ab-solut oder los-gelöst von allem Seienden in sich selbst west. Dafür hat Thomas von Aquin den Ausdruck ‚das subsistierende Sein selbst' (ipsum esse subsistens) geprägt, das in sich selbst stehende oder sich selbst tragende Sein, das also keines Trägers bedarf[14]. Das Sein ist, anders gesagt, wesentlich das Transzendente schlechthin, das alles Seiende unendlich übersteigt oder ihm unendlich überlegen ist.

Mit der unendlichen *Transzendenz* des subsistierenden Seins ist untrennbar seine ebenso unendliche Immanenz gegeben. Ohne die Transzendenz wäre das Sein-selbst mit all dem Nicht-sein behaftet, das zur Konstitution des Seienden gehört, weil es durch das Seiende mit sich selbst vermittelt wäre, was auf Hegel zutrifft. Vermöge der Transzendenz hingegen ist das Sein durch sich selbst es selbst und somit von allem Nicht-sein frei oder erst wahrhaft das Sein in seinem ureigenen Selbst. – Ohne die *Immanenz* wäre das Sein-selbst neben und außer allem endlichen und welthaften Seienden, wodurch es einem Seienden gleichkäme, dem es wegen seiner Begrenztheit eigen ist, nicht alles andere in jeder Hinsicht zu umspannen. Vermöge der Immanenz hingegen wohnt das Sein allem Seienden als dessen tiefster Grund inne, weshalb das Seiende einzig und in jeder Hinsicht durch das Sein es selbst, von diesem getragen und durchdrungen ist; sonst wäre das Sein nicht wahrhaft das Sein. Allein in der untrennbaren

[14] Sth I, q4, a2 ad3 und oft.

Durchdringung von unendlicher Ferne und unendlicher Nähe ist das subsistierende Sein wahrhaft das Sein.

Was die Rolle von Transzendenz und Immanenz im Gottesbeweis angeht, so steht in dessen früherer Gestalt die Transzendenz so sehr im Vordergrund, daß die Immanenz kaum oder nicht beachtet wird. In der Ausgestaltung des Gottesbeweises hingegen, die wir hier im Anschluß an Schelling anstreben, führt der Weg von und *in der Immanenz zur Transzendenz*. Das dem Seienden innewohnende Sein gewährt uns den Zugang zu dem Sein, das allem Seienden transzendent ist. Dabei bewegen wir uns nicht aus dem Sein hinaus und zu etwas anderem hinüber; denn ein anderes gibt es nicht, da das Sein ja alles umspannt. Vielmehr bewegen wir uns in das Sein hinein und durchdringen so das an das Seiende mitgeteilte Sein, wodurch als dessen tiefster Grund das dem Seienden überlegene oder subsistierende Sein hervortritt. Damit wird die Immanenz in die Transzendenz hinein geöffnet und zugleich die Transzendenz in der Immanenz gehalten. Die Immanenz geht *für uns* der Transzendenz voraus, weil uns das mitgeteilte Sein den Zugang zum subsistierenden Sein vermittelt; die Transzendenz geht *an sich* der Immanenz voraus, weil das subsistierende Sein der Ursprung des mitgeteilten Seins ist. Im mitgeteilten Sein west das subsistierende Sein an, weshalb dieses durch jenes ergriffen wird[15].

Der Zusammenhang, der vom mitgeteilten zum subsistierenden Sein führt, ist absolut *notwendig*; denn nie kann es jenes ohne dieses geben oder dieses ist in jenem notwendig impliziert; sonst wäre das Sein nicht das Sein. Umgekehrt aber ist der Übergang vom subsistierenden zum mitgeteilten Sein nicht absolut notwendig; denn jenes kann es sehr wohl ohne dieses geben oder dieses ist nicht notwendig in jenem impliziert; sonst wäre wiederum das Sein nicht das Sein, sondern zu einem Seienden herabgesetzt, weil es durch seine notwendige Bindung an das Seiende mit Nicht-sein behaftet wäre. Mit anderen Worten zeichnet sich das subsistierende Sein durch seine *Freiheit* gegenüber dem Seienden aus, vermöge der es sich dem Seienden mitteilen kann, aber nicht mitteilen muß. Erst mit dieser Freiheit ist die *Kontingenz* des Seienden gegeben, das zwar sein oder am Sein teil-

[15] Genau besehen zeichnen sich zwei Weisen der Immanenz ab. Immanent ist zunächst das dem Seienden mitgeteilte oder von ihm partizipierte und damit verendlichte Sein. In ihm west immer schon und notwendig das subsistierende und damit unendliche Sein an, das also ebenfalls, ohne seine Transzendenz zu verlieren, dem Seienden mitgeteilt ist. An der Transzendenz des subsistierenden Seins nimmt das partizipierte Sein teil, weshalb dieses zu jenem führt. Nähme das partizipierte Sein (per impossibile) nicht an der Transzendenz des subsistierenden Seins teil, so würde es sich nicht vom Seienden unterscheiden und damit im Seienden versinken, was dem Auflösen in nichts gleichkäme.

nehmen kann, aber nicht notwendig ist oder notwendig am Sein teilhat.

Erst durch die Freiheit und in der Freiheit ist die *volle Transzendenz* des subsistierenden Seins gegeben, die mit seiner vollen Unabhängigkeit von jedem endlichen Seienden gleichbedeutend ist. Der vollen Unabhängigkeit des subsistierenden Seins entspricht die volle Abhängigkeit des endlichen Seienden, da es ja restlos von der Entscheidung des subsistierenden Seins abhängt, ob und wie das endliche Seiende ist. Daß sich das subsistierende Sein dem endlichen Seienden mitteilen *kann*, ist in seiner absoluten Fülle begründet, der etwas vom Sein abginge, wenn sie sich nicht mitteilen könnte. Daß sich das subsistierende Sein nicht mitteilen *muß*, ist ebenfalls in seiner absoluten Fülle begründet, die nicht absolut wäre, wenn Relatives notwendig zu ihr gehörte.

Weil nun ferner Freiheit untrennbar Selbst(Ich)bewußtsein einschließt und dies die beiden wesentlichen Vollzüge der Person sind, tritt uns *das subsistierende Sein als Person* entgegen. Darin liegt keineswegs eine Verengung; denn die beiden Vollzüge entspringen aus der Offenbarkeit des Seins, die im subsistierenden Sein auf das höchste gegeben ist, insofern dieses das Sein in seinem ureigenen Selbst unter Ausschluß jeder Spur von Entfremdung besagt[16]. Das subsistierende Sein zeigt sich also nicht als das absolute Es, sondern als *das absolute Du*; es ist nicht *das* Absolute, sondern *der* Absolute, nicht das Göttliche, sondern der eine Gott. – Viele Götter kommen nicht in Frage, weil sich von vornherein von den vielen Seienden das Sein als das *Eine* abhebt und namentlich die das Sein kennzeichnende Fülle nur eine einzige sein kann; wenn es mehrere einander gleichgeordnete Füllen gäbe, wäre jede von ihnen nur relativ; denn keine von ihnen enthielte das Ganze des Seins.

An dieser Stelle erhebt sich die Frage, ob das personale *subsistierende Sein* wahrhaft mit dem Göttlichen und mit *Gott* zusammenfällt. Bei seinen fünf Wegen fügt der Aquinate zu dem jeweiligen Ergebnis der einzelnen Beweise jedesmal hinzu: „Und das nennen alle Gott (et hoc omnes nominant Deum)". Offensichtlich beruft sich der mittelalterliche Denker auf den christlichen Gott in der Überzeugung, daß sich der letzte bzw. erste Ursprung, zu dem er aufgestiegen ist, mit diesem deckt[17]. Für uns heute, die wir in das Zeitalter der Begegnung aller Religionen untereinander eingetreten sind, sind die Zusammenhänge verwickelter. Doch fallen auch gegenwärtig das philosophische und das religiöse Gottesbild nicht völlig auseinander, weshalb ein Vergleich beider und eine *gegenseitige Läuterung* möglich ist. Einerseits

[16] Genauer entwickelt in *J. B. Lotz*, Person und Freiheit, 1979, 26–33 und 56–61.

[17] Sth I, q2, a3 mit geringen Abwandlungen in den Worten.

trägt die Philosophie mit dem ihr eigenen Seinsdenken dazu bei, alles Ver-ding-lichen oder Ver-mensch-lichen Gottes zu überwinden. Andererseits vermag die Religion in jene Haltung einzustimmen, die erst Gott gemäß ist und sein Geheimnis ganz zugänglich macht. Kurz gesagt kommt es darauf an, daß wir wirklich Gott verehren und daß wir Gott wirklich verehren; jedes bedingt das andere.

IV. Der transzendentale Gottesbeweis selbst

Unsere Bemerkungen zu den früheren Gottesbeweisen haben diese in Frage gestellt und zugleich den Weg zu dem einen allein tragenden Gottesbeweis bereitet. Dieser setzt bei der allem menschlichen Vollziehen innewohnenden und es als solches allererst ermöglichenden *ontologischen Differenz* an und besteht einfach darin, daß er sie bis zu ihrem inneren Ende *ganz durchführt.* Der Gang, der in der Differenz beginnt, vollendet sich als Gottesbeweis. – Der Denker, nämlich Heidegger, der die ontologische Differenz mehr als jeder andere thematisiert hat, wollte nie den in ihr vorgezeichneten Gang durch-laufen, weil er bei den zeitlichen Mitteilungen des Seins haltmacht und meint, das eine, sie alle umspannende Sein sei mit unseren Denkmitteln nicht zu fassen. Das entscheidende Hindernis für ihn ist die im sogenannten „Ereignis" gründende „Temporalität des Seins", die sein gesamtes Werk regiert. Die Temporalität aber ist in unserem Vollziehen immer schon in die Ewigkeit hinein überstiegen, weshalb dessen Ermöglichung das Sprengen der von Heidegger gezogenen Grenzen verlangt[18].

1. Wir wenden uns dem unbezweifelbaren *Ausgangspunkt,* nämlich dem *Selbst-Vollzug des Menschen in der Welt* zu, in dem es die darin immer schon enthaltene ontologische Differenz aufzuweisen gilt. Genauerhin haben wir zu zeigen, daß in der *Differenz* das *Sein* als die absolute Fülle erreicht wird.

a) Wir setzen zunächst beim *menschlichen Wissen* an, das mit dem vorprädikativen Erfahren anhebt und im Urteil seine volle Ausprägung findet[19]. Insofern es sich als der Selbstvollzug des Menschen in der Welt darstellt, durchdringen sich im gewußten Gehalt die Weltdinge und der Mensch, also das Seiende, das wir selbst sind und das wir selbst nicht sind. Näherhin wird das Seiende *als* Seiendes erfahren und gedacht, was besonders im ‚ist' des Urteils zum Ausdruck kommt. Unser gesamtes Wissen zielt darauf hin, das Seiende so zu fassen, wie es *ist.* Unsere Wissensbewegung kommt nicht bei dem Seienden, wie es uns erscheint, sondern erst bei dem Seienden, wie es

[18] Im einzelnen entwickelt: *J. B. Lotz,* Martin Heidegger und Thomas von Aquin, 1975, Vierte Abhandlung.

[19] Dazu *J. B. Lotz,* Transzendentale Erfahrung, 1978, bes. 56–58.

an sich ist, zur Ruhe. Sie wird über das bloße Erscheinen hinaus- und zum Sein hingezogen oder vom Sein angezogen.

Was das heißt, kann von *Kant* her verdeutlicht werden, der unser Erkennen auf das Ding, wie es uns erscheint, beschränkt und vom Ding, wie es an sich ist, ausschließt. Dazu kommt er, weil er unser Erkennen auf die mit dem Menschen gegebene und ihm eigene Perspektive und damit auf den entsprechenden relativen Standpunkt begrenzt, weshalb wir alles einzig so erfassen, wie es von diesem Standpunkt her aussieht oder eben erscheint.

Darüber hinaus führt allein der *absolute Standpunkt*, der jede begrenzte Perspektive hinter sich läßt, indem er nicht im Menschsein oder sonst einem Anteil am Sein, sondern im all-umfassenden *Sein-selbst* gründet und damit die Eröffnung der *absoluten Fülle* einschließt; wie ohne weiteres einleuchtet, vermag jede relative Fülle nur einen relativen Standpunkt zu gewähren. Demnach ist unser menschliches Wissen dadurch gekennzeichnet, daß es das jeweils erfaßte Seiende im Horizont des all-umspannenden Seins vollzieht. Folglich trägt unser Wissen als seinen ermöglichenden Grund das ausdrückliche Aufleuchten der ontologischen Differenz in sich, die das Seiende auf das Sein als die absolute Fülle bezieht.

b) Was am Wissen aufgewiesen wurde, läßt sich ebenfalls aus der *Freiheit* entwickeln, die ihren Sitz im *Willen* hat. Wir setzen bei der Wahlfreiheit an; sie gibt dem Menschen das Vermögen, von zweien oder mehreren endlichen Gütern das eine oder das andere zu ergreifen; er kann jedes ergreifen, muß aber keines ergreifen. Bei allen derartigen Gütern zeigen sich Gründe-dafür, insofern es gut ist, und Gründe-dagegen, insofern seine Gutheit begrenzt ist oder weitere Gutheit ausschließt. Fragen wir nach der Bedingung, unter der neben den Gründen-dafür auch die Gründe-dagegen wirksam werden können. Um die Antwort zu finden, müssen wir von dem Materialobjekt oder dem, was gewählt wird, das *Formalobjekt* oder das, vermöge dessen gewählt wird, unterscheiden; ersteres wechselt ständig, während letzteres immer dasselbe ist, weil es den Willen in seiner bleibenden Ausrichtung konstituiert.

Wenn nun das Formalobjekt des Willens ebenfalls das *endliche Gut* wäre, so würde er von dem Materialobjekt erfüllt oder gesättigt, was damit gleichbedeutend ist, daß allein die Gründe-dafür ins Spiel kommen, für die Gründe-dagegen aber kein Ansatzpunkt zu finden ist. Infolge davon wird der Wille vom endlichen Gut unwiderstehlich angezogen, oder es gibt keine freie Wahl. Wenn hingegen das Formalobjekt des Willens die *unendliche* oder *grenzenlose Gutheit* ist, kann er von keinem endlichen Materialobjekt erfüllt oder gesättigt werden, weshalb neben den Gründen-dafür die Gründe-dagegen wirksam

werden. Daher wird der Wille vom endlichen Gut nicht unwiderstehlich angezogen und ist die freie Wahl gewährleistet. Weil jedes Seiende wegen seiner Begrenzung nur ein endliches Gut ist, fällt die grenzenlose Gutheit mit dem Sein-selbst oder der *absoluten Fülle* zusammen. Also trägt die freie Wahl unseres Wollens (genauso wie unser Wissen) als ihren ermöglichenden Grund das ausdrückliche Vollziehen der ontologischen Differenz in sich, die das Seiende auf das Sein als die absolute Fülle oder das absolute Gut bezieht[20].

c) Was am Wissen und an der Freiheit des Wollens aufgewiesen wurde, soll noch eigens an der *Liebe* aufgezeigt werden, die nach dem Aquinaten den Grundakt des Wollens ausmacht, nach anderen aber in die dritte Intentionalität oder das Fühlen gehört. Wie sich Wollen und Fühlen zueinander verhalten, kann hier offenbleiben; auf jeden Fall hat das Lieben mit beidem zu tun[21]. Lieben ist *Hingabe* des Liebenden an den Geliebten; der Liebende will, daß der Geliebte sei und ganz der sei, der er zu sein hat; dazu trägt der Liebende bei, dafür setzt er sich ein, auch unter Opfern. Zugleich erstrebt der Liebende die *Vereinigung* mit dem Geliebten, in der er zur Ruhe kommt und sein Glück gewinnt. Obwohl auch Dinge in uns Liebe wecken, so erreicht sie ihre Fülle doch erst in der Begegnung mit dem *personalen* Partner.

Ihm gegenüber kann sich die Liebe als selbstgebundene oder als selbstfreie entfalten; mit jener liebe ich den anderen um meinetwillen, mit dieser aber um seinetwillen; im ersten Fall geht es um mein Wohl, dem ich den anderen unterordne, im zweiten hingegen um das Wohl des anderen, auf das ich mich hinordne. Wird die *selbstgebundene* Liebe allein und extrem ausgeprägt, so ordne ich den anderen als Mittel zum Zweck auf mein eigenes Wohl hin und frevle damit gegen dessen personale Würde. Diese in Selbstsucht verkehrte Liebe wird durch die *selbstfreie* Liebe überwunden, die erst die wahre Liebe ist, indem sie der personalen Würde des anderen gerecht wird.

Nun ist der Horizont der selbstgebundenen Liebe das Wohl des Liebenden; darüber greift der Horizont der selbstfreien Liebe hinaus; denn sie zielt auf den Geliebten, nicht wie er mir dient, sondern wie er in sich und an sich selbst ist und zu sein hat. Es geht also um das *Frei-geben* des Geliebten, und zwar in das ihm *eigene Sein*; der Horizont aber, der den Liebenden sowohl zum Freigeben als auch zum Erreichen des Seins des Geliebten befähigt, ist einzig das all-umfassende Sein oder die *absolute Fülle*, wie die beiden vorausgegangenen Gedankengänge herausgearbeitet haben.

[20] Weiter entfaltet: Person und Freiheit (Anm. 16), 124–130.

[21] Im einzelnen durchgeführt: *J. B. Lotz*, Die Drei-Einheit der Liebe. Eros-Philia-Agape, 1979, bes. Vierter Teil.

Demnach schließt die selbstfreie Liebe als ihren ermöglichenden Grund wiederum das ausdrückliche Vollziehen der ontologischen Differenz in sich oder das Hinbeziehen des Geliebten (Seienden) auf das Sein als die absolute Fülle.

d) Deuten wir wenigstens kurz einen vierten Zusammenhang an, der mit der Freiheit des Willens gegeben ist. Diese ist nämlich nicht bindungslose Willkür, sondern trägt wesentlich und untilgbar die Bindung des *unbedingten Soll* in sich, das sie zu dem der personalen Würde des Menschen entsprechenden Leben verpflichtet. Nun ist jedes Seiende immer nur ein Bedingtes, weil ihm Sein lediglich in dieser oder jener Hinsicht zukommt; daher wird die von ihm ausgehende Bindung nie anders als bedingt sein. Das schlechthin Unbedingte ist allein das *Sein-selbst*, weil es das Sein in jeder Hinsicht oder eben die absolute Fülle ist; daher kann auch von ihm allein die unbedingte Bindung ausgehen.

Infolgedessen gründet die mit unserem freien Willen gegebene unbedingte Bindung im Menschen, nicht insofern er dieses begrenzte Seiende ist, sondern insofern er immer schon in das enthüllte Sein hineinragt, wodurch dessen *Unbedingtheit* auf ihn *überstrahlt* und ihm so die unbedingt zu achtende Würde verleiht. Demnach wird auch im sittlichen Handeln als dessen unerläßlicher ermöglichender Grund die ontologische Differenz sichtbar, die den sittlichen Menschen auf die absolute Fülle bezieht.

2. Vom unbezweifelbaren Ausgangspunkt schreiten wir zum *Satz vom Grunde* oder zum *Kausalitätsprinzip* fort.

a) Nach unseren obigen Bemerkungen wird es nicht als fertige Formel an den Ausgangspunkt von außen herangebracht; vielmehr ist es in ihm vorgezeichnet und wird aus ihm entwickelt. Das ist insofern möglich, als der Ausgangspunkt das im Selbstvollzug des Menschen durch die ontologische Differenz aufgeschlossene und damit *auf das Sein-selbst bezogene Seiende* ist. Dabei zeigt sich das Sein-selbst als der Grund, an dessen absoluter Fülle jedes Seiende teil-nimmt und von dem es alles empfängt, weshalb dieses mit absoluter Notwendigkeit nie ohne jenes sein kann. – Zur Verdeutlichung dieses Zusammenhangs fügen wir bei: wenn es ein Seiendes ohne das Sein gäbe, dann wäre entweder das Sein nicht das Sein oder das Seiende wäre nicht ein Seiendes.

Wenn es ein Seiendes gäbe, dessen Seins-Anteil nicht aus dem Sein stammte, dann wäre dieser Seinsanteil nicht im Sein-selbst enthalten, wodurch dieses nicht als die absolute Fülle und damit *nicht* als *das Sein-selbst* aufträte, das als der ermöglichende Grund des menschlichen Vollziehens aufgewiesen und gerechtfertigt wurde. Die Leugnung der Abhängigkeit des Seienden vom Sein-selbst führt zur Leug-

nung der Identität des Seins mit sich selbst, was dem Bejahen der absoluten Notwendigkeit jener Abhängigkeit gleichkommt.

Wenn man vom Sein-selbst als der absoluten Fülle ausgeht, dann besagt das Annehmen eines Seienden, das nicht aus dem Sein-selbst stammt, das Setzen eines Seienden, dem kein Sein zukommt und das damit *überhaupt kein Seiendes* ist. Was man als Seiendes fingiert, ist in Wahrheit das absolute Nichts, nämlich die Negation jeglichen Seins. Wiederum erweist sich die Abhängigkeit des Seienden vom Sein als absolut notwendig, weil deren Leugnen die Identität des Seienden mit sich selbst aufhebt oder das Seiende mit dem Nicht-Seienden identifiziert.

b) Nach allem ist im Grund- oder Kausalitätszusammenhang letztlich das Prinzip der *Identität* oder des *Nicht-Widerspruchs* am Werke, das wiederum nichts anderes als die Auslegung des Sein-selbst vollzieht. Weil das Sein absolut es selbst ist, schließt es das Nicht-sein absolut aus. Daher ist ein jedes, insofern ihm Sein (in jeder bzw. nur in einer Hinsicht) zukommt, mit Nicht-sein absolut unvereinbar. Allein wenn es gelingt, die Kausalität auf diese letzte Grundgegebenheit, wie es eben geschehen ist, zurückzuführen, erreicht das die Kausalität formulierende Prinzip seine *volle Evidenz*. Dessen Evidenz wird in den gewöhnlichen Klärungsversuchen verfehlt, weil man die ontologische Kausalität nicht von der ontischen scheidet und auch letztere miteinbeziehen will.

Freilich ist beim Identitäts- oder Nicht-Widerspruchs-Prinzip dessen Abgrenzung sowohl von Parmenides als auch von Hegel nötig. Bei *Parmenides* wird das endliche Seiende ent-wirklicht, weil es nach ihm das Sein einzig als das in jeder Hinsicht wirkliche geben kann. Bei *Hegel* ist das Sein nie das in jeder Hinsicht oder als die absolute Fülle wirkliche, weil es stets der dialektischen Bewegung unterworfen und folglich mit Nicht-sein behaftet bleibt. Bei beiden fällt die wahre *Kausalität* aus; denn sie wird *gegenstandslos*, ebenso wenn dem endlichen Seienden die volle Wirklichkeit abgeht (Parmenides), wie wenn das endliche Seiende bereits als dialektisches Moment im unendlichen Sein enthalten ist (Hegel). – Im Gegensatz dazu verleiht die ontologische Differenz sowohl dem Menschen oder dem endlichen Seienden seine wahre Wirklichkeit als auch dem Sein seine absolute und damit überdialektische Fülle, wodurch schließlich die wahre Kausalität gegeben ist. – Nach allem ist das Identitäts- oder Nicht-Widerspruchs-Prinzip keineswegs eine nichts-sagende Tautologie, sondern eine Aussage, die als der ermöglichende Grund des menschlichen Vollziehens ihre Rechtfertigung findet.

c) In der Kausalität durchdringen sich die zwei Aspekte der Exemplarität und der Effizienz, die man auch als Bezug zum Grund bzw.

zur Ursache bezeichnen kann. Im *Grund-Bezug* geht es um die Wesensart oder relative Fülle des endlichen Seienden, die als Teil-nahme am Sein als der absoluten Fülle und damit als Ab-bild des Ur-bildes zu verstehen ist: *Exemplarität*, die besonders Platon entwickelt. Im *Ursache-Bezug* geht es um die Verwirklichung des endlichen Seienden, die es aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überführt. Dazu bedarf es des vom Sein-selbst ausgehenden Bewirkens, weil das Sein-selbst als das subsistierende Sein gegenüber dem Seienden frei ist, wie wir gezeigt haben; daher ist dieses nur als mögliches mit jenem absolut notwendig gesetzt, während es als wirkliches erst aus dessen Bewirken hervorgeht: *Effizienz*, entfaltet als Erschaffen (creatio)[22]. – Im Unterschied zum Seienden ist das Sein-selbst genau das Ur-bild, in dem alle Abbilder gründen, und die Ur-Wirklichkeit, aus der alle Verwirklichung entspringt.

3. Nachdem das mittels der ontologischen Differenz aufgeschlossene Seiende zu dem darin vorgezeichneten Satz vom Grunde oder zum Kausalitätsprinzip geführt hat, drängt uns dieses zur Entwicklung des bisher erreichten *Seins-selbst* weiter. Insofern es der Grund oder die Ursache des wirklichen Seienden ist, tritt es uns selbst als *Wirkliches* entgegen. Im folgenden geht es also nicht darum, ob es wirklich ist oder ob es das Sein-selbst gibt, sondern allein darum, *wie es wirklich ist.* Hier spitzt sich die Fragestellung Schellings nach der Göttlichkeit des Existierenden zu.

a) Sicher übersteigt das Sein-selbst wegen seiner absoluten Fülle jedes endliche Seiende, weil dieses auf seine relative Fülle eingeschränkt ist. Ferner liegt im Übersteigen die Unabhängigkeit des Seins-selbst von jedem Seienden, da jede Abhängigkeit es mit dem Nicht-sein belastet, das dem Seienden eigen ist. Infolgedessen ist das Sein-selbst in dem *zweifachen Sinne* absolut, der oben erläutert wurde. Weil es als die all-umfassende Fülle absolut ist, erweist es sich auch ab-solut als das von allem endlichen Seienden los-gelöste oder unabhängige. Damit erreichen wir das vom Aquinaten so genannte subsistierende Sein, das in jeder Hinsicht selbst-ständige oder schlechthin absolute Sein, das im Sein-selbst immer schon verborgenerweise *mit-vollzogen* war, jetzt aber ausdrücklich hervortritt[23].

[22] Zur ‚creatio', vgl. das in Anm. 18 angeführte Buch, 180–259.

[23] Im Sein-selbst liegt die transzendentale Beziehung und geschieht das transzendentale Hinbeziehen des endlichen Seienden auf das subsistierende Sein. Daher kann man das Sein-selbst von keinem der beiden Termini ablösen, ohne es zu verlieren oder auf einen univoken Begriff zu reduzieren. Das Sein-selbst drängt über die Verwirklichung im endlichen Seienden, in der sich seine innerste Eigenart nicht erfüllt, hinaus und zu seiner Wirklichkeit als des subsistierenden Seins hin, in der allein das Sein ganz es selbst ist. Dieses Drängen ist die tiefste Dynamik alles endlichen Wirkens, namentlich auch unseres Erkennens und schließlich jedes Seienden in seiner innersten Konstitution (appetitus naturalis). Das Drängen wird vom subsistierenden Sein ausgelöst und ange-

Negativ gesprochen: Wenn es das subsistierende Sein nicht gäbe, so würde das Sein-selbst *in nichts zerrinnen* und verschwände folgerichtig die ontologische Differenz, wodurch schließlich der Selbstvollzug des Menschen in der Welt dahinfiele, der diese Differenz wesentlich in sich trägt oder ohne sie unmöglich ist. – In etwas anderer Wendung: Wenn es einzig das Seiende gäbe, so wäre das Sein vermöge seiner ureigenen Art *endlich und vielfältig*; dann wäre das eine Sein mit seiner absoluten Fülle lediglich eine begriffliche Fiktion, die zur Ermöglichung des Selbstvollzugs des Menschen in der Welt nichts beitragen könnte. Daher käme ein solcher Vollzug nicht vor; da er aber tatsächlich ständig geschieht, ist erwiesen, daß das Sein-selbst keine bloße begriffliche Fiktion, sondern eine erfahrene Wirklichkeit ist. Diese wiederum ist nur dann gesichert, wenn es das subsistierende Sein, also nicht einzig das Seiende gibt.

b) Man wird vielleicht bezüglich des Seins-selbst einwenden, dessen Wirklichkeit sei nicht bereits mit der ontologischen Differenz gegeben; vielmehr trete sie erst mit dem Nachweis des subsistierenden Seins hervor. Daher sei das *Sein-selbst* eben doch *nur ein Begriff*, aus dem die Wirklichkeit des subsistierenden Seins abgeleitet werde, was dem Rückfall in das *ontologische Gottesargument* gleichkomme.

Die ontologische Differenz öffnet sich ohne weiteres dadurch, daß der Mensch in den ihm eigenen Vollzug eintritt, der vollendete Rückkehr besagt. Dabei hebt sich vom Seienden, vor allem vom Menschen das Sein-selbst als dessen *Grund* ab. Dieser Vorgang erreicht das Sein-selbst nicht unmittelbar oder durch Intuition, sondern mittelbar oder durch Reduktion, nämlich durch Rückführen des Seienden auf dessen ermöglichenden Grund, wobei dieser aus dem Seienden selbst herausgelesen oder durch Eindringen in dessen Tiefe gefunden wird. Weil das Seiende wirklich ist, tritt uns auch dessen Grund *als wirklicher* entgegen oder wird er zugleich mit dem Seienden als wirklicher erfahren; wenn er als der gründende Grund des Seienden nicht wirklich wäre, könnte sich auch dieses nicht als wirkliches darbieten.

Damit ist in der ontischen Erfahrung des Seienden immer schon die *ontologische Erfahrung des Seins-selbst* enthalten. Weil man letztere nicht beachtet oder nur erstere sieht, kommt man zu der früheren Weise des Gottesbeweises, die zum Seienden durch Anwenden des Kausalitätsprinzips Gott nachträglich hinzu-beweist. Freilich ist das in der ontologischen Erfahrung vernommene Sein-selbst anfänglich *noch unbestimmt*, weshalb es nach seinem Gehalte, nach dem Verhältnis des Seienden zu ihm und nach der Art seiner Wirklichkeit genauer

---

zogen, das daher selbst nicht dem Drängen unterliegt (gegen Hegel); andernfalls wäre das Sein nicht wahrhaft das Sein. Näheres in dem von Anm. 19 angeführten Buch, bes. in dem Teil über die ontologische Erfahrung.

zu bestimmen ist. Das leistet die hier vertretene Weise des Gottesbeweises, die man als *explikative Schlußfolgerung* kennzeichnen kann. Wir steigen durch Schlußfolgerung auf wegen der Transzendenz Gottes; sie ist explikativ, weil sie lediglich die in der ontologischen Differenz aufleuchtende Spannung und namentlich das in ihr sich zeigende Sein-selbst entfaltet, nicht aber Gott nachträglich oder von außen dazufügt. Erst nachdem wir diesen Weg zurückgelegt haben, wird die Wirklichkeit, die sich im Sein-selbst meldet, als das subsistierende Sein sichtbar, ohne daß aber die Wirklichkeit allein durch das subsistierende Sein dazukäme[24].

c) Eine gewisse Verwirrung entsteht für jene, die das Abheben des Seins-selbst vom Seienden als *Abstraktion* fassen, indem sie zugleich deren zwei grundlegend verschiedene Arten nicht voneinander unterscheiden. Für unseren Zusammenhang kommt nicht in Frage die *Totalabstraktion*, nämlich das Abheben des Allgemeinen vom Einzelnen, wobei das Allgemeine als solches nie verwirklicht sein kann und daher eine begriffliche Größe ist, die freilich im Wirklichen gewisse Wurzeln hat. Das die ontologische Differenz eröffnende Abheben läßt sich aber als *Formalabstraktion* deuten, nämlich als das Abheben der Form oder des Aktes vom zugeordneten Träger, in unserem Falle des Seins vom Seienden. – Näherhin bleibt das Abheben nicht bei dem begrenzten Seinsakt mit dessen relativer Fülle, der dem Seienden als konstitutiver Faktor innewohnt, stehen; vielmehr dringt es zu dem unbegrenzten Sein-selbst mit dessen absoluter Fülle, das jedes Seiende übersteigt und in dem jedes Seiende gründet, vor[25]. Zum Vorstoß in diese Tiefe gelangen wir immer schon, weil er zur Ermöglichung des ausgesprochen menschlichen Vollzugs gehört.

Das so gegebene Sein-selbst aber ist *nicht ein Allgemeines* und deshalb nicht ein von uns gebildeter Begriff, sondern *die eine Fülle*, die von unserem Erfahren vorgefunden wird und an der jedes Seiende teil-nimmt. Als im Erfahren vorgefundene stellt sich die absolute Fülle als Wirkliches, ja, verglichen mit dem Seienden, als die Ur-Wirklichkeit dar; ihr diese Wirklichkeit absprechen, heißt dem menschlichen

[24] Wer das Sein nur nach seinem Gehalt der absoluten Fülle und daher nicht als wirkliches oder unter Absehen von seiner Wirklichkeit faßt, nimmt es nach der Art des Seienden, dessen Gehalt oder Wesenheit von sich aus nur das mögliche, nicht aber das wirkliche Dasein besagt. Damit wird eine Essentialisierung des Seins vollzogen und eine zum Rationalismus neigende oder gar rationalistische Essenzmetaphysik heraufbeschworen. Diese wirkt sich darin aus, daß in gewissen Richtungen der Scholastik das Sein als ‚ens nominaliter sumptum' behandelt wird. Die thomistische Schule hingegen scheint das Sein als die Gesamtwirklichkeit zu verstehen, die lediglich durchzugliedern, zu der aber nichts hinzuzufügen ist. Wahre Seinsmetaphysik verlangt den Primat des Seins vor der Wesenheit mit allen Folgerungen. Wir fügen bei, daß wir das Sein als Wirklichkeit nicht a priori konstruiert, sondern a posteriori oder transzendental, d. h. als den ermöglichenden Grund des menschlichen Selbstvollzugs gefunden haben.

[25] Vgl. Anm. 15.

Vollzug seinen ermöglichenden Grund rauben und ihn damit zerstören[26]. Nach allem ist unser Fortschreiten vom Sein-selbst zum subsistierenden Sein als *Übergang vom unbestimmten zum bestimmten Wirklichen* zu bezeichnen; also wird keineswegs das Wirkliche aus einem Begriff abgeleitet und fallen wir daher nicht in das ontologische Gottesargument zurück. – Als Hintergrund dieses Ergebnisses ist festzuhalten, daß nicht jede Abstraktion zu einem bloßen Begriff führt; namentlich gelangt die Formalabstraktion zum vorbegrifflichen Erfahren des Seins-selbst in seiner Wirklichkeit, was nicht ausschließt, daß es auch in einen Begriff geprägt werden kann.

d) Wie früher schon entwickelt wurde, ist mit dem subsistierenden Sein das personale Gepräge gegeben; das, was wir zunächst als das große Es erreichen, ist das große Du. Daher trifft sich die Philosophie mit der Religion im *personalen Gott*. Zwischen ihm und dem personalen Menschen entwickelt sich der *personale Dialog*, der freilich in der Philosophie eine andere Akzentuierung als in der Religion aufweist. Beiden zugrunde liegt die freie *Selbstmitteilung Gottes*, ohne die er als Person nicht zugänglich werden kann. Diese äußert sich indirekt in Gottes Werken, direkt aber im Sein-selbst, das dem Menschen jedesmal aufleuchtet, wenn er jene Werke in seinen Vollzug aufnimmt. Die im Sein-selbst zunächst noch verborgene Gottesmitteilung nimmt den Menschen personal in Anspruch; in dem Maße, wie er auf den Anspruch eingeht oder sich ihm öffnet, wächst er in die entborgene Gottesmitteilung hinein oder begegnet er im Durchgang durch das subsistierende Sein dem personalen Gott.

Das darin liegende Reifen geschieht stets wissend und liebend zugleich, wobei sich die Philosophie als *liebendes Wissen*, die Religion aber als *wissendes Lieben* entfaltet. Im Wissen der Philosophie darf die Liebe nicht verkümmern, weil es sonst dem Rationalismus verfällt; und im Lieben der Religion darf das Wissen nicht verkümmern, weil es sonst dem Irrationalismus verfällt. – Hieraus ergibt sich ein fruchtbares *Zusammenspiel*; die Philosophie wird von der Religion zum existentialen Einsatz angeregt; und die Religion empfängt von der Philosophie wohltuende Klärung und zuverlässige Gründung. Wie aber in der Religion das philosophische Denken nicht nach seiner Durchgliederung im einzelnen, sondern nur summarisch am Werke ist, so tritt im Philosophieren das religiöse Verhalten (Verehrung oder Anbetung) nicht ausdrücklich hervor.

Die *Nähe zur Religion*, die für den hier angestrebten transzendentalen Gottesbeweis charakteristisch ist, wird an dem früheren Gottesbeweis nicht so deutlich sichtbar. Indem er allein bei den Werken an-

[26] Wie Anm. 24 aufweist, verfehlt, wer dem Sein die Wirklichkeit abspricht, das Sein radikal; denn Sein ohne Wirklichkeit ist nicht das Sein.

setzt, kommt die Selbstmitteilung Gottes nicht so greifbar ins Spiel oder bleibt man bei dem vom Menschen in Gang gebrachten Aufstieg und dessen logischer Notwendigkeit stehen. Damit scheint die freie Gewißheit, von der man ebenfalls spricht, nicht restlos eins zu sein[27].

e) Wenn im wissenden Aufweisen des personalen Gottes sowie des ihm zugewandten personalen Dialogs immer schon die liebende Hingabe mitspielt, prägt sich in aller Deutlichkeit der *Primat des Seins* und namentlich des personalen *Gottes* gegenüber dem Menschen aus. Statt Gott auf sich zu beziehen, bezieht der Mensch sich auf Gott; zuletzt ist Gott nicht um des Menschen willen da, sondern der Mensch um Gottes willen. Der Mensch findet seine Vollendung in Gott, indem er sich Gott zur Verfügung stellt und für *Gottes Durchbrechen* und Aufstrahlen in der Schöpfung einsetzt. Der innerste Sinn des Menschendaseins ist es, sich dafür zu verschwenden, daß Gott im endlichen Seienden ganz Gott sei, was erst zur Folge hat, daß auch der Mensch ganz Mensch sei. Zutiefst geht es also im Leben des Menschen um Gott, nicht um den Menschen, doch in Gott und wegen Gott auch um den Menschen[28]. – Die im transzendentalen Gottesbeweis wirksame Liebeshingabe zeigt klar: der Mensch *braucht* Gott, und Gott *braucht* den Menschen, jedoch nicht im selben Sinne. Der Mensch braucht Gott unbedingt oder schlechthin; Gott hingegen braucht den Menschen nur in gewisser Hinsicht oder unter der Bedingung, daß er in der Welt Gott sein oder als Gott anerkannt sein will. Wenn Gott den Menschen schlechthin bräuchte oder um in sich selbst Gott zu sein, wäre er nicht Gott oder nicht die absolute Fülle des Seins, sondern ein mit dem Nicht-sein des Menschen behaftetes Seiendes[29].

Von hier aus fällt weiteres Licht auf *Gottes Transzendenz und Immanenz*. Sie sind mit Gott ebensowenig notwendig gegeben wie seine Schöpfung; erst wenn diese aus Gottes freier Tat hervorgegangen ist, sind auch jene gesetzt[30]. – Unser transzendentaler Beweis ist in dem immer schon verwirklichten *Selbstvollzug* des Menschen vorgezeichnet; dasselbe gilt von Immanenz und Transzendenz. Indem wir jenen

---

[27] Die Fragestellung des üblichen Gottesbeweises, ob Gott existiert, widerspricht seiner Eigenart, indem sie Gott nach der Art der endlichen, von der Verwirklichung zunächst absehenden Wesenheit in Ansatz bringt. Darin könnte eine Verführung zum Atheismus liegen. Das transzendentale Denken entwickelt das wirkliche Sein-selbst zum wirklichen Gott, bewegt sich also ganz im Wirklichen.

[28] Im selben Sinne vertritt Heidegger den Primat des Seins gegenüber dem Menschen, weshalb er im „Brief über den Humanismus" es ablehnt, sein Denken Humanismus im überlieferten Sinn zu nennen.

[29] In „Zur Seinsfrage" scheint Heidegger seine Aussage, das Sein brauche den Menschen, nicht hinreichend zu differenzieren.

[30] Erst mit der verwirklichten Schöpfung ist jene Wirklichkeit gegeben, der Gott innewohnt und die er übersteigt.

Beweis entfalten oder den transzendentalen Aufstieg vollziehen, treten auch diese *ausdrücklich* hervor. Die dabei voll ausgelegte ontologische Differenz läßt den Menschen die Immanenz des Seins-selbst, des subsistierenden Seins und schließlich des personalen Gottes erfahren. Zugleich führt ihn das gleiche Auslegen zu der ebenfalls drei-stufigen Transzendenz, die von der Immanenz nie getrennt werden kann.

f) Durch die eben genannten drei Stufen werden wir noch einmal auf die gegenseitige Beziehung von *Philosophie und Religion* verwiesen. Die Philosophie gelangt durch das subsistierende Sein zum personalen Gott, während die Religion beim personalen Gott verweilt und durch diesen zum subsistierenden Sein geleitet werden kann. Die Frage erhebt sich, wie sich das subsistierende Sein und der personale Gott *zueinander verhalten.* Nehmen wir das Sein als das Maß Gottes oder Gott als das Maß des Seins? Ersteres scheint auf das Voranschreiten der Philosophie vom subsistierenden Sein zum personalen Gott zuzutreffen; letzteres hingegen scheint für die Religion und ihren Weg vom personalen Gott zum subsistierenden Sein zu gelten.

Tiefer geschaut jedoch, ist im Sein der Philosophie wesentlich Gott vorgezeichnet oder wird das Sein immer schon verborgenerweise in seiner Eigenart durch *Gott als Maß* bestimmt. Daher stellt sich unser Voranschreiten vom subsistierenden Sein zu Gott als das fortschreitende Entdecken des inneren Maßes, das dem Sein innewohnt, dar, was mit dem Vordringen zu Gott gleichbedeutend ist. Keineswegs also handelt es sich um das Sein als ein für Gott äußeres Maß, an dem er gemessen und dem er untergeordnet würde; vielmehr wird Gott an seinem *eigenen Maß* gemessen, das uns zunächst im Sein als der absoluten Fülle nur unbestimmt zugänglich wird, sich aber im subsistierenden Sein und zuletzt im personalen Gott genau bestimmt[31].

Was die Religion betrifft, so hat sie zunächst an der ihr innewohnenden Erfahrung ihr eigenes Richtmaß, wobei jedoch zu beachten ist, daß diese Erfahrung an Gott gemessen wird, nie aber umgekehrt. Zugleich steht die *religiöse Erfahrung* nicht völlig heterogen der *Philosophie* gegenüber, weshalb sie durch diese geklärt und vor dem Abgleiten ins Anthropomorphe oder Magische bewahrt werden kann. Wie unsere Formulierung zeigt, wird dabei die Religion an der Philosophie gemessen, obwohl auch umgekehrt die Philosophie an der Religion gemessen wird, was in der eben skizzierten Problematik anklingt. Wiederum legen wir beim Messen der Religion an der Philo-

[31] Gott als Maß des Seins wirkt sich darin aus, daß beim Sein genausowenig wie bei Gott von der Wirklichkeit abgesehen werden kann, also jede Essentialisierung ausgeschlossen ist. – Gott als Maß des Seins besagt auch, daß allein als das subsistierende Sein das Sein ganz es selbst ist, während es als das unbestimmte Sein-selbst, so genannt im Gegensatz zum partizipierten Sein, noch nicht ganz es selbst ist und deshalb darüber hinausdrängt.

sophie oder am Sein keinen ihm äußeren und sogar ihm überlegenen Maßstab an Gott an, weil der Maßstab des Seins nach dem eben Gesagten zuinnerst der Maßstab Gottes selbst ist. Wie hiermit nicht ein Pantheismus gegeben ist, haben unsere Darlegungen über das subsistierende Sein verdeutlicht.

g) Abschließend sei kurz eine Schwierigkeit erörtert, die den Unterschied des transzendentalen von dem früheren Gottesbeweis weiter beleuchtet.

Der frühere Beweis bewegt sich im Raum des *Allgemeinbegrifflichen* und ist deshalb vom einen auf den anderen übertragbar oder von jedem vollziehbar. Gewiß weist man auch auf die psychologischen Voraussetzungen hin, die das Einsehen des logischen Zusammenhanges erst konkret ermöglichen und uns von einer freien Gewißheit sprechen lassen; doch wird nicht hinreichend geklärt, wie der logische und der psychologische (besser: existentiale) Aspekt ineinandergreifen.

Im Gegensatz dazu setzt der transzendentale Beweis beim konkreten *Selbstvollzug* des Menschen in der Welt und dem darin enthaltenen Vorstoßen zum Sein-selbst an. Dieser Ansatzpunkt aber ist wesentlich *individuell* und *existential*, weshalb er zahllose Weisen der Ausprägung und ungezählte Stufen des Sich-öffnens und der Hingabe sowie des entsprechenden Aufleuchtens des Seins umfaßt. Jeder hat seine oder die ihm eigene Seinsbegegnung, die nicht ohne weiteres übertragbar und nachvollziehbar ist, mit der auch der ihm eigene Aufstieg zum personalen Gott gegeben ist: jeder vollzieht seinen eigenen Gottesbeweis.

Zugleich aber wird von allen das Sein als die absolute Fülle erreicht oder treffen sich alle in dem *Einen* oder *Selben*, das alle Unterschiede durchdringt, aus ihnen allen leuchtet und sie alle übersteigt. Jeder ist ebenso bei sich wie bei den anderen, ebenso tief in den anderen wie er in sich ist; aus der Seinsbegegnung eines jeden erwächst die *Kommunikation* mit den anderen und durch diese wird jene bestätigt; ohne Kommunikation ist die Seinsbegegnung nicht echt oder überhaupt nicht Begegnung mit dem Sein.

Das alles geschieht als *vor-begriffliches Erfahren*, das als Antwort auf Gottes Wort in ihn hineinblüht oder wahrhaft zu ihm gelangt. Dazu gehört keineswegs notwendig das allgemeinbegriffliche Denken, obwohl es durchgliedernd und überprüfend dazutreten kann. Die wissenschaftliche Erörterung umfaßt ebenso den Aufweis des vorbegrifflichen Erfahrens wie den Vollzug des *begrifflichen Klärens*[12], wenn es auch für das Sein als Fülle keinen Allgemeinbegriff ge-

[32] Vgl. in dem Anm. 19 genannten Buch den Teil über die metaphysische Erfahrung.

ben kann, da es nie vervielfältigt, sondern immer nur partizipiert wird. Erst sekundär ist der *analoge* und damit uneigentliche Allgemeinbegriff des ‚ens' zulässig. Er ist uneigentlich allgemein, weil das Sein nie als eine Art von Superkategorie genommen werden kann; er ist analog, weil ihm wesentlich die Partizipation innewohnt, also das Sein vom subsistierenden Sein als dem ersten Analogat auf das endliche Seiende als das zweite Analogat überstrahlt und daher der absoluten Fülle die nur relative Fülle in unendlichem Abstand gegenübertritt[33].

Nach allem ist der frühere Gottesbeweis wegen der Allgemeinbegrifflichkeit, in der er sich ausprägt, von jedem einigermaßen vorbereiteten Menschen einsehbar, auch ohne Kommunikation mit anderen; darin gleicht er einer mathematischen Einsicht. Der transzendentale Gottesbeweis hingegen ist vom *existentialen Erfahren* des einzelnen nicht ablösbar, worin der einzelne aber wegen des all-umfassenden Seins seine Einzelheit immer schon überschreitet und in Kommunikation mit den anderen steht. Der begrifflichen Fassung wohnt das Erfahren inne, weshalb deren Einsehbarkeit durch die Nähe zum Erfahren sowie durch dessen Kraft bedingt ist. Dementsprechend lebt der Beweis vom existentialen Vollzug, bleibt er also in seiner Abstraktheit immer konkret oder in seiner Übergeschichtlichkeit immer geschichtlich.

Zwei Gefahren melden sich an: um im Geschichtlich-Einmaligen nicht zu versinken, weicht der frühere Gottesbeweis ins Abstrakt-Allgemeine aus; um dem Geschichtlich-Einmaligen gerecht zu werden, wagt man nicht den Überstieg zum Übergeschichtlichen und wahrhaft Transzendenten, was auf Heidegger zutrifft. Den Weg zwischen den Extremen, der allein den Gegebenheiten gerecht wird, zu bahnen, ist die schwere Aufgabe des transzendentalen Gottesbeweises.

Zurückblickend vergegenwärtigen wir uns kurz die Schritte, in denen sich die Struktur dieses Beweises entfaltet:

Erster Schritt: Ausgangspunkt ist der Selbstvollzug des Menschen in der Welt als das unbezweifelbar Existierende. Daran heben wir hervor: das Ist-sagen des Erkennens, die Freiheit des Wollens, die selbstfreie oder frei-gebende Liebe, das unbedingte sittliche Soll.

Zweiter Schritt: In diesen Vollzügen ist wesentlich die vollendete Rückkehr bis zum innersten Grund enthalten, was dem Erreichen der ontologischen Differenz oder der transzendentalen Erfahrung gleichkommt.

Dritter Schritt: Damit wird als der innerste Grund, der diese Vollzüge ermöglicht, das Sein-selbst als die absolute Fülle aufgedeckt. Dieses

[33] Dazu ebd. 132–147.

wird dadurch kritisch gerechtfertigt, daß ohne dessen Offenbarkeit diese Vollzüge nicht geschehen könnten.

Vierter Schritt: Der menschliche Vollzug und jedes Seiende hängt mit absoluter Notwendigkeit vom Sein-selbst ab, womit das *ontologische Kausalitätsprinzip* gegeben ist.

Fünfter Schritt: Dieses Prinzip treibt über das Sein-selbst hinaus zu dem in ihm vorgezeichneten *subsistierenden Sein* hin, in dem sich erst der Grund oder die Ursache erfüllt. Das Sein-selbst hingegen ist nur der Übergang, der sich über die Partizipation erhebt und zur Subsistenz hinstrebt, ohne die das Sein-selbst dahinfiele. Den Aufstieg zum subsistierenden Sein nennen wir explikative Schlußfolgerung.

Sechster Schritt: Das subsistierende Sein ist wesentlich personal geprägt und damit der personale Gott, das göttliche Du. Der Beweisgang fügt zum menschlichen Vollzug nicht etwas von außen dazu, sondern entfaltet von innen oder führt ins Explizite, was in ihm schon implizit enthalten ist. Der Gang schreitet vom wirklichen Vollzug durch das unbestimmt wirkliche Sein-selbst zum subsistierenden Sein als der bestimmten Ur-Wirklichkeit. So wird, von Schelling her gesehen, die Göttlichkeit des Existierenden erwiesen.

ThPh 56 (1981) 507–534

Hermann Cohen und das Problem der Selbsterhaltung

Zur Diskussion eines Paradigmas neuzeitlicher Philosophie

von Hans-Ludwig Ollig S. J.

Die Deutung der neuzeitlichen Philosophiegeschichte ist in mancher Hinsicht kontrovers. Durch die philosophiegeschichtlichen Standardwerke sind wir gewohnt, in bestimmten Formationen zu denken wie Empirismus und Rationalismus, Idealismus und Nachidealismus. Daneben gibt es problemgeschichtliche Längsschnitte zu zentralen Themenbereichen der neuzeitlichen Philosophie, etwa zur Erkenntnistheorie, politischen Philosophie oder Metaphysik der Neuzeit. Schließlich wird auch immer wieder der Versuch gemacht, die Neuzeit als innere Einheit von einem Stichwort her aufzuschlüsseln; denn beschränkt man sich auf die beiden erstgenannten Vorgehensweisen, so entsteht leicht der Eindruck, die neuzeitliche Philosophiegeschichte bestehe aus verschiedenen ‚membra disiecta' oder aus verschiedenen Problemsträngen, die unverbunden nebeneinander herlaufen.

Im Rahmen der letztgenannten Vorgehensweise hat das Stichwort ‚Selbsterhaltung' in den letzten Jahren eine besondere Bedeutung erlangt, weil verschiedene Autoren von unterschiedlichen Ausgangspunkten auf das Paradigma Selbsterhaltung als Konstituens des philosophischen Selbstverständnisses der Neuzeit gestoßen sind[1]. Aller-

[1] Vgl. hierzu die Beiträge von *R. Spaemann, D. Henrich* und *H. Blumenberg* in dem von H. Ebeling herausgegebenen Sammelband: Subjektivität und Selbsterhaltung, Frankfurt 1976. *Spaemann* spricht von einer Inversion der Teleologie, die mit Bacon einsetzt. Er schreibt: „Die teleologische Interpretation der Natur war, nach dem Worte Bacons, geopfert worden als gottgeweihte Jungfrau, die nichts gebiert . . . An die Stelle der dynamisch-teleologischen Struktur, kraft deren alles, was ist, auf eine ihm gemäße Tätigkeit, diese Tätigkeit aber ihrerseits auf die Realisierung eines spezifischen bonum ausgerichtet ist, tritt nun die Inversion der Teleologie: das Sein steigert sich nicht zum Tätigsein, sondern die Tätigkeit ihrerseits hat zum alleinigen Ziel die Erhaltung dessen, was ohnehin schon ist." (79f.) – *Henrich* betont: „Am Anfang der Moderne wurden . . . Staatsphilosophie und Anthropologie ebenso wie Ontologie und Ethik aus dem einen Begriff der Selbsterhaltung begründet. Will man den inneren Zusammenhang neueren Denkens verstehen, so tut man gut daran, von diesem Befund auszugehen. Er gibt jedem Versuch, die moderne Philosophie als Ganzes in den Blick zu bringen, ihre Perspektive und ihr Problem. Ihre Perspektive deshalb, weil er es erst erlaubt, in den vielfältigen Erscheinungen der Entstehung der modernen intellektuellen Welt eine gemeinsame Grundstruktur zu entdecken. Ihr Problem, weil der Begriff der Selbsterhaltung für sich noch der Interpretation bedarf." (102) – *Blumenberg* schließlich stellt heraus, am Beginn der Neuzeit habe „das physikalische Schema der Erhaltung als impersonales conservari, als perseveratio sowohl das transitive theologische Modell der scho-

dings wird man nicht sagen können, daß die historische und systematische Diskussion um dieses Paradigma schon zu einem befriedigenden Ende gekommen wäre. Man könnte im Gegenteil fragen, ob nicht in dem Selbsterhaltungskonzept eine wesentliche Engführung liegt und ob diese Engführung nicht ebenfalls im Gang der neuzeitlichen Philosophiegeschichte thematisch wurde, so daß der Generalnenner Selbsterhaltung von hier aus fraglich wird.

Wir greifen, um dies zu belegen, auf einen Autor zurück, der eher im Windschatten philosophiegeschichtlicher Forschung liegt, nämlich auf Hermann Cohen (1842–1918), den Begründer der Marburger Schule, dessen Ambiguitäten gerade in bezug auf die Selbsterhaltungsproblematik lehrreich sein können, weil Cohen zu den Denkern der Moderne gehört, dessen Problembewußtsein ein gutes Stück über die von ihm vorgeschlagenen Problemlösungen hinausgeht.

Cohens Werk[2] wirft zwar im Hinblick auf eine adäquate (Neu-) Aneignung beträchtliche Probleme auf. Weder die in den älteren Philosophiegeschichten übliche Verrechnung unter irgendwelche Ismen wie logischer, methodischer oder kritischer Idealismus bzw. Panmethodismus[3] werden ihm gerecht noch vorschnelle Aktualisierungen[4]. Trotzdem ist es möglich, aus Cohens größtenteils mehr als assoziativem Gedankengang, der zudem noch mit einer Fülle philosophiehistorischer Reminiszensen befrachtet ist, dessen aktuelle Problemanzeige herauszuschälen.

So hat D. Henrich in seinen Bemerkungen über die Grundstruktur der modernen Philosophie neben Comte und Marx, Darwin, Nietzsche und Freud auch Cohen[5] als Beleg für das angeführt, was er als

---

lasitischen conservatio als auch das organische der conservatio sui verdrängt". Blumenberg zufolge sind es „intransitive Erhaltungsaussagen", die „der Rationalität der Neuzeit zugrundeliegen". (200) Er bezeichnet die Selbsterhaltung ausdrücklich nicht nur als „ein neues rationales Prinzip unter anderen", sondern als „das Prinzip der neuen Rationalität selbst". (146)

[2] Cohens Werke werden nach folgenden Siglen zitiert:
Kants Theorie der Erfahrung, Berlin ^{3}1918 = KTE;
Kants Begründung der Ethik, Berlin 1877 = KBE;
Kants Begründung der Ästhetik, Berlin 1889 = KBÄ;
Einleitung zu F. A. Lange, Geschichte des Materialismus, Iserlohn 1896 = E;
Logik der reinen Erkenntnis, Berlin 1902 = LE;
Ethik des reinen Willens, Berlin ^{2}1907 = EW;
Ästhetik des reinen Gefühls, 2 Bde., Berlin 1912 = ÄG;
Der Begriff der Religion im System der Philosophie, Berlin 1915 = BR;
Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Leipzig ^{2}1929 = RV;
Jüdische Schriften, 3 Bde., Berlin 1924 = JS.

[3] Vgl. hierzu *E. Winter*, Ethik und Rechtswissenschaft, Berlin 1980, 58

[4] Hermeneutisch nicht unproblematisch sind in diesem Zusammenhang vor allem: *H. Günther*, Philosophie des Fortschritts, München 1972, sowie *M. Baumotte*: H. Cohens Ethik als durchgeführte systematische Theologie, in: NZSTh 17(1975) 33–38.

[5] Vgl. *D. Henrich*, Kunst und Kunstphilosophie in der Gegenwart, in: W. Iser, Immanente Ästhetik – ästhetische Reflexion, München 1966, 11–32, hier 19.

das Grundproblem der nachhegelschen Philosophie ansieht, nämlich daß hier die Subjektivität ihren Grund nicht mehr zu vermitteln vermöge.

Henrich ist sicher im Recht, wenn er Cohen subjektivitätstheoretisch auslegt; er hat auch das Grundproblem der Cohenschen Philosophie präzis bezeichnet und außerdem eine zutreffende philosophiegeschichtliche Ortung des Cohenschen Philosophierens vorgenommen, das sich nicht einfach idealistisch interpretieren läßt, sondern auf dem Hintergrund der Probleme der nachhegelschen Philosophie zu würdigen ist. Die Frage ist lediglich, ob Cohen nicht andererseits den bei Henrich vorgegebenen subjektivitätstheoretischen Rahmen auch in gewisser Weise sprengt.

Das auffälligste Indiz dafür ist zweifellos, wenn Cohen einerseits in seiner Ethik explizit von Selbsterhaltung redet, aber andererseits ebenso unbesehen in seinen religionsphilosophischen Überlegungen das Theologumenon der Erhaltung der Welt durch Gott weiterverwendet, obwohl Selbsterhaltung (conservatio sui) als Grundkonstituens neuzeitlicher Subjektivität neben der Selbstvergewisserung (certitudo sui) solche Fremderhaltung gerade ausschließt, wie nicht nur Henrich betont[6]. So gesehen verspricht die ‚Relecture' Cohenscher Texte mehr zu sein als lediglich eine philosophiehistorische Pflichtübung, sondern sie verspricht die Aporetik der neuzeitlichen Autonomieposition in einem von Henrich durchaus verschiedenen Sinn sichtbar zu machen.

Freilich wäre es hermeneutisch nicht sonderlich ergiebig, den Gegensatz von Selbsterhaltung und Fremderhaltung nun lediglich auf der Basis der expliziten Äußerungen Cohens zu diesem Thema zu behandeln[7], sondern um diesen Gegensatz begreiflich zu machen, müssen wir auf den Cohenschen Ansatz in seiner ganzen Breite eingehen, wie er sich entwickelt, ausgehend von den frühen Schriften über die drei Kantkommentare und sein System der Philosophie bis hin zur späten Religionsphilosophie.

Bei der Rede von Selbsterhaltung ist dabei zu unterscheiden zwischen einem Außen- und einem Innenaspekt, d. h. Selbsterhaltung

[6] Vgl. hierzu die Stellungnahmen von *H. Blumenberg*, *H. Ebeling* und *D. Henrich* in dem Anm. 1 genannten Sammelband. Blumenberg redet von der „Unmöglichkeit der menschlichen Freiheit und Selbstverantwortlichkeit unter den Voraussetzungen der Kontingenz-Metaphysik", die über die concursus-Theorie auch die Konzeption der creatio continua einschließt (149). – Henrich dagegen konstatiert in seinem Beitrag ‚Selbsterhaltung und Geschichtlichkeit' eine polemische Entgegensetzung der neuzeitlichen Selbsterhaltungstheorie gegenüber dem Theologumenon von der göttlichen Erhaltung der Welt (312), während Ebeling in seinem Vorwort für die neuzeitliche Selbsterhaltungstheorie die regulative Negation theologisch orientierter Fremderhaltung verzeichnet (12f).

[7] Vgl. hierzu vor allem *E. Winter*, Ethik und Rechtswissenschaft (Anm. 3), 424–443.

richtet sich einerseits gegen eine aktuelle Bedrohung[8] des Selbst und impliziert zum anderen eine vom Selbst autonom zu erbringende Leistung der Erhaltung im Dasein. Formelhaft könnte man von Selbsterhaltung als Selbstbehauptung[9] und Selbsterhaltung als Selbstkontinuierung[10] sprechen. Beide Aspekte werden für die Cohensche Fassung des Selbsterhaltungstheorems wichtig, und erst auf diesem Hintergrund kann im folgenden der Gegensatz von Selbsterhaltung und Fremderhaltung thematisiert werden. Doch dazu bedarf es nunmehr einer ausführlicheren Behandlung von Cohens philosophischem Ansatz.

1. Cohens Programm:

Antipositivistische Selbsterhaltung als jüdische Selbsterhaltung

Im wesentlichen laufen in Cohens Werk drei Traditionslinien zusammen: einmal eine idealistische, zum anderen eine wissenschafts- und kulturphilosophische und schließlich eine religiöse Traditionslinie jüdischer Provenienz. Kommt in dem erstgenannten Traditionsstrang mit einer Präponderanz der Kantisch-Fichtischen[11] Komponente das Kantisch-Fichtisch-Hegelsche Erbe zum Tragen, was freilich weder von Cohen selbst noch von der gängigen Cohen-Forschung bisher ausreichend zur Kenntnis genommen wurde, so gibt die zweite Komponente das eigentliche Proprium des Neukantianismus an, das auch in der Cohen-Forschung bisher im Vordergrund stand. Der dritte Traditionsstrang schließlich wurde vor allem von jüdischen Autoren herausgearbeitet, ohne daß freilich immer der Bezug zu den beiden erstgenannten Momenten genügend deutlich herausgestellt worden wäre.

Um diese drei Momente in ihrer Gewichtung richtig einschätzen zu können, muß man den allgemeinen geistes- und philosophiegeschichtlichen Kontext von Cohens Philosophieren ebenso in die Betrachtung einbeziehen wie auch den individuellen lebensgeschichtlichen Kontext, in dem Cohens Philosophieren steht.

---

[8] Vgl. *U. Guzzoni*, Selbsterhaltung und Anderssein, in: Subjektivität und Selbsterhaltung (Anm. 1), 314–344, hier 317.

[9] Das Moment der humanen Selbstbehauptung im Gegenzug gegen einen theologischen Absolutismus arbeitet vor allem *Blumenberg* heraus, in: Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt 1974, 141–294.

[10] Vgl. hierzu die Themenformulierung von *H. Ebeling*, Selbstkonstituierung als Selbstkontinuierung in der praktischen Philosophie Kants, in: Akten des 4. Internationalen Kantkongresses, Berlin-New York 1974, Teil II, 507–515.

[11] Das wird u. a. von *H. Levy*, Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie, Berlin 1927, 34 herausgestellt.

Um mit dem ersten zu beginnen: Cohens Philosophieren fällt in eine Zeit des „Bruchs zur Ständigkeit der alteuropäischen Welt, ihrer Lebensordnungen, Ideen und Institutionen“ [12], die mit dem Tode Hegels einsetzte. Hatten die Junghegelianer zunächst die metaphysische Kontemplation als rückwärtsgewandte Theorie zugunsten einer in ihren Augen vorwärtsweisenden revolutionären Praxis verabschiedet, so machte sich um die Jahrhundertmitte im Gefolge des Materialismusstreits ein totaler Objektivismus breit, der den Verlust des Wissenschaft treibenden und geschichtlich handelnden Subjekts signalisierte.

Der naturwissenschaftliche Objektivismus kannte das Bewußtsein, wie Lehmann sagt, „nur noch als ‚Epiphänomen‘, schlimmer noch: als Gehirnprodukt“ und „bestenfalls als ‚Zustand‘ der belebten Materie“ [13]. Lange illustriert diesen Objektivismus anhand der Position eines materialistischen Naturphilosophen seiner Zeit wie folgt: „Das Subjektive ist eigentlich gar nicht“ oder zumindest „nicht das wahre eigentliche Sein, mit welchem die Wissenschaft allein es zu tun habe“. Das bedeutet konkret: „Unser eigenes Bewußtsein – für die Philosophen seit Cartesius der Ausgangspunkt alles Denkens – ist nur ein subjektives Phänomen“, bei dem wir, „wenn wir die Hirnteile kennen, in denen es zustandekommt, und die Ströme, welche sich in diesen Teilen bewegen“, alles erkannt haben, „was man billigerweise verlangen kann“ [14].

Parallel wurde auch für die Geschichtswissenschaft die These vertreten, diese könne nur die Wissenschaft werden als „die höchste Stufe der Anthropologie“ bzw. als die Fortsetzung der Physiologie und Psychologie“ im Sinne einer „Wissenschaft der Entwicklungsgesetze der Materie in der Zeit“ [15]. Diese mehr oder minder radikal objektivistischen Thesen bleiben jedoch sowohl für den Bereich der Naturwissenschaft wie auch für den Bereich der Geschichtswissenschaft nicht unwidersprochen.

So nahm Lange in seiner ‚Geschichte des Materialismus‘ den Objektivismus der materialistischen Popularphilosophie aufs Korn. Auch wenn er die Bedeutung des Materialismus durchaus richtig einschätzt als den Versuch, den Weg des naturwissenschaftlichen Fortschritts von den Trümmern überholter Positionen der philosophischen und theologischen Tradition freizuräumen, so kann er doch nicht umhin, das unkritische Moment am Materialismus zu kritisieren, der nicht weiß, daß ‚Kraft‘ und ‚Stoff‘, daß ‚Atom‘ und ‚Kausalität‘ Leitbegrif-

[12] *M. Riedel*, Theorie und Praxis im Denken Hegels, Berlin 1976, 219.
[13] *G. Lehmann*, Die deutsche Philosophie der Gegenwart, Berlin 1943, 57.
[14] *F. A. Lange*, Die Geschichte des Materialismus, Bd. 2, Iserlohn ^{6}1898, 163 f.
[15] *F. Mone* zitiert nach M. Riedel, Verstehen oder Erklären?, Stuttgart 1978, 115.

fe forschender Tätigkeit sind, die nicht in dogmatischer Weise verdinglicht werden dürfen. „D. h., es sind Begriffe, welche die Objektivität desjenigen Objekts betreffen, das durch die Subjektivität des Subjekts, das sich zu ihnen verhält, vermittelt, ‚konstituiert' ist. Sie gelten ‚im Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt'. Sie bestimmen es. Außerhalb dieses Verhältnisses sind sie bedeutungslos." Lange kritisiert also am Materialismus „seine dogmatische Reflexionslosigkeit im erkenntniskritischen Sinne"[16].

Dieselbe Strategie, wie sie sich hier in der Kritik des naturwissenschaftlichen Objektivismus abzeichnet, wird auch in der Kritik des geschichtswissenschaftlichen Objektivismus greifbar. So kritisiert Haym in seiner Auseinandersetzung mit Twesten die „Stillegung der Spontaneität und Reflexion durch die Wissenschaft"[17]. Ohne die Antizipation des Verstandes könne nicht einmal eine Tatsache wahrgenommen, geschweige denn von den exakten Wissenschaften ein Gesetz entdeckt werden. An die Stelle der Metaphysik habe nicht einfach eine philosophische Theorie zu treten, die sich, um der Wahrheit nichts zu vergeben, damit begnügen muß, daß von jedem Ding nur es selbst prädiziert werden kann, denn eine solcherart positive Philosophie sei nicht nur unvollständig, sondern auch widersprüchlich, weil sie weder verständlich machen könne, warum überhaupt ein systematischer Zusammenhang hergestellt werden solle, noch wie ein solcher möglich sei. Die Möglichkeit von Zusammenhang überhaupt beruhe vielmehr auf der „*Tatsächlichkeit des Gemüts*, seiner Spontaneität und Reflexivität"[18]. So unzureichend Langes und auch Hayms Ansatz in anderer Hinsicht blieben, allgemein kann doch als Problem der Philosophie der 60er Jahre des 19. Jahrhunderts der Versuch einer Restitution jenes Subjekts veranschlagt werden, das durch die objektivistischen Thesen radikal in Frage gestellt war. Dabei suchte man im Gegensatz zu dem unfruchtbaren Gegenüber zweier Heerlager während des Materialismusstreits nach einer neuen Synthese, die E. von Hartmann auf die Formel gebracht hat: „Spekulative Resultate nach induktiv-naturwissenschaftlicher Methode"[19], d. h., man suchte zu zeigen, daß die Orientierung am positiv Gegebenen durchaus vertretbar sei mit dem aus der idealistischen Tradition überkommenen und als unaufgebbar erachteten Moment freier Selbstbestimmung des Wissenschaft treibenden und geschichtlich handelnden Subjekts. Aufgegeben wurde in einer solchen Sicht der Glaube an die Autonomie der

[16] *H. Lübbe*, Politische Philosophie in Deutschland, München 1974.

[17] *R. Haym* zitiert nach M. Riedel, Erklären oder Verstehen? (Anm. 15), 116.

[18] Ebd. 117.

[19] *E. v. Hartmann* zitiert nach H. M. Saß, Daseinsdeutende Funktionen von Glauben und Wissen, in ZRGG 20 (1968) 113–138, hier 121.

philosophischen Fragestellungen gegenüber dem Wissenschafts- und Kulturprozeß. Auch wenn man an der idealistischen Tradition bewußt festhielt, so glaubte man diese doch nur im Durchgang durch ihr Wesensfremdes, nämlich die modernen Natur- sowie Gesellschafts- bzw. Geschichtswissenschaften, bewähren zu können, was etwa für den Neukantianismus polemisch von G. Lehmann und affirmativ von W. Marx herausgearbeitet wurde[20].

Damit haben wir aber auch einen Ausgangspunkt gewonnen für die Ursprünge von Cohens Philosophieren und zugleich für Cohens Fassung des Selbsterhaltungstheorems. Denn Cohen ist es von Anfang an um eine Restitution des Subjekts freier Selbstbestimmung gegangen. Fragt man nach dem Worumwillen solcher Restitution, so stößt man zwangsläufig auf das Moment der Selbsterhaltung.

Man stößt auf dieses Moment aber auch, wenn man den individuellen lebensgeschichtlichen Kontext von Cohens Philosophieren in Betracht zieht. Denn mußte das Thema Selbsterhaltung für den an freier Selbstbestimmung interessierten philosophischen Denker Cohen angesichts des Wissenschafts- und Geschichtspositivismus seiner Zeit eine unmittelbar bedrängende Aktualität gewinnen, so gilt dies nicht minder für den Juden Cohen in einer unjüdischen und dem Judentum mehr und mehr feindlich gesonnenen Umgebung. Nach den Worten von J. Klein hat „K. Fischer ... die Lehre Cohens mit dem Wort ‚mehr Rasse als Philosophie' zu diskreditieren versucht, doch ... mit dieser Charakterisierung ihr existentielles Anliegen präzise bezeichnet". Denn „als der ‚größte Sohn der jüdischen Aufklärungsepoche im Westen'" (Klatzkin) habe sich Cohen „für das Recht der jüdischen Assimilation mit der ganzen Wucht eines ebenso tiefen wie dunklen Denkens eingesetzt"[21].

Allgemein wird zugegeben, daß Cohens Philosophieren „stets von latenten oder offen zutage tretenden *theologischen Motiven* bestimmt" gewesen sei[22]; allerdings wird man gerade für die Frühzeit nur von einer Latenz dieser Motive ausgehen können, denn seit seinem Weggang aus dem Breslauer Rabbinerseminar zu Beginn der 60er Jahre bis Anfang der 80er Jahre des 19. Jahrhunderts hatte er ein äußerlich distanziertes Verhältnis zu dem angestammten Judentum, obwohl er aus orthodox jüdischen Kreisen stammte und dementsprechend mit der religiösen Tradition des Judentums von Kindheit an gründlich vertraut war. Andererseits mahnt schon die von jüdischer Seite immer

[20] Vgl. *G. Lehmann*, Kant im Spätidealismus und die Anfänge der neukantianischen Bewegung in: ZPhF 17 (1963) 438–456 sowie *W. Marx*, Cassirers Symboltheorie als Entwicklung und Kritik der neukantianischen Grundlagen einer Theorie des Denkens und Erkennens, in: AGPh 57 (1975) 188–206 bzw. 304–339.

[21] *J. Klein*, Art. ‚H. Cohen', in: RGG I Sp 1946f., Sp 1947.

[22] *H. M. Graupe*, Die Entstehung des modernen Judentums, Hamburg 1969, 298.

wieder minuziös beschriebene Rückkehr Cohens zu der religiösen Tradition seiner Väter, die Virulenz dieser Tradition auch in Cohens Frühzeit nicht zu unterschätzen, selbst wenn sich Cohen äußerlich gegen sie stellte und die Herkunft eventuell auch religiös bedingter Motive nicht als solche identifizierte.

Unter der Voraussetzung, daß in Cohens philosophischen Ansatz religiöse und allgemein philosophische Motive ungeschieden eingehen, die von der Mehrzahl der Autoren[23] geteilt wird, ließe sich Cohens philosophisches Programm so formulieren: Antipositivistische Selbsterhaltung als jüdische Selbsterhaltung. Diese auf den ersten Blick einigermaßen befremdliche Formulierung von Cohens philosophischem Programm wird verständlicher, wenn man die in Cohens Spätwerk sich abzeichnende Dissoziation von System und Religionsphilosophie in Betracht zieht, die es nahelegt, beide Pole in Cohens Schaffen, nämlich die philosophisch-systematische Komponente und die existentiell-religiöse Komponente, in gleicher Weise ernstzunehmen und nicht, wie es in der Forschung häufig geschieht, letztere als bloßen Annex der ersteren anzusehen.

Inhaltlich läßt sie sich rechtfertigen, wenn man auf die Strategie achtet, mit der Cohen dieses Programm einzulösen gedenkt. Er versucht nämlich zu rekurrieren auf eine Freiheitsgesetzlichkeit, die ebenso idealistisch wie auch genuin jüdisch ist[24], qua Gesetzlichkeit durchaus Fühlung mit dem ‚Bathos der Erfahrung' behält, von ihrem Freiheitsursprung her aber der Selbstbestimmung des Subjekts nicht widerstreitet, im Gegenteil als deren genuiner Ausdruck begriffen werden kann. Dies gilt es nun im Durchgang durch Cohens Opus zu erhärten[25].

2. Die Völkerpsychologie als Anknüpfungspunkt

Relativ unbeholfen nimmt sich die Einlösung dieses Programms in Cohens frühen Schriften aus, die dennoch insofern nicht unwichtig sind, als hier alle vorhin genannten Momente in nuce vorhanden sind. Bekanntlich ist Cohen nicht dem Weg seiner wichtigsten akademi-

---

[23] Vgl. *H. Dussort*, L'Ecole de Marbourg, Paris 1963, 78; *K. Löwith*, Religion der Vernunft und Philosophie der Offenbarung, in: ders., Aufsätze und Vorträge 1930–1970, Stuttgart 1971, 124–156, hier 128; *W. Marx*, Transzendentale Logik als Wissenschaftstheorie, Frankfurt 1977, 9.

[24] Vgl. *M. Susmann*, Pole jüdischen Wesens – H. Cohen und G. Simmel, in: Die Tat 15 (1923/24) 385–389, hier 385; außerdem *F. Heinemann*, Yewish Contributions to German Philosophy, in: YLBI 9 (1964), 161–177, hier 168 ff.

[25] Ausführlicher wird der vorliegende Interpretationsansatz entfaltet in *H. L. Ollig*, Religion und Freiheitsglaube. Zur Problematik von H. Cohens später Religionsphilosophie, Meisenheim 1979.

schen Lehrer, nämlich des Spätidealisten Braniß in Breslau und des Aristotelikers Trendelenburg in Berlin gefolgt, ebensowenig wie er sich für Werders Berliner Vorlesungen über Hegels Logik erwärmen konnte[26], sondern er ist, wie Lehmann polemisch hervorhebt, bewußt den „‚modernen' Weg" der jüdischen Gelehrten Steinthal und Lazarus[27] gegangen, die im Grunde mit demselben Problem rangen, das auch den frühen Dilthey beschäftigte. Konkret ging es ihnen wie auch Dilthey darum, wie den neuen Geschichts- und Gesellschaftswissenschaften eine in der Spontaneität des Subjekts liegende Grundlage gegeben werden könne, so daß letzteres nicht wie in den empiristischen Theorien eines Mill und Comte, die damals en vogue waren, zu einem selbstlosen Durchgangspunkt von Erscheinungen verkomme. Lazarus und Steinthal versuchten das Problem zu lösen mit dem Konzept einer Völkerpsychologie, die sich gleichermaßen auf einen entmetaphysizierten Hegel und auf Herbart berief.

Frankenberger verweist bezüglich des erstgenannten Moments auf Diltheys Umdeutung des Hegelschen Begriffs des Geistes, der bei Dilthey nicht mehr (wie bei Hegel) auf Recht, Sprache, Moral und Sittlichkeit eingeschränkt sei, sondern das ganze Gebiet des Geistigen umfasse, also Kunst, Sprache, Religion, Wissenschaft ebenso wie Sitte und Recht, kurz jede geistige Realität, in der sich ein aktiv seelisches Leben objektiviert habe. Anstelle der Hegelschen Geistmetaphysik mit ihrer dreistufigen Ordnung von subjektivem Geist, objektivem Geist und absolutem Geist trete bei Dilthey eine Wissenschaft vom Leben, die dessen verschiedenen Objektivationen nachgehe. Dieselbe Umbildung des Hegelschen Geistbegriffes liege auch in der Völkerpsychologie vor[28].

Für unseren Zusammenhang wichtiger ist jedoch die Art und Weise, wie Herbart in der Völkerpsychologie rezipiert wurde. Dazu müssen wir kurz auf seinen Ansatz in der Psychologie eingehen. Herbarts sowohl gegen die alte Vermögenspsychologie wie gegen die konstruktiv-dialektische Methode gerichtete Psychologie setzte sich zum Ziel, die Psychologie aus dem Stadium der Mythologie in das der Wissenschaft zu überführen. Analog zur Intention der Naturwissenschaften, Dinge und Eigenschaften in Verhältnisse aufzulösen, ging es ihm darum, in der Psychologie „die Seelenvermögen aufzulösen und auf Vorstellungsverhältnisse zurückzuführen". Die Seele ist nach Herbart eine einfache Substanz. Was wir von ihr kennen, sind die

[26] Vgl. zu den biographischen Details *W. Kinkel*, H. Cohen, Stuttgart 1924.

[27] *G. Lehmann*, Kant im Spätidealismus und die Anfänge der neukantianischen Bewegung (Anm. 13), 455 A 75.

[28] Vgl. *J. Frankenberger*, Objektiver Geist und Völkerpsychologie, in: ZPPK 154 (1914) 68–83 bzw. 151–168.

Vorstellungen, die nicht an sich Kräfte sind, sondern erst aneinander und widereinander zu Kräften werden und zwischen denen „ein unaufhörlicher Wechsel des sich Anziehens und sich Abstoßens" stattfindet. Herbart hat diesen Prozeß im einzelnen beschrieben. Die Verbindung oder ‚Assoziation' homogener Vorstellungen bezeichnete er als Verschmelzung, die disparater Vorstellungen als ‚Komplikation'. Aufgrund der Enge des Bewußtseins, die nur eine begrenzte Zahl von Vorstellungen zuläßt, „hemmen sich ganz oder teilweise entgegengesetzte Vorstellungen und *‚verdrängen'* sich aus dem Bewußtsein"[29]. Sie gehen jedoch nicht verloren, sondern sinken ab unter die Schwelle des Bewußtseins in den dunklen Raum des Unbewußten. So steht neben der Mechanik eine Statik des Geistes, und das Gleichgewicht und die Bewegungen der Vorstellungen lassen sich berechnen.

Besondere Bedeutung für die Völkerpsychologie erlangte Herbarts Begriff der Apperzeption. Herbart versteht darunter „die Aufnahme und Bearbeitung von Vorstellungen durch eine Reihe anderer, neuer durch alte, manchmal auch alter durch neue Vorstellungen". Die stärkeren Vorstellungen sind jeweils die apperzipierenden, die schwächeren die apperzipierten. Wichtig ist der Vorgang der Apperzeption vor allem für den Erkenntnisfortschritt, geschieht doch mittels der Apperzeption „die Deutung und Erkenntnis des Unbekannten"[30]. Von daher ergibt sich unschwer, daß die Völkerpsychologie trotz ihrer Berufung auf die Hegelsche Geistlehre dem Empirismus der Zeit im Grunde verhaftet blieb, wenn sie das Leben des Geistes in einer Herbart entlehnten und sozialpsychologisch gewendeten Vorstellungsmechanik festzumachen suchte, die fortschreitend Neues entstehen läßt und den Kern zu einem beständigen, in ihrer Optik als Ausweis von Freiheit verstandenen Fortschritt enthält[31].

So unzureichend diese Problemlösung freilich unter der Rücksicht ist, daß nicht deutlich wird, wieso angesichts des durchgängigen Mechanismus der psychischen Vorgänge und Erscheinungen noch Raum bleiben solle für die Spontaneität eines Freiheitssubjekts, so scheint sie doch bezeichnend für die Ratlosigkeit der Zeit gegenüber den durch die neuen Gesetzeswissenschaften aufgeworfenen Problemen. Riedel erwähnt in diesem Zusammenhang nicht nur den frühen Neukantianismus eines Lange, der mit seiner Deutung des Kantischen Apriori als angeborene Gattungsorganisation „Kant . . . zur Naturforschung in eine äußerlich blendende Beziehung bringt", sondern auch den Eklektizismus eines „Lotze, der die Methoden der Gesetzeswissenschaft so weit als möglich ausdehnt, um sie dann mit Rücksicht auf

[29] *W. Bumann*, Die Sprachtheorie Heymann Steinthals, Meisenheim 1965, 29.
[30] Ebd. 30.
[31] Vgl. hierzu *J. Wach*, Das Verstehen, Tübingen 1929, 218 bzw. 248.

die Gemütsbedürfnisse zu begrenzen" und schließlich „den Irrationalismus der Weltanschauungsphilosophie, die das Begrenzungsproblem gar nicht erst stellt, weil sie die Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt leugnet"[32].

So wenig die Antwort der Völkerpsychologie auf die Herausforderung des Positivismus befriedigen kann, ein Bewußtsein dessen, was es zu verteidigen galt, war ihr durchaus gegeben. So findet sich in Lazarus' Vorlesungen zur Völkerpsychologie folgender Passus, der den ebenso jüdischen wie auch idealistischen Hintergrund der Völkerpsychologie treffend wie folgt beleuchtet: „Die Existenz eines Volksgeistes beruht nicht auf einem einheitlichen Substrat, sondern auf einer einheitlichen Tätigkeit. Für Schopenhauer ist das Sein das Bedeutsamste. Für uns erweist sich der Gedanke des Seins als stumpfer und blinder. Nur das *Handeln* ist für uns erkennbar. Dem entspricht in der Weiterentwicklung dort aus dem Sein das Handeln, für uns aus dem Handeln die Schöpfung des Seins. Dort ist in der Anschauung der Geschichte alles das Erzeugnis eines anfänglichen Schicksals, dem sich der einzelne nicht widersetzen kann; die Folge ist als Prinzip ein Quietismus und dessen Folge die Verzweiflung, die durch das ganze System geht. Für uns steht an Stelle des Schicksals das *Streben* des Menschen, die *Erziehung*, an Stelle des Quietismus eine im Laufe der Geschichte aufsteigende *Energie*, an Stelle der Verzweiflung die Hoffnung auf eine *Entwicklung*."[33]

3. Selbsterhaltung als Selbsterzeugung

Der entscheidende Fortschritt, den Cohens Beschäftigung mit Kant brachte, war der, daß es ihm nunmehr möglich war, das idealistische Motiv konsequenter zur Geltung zu bringen als mit den sehr unzureichenden Mitteln der Völkerpsychologie. Während Freiheit in Cohens Frühschriften nur als Umschreibung für das innovatorische Moment der psychischen Gesetzlichkeit in Erscheinung tritt, gewinnt sie in seinen Kantkommentaren und in seinem System deutlich Eigengewicht, ebenso wie auch der Begriff der Gesetzlichkeit differenziert wird. Exemplarisch läßt sich das an den beiden zentralen Topoi der Kantinterpretation Cohens bzw. seines Systems deutlich machen, nämlich an dem Topos des Hineinlegens bzw. des Erzeugens.

Zunächst zum Topos des Hineinlegens, wie er vor allem in Cohens Kommentarwerk zu Kants theoretischer Philosophie ‚Kants Theorie der Erfahrung' entfaltet wird.

---

[32] *M. Riedel*, Erklären oder Verstehen? (Anm. 15), 68.

[33] Zitiert nach *A. Leicht*, Lazarus, der Begründer der Völkerpsychologie, Leipzig 1904, 85.

Für Kants theoretische Philosophie ist im Sinne Cohens nämlich charakteristisch eine Wendung im Begriffe der Erfahrung. Sie besteht darin, „daß sich die Wissenschaft – seit der Renaissance – nicht mehr planlos von den Erfahrungen, wie sie kommen und gehen, leiten läßt, daß sie vielmehr im Experiment (analog dem Verfahren der Mathematik in der Konstruktion) die Erfahrung methodisch planvoll hervorbringt“ [34] und auf diese Weise den Inhalt der Erfahrung produziert. Die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, die der Wissenschaft zukommt, resultiert dabei aus dem Eigenen, das wir in die Dinge legen. Dieses Hineinlegen ist der eigentliche Sinn des Apriori. Es darf im Sinne der Kantinterpretation Cohens weder an einer metaphysischen Substanz, die mit gewissen Eigenschaften ausgestattet ist (Fichte), noch in einer psychophysischen Organisation, in deren Funktion es zum Vorschein kommt (Lange), festgemacht werden. Wir finden nämlich in der Wissenschaft „weder metaphysische noch physische Wesenheiten“, sondern „nur die besonderen Arten ... der wissenschaftlichen Synthesen“ [35]. Greifbar werden letztere in den jeweiligen Grundsätzen der einzelnen Wissenschaften. Im Grundsatz erschließen sich „die Elemente apriori, die in den jeweiligen Wissenschaften durch gewisse, in dieser Wissenschaft letzte Sätze in die Gegenstände hineingelegt werden, für welche Sätze der Ausdruck Postulat üblich ist“ [36]. Die Aufgabe der Vernunftkritik läßt sich folglich dahingehend bestimmen, „in den Elementen apriori, die in den Grundsätzen stekken, ... die Konstitutentien nachzuweisen, die insgesamt Erfahrung ausmachen“ [37]. Faktisch läuft Cohens Ansatz in der Interpretation von Kants theoretischer Philosophie auf eine operativ-funktionale Interpretation derselben hinaus. Diesen Ansatz wendet er auch bei der Erschließung von Kants zweiter und dritter Kritik an. Wenn für ihn die Aufgabe von Kants theoretischer Philosophie darin besteht, „zu verstehen und nachzuprüfen, wie die Objekte und Gesetze der mathematischen Erfahrung konstituiert werden“ [38], so gilt es auch für die kritische Ethik bzw. Ästhetik, aus den gegebenen Bestandteilen der sittlichen und künstlerischen Schöpfungen herauszukristallisieren, was als das Gesetzmäßige auf diesen Gebieten notwendig gedacht werden muß [39]. Positiv werden die Gegenstände der wissenschaftlichen Erfahrung, der moralischen Erkenntnis und des ästhetischen Gefallens dabei zurückgeführt auf apriorische Leistungen des transzendentalen Bewußtseins, das als „letzte Quelle aller objektiven Besit-

[34] *W. Ritzel*, Studien zum Wandel der Kantauffassung, Meisenheim 1952, 35.
[35] *F. Lindheimer*, H. Cohen, Diss. Bern 1900, 21.
[36] W. Ritzel (Anm. 34), 35.
[37] Ebd. 35f.
[38] KTE 734.
[39] Ebd. 736.

ze“[40] in eins als formale Begründung und sachliche Herstellung der genannten Gegenstände fungiert[41].

Im einzelnen differenzieren sich die apriorischen Leistungen nach Formen konstitutiven Aprioris (Anschauungsformen, Kategorien), durch die der Gegenstand der mathematischen Naturwissenschaft konstituiert wird, und Formen regulativen Aprioris (Ideen), durch die dieser erweitert wird: durch die Idee systematischer Einheit im Bereich der organischen Naturformen (beschreibende Naturwissenschaft), durch die Idee des Individuums der Freiheit bzw. eines Reichs der Zwecke (Ethik) und durch die Idee der Naturschönheit bzw. des intelligiblen Substrats der einen ästhetischen Menschheit (Ästhetik)[42].

Begreift Cohen also Kants Philosophie als „die große Lehre von der Selbsttätigkeit des Geistes, von der logischen, der ethischen, der künstlerischen Spontaneität des Geistes“, so ist damit gleichzeitig auch „der Weg vorgezeichnet, auf den er in seinen eigenen Schriften über Kant hinauszugehen suchte“[43]. Die Grundlegung der einzelnen Kulturbereiche durch eine apriorische *hineingelegte* Gesetzlichkeit wird in Cohens System der Philosophie zu deren *Erzeugung* mit Hilfe der Hypothesis des unendlichen Kontinuums, dem von Cohen so genannten Prinzip des Ursprungs, das als Prinzip unendlicher Bestimmbarkeit einen unendlichen Prozeß kulturellen Operierens gewährleistet. Kam schon an fundamentalen Stellen von Cohens Kantinterpretation das Moment der Erzeugung zum Durchbruch – Heinemann erwähnt u. a. „die Umwandlung von Raum und Zeit in die konstruktiven Methoden der Verräumlichung und Verzeitlichung, die Umdenkung der Infinitesimalmethode in die Methode der Erzeugung der extensiven Größe aus der intensiven, die Auffassung der Freiheit als eines Mittels, die Handlungen selbst zu erzeugen“[44] –, so erhebt Cohen nunmehr, wie schon an der Titelüberschrift der drei Systemteile ablesbar ist, die reine Erzeugung zum Programm. Reinheit besagt dabei die Freiheit von allem Gegebenen, sei es nun ein Gegebenes quoad obiectum oder auch ein Gegebenes quoad subiectum.

Auch hier hatte Cohen in seiner Kantinterpretation vorgearbeitet. Denn schon dort galt ihm die Rede von einem ontologisch zu verstehenden Ding an sich als ein Gerücht, dem lediglich durch eine regulative, damit aber operative Interpretation ein vernünftiger Sinn abzu-

[40] KBÄ 350.

[41] Ebd. 110.

[42] Ebd. 41.

[43] *E. Cassirer*, H. Cohen, Worte gesprochen an seinem Grabe, in: Sonderheft der Neuen jüdischen Monatshefte 1918, 347–357, hier 350.

[44] *F. Heinemann*, Neue Wege der Philosophie, Leipzig 1929, 75 f.

gewinnen sei, und auch die Rede von der für das empirische Subjekt spezifischen Bewußtheit war für ihn ein psychologistischer Sündenfall und folglich durch die Rede vom Bewußtsein als Methodeninbegriff zu ersetzen. Immerhin hielt er zunächst noch an einer zu synthetisierenden Empfindungsmannigfaltigkeit fest, gleichzeitig wurde diese für ihn jedoch auch zum eigentlichen Stein des Anstoßes, an dem er sich genötigt sah, entschieden über Kant hinauszugehen.

So gilt Cohens Kampf in der Logik dem, was bei Kant Materie der Empfindung geheißen hatte. Cohen erklärt programmatisch: „Wir fangen mit dem Denken an."[45] Denn nichts darf dem Denken gegeben sein, wenn es alles erst durch sich erzeugen soll. Empfindung ist „ein Ausdruck, der selbst erst mit Hilfe der Kausalrelation und des Reizgedankens zu definieren" ist als „dasjenige, was an unserem Wahrnehmungsgehalt reizbedingt"[46] ist. Also können Empfindungen nicht gegeben sein, sondern sind selbst vielmehr ein zu Bestimmendes und das heißt für Cohen ein zu Erzeugendes. Cohen bezieht eine grundsätzliche Frontstellung zum natürlichen Weltbegriff. Dessen gesamter Inhalt ist erst durch die Wissenschaft aus ursprünglichen Denksetzungen herzuleiten. Das Apriori Kants verliert dabei den Charakter einer statischen Voraussetzung und wird zu einer Grundlegung, die immer neu zu tätigen ist. Die Kategorien sind nicht mehr „feste, auf einer Tafel ein für allemal zu bestimmende Schienen, in denen unser Denken laufen muß", sondern „eine prinzipiell unabgeschlossene Reihe reiner Denkerzeugungen zum Ziele, je nach der gegebenen Problemlage den unendlichen Prozeß der Wissenschaft fortzuführen"[47]. Mit der Empfindungsgegebenheit fallen auch die Anschauungsformen. „Der ganze Erkenntnisprozeß . . . wird in anschauungsfreies Denken, und zwar in erzeugendes Denken aufgelöst."[48] Einzig die Wissenschaft, wie sie in den ‚gedruckten Büchern' vorliegt, ist für den Philosophen das Gegebene. Alle Gegenstandsprobleme verwandeln sich in Methodenprobleme, und das Weltbegreifen fällt zusammen mit der „Begreifung der einen zusammenhängenden, den Kosmos aus dem Chaos erst erzeugenden Wissenschaft"[49].

Dieselbe Tendenz wie in der Logik ist ansatzweise zumindest auch in den beiden übrigen Systemteilen leitend. Auch die Ethik wird auf die Rechtswissenschaft gegründet, während sich in der Ästhetik die szientistische Grundtendenz von Cohens System insofern lockert, als

[45] LE 13.

[46] *M. Scheler*, Die deutsche Philosophie der Gegenwart, in: Ph. Witkop, Deutsches Leben der Gegenwart, Berlin 1922, 128–224, hier 160.

[47] Ebd. 161.

[48] Ebd. 161f.

[49] Ebd. 162.

er nunmehr direkt auf die Kunstwerke zurückgreift und zumindest faktisch die Orientierung am System der Kunstwissenschaften aufgibt. Kommt in der Logik beim Vorgang der Erzeugung dem ‚gegebenen' Subjekt und Objekt lediglich die Funktion unendlicher Bestimmbarkeit zu, so trifft letzteres analogice auch auf das ethische und ästhetische Subjekt und Objekt zu.

Positiv gesehen, geht es Cohen also um eine Genetisierung der Subjekt- und Objektwelt, galt ihm doch „die sensualistisch-positivistische These, daß die Empfindung das erste sei und daß sich aus ihr als dem Urmaterial einmal die Dinge, andererseits die Seelen aufbauen" als „eine geradezu verruchte These, gegen die er sich mit der ganzen Affektgeladenheit eines Reformators wandte"[50]. In der Infinitesimalmethode aber, über die Cohen bekanntlich eine eigene Abhandlung geschrieben hatte, glaubte er den Schlüssel gefunden zu haben für die Erzeugung jedweder Realität aus dem ‚Nichts des Ursprungs', so daß die Empfindung nicht mehr das Letzte war.

Antipositivistische Selbsterhaltung wird also für Cohen zur „Selbst-Hervorbringung des Subjekts am hervorgebrachten Objekt"[51]. Diese Kennzeichnung Riedels für einen anderen Typ nachhegelscher Philosophie, nämlich die Marxsche, trifft zweifellos auch für Cohens Philosophie zu, nur daß nicht ein Gattungssubjekt für diesen Prozeß der Welt- und Selbstkonstitution einzustehen hat, sondern ein transzendentales Kultursubjekt, das zum Bürgen eines unendlichen Kulturfortschritts (im Subjekt- und Objektbereich) wird, insofern in der transzendentalen Hypothesis des Ursprungs der ganze unendliche Weg bereits antizipiert ist[52] und dieser auch jedem einzelnen endlichen Schritt autonomer Poiesis (von logischer, ethischer und ästhetischer Gegenständlichkeit) als Möglichkeitsbedingung zugrunde liegt. Cohens Antwort auf den Objektivismus ist also ein ebenso radikaler Operativismus, und gerade an der Radikalität der Cohenschen Antwort bemißt sich die Radikalität der Bedrohung, wie sie von Cohen erfahren wurde, und damit auch die Virulenz des Themas Selbsterhaltung für sein philosophisches Schaffen.

4. Selbsterhaltung und Faktizität

Freilich wird man die Cohensche Problemlösung nicht als befriedigend bezeichnen können, und die immer wieder konstatierte geistesgeschichtliche Wirkungslosigkeit des Cohenschen Systems bei al-

[50] *F. Heinemann*, Neue Wege (Anm. 44), 68.

[51] *M. Riedel*, Theorie und Praxis im Denken Hegels (Anm. 12), 225.

[52] Vgl. *J. Solowieczyk*, Das reine Denken und die Seinskonstitution bei H. Cohen, Diss. Berlin 1932, 68f.

len Verdiensten, die man ihm gewissermaßen philosophieintern bescheinigt[53], hängt wohl hiermit zusammen. Immer wieder wird in der Literatur auch ein Leerlaufen der konstruktiven Passagen von Cohens System kritisch oder polemisch vermerkt, am stärksten vielleicht für die Ästhetik, aber auch für die Ethik und für die Logik. Der Hintergrund für dieses Leerlaufen liegt an dem auch bei Cohen ungeklärten Verhältnis von zu erklärendem Faktum und erklärender Transzendentalität[54]. Das legt die Frage nahe, ob Cohens transzendental-operative[55] Fassung des Selbsterhaltungstheorems nicht aus seiner metawissenschaftlichen Esoterik, die ihm anhaftet, rückübersetzt werden muß in die lebensweltliche Exoterik, die ihm ursprünglich zugrundeliegt[56].

Das ist nun in der Tat möglich, wenn man mit Cassirer davon ausgeht, daß Cohens System als Ganzem eine (fichtisch geprägte) ethische Anthropologie radikaler Selbstbestimmung zugrundeliegt[57]. Dann ergibt sich nämlich: „Ist das Frei-, d. h. Könnendsein die einzig sichere Selbst-Gewißheit, die das Ich von sich selbst gewinnen kann, so ist dies zugleich eine ontologische Erkenntnis: Ich bin ‚da', wenn ich aus Freiheit etwas kann"[58]. Perpeet illustriert diese an Fichte gewonnene phänomenale Einsicht ausdrücklich „neukantianisch", wenn er sie wie folgt zusammenfaßt: „Ich bin nur als fieri"[59]. Von hierher ließe sich auf einer phänomenalen Ebene verständlich machen, wieso certitudo sui und conservatio sui bei Cohen ursprünglich verzahnt sind und wieso der conservatio sui bei Cohen eine Präponderanz gegenüber der certitudo sui zukommt[60]. Vor allem aber ließe sich deut-

[53] Vgl. hierzu *H. Knittermeyer*, Die Philosophie der Existenz, Wien 1952, 180f., der davon spricht, daß Cohen, obwohl er im Bereich des Neukantianismus vielleicht „die geschlossenste Leistung" vollbracht habe und ohne Zweifel zu denjenigen gehört habe, die „eine große philosophische Tradition im Vorkriegsdeutschland wachzuhalten vermochten", mit seinem System „keine zeitbindende Wirkung" auszuüben vermochte, was Knittermeyer auf Cohens „Benommenheit von dem ‚Faktum der Wissenschaft'" zurückführt.

[54] Vgl. zu diesem Problem *W. Oelmüller*, Zu einer nichttranszendentalphilosophischen Deutung des Menschen, in: PhJ 82 (1975) 103–131, hier 105f.

[55] Der entsprechende Marburger Schulausdruck dafür ist transzendental-methodisch.

[56] Vgl. zur Unterscheidung von metawissenschaftlicher Esoterik und vorwissenschaftlicher lebensweltlicher Exoterik die Aufsätze von *W. C. Zimmerli*, Esoterik und Exoterik in den Selbstdarstellungsbegriffen der Gegenwartsphilosophie, in: Esoterik und Exoterik in der Philosophie, Basel 1977, 253–288 und Arbeitsteilige Philosophie, in: Wozu Philosophie?, Berlin 1978, 181–212.

[57] *E. Cassirer* (Anm. 43), 350.

[58] *W. Perpeet*, Das Sein der Kunst und die kunstphilosophische Methode, Freiburg 1970, 268.

[59] Ebd. 269.

[60] In anderem Kontext diskutiert diese Problematik *H. Ebeling* in seinem Vorwort zu ‚Subjektivität und Selbsterhaltung' (Anm. 1), 32f. in Auseinandersetzung mit D. Henrich.

lich machen, wieso Cohen Selbsterhaltung als Selbsterzeugung verstehen kann und auch ein Moment der Selbststeigerung damit verbindet; denn wie Perpeet wiederum teilweise mit Fichte verdeutlicht: „Ich bin nur im Unterwegssein zu mir. Ich bin nur ‚Tendenz zur Selbsttätigkeit um der Selbsttätigkeit willen'. Ich bin als die Richtung auf mich selber zu."[61] Ort einer solcherart verstandenen Selbsterhaltung aber ist für Cohen die Kultur, wobei die theoretische Kultur, sprich die Wissenschaft, den Verstehenshorizont abgibt.

Freilich räumt diese lebensweltliche Reformulierung des Cohenschen Selbsterhaltungstheorems in Hinblick auf das darin implizierte Moment der Selbsterzeugung nur einen Teil der Schwierigkeiten aus dem Wege, die dessen transzendental-operativer Fassung bei Cohen anhaften. Selbst wenn man Selbsterhaltung als Selbsterzeugung von der Selbsttranszendenz her versteht, bleibt noch die andere Frage, wie es denn mit dem Faktizitätsmoment bei Cohen bestellt sei, das anthropologisch gleich ursprünglich neben dem Moment der Selbsttranszendenz zu veranschlagen ist. Cohen-immanent gesprochen: Wo bleibt in Cohens Fassung des Selbsterhaltungstheorems das empirische Subjekt? Ohne Zweifel stößt man hier auf eine zentrale Schwierigkeit des Cohenschen Systems, und zwar läßt sich diese Schwierigkeit für alle Systemteile belegen. Schon hinsichtlich der Logik muß man mit Solowieczyk fragen: Woher kennt die Logik überhaupt so etwas wie Empfindung, die ja ein psychisch-physisches Subjekt voraussetzt, wo doch andererseits der Begriff eines empirischen Subjekts aus der Logik verbannt ist und nur ein logisches Subjekt von Cohen akzeptiert wird[62]? Desgleichen stellt sich in der Ethik das Problem, wie, wenn der Wille von der Handlung, die auf Verwirklichung drängt, verstanden wird, ein in der Lebenswelt handelndes Subjekt zu umgehen ist[63]. Auch die Ästhetik leidet an dieser Aporie. Denn Cohen kommt nicht umhin, Überlegungen anzustellen über den psychologischen Aufbau des Bewußtseins. Schließlich kann die Programm gebliebene Psychologie gedeutet werden als Versuch[64], „die Hypotheken des Systems, die auf den konkreten Menschen lauten" einzulösen, wie Klein prononciert formuliert. Doch bleibt auch in den Cohenschen Ausführungen zur Psychologie die Ambivalenz des Cohenschen Ansatzes gewahrt, wenn es dort einerseits heißt, es gehe der

[61] *W. Perpeet* (Anm. 58), 269. Zum Problem der Selbststeigerung und der Inversion der Teleologie, das hier anklingt, vgl. *G. Buck*, Selbsterhaltung und Historizität, in: Subjektivität und Selbsterhaltung (Anm. 1), 208–302, hier 216f.

[62] Vgl. *J. Solowieczyk* (Anm. 52), 98.

[63] Vgl. *A. Lewkowitz*, Das Judentum und die geistigen Strömungen der Gegenwart, Breslau 1935, 139.

[64] *J. Klein*, Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie H. Cohens und P. Natorps, Göttingen 1976, 110.

Psychologie darum, wie die Einheit des Bewußtseins „wahrhaftige Lebendigkeit" gewinnen könne, da ja Leben einen „einheitlichen Lebensgrund"[65] voraussetze, andererseits aber betont wird: „Nicht auf ein Faktum, nicht auf ein Erleben, geschweige ein unmittelbares, ist es dabei (sc. in der Psychologie) abgesehen, nicht auf einen Ausgangs- oder Endpunkt einer persönlichen Aktualität ... Man darf den Grund nicht in geheimen Ursprüngen der lebendigen Kraft des Bewußtseins suchen[66]. Diese Schwierigkeiten, denen man in Cohens System gewissermaßen auf Schritt und Tritt begegnet, belegen hinlänglich, daß Cohen mit der Thematisierung der Aktuosität des Bewußtseins allein nicht durchkommt, selbst wenn man sie ihrer metawissenschaftlichen Verschlüsselung entkleidet, wie das im Vorangehenden versucht wurde. Als unerläßlich erweist sich vielmehr gleichzeitig der Rekurs auf das vollziehende Subjekt selbst. So formuliert Radermacher folgenden grundsätzlichen Einwand gegen die idealistische These der Selbsterzeugung, die zumindest tendenziell, wenn auch gewissermaßen in kulturpositivistischer Brechung auch bei Cohen leitend ist: „Setzen bzw. Produzieren hat offenbar ein Setzendes bzw. Produzierendes zur Bedingung. Produktion ist nur zufolge eines Habens des Produktes. Indem das Haben sowohl durch das, woraus das Produkt ist, als auch durch ein Zurück auf jenes Woraus bestimmt ist, zeigt sich ein uneinholbar Produzierendes; dieses fungiert als dasjenige, *für* welches das Produkt das Produkt ist. Gleichgültig nun, ob ein solches Produzierendes seine Produktion zufällig oder notwendig produziert, niemals wird man mit Sinn folgern können, das Produzierende sei als solches prodzuziert"[67].

Es ist nun interessant zu sehen, wie Cohen an einer entscheidenden Stelle seiner Ethik nicht umhin kann, explizit diese Einsicht zu affirmieren, auch wenn er im Gesamtrahmen seines systematischen Konzepts ihr nicht entsprechend Rechnung trägt. Cohen bezieht im Zusammenhang seiner Ethik auch Stellung zum Problem der Todesstrafe und lehnt sie ab als Vernichtung der sittlichen Person, da sie den Verbrecher um die Möglichkeit sittlicher Arbeit bringe. Insofern ist für ihn Selbsterhaltung ein Grundkonstituens seiner Ethik. Cohen erläutert dies näher wie folgt: „Das Prinzip der Erhaltung bedeutet für die Physik die substantielle Grundlage für alle Energieformen der Bewegungen und der in ihnen sich konstituierenden Dinge. In analoger Weise ist auch für die Ethik ... das Prinzip der Erhaltung als Selbsterhaltung geltend zu machen. Wie in allem, was geschieht, es nur die Substanz der Energie ist, welche sich erhält ... so erhält sich auch

[65] ÄG II, 428.

[66] LE 611.

[67] *H. Radermacher*, Fichtes Begriff des Absoluten, Frankfurt 1970, 23.

das sittliche Selbst in allen den absonderlichen Wandlungen, in denen es bis schier zur Unkenntlichkeit sich darstellt. So erhält es sich, sagen wir. So muß es sich erhalten, müssen wir sagen; denn das Prinzip der Ethik ist das Gesetz einer Aufgabe, nicht das Gesetz einer Tatsache. Das Selbst fordert die Selbsterhaltung. Wird die Erhaltung fallen gelassen, so wird nicht nur ein Wesen fallen gelassen; sondern die Aufgabe wird abgeworfen; die sittliche Bestimmung wird verleugnet"[68]. Insofern die Selbsterhaltung aber das Selbst qua „natürliches Individuum zur unauslöschlichen Voraussetzung"[69] hat, wie Cohen selbst zugibt, dringt er durchaus zur Faktizitätskomponente am Subjekt vor, die gleich ursprünglich neben der Vollzugskomponente steht, und durchbricht damit gleichzeitig die metawissenschaftliche Esoterik auf jene lebensweltliche Exoterik hin, die seinem philosophischen Ansatz als ganzem zugrundeliegt. Wichtig ist dabei, daß der Horizont der Selbsterhaltung nicht angesichts der Möglichkeit einer Selbstvernichtung, sondern angesichts der Möglichkeit von Fremdvernichtung erreicht wird, was mit der strikt antieudämonistischen Ausrichtung von Cohens Ethik zusammenhängen dürfte[70].

5. Selbsterhaltung und jüdische Religion

Freilich ist damit für Cohen das Problem der Erhaltung des sittlichen Selbst zwar in seiner lebensweltlichen Konkretion in den Blick getreten, aber noch nicht abschließend gelöst. Insofern die Selbstbestimmung sich nämlich nur in einem unendlichen (Kultur-)Prozeß erfüllen kann, bedarf es Gottes als des Garanten dieses Prozesses. Der Gottesbegriff im Sinne Cohens soll für die Ewigkeit der sittlichen Forderung die analoge Ewigkeit der Natur sichern. Denn, so Cohen wörtlich: „Was würde aus dem Guten werden, wenn die Natur vernichtet würde, wenn sie nicht in ihrem fortdauernden Bestand den Daseinsgrund bildete, auf dem das Gute ewiglich wachsen und gedeihen kann. Die Korrelation zwischen Gott und Natur bedeutet . . . die Erhaltung des Daseins der Natur und ihrer unaufhörlichen Wirklichkeit in aller Zukunft für das Sein Gottes. *Gott wird daher in der Idee der Erhaltung der Welt zum Urheber ihrer unaufhörlichen Wirklichkeit.*"[71]

Nur so nämlich bleibt es „nicht dem Ungedanken des Zufalls überlassen, was aus dem Menschengeschlecht, aus der geistigen sittlichen

[68] EW 385.

[69] Ebd.

[70] Zum Verhältnis von Suizid und eudämonischem Minimum vgl. *H. Krämer*, Prolegomena zu einer Kategorienlehre des richtigen Lebens, in: PhJ 83 (1976) 71–97, hier 76ff.

[71] BR 50f.

Kultur der Menschheit werden wird", und bleibt es auch nicht einzig „den Naturgesetzen anheimgestellt", sondern findet eine positive Begründung in dem einzigen Gott[72]. Dieser „verbürgt die Versittlichung der menschlichen Natur und der Natur überhaupt, die Verwirklichung der sittlichen Aufgabe", was aber voraussetzt, daß er sich selbst „als ein moralischer offenbart"[73], als jemand, der Sittlichkeit fordert.

Cohen konzipiert diesen Gott in Gegensatz zu allem Sein der Natur, sei dies nun Fleisch, Blume oder Himmelszelt[74]. Gott ist für ihn Idee. Das heißt negativ: „Er ist weder ein Ding noch eine leibhafte Person noch ein personifizierter höchster Begriff". Sogar das Attribut der Lebendigkeit kann ihm nicht zugesprochen werden ebensowenig wie Dasein im Sinne von Existenz. Gottes einziges Sein läßt nämlich nach Cohen keinerlei Verbindung mit sinnlichem Dasein zu. Er ist dadurch vor jedem Anthropologismus und Pantheismus geschützt. Positiv liegt in dieser Einzigkeit von Gottes Sein der „Widerspruch zu jeder ‚plastischen Gottesvorstellung'. Denn man kann Gott weder beschreiben und darstellen noch begreifen"[75]. Dem einzigen Gott entspricht die eine Zukunftsmenschheit. Hierfür beruft sich Cohen vor allem auf die Propheten. Denn „nicht um Gott dreht sich der Propheten Sinn . . . noch auch um den Menschen in seinem empirischen Dasein als Volk und Staat, sondern ein *neuer* Mensch wird ihr Begriff vom Menschen. Und mit diesem neuen Menschenbegriff vernichten sie die Götterwelt und entdecken den . . . Einzigen Gott der Einen Menschheit". Dies aber ist für Cohen der „Inbegriff des Prophetismus: Die Realisierung der Einen Menschheit im messianischen Zeitalter"[76]. Von hier aus dürfte deutlich werden, daß Cohens Konzeption eines unendlichen Kulturprozesses in einer religiös-sozialethischen Perspektive zu sehen ist.

Spezifisch für Cohens späte Religionsphilosophie seiner Berliner Zeit im Gegensatz zur frühen Religionsphilosophie seiner Marburger Zeit ist, daß Gott nunmehr nicht nur als Garant des Nichtscheiternkönnens der Kultur im Ganzen, sondern auch als Garant des Nichtscheiternkönnens der sittlichen Bemühungen des Einzelnen fungiert, indem er ihm trotz immer neuen Fehlens die Möglichkeit der Umkehr eröffnet. Cohen spricht in diesem Zusammenhang von Gott als dem „Erhalter" der Menschenseele[77], die dank seiner Hilfe ihrer sittlichen Bestimmung treu bleiben kann, bzw. von der Güte Gottes als

[72] EW 454.
[73] *K. Löwith* (Anm. 23), 134.
[74] EW 406.
[75] *K. Löwith* (Anm. 23), 134.
[76] BR 33.
[77] Ebd. 105.

der spezifischen „Leistung Gottes für die Erhaltung der Würde des Menschen“[78].

Diese funktionalistische Redeweise darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß gerade in Cohens später Religionsphilosophie, wie Troeltsch es ausdrückte, in die reine Systematik eine starke und tiefe jüdische Religiosität als reales Lebenselement einbricht[79]. Einerseits interpretiert Cohen Erlösung im Sinne der Selbsterlösung, so daß die Transzendenz Gottes lediglich eine Umschreibung ist für die „Suffizienz des Menschen für die Behauptung seines Menschentums“[80], andererseits kann Cohen nicht umhin, den Vorgang der Erlösung so zu beschreiben: „Sobald der Mensch in der Erkenntnis seiner Sünde sich als Individuum erkennt und entdeckt, so tritt sein persönliches Verhältnis mit Gott in sein Bewußtsein ein ... Wenn selbst die ganze Menschenwelt sich um ihn versammelt, so könnte er von dem Gedanken seiner Verlassenheit und Vereinsamung nicht befreit werden, wenn er nicht in die Korrelation mit Gott eingestellt würde. In Gott hat er daher auch den Angelpunkt seiner Befreiung von dem notwendigen Bewußtsein seiner Belastung zu erkennen“[81].

Auch das Gebet entspringt nach Cohen „der Sehnsucht nach Erlösung, nach Befreiung von der beengenden Last des Schuldgefühls“[82]. Der Mensch, der nicht beten könne, sei ein Mensch, „der sich nicht seiner Endlichkeit, mit allen ihren Schlacken und Ängsten entlasten“ könne. Wer aber zu beten vermag, der gewinnt für Cohen einen „festeren Halt ..., als sonst die Wirklichkeit und der Anteil an ihr zu bieten“ vermögen[83]. Indem aber aus der Sündhaftigkeit und Gebrechlichkeit des Menschen heraus ein Verlangen nach Gott wächst, „wird der *Gott der Sittlichkeit* ... zum *Gott der Religion*, weil nur ein solcher mit dem Individuum seinen Bund schließt“[84]. Nachdem Cohen in seiner Marburger Zeit noch davon ausgegangen war, daß die Religion sich in die Ethik aufzuheben habe[85], ist er in der späten Religionsphilosophie seiner Berliner Zeit also davon überzeugt, daß die Religion durchaus einen Sonderbeitrag zum Ganzen der Kultur zu leisten habe. Das gilt auch in sozialethischer Hinsicht. So heißt es in Cohens RV: „Wenn anders die Korrelation von Gott und Mensch die Fundamentalgleichung der Religion ist, so muß der Mensch dieser

[78] RV 250.
[79] *E. Troeltsch*, Rez. zu BR in ThLZ 43 (1918), Sp 57–62, hier 59.
[80] BR 66.
[81] Ebd. 116.
[82] RV 436.
[83] Ebd. 463.
[84] BR 103.
[85] Vgl. E. S. LIX.

Korrelation allererst als Mitmensch erdacht werden. Es verbirgt sich zwar im Mitmenschen eine eigene Korrelation, nämlich die von Mensch zu Mensch, aber in dieser engeren Korrelation entfaltet sich erst Sinn und Inhalt der allgemeineren. Die Korrelation von Mensch und Gott kann nämlich nicht in Vollzug treten, wenn nicht vorerst an der eingeschlossenen Korrelation von Mensch und Mensch. Und die Bedeutung der Religion bewährt sich zunächst an dieser Korrelation des Mitmenschen zu Gott"[86]. Was nämlich der Vernunft in der Ethik nicht gelingt, die allgemeine Menschenliebe, das bringe die Religion zustande. Denn „sie läßt Gott den Menschen lieben, während der Polytheismus Gott nur die Helden lieben läßt, nur diese, die zugleich Göttersöhne sind, als ‚gottgeliebt' bezeichnet"[87]. Im ganzen kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Cohen, wie wiederum Troeltsch es ausdrückt, in seiner späten Religionsphilosophie energisch auf die jüdischen Religionsurkunden zurückgreift und teilweise auch eine durchaus metaphysisch-anthropologisch-dogmatische Sprache spricht[88]. Die entscheidende Frage ist nur: Handelt es sich um einen Rückfall hinter das im System bereits erreichte Problemniveau oder aber um einen Schritt nach vorn über das im System bereits Erreichte hinaus? Diese Frage wird seit der von Rosenzweig in den zwanziger Jahren angestoßenen Diskussion um Cohens späte Religionsphilosophie von den Autoren verschieden beantwortet. Auch neuere Interpretationsansätze machen hier keine Ausnahme.

So hat Habermas Cohens späte Religionsphilosophie auf dem Hintergrund jüdischer Assimilation im 19. Jahrhundert verständlich zu machen gesucht. Weil diese Formen der Unterwerfung angenommen habe, seien viele Juden in ihrem Privatleben umso jüdischer geworden, „je weniger ihnen eine rigorose Identifikation mit den Erwartungen der Umwelt noch gestattete, sich öffentlich anders denn als betont Deutscher zu geben". So breche in Cohens religionsphilosophischem Spätwerk „die Decke der Zivilisation, in die sich die Zivilisationsjuden, wie man sie nannte, so ganz entäußert zu haben schienen". Konkret, den alternden Cohen treibe „die Frage nach der Verbindlichkeit des mosaischen Gottesworts an den Rand seines Systems" und er versuche „mit letzter Anstrengung . . . die Autonomie der Vernunft gegenüber der Positivität der Offenbarung zu retten"[89]. Umgekehrt wird von Hommes das Auszeichnende von Cohens später Religionsphilosophie gerade in dem *„Aufbruch einer ursprünglichen Erfahrung"* gesehen, die den Ansatz der kantischen und neukantiani-

[86] RV 132f.

[87] Ebd. 167.

[88] *E. Troeltsch* (Anm. 79), Sp 59.

[89] *J. Habermas*, Philosophisch-politische Profile, Frankfurt 1971, 46.

schen Subjektivitätsphilosophie sprenge und in der Fluchtlinie der Heideggerschen Philosophie liege. Dafür spreche die Entdeckung eines ursprünglichen Gottesverhältnisses, das im Anruf des Menschen durch Gott, im „Höre Israel", gründe; dafür spreche die Entdeckung der Realität des Anderen, nicht als bloßer Nebenmensch, sondern als Mitmensch und Nächster, im Ausgang von der Wirklichkeit der jüdischen Gemeinde; dafür spreche schließlich die Thematisierung konkreter existenzieller Phänomene wie Schuld, Sünde, Glaube und Liebe, die die Abkehr von der abstrakten transzendentalen Subjektivität und die Hinwendung zur konkreten Faktizität des menschlichen Daseins signalisiere[90].

Gewiß können beide Interpretationsansätze von ihrer Tendenz her nicht voll befriedigen. Denn Cohens späte Religionsphilosophie läßt sich weder bloß sozialpsychologisch als Wiederkehr des Verdrängten interpretieren noch als ein (entfernterer) Vorläufer von Heideggers ‚Sein und Zeit'. Doch machen sie immerhin auf zweierlei aufmerksam, daß nämlich sowohl das soziale Umfeld wie auch der Sachanspruch von Cohens später Religionsphilosophie ernstzunehmen sind. Das gilt auch, wenn man die Fassung des Selbsterhaltungstheorems in Cohens später Religionsphilosophie beurteilen will. Zunächst zu deren sozialem Umfeld: Anläßlich der Behandlung des jüdischen Gesetzes begründet Cohen die Notwendigkeit der Erhaltung der jüdischen Religion wie folgt: Das Gesetz ermögliche die für den Fortbestand der jüdischen Religion unumgängliche Isolierung des Judentums in der Kulturwelt. Das Judentum aber sei für die allgemeine Kultur wichtig, weil diese „nun einmal keinen festen Mittelpunkt in Gott" habe, denn nur der jüdische Gottesgedanke vermöge der Kultur „ein stabiles Gleichgewicht für die Vielheit ihrer Interessen zu bieten"[91].

Wie ernst es Cohen im übrigen mit der jüdischen Selbsterhaltung ist, geht aus folgendem Text hervor: „Wenn man heute, wie zu allen Zeiten, von der Frage bewegt worden ist, wie das monotheistische Volk sich in allen diesen Verfolgungen lebendig erhalten konnte, und wenn man sich mit der Antwort nicht begnügt, daß der historische Grund seiner Erhaltung in den Wahrheiten liegt, welche die jüdische Gemeinde zu erhalten sich auferlegte, so kann man es vielleicht als einen hinlänglichen ... Grund erkennen, daß es ein Volk des Leidens in seiner ganzen bisherigen Geschichte gewesen ist. Das Leiden wurde seine Lebenskraft ... Das Leiden vollführt und vollbringt Israels Selbsterhaltung."[92]

[90] Vgl. *U. Hommes*, Das Problem des Rechts und die Philosophie der Subjektivität, in: PhJ 70 (1962/63) 311–343, hier 332ff.

[91] RV 426.

[92] Ebd. 273f.

Es geht Cohen also um jüdische Selbsterhaltung, diese aber ist nicht Selbstzweck, sondern wird von ihm als Möglichkeitsbedingung der oben beschriebenen antipositivistischen Selbsterhaltung im Rahmen der Kultur verstanden. Der Grund hierfür liegt darin, daß die jüdische Religion dem Kulturmenschen ein identitätsverbürgendes[93] Wissen liefert, das ihm die anderen Kulturbereiche nicht liefern können.

Damit stehen wir schon bei dem Sachanspruch, den die Cohensche Fassung des Selbsterhaltungstheorems in seiner Religionsphilosophie stellt. Konkret geht es um die Frage, ob es sich bei diesem identitätsverbürgenden Wissen nur um ein funktionales Konstrukt[94] handelt oder ob Gott als dessen Gegenstand ‚mehr' als eine Funktion[95] ist.

Cohen ist in dieser Beziehung bis an sein Lebensende zu keiner letzten Klarheit durchgedrungen. Einerseits läßt er sich auf die religiöse Phänomenalität ein, und in seiner späten Religionsphilosophie gewiß bedeutend mehr als in seiner frühen, andererseits versucht er sie subjektivitätsphilosophisch zu interpretieren. Klassisches Beispiel für diese Tendenz in Cohens später Religionsphilosophie ist die Bezeichnung des Gebets als dialogischer Monolog[96].

Aber auch in seiner frühen Religionsphilosophie gibt es Belege dafür, wie bei Cohen die religiöse Phänomenalität durchaus präsent ist, aber durch eine funktionalistische Interpretation in den vorgegebenen subjektivitätsphilosophischen Rahmen eingepaßt wird. So beschreibt Cohen die Wirklichkeit der Gnade wie folgt: „Die Anmut ist wie alle Schönheit unbedingt und grundlos. So ist auch die Liebe Gottes ein freies Geschenk seines Wesens. Sie hat nicht den Wert des Menschen zur Voraussetzung, vielmehr gibt sie dem Menschen seine Würde. Sie

---

[93] Vgl. zu diesem Terminus *J. Werbick*, Theologie als Theorie, in: KuD 24 (1978) 204–228, hier 220.

[94] Zu diesem Begriff vgl. *F. Wagner*, Schleiermachers Dialektik, Gütersloh 1974, 280.

[95] *J. Werbick* (Anm. 93) 215f.

[96] RV 436. – Leider vermißt man in Schaefflers Würdigung der Religionsphilosophie Cohens (und Rosenzweigs) ein Eingehen auf solche doppelbödigen Formulierungen. Stattdessen knüpft Schaeffler an der Cohenschen Deutung des Gebetes als Sprachhandlung an und kommt auf dieser Basis zu folgender sprachphilosophischen Aktualisierung und Deutung von Cohens später Religionsphilosophie: „Religionsphilosophie als Funktionsbestimmung des Wortes der Religion, das religiöse Wort als Sprachhandlung, die ‚Korrelation' von Sündenbekenntnis und Sündenvergebung als ausgezeichneter Fall dieser Sprachhandlung, in welcher die Korrelation von Mensch und Gott sich vollzieht: darin liegt der Kern allen Religionsverständnisses bei Hermann Cohen. Und indem er den Willen, der in solcher Sprachhandlung tätig wird, als Andacht beschreibt . . ., Andacht aber als die Kraft der Sammlung versteht, in welcher der ganze Mensch sich sammelt in die Korrelation zum einzigen Gott, hat dieses Religionsverständnis Cohens zur Mitte des jüdischen Betens zurückgefunden, zum ‚Sch'ma Jisrael' in der Korrelation seiner beiden Teile" (R. Schaeffler, Die Vernunft und das Wort, in: ZThK 78 (1981) 57–89, hier 72).

ist nicht das Verdienst des Menschen, sondern das Geschenk Gottes. Diese vom Menschen unverdiente Liebe Gottes ist Gnade. So entsteht die grundsätzliche Verbindung von barmherzig und gnädig. Die Liebe Gottes wird aus dem Begriffe Gottes bestimmt. Das freie Geschenk wird dadurch zugleich zu einer Notwendigkeit für den Begriff Gottes"[97].

6. Die Ambivalenz des Cohenschen Ansatzes: Monologische Logik der Selbsterhaltung versus dialogische Logik

Auf diesem Hintergrund wird verständlich, warum Cohens Fassung des Selbsterhaltungstheorems ambivalent bleibt, ebenso wie auch Cohens philosophischer Ansatz im ganzen ambivalent ist. Das führt zu unserer Ausgangsfrage zurück, inwieweit sich Cohens Philosophie in den von Henrich entwickelten Rahmen einfügen läßt. Zweifellos trifft auch für Cohens Philosophie zu, was Henrich als für die neuzeitliche Subjektivitätsphilosophie charakteristisch herausgestellt hat, daß nämlich das Selbstbewußtsein sich zwar aus eigener Kraft bewahren und steigern könne, aber seine Struktur ebensowenig konstruieren könne, wie es sich selbst ins Dasein bringen könne[98]. Man denke hier nur an Cohens zweideutige Formulierung von der Hypothesis des Ursprungs, der einerseits qua Hypothesis Setzung des Subjekts ist, andererseits aber qua Ursprung eine allem Handeln vorausliegende Gesetzlichkeit beinhaltet. Insofern propagiert Cohens Philosophie auch ungeachtet alles verbal geäußerten poietischen Subjektivismus[99] nicht einfachhin eine uneingeschränkte Selbstmacht der Subjektivität, sondern kann durchaus als Beleg dafür genommen werden, daß der Subjektivität der Grund ihrer Aktivität gerade entzogen bleibt[100].

Schließlich kann man auch in Cohens Philosophie einen jüdisch geprägten Reflex der „Aporien moderner Philosophie zwischen Baconismus und mystischer Spekulation"[101] entdecken. Cohen rekurriert einerseits auf ein transzendentales Kultursubjekt, das für die Konstitution von Welt und Selbst und – in sonderbarer Übersteigerung und Überstrapazierung der Möglichkeiten desselben – auch noch für den Fortbestand beider aufkommen soll; andererseits aber steigert er, be-

[97] JS I, 52.

[98] Vgl. *D. Henrich*, Die Grundstruktur der modernen Philosophie, in: Subjektivität und Selbsterhaltung (Anm. 1), 97–121, hier 115.

[99] Zu diesem Begriff vgl. *B. Willms*, Glanz und Elend des bürgerlichen Subjekts, Stuttgart 1969, 36.

[100] Vgl. *D. Henrich*, Über Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung, in: Subjektivität und Selbsterhaltung (Anm. 1), 122–143, hier 137.

[101] Vgl. *D. Henrich*, Die Grundstruktur der modernen Philosophie (Anm. 98), 120.

dingt durch die in seinen religionsphilosophischen Überlegungen durchschlagende jüdische negative Theologie, die Weltlosigkeit Gottes bis zum Akosmismus derart, daß die Welt gegenüber Gott als dem einzigen Sein als ein Nichts erscheint[102]. Trotzdem bleibt die Frage, ob Henrichs Optik, für die die suisuffiziente Selbsterhaltung[103] konstitutiv ist, dem Cohenschen Ansatz in seiner ganzen Problemspannung gerecht wird. Zweifel können einem hier vor allem kommen, wenn man die sozialethischen und religionsphilosophischen Partien von Cohens Philosophie in Betracht zieht. Cohen fordert, wie Lübbe es einmal ausgedrückt hat, „‚die Regeneration' des politischen Lebens ‚aus dem ethischen Ideal des Sozialismus'", was für ihn zugleich bedeutet, „‚die Kernwahrheit des Gottesglaubens, die Nächstenliebe, buchstäblich wahr zu machen'"[104]. Er glaubt im Blick auf den „Hiob unseres Zeitalters", der unter ungerechten sozialen Verhältnissen zu leiden hat, die „theodiceische Fragestellung"[105] in der eben genannten Weise aktualisieren zu müssen.

Wenn wir diese Quintessenz von Cohens ‚Ethiko-Theologie' ernstnehmen, dann stoßen wir auf folgendes grundsätzliche Problem: Was oben schon an Cohens Charakterisierung des Gebetes deutlich wurde, gilt für Cohens philosophischen Ansatz als ganzen und also auch für Cohens Behandlung des Selbsterhaltungstheorems, daß hier nämlich zwei verschiedene Logiken zusammenstoßen, eine monologische Logik der Selbsterhaltung und eine dialogische Logik kommunikativer Freiheit.

Den monologischen Charakter der Selbsterhaltungstendenz des sich als Subjekt verstehenden Selbst hat Guzzoni wie folgt beschrieben: „Das auf Identität bedachte Subjekt definiert sich aus seiner Abgrenzung gegen das ihm Fremde, also aus seinem Rückbezug auf sich, auf sein monadisches Ich"[106]. Weil Selbsterhaltung als Prinzip eine grundsätzlich monologische Haltung voraussetze, sei ihr „ein im strengen Sinne kommunikativer interaktiver Bezug zu seinem Anderen – der ihm darum nie Partner, immer Objekt ist – verschlossen"[107]. Im Selbsterhaltungsprinzip sei „die logische (und ontologische) Priorität des Ich vor dem Du gesetzt"[108].

Für kommunikative Freiheit hingegen spezifisch ist nach Theunissen, „daß der eine den anderen nicht als Grenze, sondern als Bedin-

[102] Vgl. *K. H. Miskotte*, Het wezen der Joodse religie, Haarlem ²1964, 162.

[103] Vgl. *D. Henrich*, Selbsterhaltung und Geschichtlichkeit, in: Subjektivität und Selbsterhaltung (Anm. 1) 303–313, hier 312.

[104] *H. Lübbe* (Anm. 16), 107.

[105] KBE 327.

[106] *U. Guzzoni*, Selbsterhaltung und Anderssein (Anm. 8), 333f.

[107] Ebd. 334.

[108] Ebd. 335.

gung der Möglichkeit seiner eigenen Selbstverwirklichung erfährt"[109], insofern Freiheit sich nur im Gegenüber zu anderer Freiheit vollziehen kann, mithin „ab ovo ein Kommunikationsbegriff"[110] ist. Dabei wird auch in solcher „Freiheit von sich", die im Gegensatz steht zur „Freiheit zu sich" der neuzeitlichen Subjektivitätsphilosophie[111], der Charakter der Selbstbezüglichkeit keineswegs geleugnet. Man darf also Liebe, die ohne dieses „Von-sich-weg" nicht denkbar ist, und Reflexivität nicht abstrakt entgegensetzen. Denn die liebende Zuwendung zum Anderen setzt immer ein „Sich-Einlassen", also Selbstbezüglichkeit voraus. Theunissen betont ausdrücklich: „Während das auf Reflexivität eingeengte Selbstsein nicht haben kann, was die Liebe hat, liegt in der Liebe durchaus auch das Sich-zu- sich-Verhalten"[112], das nach Kierkegaard Selbstsein auszeichnet. Im Grunde besteht hier ein dialektisches Verhältnis, derart, „daß es keine wahre Beziehung zum Anderen gibt, die nicht Selbstbeziehung wäre, und keine Selbstbeziehung Wahrheit für sich beanspruchen kann, die nicht Beziehung zum Anderen einschlösse"[113]. Als Kronzeugen führt Theunissen in diesem Zusammenhang Hegel an. Gegen die bloße Fremdbeziehung einerseits und gegen die Abstraktion eines bloßen Für-sich-Seins andererseits mache dieser „ein In-Beziehung-Sein geltend, das als Im-Anderen-bei-sich-*selbst*-Sein Freiheit und als Bei-sich-selbst-Sein im *Anderen* Liebe ist"[114].

Von dieser Logik kommunikativer Freiheit, der die „Koinzidenz von Freiheit und Liebe"[115] zugrundeliegt, ergibt sich auch eine Möglichkeit, über das polemische Gegeneinander von (menschlicher) Selbsterhaltung und (göttlicher) Fremderhaltung hinauszukommen zu einem dialogischen Zueinander beider Freiheiten, insofern Gott als freie Macht der Liebe nicht mehr erscheint „als ein konkurrierender Ursprung neben der menschlichen Freiheit, sondern als die konkret ermöglichende, seinlassende, befreiende Freiheit der menschlichen Freiheit"[116]. Gegenüber dem Vorstellungsmodell der „schlechthinigen Selbsteigenheit"[117] göttlicher und menschlicher Freiheit, die ge-

---

[109] *M. Theunissen*, Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik, Frankfurt 1978, 46.

[110] *H. Krings*, Art. ‚Freiheit' in HThG, Bd. 2, 493 ff., 507.

[111] Vgl. *M. Theunissen*, Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins, in: Jesus – Ort der Erfahrung Gottes (Fs. Welte), Freiburg 1977, 13–68, hier 16 bzw. 32.

[112] Ebd. 55.

[113] *M. Theunissen*, Sein und Schein (Anm. 109), 49.

[114] Ebd.

[115] Ebd. 45.

[116] *J. B. Metz*, Art. ‚Freiheit', in: HThG, Bd. 2, 28 ff., 30.

[117] Vgl. zu diesem Begriff *Blumenberg*, Säkularisierung und Selbstbehauptung (Anm. 9), 87.

schichtlich zu der Dissoziation von (zu affirmierender) menschlicher Selbsterhaltung und (zu negierender) göttlicher Fremderhaltung geführt hat, wird hier ausgegangen von der „Selbstvergessenheit“ [118] göttlicher wie menschlicher Freiheit, die die Fähigkeit zur Entäußerung einschließt. Timm spricht in diesem Zusammenhang von der „selbstlosen Selbstheit des Sich-lassen-Könnens im ... Mitteilen“ [119]. Das ist vor allem wichtig für das Verständnis Gottes als der vollkommenen Freiheit, in das nach einem Wort Oeing-Hanhoffs der metaphysische Begriff des allmächtigen Schöpfergottes bewahrend aufzuheben ist. Denn Gott muß so frei gedacht werden, „daß er auf seine Allmacht zugunsten der Freiheit seiner vernünftigen Geschöpfe verzichten kann“ [120], daß er mit anderen Worten „im Verzicht auf das Eigene“ [121] seine „äußerste Mächtigkeit“ [122] erweist.

Zweifellos sind die eben angesprochenen Perspektiven bei Cohen nur angedeutet und nicht voll zum Austrag gekommen. Immerhin stellt sich die Frage, ob der Bruch der Selbstmacht der Subjektivität, den Henrich mit Recht auch für Cohens Philosophie geltend macht, nicht auch in dem Sinne verstanden werden muß, daß die monologische Logik der Selbsterhaltung immer wieder in Frage gestellt, wenn auch nicht eigentlich überwunden wird von der Erfahrung kommunikativer Freiheit, die sich Cohens jüdischer Religiosität verdankt. Es stellt sich mit anderen Worten konkret die Frage, ob sich nicht von hier aus eine nicht minder aktuelle Problemanzeige für Cohens Philosophieren gewinnen ließe, wenn anders die Diagnose Theunissens zutrifft, daß „der Gedanke der Freiheit des Menschen von sich selbst dem am Problem der Selbstbehauptung interessierten Denken der letzten Jahrhunderte ... fremd geblieben ist“ [123] und allererst im Durchgang durch die moderne Philosophie neu anzueignen wäre.

---

[118] Dieser Begriff findet sich bei *R. Spaemann*, Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben, in: G. Bien, Die Frage nach dem Glück, Stuttgart 1978, 1–19, hier 15.

[119] *H. Timm*, Über Liebe und Selbstheit, in: Religion: Selbstbewußtsein – Identität, München 1974, 28–43, hier 33.

[120] *L. Oeing-Hanhoff*, Mensch und Recht nach Thomas von Aquin, in: PhJ 82 (1975), 10–30, hier 29.

[121] Ebd. 30.

[122] *G. Greshake*, Gnade als konkrete Freiheit, Mainz 1972, 285.

[123] *M. Theunissen*, Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins (Anm. 111), 33.

ThPh 56 (1981) 535–564

Die Diskussion über die Ehescheidung in der katholischen Theologie des beginnenden 19. Jahrhunderts

von Bruno Schlegelberger S. J.

In den Schriften der katholischen Theologen, die zu Beginn des vorigen Jahrhunderts in Deutschland erschienen, ließen sich wohl nahezu alle Fragen kirchlicher Lebensordnung ausmachen, die hierzulande in den letzten Jahren weiten Raum in der Diskussion eingenommen haben. „In Bayern ... wie in ganz Süddeutschland", urteilt Karl Werner in seiner „Geschichte der katholischen Theologie"[1] herrschte „in den Zeiten der Auflösung des deutschen Reiches und seiner politischen Kirchenordnung eine große Meinungsfreiheit in bezug auf Gegenstände des sogenannten äußeren Kirchenwesens, d. i. der Verfassung und Disciplin, so wie auch des Cultus der Kirche; die Verfassungsangelegenheit namentlich wurde vielfach geradezu wie eine offene Frage behandelt." Einiges war in Bewegung geraten; dennoch zogen manche Autoren es vor, anonym zu bleiben. Sie waren sich dessen wohl bewußt, daß ihre Meinungsfreiheit von der Gunst der Umstände abhing. So erklärte der Bamberger Professor Johann Joseph Batz (1775–1814) in der Vorrede seines 1809 erschienenen Werkes „Harmonie der neuesten Baierischen Ehescheidungs-Gesetze mit Schrift und Tradition": „Ich trete anonym auf. Denn die Kenntnis meines Namens hat für keinen Interesse, dem es nur um Wahrheit zu tun ist, und der darum auch freymüthige Untersuchungen, durch die Wahrheitsliebe geleitet, mit Achtung aufnimmt. Für jene, die nur Späher der Inquisition sind, ist ohnedies mein Werkchen nicht geschrieben. Denn ich will geprüft, wenn ich Unrecht habe, widerlegt, aber nicht verfolgt werden."[2]

Die folgende Abhandlung stellt die Argumente dar, welche von katholischen Theologen Anfang des 19. Jahrhunderts in Deutschland, vornehmlich im süddeutschen Raum, für und wider die Unauflöslichkeit der Ehe vorgetragen wurden. Die Untersuchung beschränkt sich auf das sog. Vernunftargument. Eine Darstellung der zahlreichen exegetischen und dogmengeschichtlichen Arbeiten, die im Zusammenhang mit dem Autoritätsargument erschienen, ist im Rahmen dieses Aufsatzes nicht möglich.

[1] *Karl Werner*, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart, München 1866 (Reprographischer Neudruck, Hildesheim 1966), 378.

[2] *Johann Joseph Batz*, Harmonie der neuesten Baierischen Ehescheidungs-Gesetze mit Schrift und Tradition. Eine freymüthige Abhandlung von einem Katholiken, Bamberg und Würzburg 1809, Vorrede.

Vermissen wird man auch die bedeutenden Namen Johann Michael v. Sailer und Johann Baptist v. Hirscher. Sailer läßt sich auf die Diskussion nicht ein [3]. Ähnlich verhält sich v. Hirscher, der die Offenheit der kirchlichen Tradition souverän anerkennt, aber vom unschuldig Geschiedenen, so er wirklich unschuldig, also stark sei, verlangt, durch sein Beispiel den der Gemeinde zugefügten Schaden nach Möglichkeit gutzumachen [4]. Überhaupt können die oft umfangreichen, aber nicht immer voneinander unabhängigen Studien jener Zeit hier nicht im einzelnen als ganze gewürdigt werden. Ebensowenig finden persönliche Eigenheiten der Autoren und ihre Lebensbezüge Berücksichtigung. Auch das Urteil über Nähe oder Ferne des Streits zur gesellschaftlichen Wirklicheit jener Zeit wird Historikern überlassen.

Trotz dieser Einschränkungen kann uns der Rückblick auf die theologische Auseinandersetzung unserer Vorfahren in Aufklärung, Säkularisierung und Restauration helfen, Distanz zu gewinnen und dadurch das Wesentliche besser in den Blick zu bekommen, die Spannung zwischen ethischer und dogmatischer Beweisführung zu sehen und den Raum der Entscheidung zu erkennen, welcher der Kirche gegeben ist.

1. Das Verhältnis von Vernunft- und Autoritätsargument

Die zu Beginn des 19. Jahrhunderts neu auflebende Auseinandersetzung um die Unauflöslichkeit der Ehe geht von den Möglichkeiten aus, die katholischen Bürgern vom staatlichen Gesetzgeber schon eingeräumt wurden oder noch eingeräumt werden sollten.

Am 8. November 1802 entscheidet der geheime Staatsrat der bayerischen Regierung, daß Ehen zwischen Katholiken und geschiedenen Protestanten zivilrechtlich gültig und daher zu schützen sind. Diese Entscheidung, welche von der badischen Regierung im darauffolgenden Jahr übernommen wird, läßt in Deutschland die innerkirchliche Diskussion über die Unauflöslichkeit der Ehe aufleben. Einerseits richtet der Fürstprimas und Erzbischof von Mainz eine Anfrage an den Papst und sucht gleichzeitig durch sein Generalvikariat die Meinung der übrigen betroffenen Bischöfe zu erkunden [5]. Andererseits beginnen Theologen, kontroverse Abhandlungen zu veröffentlichen,

[3] Vgl. Vorlesungen aus der Pastoraltheologie, Bd. II, München[3] 1812 und Handbuch der christlichen Moral, Bd. III, München 1817.

[4] *Johann Baptist Hirscher,* Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit, Bd. III, Tübingen 1836, bes. 517–518.

[5] *Vgl. Franz Stapf,* Vollständiger Pastoralunterricht über die Ehe, neu herausgegeben und bedeutend vermehrt von *Karl Egger,* Frankfurt/M. [4]1829, 319ff.

und zwar nicht nur über die Eheschließung von Katholiken mit geschiedenen Protestanten, sondern auch über die Ehescheidung und Wiederverheiratung im allgemeinen. Aus diesem aktuellen Anlaß und aus dem Denken der Zeit erhält das Vernunftargument gegenüber dem Schrift- und Traditionsargument in der moraltheologischen Diskussion über die Ehescheidung stärkeres Gewicht. Besonders deutlich erkennbar wird dies z. B., wenn Joseph Socher (1755–1834) – Philosophieprofessor und Pfarrer in Landshut, später auch bayerischer Landtagsabgeordneter – in seiner Studie „Über die Ehescheidung in katholischen Staaten" (Landshut 1810) jeweils in drei Schritten vorgeht: nach Kriterien der Vernunft, des Staates und der Kirche. Dabei geht es ihm um den Nachweis, daß sich Staat und Kirche nach den Gesetzen der Vernunft zu richten haben. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Vernunft- und Autoritätsargument wird jedoch in diesem Zusammenhang nicht grundsätzlich angegangen. Johann Joseph Batz stellt zwar in einer von ihm für seine theologische Zeitschrift verfaßten Anzeige seines Werkes „Harmonie der neuesten Baierischen Ehescheidungsgesetze mit Schrift und Tradition" die Frage, „ob eine Offenbarung wohl gegründete natürliche Rechte völlig aufheben ... könne? Eine Frage, die man bis itzt übersah und deren richtige Beantwortung unendlich viel Licht über den Streitgegenstand verbreiten würde."[6] Aber auch er läßt seine Frage ohne ausdrückliche Antwort.

Das Verhältnis der Vernunft- zu den Autoritätsargumenten wird nicht ausdrücklich bestimmt. Faktisch lassen sich in den vorliegenden Publikationen drei Positionen feststellen: Während einige Autoren Vernunft- und Autoritätsargumente unvermittelt nebeneinander stellen, versuchen andere, die Autoritätsargumente von der Vernunft her zu interpretieren bzw. sie – soweit sie nach ihrem Verständnis der Vernunft widersprechen – als nicht stichhaltig zu erweisen oder auch umgekehrt die Vernunftargumente von den Autoritätsargumenten her zu interpretieren.

Da das Autoritätsargument nicht Gegenstand unserer Untersuchung ist, muß hier der Hinweis genügen, daß die Lehre der Hl. Schrift, die Äußerungen von Kirchenvätern, Regionalsynoden und Päpsten sowie die Erklärung des Konzils von Trient sowohl zugunsten als auch gegen eine mögliche Zulassung der Ehescheidung durch die Kirche interpretiert werden.

[6] Theologische Zeitschrift, Bd. II, Bamberg 1810, 68.

2. Gründe gegen die Unauflöslichkeit der Ehe

2.1 Ein partnerschaftliches Eheverständnis, nach dem „Liebe, Vereinigung der Gemüter, Gemeinschaft des Lebens" das Wesen der Ehe ausmachen, führt zur Rechtfertigung der Ehescheidung in Ausnahmefällen.

Ein Verständnis der Ehe, in dem die Lebensgemeinschaft stärker betont wird, führt einige Autoren zur Begründung der Ehescheidung als Ausnahme, während es andere bestimmt, die Ehescheidung zurückzuweisen. Im folgenden Abschnitt sollen die Befürworter der Ehescheidung zu Wort kommen.

Gegenüber den zuvor bzw. gleichzeitig erschienenen Schriften des ehemaligen Neresheimer Benediktiners und späteren Oberkirchenrats Benedikt Maria Leonhard von Werkmeister (1745–1823)[7] und des Bamberger Professors Johann Joseph Batz[8], die ebenfalls für die Ehescheidung plädieren, zeichnet sich Joseph Sochers Veröffentlichung „Über die Ehescheidung in katholischen Staaten" (Landshut 1810) dadurch aus, daß sie sich nicht nur darauf beschränkt, Autoritätsargumente zu entkräften, sondern eine geschlossene Abhandlung über die Ehe bietet. Es empfiehlt sich daher, Sochers Argumentation ausführlicher darzustellen. Auf diese Weise wird deutlich, daß die Begründung der Ehescheidung aus einem neuen Eheverständnis hervorgeht und nicht etwa nur aus dem Trachten nach Anpassung an eine staatliche Gesetzgebung, welche die alte Ordnung nicht mehr in voller Strenge gewährleistet.

Socher sieht die Ehe als „Gesellschaft zwischen Mann und Weibe", deren Wesen durch ihren Zweck bestimmt wird [9]. Dabei sind „Zweck der Natur" und „Zweck der Vernunft" zu unterscheiden. „Der Naturzweck (der Ehe), die Erzeugung und Erhaltung des Gezeugten, ist noch kein zureichender Grund, die Geschlechtsvereinigung mit diesem Individuum vor jedem andern zu rechtfertigen." [10] Hinzukommen muß der Vernunftzweck, der „im Gemüte und zwar harmonierend mit der Handlung des Körpers" liegt. „Lieben und geliebt zu

[7] Beweis, Daß die bey den Protestanten üblichen Ehescheidungen vom Bande, auch nach katholischen Grundsätzen, gültig sind, und Daß diese Ehescheidungen vom Bande auch bey den Katholiken, in wichtigen Fällen eingeführt werden könnten und sollten. Von W., Karlsruhe 1804.

Neue Untersuchungen über die Ehescheidung vom Bande nach katholischen Grundsätzen. Worin Herrn Jägers Antwort auf die Bemerkungen und Herrn Professors Kübel Einwürfe auf den Beweis etc. widerlegt werden. Von W., Bamberg und Würzburg 1806.

[8] Vgl. Anm. 2.

[9] *Socher,* Über die Ehescheidung, 3.

[10] Ebd. 6.

werden ist allein der menschenwürdige Beweggrund der individuellen Geschlechtshingebung . . .“ [11]. Unterscheidet man zwischen „Liebe des Gefühls“ und „Liebe des Willens“, so brauchen diese einander nicht immer genau zu entsprechen. Wesentliche Bedingung einer vernunftgemäßen Verbindung zwischen Mann und Frau ist das Vorhandensein der „Liebe des Willens“, d. h. des festen Entschlusses, „eines andern Glück zu seinem eigenen zu machen, in dem Wohle des andern das seine zu finden: Gemeinschaft aller Interessen des Lebens, gemeinschaftliche Teilung und Tragung aller Lebensschicksale. In diesem Gesamtwillen . . . ist auch als Teil die Hingebung zur Geschlechtsvereinigung enthalten und wird dadurch aus dem Tierischen und Erniedrigenden ins Menschliche, Edle und Vernunftmäßige aufgenommen.“ [12]

Die gesamte Darstellung steht Fichtes Ehelehre nahe, die der Verfasser denn auch in einer Anmerkung als vortrefflich empfiehlt [13]. Immer wieder betont Socher die innige Lebensgemeinschaft als zum Wesen der Ehe gehörig. Er sieht sich darin in Übereinstimmung mit und gleichzeitig im Gegensatz zu „Zivilisten und Kanonisten“: Sie „nehmen arctissimum vitae commercium, und individua vitae societas in die Definition der Ehe auf, scheinen dieses Wesen derselben aber nur zu bald wieder zu vergessen“ [14].

In Anwendung auf die Frage der Unauflöslichkeit der Ehe bedeutet dies: Entscheidende Voraussetzung für den Bestand einer Ehe ist die Möglichkeit einer geistig-seelischen Lebensgemeinschaft: „Die Gemeinschaft der Körper und Güter ist durch die Gemeinschaft der Gemüter bedingt. Mit letzterer hören auch die ersteren, aber nicht umgekehrt mit ersteren auch die letztere auf.“ [15]

„Die Vernunft kann zum Schweren verbinden, aber sie kann nicht zum Unmöglichen verbinden.“ Es können Umstände eintreten, welche den Eheleuten „den Willen, sich gegenseitig zu lieben, oder den Zweck dieser Liebe, gegenseitige Beförderung des Lebensglückes moralisch oder physisch unmöglich machen“ [16]. Daraus folgt: „Eine Ehe, in welcher Liebe und ihr Zweck unmöglich geworden sind, . . . hat schon aufgehöret; die Vernunft spricht dieses Aufhören, diese Scheidung nur aus . . . Die Ehe höret dennoch auf, wenn Umstände eintreten, deren Dasein bei der Schließung der Ehe diese selbst vor

[11] Ebd. 7. Rechtschreibung und Interpunktion wurden in den Zitaten mit gebührender Zurückhaltung dem heutigen Gebrauch angepaßt.
[12] Ebd. 9.
[13] Ebd. 8.
[14] Ebd. 12 Anm.
[15] Ebd. 42.
[16] Ebd. 43.

der Vernunft ungültig gemacht haben würden. So nur bleibet die Vernunft mit sich selbst einstimmig und beurteilet den Anfang und das Ende der Ehe nach einerlei Maßstabe." [17]

Socher unterscheidet sich in seinem Gedankengang von den übrigen Autoren, die für die Auflöslichkeit der Ehe plädieren, dadurch, daß er nicht etwa von der Ehe als einem bedingten Vertrag ausgeht, um aus der Nicht-Erfüllung einer Bedingung das Recht zur Auflösung des Vertragsverhältnisses abzuleiten, sondern von einer Wesensbeschreibung der Ehe: „Liebe, Vereinigung der Gemüter, Gemeinschaft des Lebens ist das Wesen der Ehe: der Mittelpunkt, durch welchen alles übrige in ihr, ihre Pflichten und Rechte, ihr Anfang und ihr End bestimmt werden muß." [18] Dies hebt sich deutlich von der Position „einiger neuerer Katholiken" ab, die sich der Landshuter Professor des kanonischen Rechts und der Kirchengeschichte Anton Michl (1753–1813) referierend zu eigen macht: „Wenn . . . jeder Vertrag an sich auflösbar ist, so muß auch der Ehevertrag an sich auflösbar sein, wenn entweder ein Teil die Bedingungen des Vertrages nicht erfüllt, nicht Wort hält, oder wenn die Obrigkeit andere hinreichende Gründe findet, den Vertrag aufzulösen. Es folgt daher aus allem, was gegen die Auflösbarkeit der Ehe . . . gesagt werden kann, nur so viel, daß keine Ehe, welche ihrem Wesen und Zwecke entspricht, . . . aufgelöset werden kann, bis andauernde physische oder moralische Übel eintreten, welche dem Wesen und Zwecke der Ehe entgegen sind, und daher der Obrigkeit einen hinreichenden Auflösungsgrund an die Hand geben." [19]

Es drängt sich die Frage auf, wieweit Sochers Gedanke, Anfang und Ende einer Ehe nach einerlei Maßstab zu beurteilen, mit dem Prinzip der kirchlichen Praxis, zwar Scheidung abzulehnen, aber über die Nichtigkeit einer Ehe zu befinden, übereinstimmt. Die Scheidungsgründe jedoch, die Socher anführt, würden nach kirchlicher Praxis – und dessen ist sich Socher durchaus bewußt – nur hinreichende Gründe für eine „Trennung von Tisch und Bett" liefern: Ehebruch; eine „Handlungsart", „welche statt Liebe Haß beweiset, selbst für das Leben des andern gefährlich ist; die Begehung eines die Menschheit entehrenden Verbrechens" [20]. „Man stelle diese drei . . . letzten Ehescheidungsursachen in den Augenblick der Eheschließung selbst; man lasse den Ehevertrag selbst so lauten: Ich schließe mit dir den Bund des ausschließlichen Gebrauches der Geschlechtsorgane,

[17] Ebd. 44.

[18] Ebd. 13.

[19] *D. Anton Michl,* Kirchenrecht für Katholiken und Protestanten mit Hinsicht auf die baierischen Landesgesetze, München ²1816.

[20] *Socher,* a.a.O. 47f.

obwohl ich weiß, daß du einem andern als mir den Gebrauch deiner Geschlechtsorgane überläßt. Ich schließe mit dir den Bund der Gemeinschaft des ganzen Lebens, obwohl du mich hassest und mein Leben bei dir in Gefahr steht. Ich schließe mit dir den Bund der Teilnahme an allen deinen Schicksalen, obwohl ich weiß, daß du ein aus der menschlichen Gesellschaft zu verstoßender ehrloser Mensch bist. Kann die Vernunft einem solchen in sich selbst widersprechenden Vertrag ihre Sanktion erteilen, ihn fortwährend verpflichtend machen?" [21] Die Aufzählung dieser Ehescheidungsgründe erschiene als solche nicht besonders erwähnenswert. Beachtung verdient jedoch, daß diese Gründe nicht angeführt werden, um unmittelbar eine Unzumutbarkeit nachzuweisen, sondern als Anzeichen interpretiert werden dafür, daß einer Ehe gegebenenfalls von Anfang an die nötigen Voraussetzungen fehlten. Das heißt, ausgehend von einem Eheverständnis, das hauptsächlich vom Wert des gemeinsamen Lebens bestimmt ist, wird aus dem beobachteten Verlauf der Ehe das die Ehe begründende Ja-Wort als realistisch oder illusionistisch interpretiert.

Die Wahl der verhältnismäßig groben Beispiele zur Begründung der Ehescheidung erklärt sich dadurch, daß es auf „eine erweisliche Gewißheit" ankommt, durch die allein „eine vor dem Richterstuhle der Vernunft anerkannte, entgegengesetzte Gewißheit", nämlich die der „Verpflichtung zur Dauer der Ehe", aufgehoben werden kann, sie zeigt aber auch grundsätzlich die Schwierigkeit, das individuelle Leben in einer Kasuistik angemessen zu erfassen. Um dem Mißverständnis der Frivolität vorzubeugen, läßt Socher denn auch den genannten Scheidungsgründen eine Aufzählung „nicht gültiger Ursachen" vorausgehen: enttäuschte Hoffnungen, Beschwerlichkeiten, Nachlassen der Gefühlsliebe, Unfruchtbarkeit oder die bloße beiderseitige Übereinkunft, sich zu trennen [22].

War es Socher bisher um die mögliche Rechtfertigung einer Trennung ohne gegenseitige Übereinkunft zu tun, weshalb er auch möglichst grobe und undifferenzierte Beispiele wählte, so versucht er im folgenden darzulegen, unter welchen Umständen aufgrund des angenommenen Eheverständnisses ein gemeinsamer Entschluß der Eheleute, sich zu trennen, zu respektieren sei. „Ob eine eheliche Verbindung ihren Zweck, das beiderseitige Lebensglück zu befördern, erreiche oder vielmehr zerstöre, kann niemand näher wissen als die beiden Eheleute selbst. Wenn nun beide sich selbst und einander aufrichtig gestehen können, ihre Vereinigung, statt die vernünftigen Zwecke eines jeden zu befördern, zerstöre sie vielmehr; sie sei, anstatt eine Quelle des Glückes für sie zu sein, eine fortwährende Quelle des Lei-

[21] Ebd. 49f.
[22] Ebd. 45–47.

dens, diese Quelle des Leidens liege nicht in beliebigen, sondern unabänderlichen Verhältnissen ihrer Gemüter oder Körper, kann die Vernunft sie zur Fortsetzung eines Verhältnisses verbinden, das nicht nur zwecklos, sondern zweckwidrig ist?" [23]

In dem Schluß, ein gültiger Ehescheidungsgrund sei „die gegenseitige Einwilligung der Eheleute, ihre Verbindung aufzuheben, weil sie, anstatt ihr eheliches Glück zu befördern, es zerstöret", kommt das neue Eheverständnis, das den Akzent auf Partnerschaft und gemeinsames Leben setzt, voll zum Tragen. Noch deutlicher wird dies, wenn der Verfasser sagt: Nicht „die Ursachen, die das Eheglück beharrlich stören", für sich genommen, „sondern die Überzeugung beider Eheleute, daß ihre Verbindung, anstatt den Zweck der Ehe, ihr beiderseitiges Lebensglück zu befördern, zerstöre, trennt die Ehe". Daher kann er auch leicht auf eine vollständige Aufzählung aller möglichen Gründe verzichten; denn „welche derselben auch wer immer aufstellen möchte, das Prinzip ihrer Beurteilung ist gegeben: Unmöglichkeit der ehelichen Liebe, Unmöglichkeit der Erreichung des Ehezwekkes." [24]

Abschließend sei erwähnt: Das neue partnerschaftliche Eheverständnis, das die Lebensgemeinschaft als Ehezweck in den Vordergrund rückt, findet sich nicht nur bei Socher, sondern auch bei einer Reihe von anderen Autoren, die mehr oder weniger Johann Gottlieb Fichtes Ehelehre verpflichtet sind, jedoch in verschiedener Weise argumentieren und auch zu entgegengesetzten Schlüssen kommen. So vertreten v. Werkmeister [25] und der Landshuter Pfarrer und Philosophieprofessor Jakob Salat (1766–1851) [26] wie Socher die Möglichkeit der Ehescheidung, während der Verfasser des Berichts „Von der Unzertrennbarkeit der Ehe nach katholischen Grundsätzen", der 1807 in der Linzer Theologisch-praktischen Monatsschrift [27] erschien, sich an die Entscheidung des Konzils von Trient hält, jedoch einräumt, „daß sich die gänzliche Unzertrennbarlichkeit der Ehe . . . nach dem bloßen Naturrecht nicht erweisen lasse".

2.2 *Die kirchliche Praxis der Trennung von Tisch und Bett ist in sich widersprüchlich.*

Obwohl nach katholischer Lehre „die Ehe ein fortwährendes, auf die ganze Lebenszeit geschlossenes Verhältnis" ist, erklärt Joseph So-

[23] Ebd. 50.

[24] Ebd. 52.

[25] *B. M. v. Werkmeister,* Neue Untersuchungen . . ., 8ff.

[26] *Jakob Salat,* Darstellung der Moralphilosophie, Bd. II, Landshut 1814, 270f.

[27] Theologisch-praktische Monatsschrift zunächst für Seelsorger, 6. Jg., 6. Bd., Rottenburg a. N., 3. verb. Aufl. 1833, 99. und 76.

cher, „werden Ehen von der Kirche geschieden“ [28]. „Diese Ehescheidungen haben alle Folgen einer vollständigen Eheauflösung ... Doch seit mehrer(e)n Jahrhunderten heißt diese kirchliche Ehescheidung nur Scheidung von Tische und Bette: Zwischen den Geschiedenen soll doch noch das negative Band bleiben, daß keines bei Lebzeiten des andern mit einer dritten Person eine weitere Ehe schließen darf: Dieses Verbot ist es eigentlich, was man in der einmal eingeführten Kirchensprache versteht, wenn man von Unauflöslichkeit der Ehe dem Bande nach spricht.“ [29] „Vor den Augen der Vernunft“ aber – meint der Verfasser – hat das Verbot der Wiederheirat keine Gründe für sich. Aus der Sicht seines Eheverständnisses, das von einem partnerschaftlichen Verhältnis ausgeht und den Akzent auf die Lebensgemeinschaft setzt, sprechen vielmehr Gründe dagegen [30].

Hat sich die „Vereinigung der Gemüter“, die „Gemeinschaft des Lebens“ als unmöglich erwiesen, dann stellt sich in aller Schärfe die Frage, welche besonderen Pflichten die Geschiedenen weiterhin aneinander binden sollten. Vorausgesetzt, eine Scheidung sei nicht willkürlich, sondern aus Gründen, die vor dem Gewissen Bestand haben, erfolgt, blieben zwar Pflichten gegenüber aus der Verbindung hervorgegangenen Kindern bestehen, aber gegenseitige Rechte und Pflichten der Geschiedenen hinsichtlich der Lebens- und Gütergemeinschaft würden aufgehoben und könnten daher kein Verbot der Wiederheirat begründen. Auch als Strafe ließe sich ein Verbot der Wiederheirat nicht begründen, denn „wegen einer von ihr gebilligten Ehescheidung kann die Vernunft keine Strafe verhängen ...“ Schließlich ist auch die Wiederverheiratung für sich genommen nicht tadelnswert: „Unsittlichkeit würde in der Wiederverehelichung getrennter Personen liegen, wenn die nämlichen Ursachen, welche die Aufhebung der vorigen Ehe aussprachen, auch der Schließung einer weiteren Ehe mit jeder anderen Person entgegenstünden: Nun sind aber die ehetrennenden Ursachen von der individuellen Art, daß sie nur gegen die bisher vereinigten Ehepersonen ... gelten.“ Wohl ist „die vorhergehende Erfahrung ein Aufruf, mit aller moralischen Klugheit bei der Schließung des neuen Bandes zu verfahren: aber was bedenklich ist, ist darum nicht auch unerlaubt“. [31] Sofern nun aber keine Gründe für ein Verbot der Wiederheirat sprechen, ist die Freiheit des rechtmäßig Geschiedenen zu respektieren. Auch sollte man die menschliche Schwäche berücksichtigen.

[28] *Socher*, a.a.O. 63.
[29] Ebd. 64f.
[30] Ebd. 54.
[31] Ebd. 55f.

Dem Einwand, diese Überlegungen trügen dem Gedanken der Versöhnung zu wenig Rechnung, begegnet Socher mit der Feststellung: „Der Versöhnung einen Zeitraum zu gönnen, Versuche der Versöhnung zu machen, das gebietet das sittliche Gesetz der Liebe; aber diese Versuche und das Erwarten ihrer Gelingung auf ein ganzes Leben hinauszudehnen, das gebietet es nicht; besonders wenn andere rechtliche Gründe eine Entscheidung dringend machen." [32]

Ebenfalls aus dem Verständnis der Ehe als Lebensgemeinschaft begegnet uns für den Zeitraum unserer Untersuchung Kritik an der kirchlichen Praxis der Trennung von Tisch und Bett in der anonymen Schrift eines bayerischen Pfarrers „Die Rechtmäßigkeit der bürgerlichen Ehescheidung in Baiern, für katholische Seelsorger" [33]. Beiläufig heißt es da in Erwiderung auf die gleichfalls anonym erschienene Schrift „Über die Unmöglichkeit der Ehescheidung im moralischen, und also auch im bürgerlich rechtlichen Gesichtspunkte" [34]: „Oder heißt das nicht vom Bande scheiden, wenn lebenslang von Tische und Bette geschieden wird? Man sage mir unparteiisch, ob die Ehe noch als Ehe bestehen könne, wenn ihr Wesen vernichtet ist? Möchte man in einer so wichtigen Sache doch nicht so lange mit Worten gespielt haben!" Unterstützt wird diese Kritik im „Nachtrag zur Recension der Schrift: über die Unmöglichkeit der Ehescheidung" in der „Litteraturzeitung für katholische Religionslehrer" [35]: „Wenn jede Ehescheidung unsittlich ist, so ist es auch die vom Tische und Bette, indem auch diese das vom Verf. zum Wesen der Ehe gemachte Band der Einheit zerreißt: und doch nimmt die katholische Kirche keinen Anstand, alle Tage dergleichen Scheidungen zu erlauben. Wer zu viel beweist, beweiset nichts."

Zum Abschluß dieses Kapitels ist noch v. Werkmeister zu erwähnen, der in seinem 1804 veröffentlichten, nur mit dem Kürzel W. gezeichneten „Beweis, Daß die bey den Protestanten üblichen Ehescheidungen vom Bande, auch nach katholischen Grundsätzen, gültig sind, und Daß diese Ehescheidungen vom Bande auch bey den Katholiken, in wichtigen Fällen, eingeführt werden könnten und sollten" [36] den Einwand zurückweist, die kirchliche Praxis der „Ehescheidung von Tisch und Bette" sei ein ausreichender Notbehelf. Zum Beleg für seine Behauptung, der Ehestand erhalte durch die „Nichtscheidbarkeit" „den wahren Charakter der Hölle", verweist v. Werkmeister auf „Prozesse wegen Vergiftungen und Meuchelmor-

[32] Ebd. 57f.
[33] München ²1810.
[34] o.O., 1810.
[35] Bd. I, Landshut 1810, 135.
[36] Karlsruhe 1804.

den zwischen Ehegatten", die in katholischen Landen häufiger vorkämen als in anderen [37]. Faktisch läuft seine Argumentation auf eine Illustration der alten Chemnitzschen Kritik am Trienter Konzil hinaus, die Trennung von Tisch und Bett sei ein Fallstrick des Gewissens. Die neue Perspektive partnerschaftlicher Ehe erscheint nicht unmittelbar in v. Werkmeisters Argumentation, sie steht aber auch hier im Hintergrund, was seine Auseinandersetzung mit Franz Anton Jäger in „Neue Untersuchungen über die Ehescheidung vom Bande nach katholischen Grundsätzen" [38] zeigt.

2.3 Aus dem sakramentalen Charakter der Ehe folgt nicht ihre Unauflöslichkeit.

Im Anschluß an lange Abhandlungen über Schrift und Tradition setzt sich Benedikt Maria Leonhard v. Werkmeister in seiner 1804 erschienenen Schrift „Beweis, Daß die bey Protestanten üblichen Ehescheidungen vom Bande, auch nach katholischen Grundsätzen, gültig sind, und Daß diese Ehescheidungen vom Bande auch bey Katholiken, in wichtigen Fällen, eingeführt werden könnten und sollten" mit dem Argument auseinander, die Ehe sei als Sakrament gänzlich unauflöslich. Er bestreitet, daß die Sakramentalität eine tragfähige Begründung für die gänzliche Unauflöslichkeit der Ehe liefern könne. „Lang ehe die Ehe ein Sakrament ward, war sie schon unauflöslich; er (Christus) leitet diese Unauflöslichkeit von der ersten göttlichen Stiftung der Ehe her . . . So zerstäubet Christus selbst die Aftermeinung, die die Schultheologen uns gerne als ein Dogma aufbinden möchten, daß die Ehe, wegen ihrem Charakter als Sakrament unauflöslich sei." [39] Auch der heilige Paulus lasse sich nicht für dieses Argument in Anspruch nehmen. Er spricht im Epheserbrief „von den Pflichten der Eheleute und baut sie auf diesen Begriff (Sacramentum) und auf das Beispiel Christi, von dessen liebevoller Vereinigung mit der Kirche die Ehe ein Sinnbild ist" [40].

Nachdem sich der Verfasser für die Anerkennung der protestantischen Ehescheidungen entschieden hat, wendet er sich der Frage zu: „Könnte und sollte die Ehescheidung vom Bande nicht auch bei den Katholiken in wichtigen Fällen eingeführt werden?" [41]

Dagegen richtet sich das Bedenken, Ehescheidungen vom Bande würden „der Würde des Sakraments zu nahe treten". Worauf v.

[37] *v. Werkmeister,* Beweis . . ., 110ff.
[38] Bamberg und Würzburg 1806, 28–31.
[39] Beweis, 57.
[40] Ebd. 58f.
[41] Ebd. 75ff.

Werkmeister zurückfragt: „Treten denn die Laster, die so oft mit der lebenslänglichen Unauflöslichkeit der Ehe verknüpft sind, ewiger Haß und Zank, Mord und Vergiftungen unter zwei Personen, die das Sakrament so innigst aneinander fesselt, nicht auch der Würde des Sakramentes zu nahe . . .!" Im übrigen ließe sich leicht zeigen, „daß die Würde des Sakramentes durch die gänzliche Auflösung des Ehebandes nicht gefährdet werde". Denn, so erklärt v. Werkmeister im Sinne der gallikanischen und josephinistischen Theorie, „das Sakrament ist selbst nach katholischen Grundsätzen nur ein Zusatz zum Ehekontrakt, welcher letztere immer die Hauptsache ausmacht . . . Das Sakrament ist nur darum ein Gesetz, um den Eheleuten die Gnade mitzuteilen, damit sie die Pflichten ihres Ehestandes desto vollkommener erfüllen können . . ." [42]. Die Ehescheidung aber bewirkt gerade soviel wie der Tod, „sie löset den Ehekontrakt auf; sie entzieht dem Sakramente seine Materie, seinen Gegenstand, und das Sakrament hört also von selbst auf." [43] Dem erneuten Empfang des Sakraments der Ehe steht danach – ähnlich wie dem wiederholten Empfang der Krankensalbung – nichts im Wege.

Ähnlich wie v. Werkmeister argumentiert Johann Joseph Batz in seiner 1809 anonym erschienenen „freymüthigen Abhandlung": „Harmonie der neuesten Baierischen Ehescheidungs-Gesetze mit Schrift und Tradition" [44]. „Wie viele Mühe sich die Theologen geben, dann wenn sie mit direkten Gründen nicht aufkommen können, auch indirekte aufzusuchen, und mit diesen ihre unsichere Stellung zu verschanzen, zeigt vorzüglich die Lehre von der Unauflösbarkeit der Ehe. Vertrieben aus den Verschanzungen, die sie mit Schrifttexten und größtenteils übel angewendeten Stellen der Väter aufgeworfen hatten, flüchten sie hinter bloße Sophismen, und wollen die Ehe schon bloß deswegen, weil sie ein Sakrament sei, für unauflöslich erklären. Aber auch dieses Bollwerk stürzt bei der ersten Besichtigung." Die Unauflösbarkeit müßte, wollte man sie mit dem sakramentalen Charakter der Ehe begründen, „aus dem Begriffe eines Sakramentes überhaupt oder insbesondere aus dem Begriffe der Ehe als eines Sakramentes notwendig folgen. Aber keines von beiden!" Der Begriff des Sakraments weist auf die Gnade, nicht aber auf konkrete Bestimmungen der Ehe. Die Tatsache, daß die Ehe als Sakrament „eine feierliche göttliche Anstalt" ist, „durch die der Mensch der gnadenvollen Hülfe des Himmels zur Erreichung seiner Bestimmung versichert werden soll", macht es nicht von vornherein unmöglich, daß Ehepartner unter gewissen Umständen ihrer gegenseitigen Pflichten

[42] Ebd. 98f.
[43] Ebd. 101.
[44] Bamberg u. Würzburg 1809, 87.

enthoben werden, denn auch Priestern würde häufiger die Laisierung gewährt, und Zweitehen von Verwitweten seien erlaubt.

Nach dieser ein wenig formalen Betrachtung der Ehe als Sakrament geht Batz auf den Symbolgehalt der Ehe ein, um zu zeigen, daß auch daraus ihre Unauflöslichkeit nicht zwingend abzuleiten sei. Selbst neuere Theologen wie der Landshuter Dogmatiker Patritius Benedikt Zimmer (1752–1820) erklärten, die Ehe sei „das Symbol der Vereinigung Christi mit der Kirche; wie also diese unzertrennlich sei, so sei es auch jene“ [45]. Er, Batz, könne diesem „Räsonnement“ jedoch nicht folgen. Zeige doch der Text des Epheserbriefes, daß es sich nur um ein Gleichnis handelt. „Jedes Gleichnis (aber) setzt nur Ähnlichkeit, nicht durchgängige Gleichheit ... Wollte man die Ähnlichkeit ganz durchführen, so müßte man dem Manne eine große Anzahl von Weibern geben, die zusammen seine Gemeinde vorstellten, so wie die Gemeinde Christi aus mehreren Individuen besteht; somit würde man zuletzt sogar Vielweiberei als geboten an dieser Stelle finden können.“ „Doch gesetzt, Paulus stelle hier wirklich die Ehe als Symbol der Vereinigung Jesu mit seiner Kirche dar: so sehe (er) doch nicht, wie daraus die Unauflösbarkeit gefolgert werden könne.“ [46] Richtiger erschiene ihm der Schluß: „Gleichwie die Verbindung Jesu mit seiner Kirche dann aufgehoben wird, wenn ihm diese untreu würde, so wird auch die eheliche Verbindung, durch welche jene symboliert ist, aufgehoben, wenn einer der Eheteile sündigte.“ [47]

Zum Schluß seiner Ausführungen verweist Batz auf Widersprüche, die zwischen den von Theologen vertretenen Sentenzen bestehen: „Doch auch die wenigsten katholischen Theologen leiten die Unauflösbarkeit der Ehe aus dem Begriffe eines Sakraments ab. Mehrere derselben nehmen an, daß die Ehe schon im alten Testamente ein Sakrament gewesen sei, ohne daß sie darum unauflösbar war, so wie im Gegenteile andere, ob sie gleich die Ehe des alten Testaments nicht als Sakrament anerkennen, dieselbe dennoch als unauflösbar verteidigen.“ [48] Aus einer umstrittenen Lehre könne man aber kein zwingendes Argument für die Unauflöslichkeit der Ehe machen.

Joseph Socher sucht unter Berufung auf die kirchliche Praxis, vom matrimonium ratum tantum zu dispensieren, nachzuweisen, daß die Unauflöslichkeit der Ehe sich nicht aus ihrem sakramentalen Charakter herleiten lasse. „Gnade und Symbol der Ehe beziehn sich auf ihren Hauptzweck, gegenseitige Liebe, Unterstützung und Treue; die Erzeugung von Kindern, wodurch sich die fleischlich vollendete Ehe

[45] Batz, Harmonie, 89.
[46] Ebd. 91ff.
[47] Ebd. 96.
[48] Ebd. 96f.

von der sakramentalisch geschlossenen unterscheidet, macht weder den einzigen, noch den obersten, und nicht einmal einen wesentlichen Zweck der Ehe aus: durch das erteilte Sakrament der Ehe hat die Kirche über die Neuvermählten schon das Wort ihres Stifters ausgesprochen: euch verbindet hiermit Gott! und doch kann sie dieses Band mit Erlaubnis zur weitern Verehelichung wieder lösen." [49]

Ähnlich wie Socher weist ein namentlich nicht bekannter bayerischer Pfarrer in seiner Schrift über „Die Rechtmäßigkeit der bürgerlichen Ehescheidung in Baiern, für katholische Seelsorger" [50] das Argument der Sakramentalität der Ehe unter Hinweis auf die kirchliche Praxis zurück: „Aber wie verträgt sich die landesherrliche Ehescheidung mit dem Ehesakramente? Sie verträgt sich so, wie sich die Scheidung vertragen hat, als die Ehe durch die klösterliche Profession, oder von den Päpsten Paul III., Pius IV., Gregor VIII., Clemens VIII., Urban VIII., Martin V., Eugen IV. u. a. gelöst wurde ... Diese Auflösung betraf ja nur das matrimonium ratum? Antwort: Ja; aber ist denn das matrimonium ratum kein Sakrament? ... Die getrennten Brautpersonen haben das Ehesakrament, nisi obex fuerit positus, empfangen. Der sakramentalische Akt ist also vorübergehend. Mischt sich denn der Landesherr in den sakramentalischen Akt ein, der schon vollendet ist, wenn er den Ehevertrag gerichtlich zu lösen erlaubet? Nur die Wirkung des Aktes, die sakramentalische Gnade, ist bleibend. Kann sie aber noch bleiben, d. i. kann sie noch einwirken, wenn Eheleute dem gemeinschaftlichen Zwecke, auf den sie einwirken sollte, entsaget haben? Verschwindet sie nicht von selbst, wenn der Grund, worauf sie ruhet, zusammengestürzet ist? Hätten Päpste das matrimonium ratum sonst auflösen können?" [51] Überdies, argumentiert der unbekannte Verfasser ähnlich wie Batz, „Wer die Unauflöslichkeit der Ehe aus der Vereinigung Christi mit der Kirche herleiten wollte, würde behaupten, daß die Ehe nicht einmal durch den Tod des Gatten oder der Gattin gelöset werden könnte. Beweist man etwas, wenn man zuviel beweist?" [52]

Eine Zusammenfassung der Einwände gegen eine Herleitung der Unauflöslichkeit der Ehe aus ihrem sakramentalen Charakter bringt D. Anton Michl in seinem „Kirchenrecht für Katholiken und Protestanten mit Hinsicht auf die baierischen Landesgesetze" [53]: „a) Das

[49] Socher, a.a.O. 66f.

[50] München ²1810.

[51] Die Rechtmäßigkeit 40–43.

[52] Ebd. 45f. Sochers und des anonymen bayerischen Pfarrers Verweis auf die kirchliche Dispenspraxis kehrt ferner noch wieder in einem namentlich nicht gezeichneten „Nachtrag zur Recension der Schrift: Über die Unmöglichkeit der Ehescheidung" in Felders Litteraturzeitung für katholische Religionslehrer, Bd. I, Landshut 1810, 136f.

[53] München ²1816, 382f.

Symbol erreicht hier das Ideal nicht ganz. Denn Gott, Christus und Kirche sind keines Abfalls fähig, wohl aber die Eheleute. b) Die Kirche, in der Erscheinung als eine Gemeinde von menschlichen Individuen betrachtet, kann abfallen, und dann hört die Verbindung mit Gott auf. So fiel auch die jüdische Kirche von Gott ab. Also hört auch die Verbindung der Eheleute auf, wenn ein Teil, oder beide wider den Zweck der Ehe sündigen, und dadurch von der Verbindung mit Christus und seiner Kirche, welche sie durch die Ehe symbolisieren, abfallen. c) Aus dem Begriff vom Sakrament folgt nur, daß die Ehe so lange unauflösbar ist, als sie die ewige Verbindung der Kirche mit Christus symbolisiert. Hört aber diese Symbolisierung durch ein physisches oder moralisches Übel von einer oder von beiden Seiten auf; dann hört auch die Verbindung auf, die Ehe wird auflösbar. d) Wenn die Ehe wegen dem Sakramente unauflösbar wäre, so müßte das Sakrament der Ehe einen unauslöschlichen Charakter eindrücken, und die Ehe auch nach des einen Gatten Tod nicht wiederholt werden können. e) Durch die Taufe ist der Christ mit der Kirche verbunden, wie die Kirche mit Christus, und zwar durch einen unauslöschlichen Charakter, und doch löset sich diese Verbindung auf, wenn der Christ von der Kirche abfällt, und z. B. ein Jud oder Muhametaner wird. f) Der Abfall, die Sünde, kann nie dem Unschuldigen, sondern nur dem Sündigenden nachteilig werden. Es wäre aber z. B. der Ehebruch dem Unschuldigen nachteilig, wenn er mit dem Schuldigen die Ehe fortsetzen müßte."

3. Gründe für die Unauflöslichkeit der Ehe

3.1 Ein partnerschaftliches Eheverständnis begründet die Unauflöslichkeit der Ehe, da für die Ehescheidung nur niedere Motive denkbar erscheinen.

Das partnerschaftliche Eheverständnis, in dem Liebe und Lebensgemeinschaft betont werden, wird nicht nur zugunsten möglicher Ehescheidung, sondern auch für die Unauflöslichkeit der Ehe in Anspruch genommen. So erklärt der Pföringer Pfarrer Franz Anton Jäger (1765–1835) in seiner „Untersuchung der Frage: Ob die Ehescheidung nach Lehre der Schrift und der Kirche erlaubt sey oder nicht?": Die Moralität des ehelichen Verhältnisses gründet in der gegenseitigen Liebe. Das „Sittengesetz einer unzertrennlichen Ehe (darf) nie zugunsten eines subjektiven Zwecks herabgestimmt werden . . ., selbst nicht in dem Falle einer vorgewandten Unmöglichkeit, da solche nie statt hat . . . "[54] Mit diesen Grundsätzen stimmten auch

[54] Arnstadt und Rudolstadt 1804, 74.

neuere Philosophen überein, wie z. B. J. G. Fichte, der erklärt: „Es ist gar keine Verbindung zwischen Personen beiderlei Geschlechts zur Befriedigung ihres Triebes moralisch möglich, außer der einer vollkommenen und unzertrennlichen Ehe." [55] Daß sich jedoch J. G. Fichte nicht ohne weiteres für Jägers Grundsätze in Anspruch nehmen läßt, zeigt v. Werkmeister, der Jäger einen überspannten Puristen nennt. In seiner Schrift „Neue Untersuchungen über die Ehescheidung vom Bande nach Katholischen Grundsätzen" [56] zitiert er Fichte, der die eheliche Verbindung als „ihrer Natur nach unzertrennlich und ewig" und „notwendig als ewig geschlossen" bezeichnet, um dann genüßlich hinzuzufügen: „Nach diesen Prämissen wird es nun freilich dem Herrn Jäger sehr hart klingen, wenn er von eben dem Herrn Fichte auch folgendes hört: ‚Ist das Verhältnis, das zwischen Eheleuten sein sollte, und welches das Wesen der Ehe ausmacht, unbegrenzte Liebe von des Weibes, unbegrenzte Großmut von des Mannes Seite, vernichtet, so ist dadurch die Ehe zwischen ihnen aufgehoben.' "

Fragt man, wie Jäger Fichtes Eheverständnis übernehmen kann, ohne zu sehen, welche Schwierigkeiten es seiner Beweisführung bereiten muß, so findet sich eine Erklärung dafür wohl nur in seiner Annahme, Ehescheidungen könnten nur aus niederen Motiven gewünscht werden. „Da der Mensch nie kann aufhören wollen, ein vernünftiges Wesen zu sein", schreibt er in seiner zweiten, 1805 erschienenen Studie zum Thema „Unzertrennbarkeit des ehelichen Bandes" [57], „so kann er auch als solches nie auf eine(r) Trennung in der Ehe bestehen, indem er sonst erklären würde, daß seine bestandene Ehe keine wahre Ehe gewesen wäre, daß er sie nicht unter der Bedingnis, sich lebenslänglich hinzugeben, eingegangen, sondern nur sinnliche Befriedigung sich zum Zwecke dabei vorgestellt hätte, wodurch er aber eben seinen moralischen Charakter verleugnete."

Eine dreifache Begründung für die Unauflöslichkeit der Ehe bietet der Verfasser einer Schrift über die Frage: „Ist die Ehe nach den Grundsätzen der Vernunft auflösbar?" Die Abhandlung erschien 1811. Für die Darstellung stützen wir uns auf die Rezension der Litteraturzeitung für katholische Religionslehrer [58]: „Der erste Vernunftgrund beruht auf der wechselseitigen Liebe der Ehegatten . . . ohne welche keine Geschlechtsverbindung zwischen zwei Personen beider-

[55] Ebd. 75f.

[56] Bamberg und Würzburg 1806, 11.

[57] Unzertrennbarkeit des ehelichen Bandes. Meine Antwort auf Herrn Werkmeisters Bemerkungen gegen meine Abhandlung von der Ehescheidung. Von *Dr. Jäger*, Arnstadt u. Rudolstadt 1805, 5.

[58] Bd. II, Landshut 1812, 119–137.

lei Geschlechtes moralisch, sohin menschenwürdig, und was die Folge davon ist, rechtskräftig eingegangen werden kann. Die Liebe aber kennt keine Schranken; sie kann vermöge ihrer Natur, zumal wenn sie wechselseitig zwei Personen umschlingt, unmöglich nur auf eine bestimmte Zeit sich erstrecken ... Daß die Erfahrung so oft und so sehr der Wirklichkeit ewiger Liebe und Treue widerspricht, ändert das Wesen der Liebe so wenig, als das, was wirklich ist, die Wesenheit dessen, was sein soll, jemals verändern kann." [59] Offen und unbeantwortet bleibt die Frage, welche konkreten Pflichten sich aus der Liebe dann noch herleiten, wenn sich die Lebensgemeinschaft der Partner als unmöglich herausstellt, weil die Voraussetzungen fehlen und auch nicht durch Nacharbeit zu schaffen sind. Die beiden weiteren Gründe, von denen der eine auf der durch den Vollzug der Ehe entstandenen Einheit der Personen beruht und der andere die „Einheit der Eheleute als Eltern" mit der gemeinsamen Erziehungsaufgabe herausstellt, hält der Rezensent der Litteraturzeitung nicht für geeignet, die absolute Unauflöslichkeit der Ehe zu beweisen.

1812 erscheint im „Archiv für das katholische Kirchen- und Schulwesen vorzüglich in den rheinischen Bundesstaaten" ein mit W. gezeichneter Artikel „Über die Ehe. Nach den Grundsätzen der Ethik" [60]. Dessen Verfasser ist Karl Joseph Hieronymus Windischmann (1775–1839), königlicher Medizinalrat, später (1818) Philosophieprofessor in Bonn. Er deutet die Ehe als Hochform der Freundschaft, in der die Partner durch „Harmonie des Gedankens", „der Empfindung" und „des schaffenden Wirkens" zum vollkommenen Verständnis ihrer selbst gelangen. Die geschichtliche Verwirklichung der Ehe ist die Entfaltung ihrer ursprünglichen und allgemeingültigen Idee: „Was dem unvergänglichen Sein nach zumal ist und auf einen Schlag vollständig, kann in der Zeit nur durch die Vermittelung des Werdens, des allmählichen Reifens sichtbar zustande kommen." Die ursprüngliche Idee der Ehe gründet in der Stellung des Menschen in der Schöpfung. Ihm allein eignet „das vollständige und klare Selbstbewußtsein, das vollkommene Verständnis seiner selbst". „Soll aber ein vollständiges und klares Selbstbewußtsein in der Liebe aufgehen, ohne die es nicht gedeihen kann, so ist vor allem notwendig, daß dem Menschen in Übung, Bild und Lehre die Unauflöslichkeit des Vereins zwischen seinem Geist und Herzen sich offenbare und zugleich die unausbleiblichen Folgen von Unheil, wenn beide getrennt werden ..." [61]

„Nach den Gesetzen der Erde (wird) die Entwicklung zum reinen

[59] Ebd. 122.
[60] Fankfurt/M. 1812, 63–86.
[61] Ebd. 65f.

Selbstbewußtsein durch die Fortpflanzung vermittelt; aber diese Fortpflanzung ist, wie man wohl bemerken muß: Vermittlung . . . Das Geschlecht und dessen Verhältnis ist also keineswegs das erste, sondern das vermittelnde, wodurch die Fülle dunklen Lebensdranges sich selber faßt und die Gestalt des Menschen stets aufs neue empfangen und geboren wird, um sich im Geist und in der Liebe zu jenem hohen Ziele zu führen . . . So ist dann der Begriff der Ehe höher zu suchen, als in der Vereinigung der Geschlechter zum Behuf der Fortpflanzung, welche nur ein Sinnbild jener Einheit des Menschen mit sich selbsten ist . . . Der Geist schauet sich unmittelbar im Geiste, die Empfindung stimmt mit der Empfindung zusammen; es ist dies die magische Gewalt des unmittelbaren Verhältnisses zwischen Menschen und Menschen – der Freundschaft . . ." [62]

Schon in den ältesten Sprachen bezeichneten „Erkennen und Ergeben" die „Besiegelung des ehelichen Verhältnisses". „Das Erkennen aber und das Ergeben muß vollständig sein und ohne Rückhalt, weil sonst die Ehe nicht die volle Selbsterkenntnis ist, die sie doch sein muß, um wesentlich zu sein . . . Die Ehe ist also ewig unauflöslich. Dieses gilt noch ohne alle Rücksicht auf die in ihr Erzeugten . . ." Die vielfältige Überlieferung der Geschichte hat – wie der Verfasser aus den Anschauungen des Alten Testaments, der Inder, Perser, Griechen, Römer und Germanen zu zeigen sucht – diese ursprüngliche Idee der unauflöslichen Ehe wenigstens in Ansätzen bewahrt und nicht zuletzt unter dem Einfluß der christlichen Offenbarung entfaltet. Gegenüber der uns durch die Geschichte vermittelten Erkenntnis dürfen wir nicht mehr zurückweichen: „Zurückschreiten können und dürfen wir nicht, wir müssen vielmehr die einmal erkannte Idee immer gewissenhafter auszuführen uns bestreben." [63] Ist der Staat jener Aufgabe in der Ehegesetzgebung nicht gewachsen, dann sollte er die Eheangelegenheiten besser der Kirche überlassen.

Im Jahr 1830, als die Kontroverse um die Ehescheidung unter katholischen Theologen längst abgeschlossen erscheint, veröffentlicht der Münchner Rechtsgelehrte Kraft Karl Ernst Freiherr v. Moy de Sons (1799–1867) eine ausführliche Abhandlung unter dem Titel: „Von der Ehe und der Stellung der katholischen Kirche in Deutschland rücksichtlich dieses Punktes ihrer Disciplin". [64] Unter Berufung auf Fichte und Hegel, die den Gegenstand der Untersuchung „aus der geistlosen und empörenden Trivialität, in die er unter Kants zergliedernden Händen herabgesunken war, wieder in ein höheres, der Menschheit würdigeres Licht emporhoben", erklärt der Verfasser,

[62] Ebd. 66ff.
[63] Ebd. 83.
[64] Landshut 1830.

„der Grund der Ehe" sei „in dem Gefühle einer gewissen Mangelhaftigkeit, gleichsam einer Zerrissenheit zu suchen, welche, in der Getrenntheit der Geschlechter, der Mensch in seinem Innern empfindet und welche jeder Teil auf gleiche Weise durch wechselseitige Annäherung und Vereinigung zu ergänzen strebt, um in dieser Vereinigung die Totalität zu erlangen und ein vollständiges Menschenindividuum, eine vollkommene Person darzustellen." [65] Eine Verbindung, die dem gerecht wird, kann nur eine völlig ausschließliche sein. „Jene reine und ungeteilte Liebe, die das Wesen der Ehe ausmacht, wird nur einem freien Herzen zuteil und ist nur die Frucht einer unbedingten, jeden Vorbehalt ausschließenden, Hingebung ... Eine solche Verbindung läßt sich nicht auf die Trümmer einer früheren bauen und auf Unkosten der Pflichten bewerkstelligen, die jene erzeugt hat." [66] Aus welchen Gründen auch immer eine Scheidung erfolgen mag, das Band, das die Partner verbindet, „ist geistiger Art" und steht einer neuen Ehe entgegen, „der Mensch strebt unwillkürlich nach Einheit und Harmonie, er strebt unabweisbar, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in einem zu verbinden, und er ist nicht Herr darüber, auch nur einen Punkt davon in seinem Bewußtsein zu tilgen. ... Die Ehe, von seiten ihres Grundes in den Individuen aufgefaßt, stellt sich also dar als die vollkommene, durch ein doppeltes, ein körperliches und ein geistiges Band vermittelte, unauflösliche Vereinigung zweier Personen verschiedenen Geschlechtes."

Betrachtet man nun die Ehe in „ihrem Verhältnisse zur Bestimmung des gesamten Geschlechtes", so zeigt sie sich als „Basis der Gesellschaft". „Ohne Ehe gibt es keine Familie, ohne Familie keine Gesellschaft, ohne Gesellschaft ist jede menschliche Entwicklung und Fortbildung unmöglich." „Im allgemeinen ... gibt es nur drei Dinge, durch welche oder um deren willen die Menschen in Gesellschaften sich vereinigen und vereinigt bleiben: Liebe, Recht, Gewalt ... Die Liebe ... ist das Lebensprinzip der Gesellschaft, ohne welches das Recht und die Gewalt nur Tyrannei und Zerstörung hervorbringen würden. Dieses Prinzip der Liebe aber wird und muß, wenn irgendwo, in der Familie vorherrschen ... Die Leidenschaften, welche die Familien bewegen und zerrütten, äußern notwendig ihre Gewalt auf eine weit furchtbarere Weise noch in der größeren Gesellschaft und im Staate, wo Macht und Herrschaft ihnen weit stärkere Reize und reichlichere Nahrung bieten, während keines jener bewegenden Motive und unverwüstlichen Bande sie zurückhält, die im Schoße der Familie so oft ihre Wut bezähmen oder ihrem Ausbruche begegnen. Wie gut oder schlimm es daher um die Familie steht, so steht es auch um

[65] a.a.O. 8.
[66] Ebd. 10f.

den Staat, um die Gesellschaft im allgemeinen . . ."[67] Da nun aber die „ungeteilte Liebe und unauflösliche Verbindung, welche das eigentliche Wesen und wahre Gesetz der Ehe ausmachen", sich „nicht auf jene Glut des sinnlichen Verlangens gründen" läßt, „die man so gerne mit dem Namen Liebe ziert", bedarf es einer „weit erhabeneren und minder wandelbaren Basis", der „Gewissenhaftigkeit, ohne welche vor allem das Versprechen der Treue, womit doch die Ehe beginnt, sinnlos und abgeschmackt wäre, weil der, den nicht sein Gewissen hält und schützt, nicht Herr darüber ist, ob seine Neigung sich da oder dorthin wende." „. . . die Macht des Gewissens liegt im Bewußtsein eines höheren Gesetzes, als was Menschen uns aufzuerlegen vermöchten . . . Jenem Bewußtsein folgen, heißt, Gott dienen, und Gewissenhaftigkeit und Religion sind deshalb gleichbedeutend. Darum haben alle Völker die Ehe unter den Schutz der Religion gestellt."

Im Vergleich zur Religion erweisen sich Gesetze nur als vordergründige Hilfe. Denn „Gesetze als der Ausdruck eines sozialen Willens, können nicht die Garantie der Ehe sein, da diese selber eben die Basis und letzte Garantie der Gesellschaft ist." Auch „nicht auf Recht kann man die Liebe bauen, da das Recht eben dort eintritt, wo die Liebe aufhört. Darum kann es auch nicht die Kraft und Gültigkeit der Verträge sein, die wir als das Band und die Garantie der Ehe gelten lassen können. Denn in Ermangelung der inneren Gesinnung, welche sie freiwillig erfüllen läßt . . ., sind es nur die Gesetze und deren Vollstrecker, welche den Verträgen Wert und Sicherheit erteilen. Die Liebe aber läßt sich weder gebieten noch erzwingen." Die Ehe besteht ja „gerade in dem, was der Societäts-Vertrag gar nicht berührt und nicht berühren kann, sondern nur voraussetzt, in dem Konsens nämlich." Für den Bestand dieses Konsenses übernimmt die Religion nicht nur eine Schutzfunktion als „Damm" gegen „Ausschweifungen der Sinne", „Unbeständigkeit der Neigungen" und „Zügellosigkeit der Leidenschaften", sondern sie verbindet die Partner dadurch, daß sie ihrem Streben ein „unwandelbares Ziel" setzt, in dem sie sich über alle Wechselfälle des Lebens hinaus zu finden vermögen[68].

In einem eigenen Kapitel über die Sakramentalität der Ehe sucht v. Moy den Gedanken der Religion als „Quelle stets sich erneuernder Liebe" weiter zu vertiefen. Vom Staat fordert er schließlich, er solle die Gewissensfreiheit seiner Bürger respektieren und in Eheprozessen nach ihrem Bekenntnis urteilen: „Das einzige Mittel . . ., die Sicherheit aller mit der Freiheit jedes einzelnen zu verbinden, die politische mit der religiösen Freiheit zu vereinigen, besteht darin, daß ein jeder

[67] Ebd. 11–15.
[68] Ebd. 17–21.

sein Glaubensbekenntnis öffentlich ablege und genau danach zu leben gehalten sei, wo immer seine persönlichen Überzeugungen mit der öffentlichen Ordnung sich berühren." [69]

Ähnlich, aber weniger ausführlich als v. Moy argumentiert der Bonner Dogmatiker Heinrich Klee (1800–1840) in seinem 1833 erschienenen Werk „Die Ehe. Eine dogmatisch-archäologische Abhandlung." [70] „In der Bestimmung der Ehe als Aufhebung der beiderseitigen abstrakten Persönlichkeit ist deren Unauflösbarkeit schon mitenthalten. Eine vollkommene Hingabe einer Individualität an mehre(re) ist ungedenkbar. Wo auch der in der Ehegemeinschaft zusammengetretenen Individuen eines gegen deren heiligstes Gesetz verstößt, die Tat, womit sie sich ihrer Selbständigkeit begeben haben, besteht durch ihre, ich möchte sagen, eigene Unendlichkeit, dazu durch die Besiegelung Gottes als Zeugen und Mittlers fort. Äußerlich (quoad thorum et mensam) mögen sie sich absondern in solchem unglückseligen Fall, aber des innern Wechselbandes werden sie nimmermehr ledig."

Zehn Jahre später übt der St. Pöltener Kirchenhistoriker und Kirchenrechtler Franz W. Werner (1810–1866) in einem Artikel „Dogmatisch-speculative Darstellung des Begriffes der Unauflöslichkeit der Ehe nach katholischen Lehrentscheidungen und kirchlicher Praxis" [71] Kritik an E. v. Moy und an H. Klee, weil sie „wegen ihrer anscheinenden Idealität" die „in neuerer Zeit seit Hegel . . . beliebt gewordene Ansicht (übernommen hätten), als ob die Ehe in dem Gefühle einer gewissen Mangelhaftigkeit, gleichsam einer Zerrisenheit", gegründet sei, welche der Mensch zu ergänzen strebe, um dadurch „die Totalität zu erlangen". Diese Theorie ginge aber letztlich auf Platos Symposion zurück und würde Ehebruch wie Päderastie rechtfertigen.

3.2 Da der Gedanke der Partnerschaft zur Begründung der Unauflöslichkeit nicht ausreicht, wird eine Begründung aus dem Ehevollzug gesucht, die aber von Kritikern als „sachleeres Schema der Ehe" verworfen wird.

1810 erscheinen „Bemerkungen über des Herrn Dr. Socher Abhandlung von der Ehescheidung" [72]. Der anonyme Verfasser sucht Socher zu widerlegen, indem er ihm ein verkürztes Eheverständnis vorwirft. Wenn man schon Sochers „ersten Grundsatz bestreitet, daß

[69] Ebd. 69f.

[70] Mainz ²1835, 57.

[71] Zeitschrift für Kirchenrechts- und Pastoralwissenschaft, Bd. II, Regensburg 1843, 49–104; hier 101f.

[72] o.O.

das Wesen und der vernünftige Endzweck der Ehe in der Vereinigung der Gemüter allein seine Hauptbegründung habe; ... dann nimmt die Sache eine ganz andere Gestalt"; denn „die subjektive Vereinigung der Gemüter" für sich genommen unterscheidet sich nicht wesentlich von der Freundschaft, die zwar auf Dauer ausgerichtet, aber nicht unverbrüchlich ist [73]. Soll aber die Ehe als unauflöslich verstanden werden, so muß noch eine weitere Bestimmung hinzukommen. „Wesentliche Bedingung und Objekt" der Ehe ist (folglich) weder die „geistige Vereinigung der Gemüter", noch die „physische, die tierische Lust" oder der Trieb, sondern „die mittelst der Vereinigung der Gemüter herbeigeführte und durch eine physische Handlung ausgeführte Vereinigung zweier Wesen zweierlei Geschlechtes, die die Natur zu dieser Vereinigung tauglich geformt hat ... Diese Vereinigung, dieses Ganze, das die Natur in ihnen (den Ehepartnern) bezweckt und das sie als vernünftige Wesen wollen sollen, ist das von ihnen nicht mehr abhängige Objekt der Ehe; dieses hängt eben darum nicht mehr allein von ihrem Willen und von der Veränderung desselben ab, sondern von der Natur, die dieses Werk nur allein zerstören kann – durch den Tod, oder das nur der Urheber der Natur, Gott, durch einen speziellen Ausspruch wieder aufheben kann." [74]

„Eine vollzogene Ehe ist aber nicht nur eine „moralische", sondern eine „Natureinheit". „Auch noch in einer zerbrochenen Ehe sind die Partner als Teile eines Ganzen zu betrachten. Wer die Ehe bricht, kann doch nicht die „realisierte Bestimmung des Urhebers der Natur" ändern. „Wenn auf eine verbrecherische Handlung sich die Natur der Sache im physischen Betrachte nicht verändert, so kann man, ohne selbst die Unveränderlichkeit des höchsten Willens anzugreifen, nicht behaupten, daß der Urheber von seiner Seite die realisierte und vollendete Bestimmung dessen, was er immer noch in der physischen Außenseite, so wie vorher, in seinem Wesen bestehen läßt, bloß wegen dem unerlaubten Benehmen eines Menschen verändert habe." Auch Gottes Gerechtigkeit kann hier nicht ins Feld geführt werden: „Als moralisches Wesen kann Gott nur gedacht werden als dasjenige unveränderlich wollend, was der Ordnung und Wahrheit gemäß ist." Vielmehr gezieme es sich, daß der unschuldige Ehepartner „den unveränderlichen Willen Gottes, der sich in der Natur durch die unveränderte Fortdauer der beiden Personen ankündiget, mit Ehrfurcht und Ergebenheit anbete und vom Herzen wünsche, daß der verbrecherische Teil wieder sein Unrecht bereue, und daß er ... selbst zur totalen Wiedervereinigung sich bereit darstelle, wenn anders nicht, wie es sich doch unter vernünftigen Wesen kaum denken läßt, un-

[73] a.a.O. 10f.
[74] Ebd. 13f.

übersteigliche Hindernisse zum Beispiel eines unwillkürlichen Ekels entgegenstreben. In diesem letztern Fall mußte man aber doch das nach allgemeinen Gesetzen der Natur unveränderliche Unglück mit Geduld, so wie andere Unglücksfälle ertragen." [75]

Noch im gleichen Jahr wie die „Bemerkungen . . ." erscheint vom selben anonymen Verfasser eine Schrift „Über die Unmöglichkeit der Ehescheidung im moralischen und also auch im bürgerlich rechtlichen Gesichtspunkte." [76] Der Schwerpunkt der Argumentation liegt hier wiederum in der Behauptung, durch den Vollzug der Ehe entstehe ein Naturganzes, dessen Auflösung dem Schöpfer der Natur vorbehalten ist.

„Die durch den Ehevertrag zustande gebrachte objektive Einheit, welche in physischem Betrachte durch den Vollzug der Ehe realisiert wird, besteht für sich allein, sobald sie einmal zustande gebracht worden ist, auch wenn die subjektive Vereinigung des beiderseitigen Willen sich veränderte." [77] Dazu bemerkt der Rezensent in Felders Litteraturzeitung (1810) [78]: „Eine objektive Einheit, von der subjektiven geschieden, ist sie nicht eine leere Abstraktion? Wo wird sie gehalten? In welchem Subjekte ist sie radiciert? Was gibt ihr Leben und Wirklichkeit? Ist sie nicht etwa, wie Werkmeister bemerkt hat, ein sachleeres Schema der Ehe, welches nach der bisherigen Meinung der Theologen auch dann noch bestehen soll, wenn die Eheleute schon auf lebenslang a thoro et mensa geschieden sind, und also von Realisierung einer vernünftigen Idee, von einer lebenslänglichen Vereinigung in Liebe, bei ihnen keine Rede mehr sein kann?" Gegen diese Kritik verwahrt sich der Verfasser wiederum in einem in derselben Nummer der Litteraturzeitung abgedruckten „Zusatz zur vorstehenden Recension" [79]: „Der Herr Rezensent beurteilt die Abhandlung vom Wesen der Ehe, welches zwei Seiten hat, eine moralische und physische, immer nur einseitig, nämlich lediglich nur moralisch, übersehend, daß beide Seiten, die das Wesen der Ehe konstituieren, mithin ganz untrennlich seien." „Der freie Mensch ist kein Schöpfer der Objekte, die er zustande bringt, sondern unterliegt hierin den Gesetzen der Natur." So bringen die Ehepartner durch ihre „moralische und physische Vereinigung" eine „Einheit des Objektiven" eine „organische Einheit" zustande; „allein sie bringen es nicht privativ durch sich, sondern nach der Bestimmung der Natur – nach den göttlichen, ewigen Gesetzen, die daraus sprechen, zustande." Daraus erhelle, daß die

[75] Ebd. 37ff.
[76] o.O. 1810.
[77] a.a.O. 10.
[78] Bd. II, 386.
[79] Ebd. 391ff.

objektive Einheit der Ehe „kein sachleeres Schema der Ehe sei, sondern daß diese unzertrennliche Natureinheit in der unveränderlichen allgemeinen Bestimmung des Schöpfers ihre Wirklichkeit und Leben habe."

Doch wird diese Erhellung kaum hinreichen, die freilich bissigen Bemerkungen des vermutlich mit dem kritischen Rezensenten identischen bayerischen Pfarrers, Verfassers einer „Verteidigung der bürgerlichen Ehescheidung nach katholischen Grundsätzen wider einen Ungenannten" [80] zu entkräften: „Kenner der orientalischen Sprachen und Physiker werden sich mit dem philosophischen Schwung, den sich der Verfasser hier gibt, auf keine Weise begnügen. Sprachkenner beweisen, daß ein Fleisch im angeführten Schrifttexte so viel als ein Leib heiße; und Physiker behaupten, daß Mann und Weib mittelst der Begattung nie ein Leib werden können. Es müßte doch wunderlich zugehen, wenn consummatio matrimonii ein Zauberstab wäre, wodurch das Ehepaar in einen Zwitter verwandelt werden könnte. Bestimmung der Natur kann also nichts anderes bedeuten, als daß Gott Triebe zur Begattung in den Menschen gelegt habe. Diese Triebe zu haben, steht zwar nicht in der Macht des Menschen, aber es steht in seiner Macht, den Trieben die Richtung zu geben, die ihnen die Vernunft anweist ... Wird denn die Naturbestimmung verändert, wenn der Mann ein anders Weib und das Weib einen andern Mann heiratet, um der Naturbestimmung zu genügen?" Da man zwischen „sinnlicher und sittlicher Natur" unterscheide, dürfe man nicht von der paarbildenden Bedeutung der Sexualität darauf schließen, daß der sogenannte Vollzug der Ehe von vornherein Mängel in der Entscheidung kompensieren müsse. Denn nur wenn dies der Fall wäre, dürfte man die „Bestimmung der Natur" als absolute Norm annehmen.

[80] München 1811, 35f. Vom selben Verfasser erschien zunächst ebenfalls anonym die Abhandlung „Die Rechtmäßigkeit der bürgerlichen Ehescheidung in Bayern für katholische Seelsorger", München 1809. Als Erwiderung darauf erschien gleichfalls anonym eine Schrift unter dem Titel: „Über die Unmöglichkeit der Ehescheidung im moralischen und also auch im bürgerlich rechtlichen Gesichtspunkte", o. O. 1810. Dies veranlaßte den Verfasser der Abhandlung über „Die Rechtmäßigkeit ..." der in München 1810 erscheinenden 2. Aufl. kritische Bemerkungen beizufügen, die eine Erwiderung in der 2. Aufl. der Schrift „Über die Unmöglichkeit ..." (1810) fanden. Gegen diese Erwiderung richtet sich die Schrift „Verteidigung ...". Der Vorgang läßt sich rekonstruieren nach dem Vorwort zur „Verteidigung ..." und nach Felders Litteraturzeitung für katholische Religionslehrer, Landshut 1810, Bd. II, 89 und 1812, Bd. II, 120.

3.3 Das Wissen um die gesetzliche Möglichkeit der Ehescheidung würde als resolutive Bedingung in die Willenserklärung der Kontrahenten eingehen und die Ehe in ihrem Wesen verfälschen.

Franz Anton Jäger verweist in seiner Kontroverse mit v. Werkmeister auf den Widerspruch, der im Scheidungsbegehren gegenüber der ursprünglichen Willenserklärung bei der Eheschließung auftritt. Das Scheidungsbegehren offenbart einen ursprünglich vorhandenen, durch niedere Motive bedingten Mangel an Ehewillen. „Da der Mensch nie kann aufhören wollen, ein vernünftiges Wesen zu sein, so kann er auch als solches nie auf eine(r) Trennung (in) der Ehe bestehen, indem er sonst erklären würde, daß seine bestandene Ehe keine wahre Ehe gewesen wäre, daß er sie nicht unter der Bedingnis, sich lebenslänglich hinzugeben, eingegangen, sondern daß er nur sinnliche Befriedigung sich zum Zwecke dabei vorgestellt hätte, wodurch er aber eben seinen moralischen Charakter verleugnete."[81] Liegt hier der Ton auch stark auf der Unterstellung niedriger Motive für das Verlangen nach Ehescheidung, so ist doch der Rückschluß vom Scheidungsbegehren auf einen von Anfang an bestehenden Mangel im Ehewillen nicht zu übersehen.

Als eigenes bekräftigendes Argument gegen die Ehescheidung dient dem Verfasser der Abhandlung „Über die Unmöglichkeit der Ehescheidung im moralischen und also auch im bürgerlich rechtlichen Gesichtspunkte" (1810) der Hinweis, allein schon das Wissen um die Möglichkeit der Ehescheidung würde den Ehewillen derart beeinflussen, daß er von Anfang an bedingt erscheine. Dies führe zu dem Widerspruch, daß die unauflösliche Verbindung „die stillschweigende Bedingung bei sich hätte, daß sie mit beiderseitiger Einwilligung oder wegen einseitigem Verbrechen oder Mißhandlungen aufgehoben werden könnte . . ."[82]

Ausführlicher Kritik wird diese Argumentation der Abhandlung „Über die Unmöglichkeit der Ehescheidung . . ." in einer Rezension der Felderschen „Litteraturzeitung . . ."[82a] unterzogen: Es besteht kein Widerspruch darin, daß die Ehe „lebenslang eingegangen wird" und daß ein Gesetz „die Möglichkeit ihrer Trennung in gewissen Fällen ausspricht". „Beides beruht auf eigenen, ganz guten, aber ganz verschiedenen Gründen . . ." „Sowohl die Sittlichkeit als das Staatswohl (fordern), daß die Ehe nie anders als auf lebenslänglich geschlossen werde . . ." „Das Gesetz (muß aber) auf die möglichen Fälle

[81] *F. A. Jäger,* Unzertrennbarkeit des ehelichen Bandes, Arnstadt und Rudolstadt 1805, 5.

[82] Litteraturzeitung für katholische Religionslehrer, Landshut 1810, Bd. II, 10f.

[82a] Ebd. 385–390.

Rücksicht nehmen, in welchen der eingegangene Ehevertrag durch die Veränderlichkeit oder vielmehr Bundbrüchigkeit des einen Teils verletzt und der unschuldige Teil in seinen Rechten gekränkt wird."

Ähnliche Kritik findet sich in der Schrift des erwähnten anonymen bayerischen Pfarrers, die 1810 unter dem Titel „Die Rechtmäßigkeit der bürgerlichen Ehescheidung in Baiern, für katholische Seelsorger" erschien[83].

In diesem Zusammenhang ist ferner auch auf die Diskussion über die Anerkennung protestantischer Ehescheidungen hinzuweisen, in welcher der Heidelberger Kirchenrechtsprofessor Matthäus Kübel S. J. (1742–1809) zu dem Schluß kommt: „Wenn alle diejenigen Völker, welche die Ehescheidung in gewissen Fällen als erlaubt ansehen, auch eben deswegen diese ihre Meinung mit in den Kontrakt nehmen und die Auflösung zur Bedingnis machen, (ist zu sagen, daß) es gar wenig giltige Ehen in der Welt gegeben habe und noch gebe."[84] Eine solche Annahme würde sich letztlich gegen die kirchliche Praxis richten, religions- und konfessionsverschiedene Ehen zu gestatten.

3.4 Die Unauflöslichkeit der Ehe gründet in ihrem sakramentalen Charakter: Die neue Ordnung ermöglicht und fordert die Erfüllung des Gesetzes.

Auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzung versuchen einige Befürworter der Ehescheidung Einwänden zuvorzukommen, die gegen ihre Position aufgrund des sakramentalen Charakters der Ehe erhoben werden könnten. Ihr Bemühen führt sie dazu, den Symbolcharakter der Ehe nur unter Voraussetzung menschlicher Leistung gelten zu lassen und von Gnade so zu sprechen, als sei sie letztlich beanspruchbare und berechenbare Reaktion Gottes auf das Handeln des Menschen. Ihre Ausführungen bleiben jedoch hinsichtlich dieses Punktes, soweit sich erkennen läßt, ohne direkte Erwiderung. Erst zwanzig bis dreißig Jahre später erscheinen Veröffentlichungen, die stärker auf den sakramentalen Charakter der Ehe abheben. Dabei wird in einer Phase der Restauration Gnade Christi, die im Sakrament wirksam wird, als Werk der Restauration dargestellt. So erklärt v. Moy de Sons (1830) in seinem Buch „Von der Ehe . . ."[85], die Erlösung bewir-

[83] 2., umgearb. Aufl. mit einigen Bemerkungen über die Schrift: „Über die Unmöglichkeit der Ehescheidung im moralischen und also auch im bürgerlich rechtlichen Gesichtspunkte", München 1810. Vgl. Anm. 80.

[84] *M. Kübel,* Frage: Können ledige Katholiken, die nach protestantischen Gesetzen vom Bande geschiedene(n) Protestanten ehelichen, ohne sich wider die Lehre der katholischen Kirche zu verstoßen? Meersburg 1804, 62.

[85] *E. von Moy,* Von der Ehe und der Stellung der Katholischen Kirche in Deutschland rücksichtlich dieses Punktes ihrer Disciplin. Landshut 1830, 25ff.

ke die „Restauration der Menschheit", die „Wiederherstellung ihrer Einheit mit dem Schöpfer" und schaffe damit die Voraussetzung für die Verwirklichung der ursprünglichen Idee der Ehe. „Die Erlösung durch Jesus Christus war notwendig, wenn das eheliche Band realisierbar sein sollte; und bei der Ehe mußte . . . das große Werk der Befreiung, die Heiligung der Gesellschaft als solcher, beginnen, wenn überhaupt eine vollkommene Restauration der Gesellschaft in ihren normalen Zustand bewerkstelligt werden sollte." „Nur insoweit wir also teilhaben an der göttlichen Liebe, sind wir imstande, die echte Idee der Ehe zu realisieren, und nur von dem versöhnten Gotte der Christen können wir die Herstellung jenes geistigen Bandes erlangen, welches das Wesen der Ehe ausmacht . . ." Die Ehe ist nicht nur „Wirkung einer besonderen Gnade", sondern auch „ununterbrochenes Sakrament, welches die Gatten sich gegenseitig spenden", indem sie durch ihre Opfer „leisten, was des Menschen Aufgabe im Werke seiner Befreiung ist."

Wie v. Moy stellt Franz W. Werner in seinem 1843 erschienenen Artikel „Dogmatisch-speculative Darstellung des Begriffes der Unauflöslichkeit der Ehe nach katholischen Lehrentscheidungen und kirchlicher Praxis"[86] „die Restauration der Ehe durch Christus" heraus. Werner unterscheidet sich durch eine stärker ontologisch orientierte Denkweise. Er spricht daher auch von einem „objektiven geistigen Band" der sakramentalen Ehe, um dadurch die ausnahmslose Unauflöslichkeit vollzogener sakramentaler Ehen zu beweisen. Es ist daher die christliche Ehe als das reale Abbild der Kirche im verjüngten Maßstab aufzufassen . . . Der Begriff der Unauflöslichkeit vollendet sich aber in den beiden Momenten des geistigen und geschlechtlichen Bandes. Unter dem geistigen Bande wird hier nicht die durch die bloße Subjektivität der beiden Individuen bewirkte Vereinigung verstanden, weil die menschlich-geistige Kraft als dem Wechsel und der Wandelbarkeit unterworfen die Unwandelbarkeit nicht begründen kann, sondern eine objektive über des Menschen Willkür hinausliegende geistige Einigung. Dieses objektive geistige Band kann deshalb nur eine durch göttliche Wirksamkeit dem menschlichen Geiste vermittelt höhere Lebenspotenz (die sakramentale Gnade) sein, welche wie von der freien Tätigkeit des Menschen nicht erzeugt, so auch durch sie nicht aufgehoben zu werden vermag."

Die Ehe ist nicht wie andere menschliche Verhältnisse nur mittelbar durch die Taufe, sondern „unmittelbar unter die göttliche Gnade gestellt". „Der Grund, daß die Ehe unmittelbar unter göttlichem Segen steht, ist der, daß alle andern menschlichen sozialen Verhältnisse

[86] Zeitschrift für Kirchenrechts- und Pastoralwissenschaft, Bd. II, Regensburg 1843, 58ff.

auf der Ehe als ihrer Basis ruhen . . .“ Wie soll nun das Wirken dieser besonderen sakramentalen Gnade verstanden werden? „Viele Theologen scheinen zu glauben, er (der sakramentale Charakter der Ehe) bestehe in nichts anderem, als in einer besonderen Heiligung und Tüchtigmachung beider Individuen zur Realisierung der ehelichen Zwecke; aber hierin bloß kann das Eigentümliche des Sakramentes der Ehe nicht gelegen sein, denn unter dieser Voraussetzung müßte das einmal empfangene Sakrament auch für eine zweite und dritte Ehe u. s. f. hinreichen; sodann wäre mit und in der Sakramentalität keineswegs die Unauflöslichkeit gegeben, eben weil durch die Ehegnade das empfangende Individuum nur als solches zur Realisierung der Ehezwecke tüchtig gemacht würde, nicht aber die Ehegatten miteinander durch das Sakrament objektiv geeinigt . . . würden . . .“ „Der spezielle Charakter des Sakramentes der Ehe“ besteht darin, daß es „die . . . auf freiem und vernünftigem Entschlusse basierte gegenseitige Zuneigung ins Übernatürliche und Göttliche und hiermit in das (potentiell) Unwandelbare verklärt, und so die Unlösbarkeit des ehelichen Bandes bewirkt . . .“

Schlußbetrachtungen zum Verhältnis von Moraltheologie und Dogmatik

Folgt man dem von Socher u.a. vertretenen partnerschaftlichen Eheverständnis, nach dem es auf die Lebensgemeinschaft ankommt, dann kann man sich der Schlußfolgerung, die Ehe sei unter bestimmten Umständen von außen her auflösbar, nicht entziehen. Dagegen vermag der Einwand, die Liebe kenne keine Schranken, selbst wenn er auf religiöse Erfahrung zurückgeführt wird, nicht zu überzeugen. Denn dieser an sich richtige Gedanke läßt die Frage offen, welche konkreten Pflichten sich aus der Liebe dann noch herleiten, wenn sich die Verwirklichung der Lebensgemeinschaft der Ehepartner als unmöglich erweist, weil dafür die Voraussetzungen fehlen und auch nicht durch Nacharbeit zu schaffen sind. Der Einwand trifft nicht, weil er darauf verzichtet, den Begriff ‚Liebe‘ näher zu bestimmen.

Weitere Kritik an einer Argumentation zugunsten der Ehescheidung aufgrund eines partnerschaftlichen Eheverständnisses richtet sich grundsätzlich gegen ein solches Eheverständnis: Es berücksichtige nur die subjektive Seite der „Vereinigung der Gemüter“ und lasse dabei die objektive Vereinigung der Partner zu einem „Naturganzen“, das nur der Schöpfer aufzuheben vermag, außer acht. Aus der Art, wie diese Kritik vorgetragen wird, geht nicht deutlich hervor, ob es sich um einen Versuch handelt, die Lehre vom Ehebande, das trotz Trennung der Lebensgemeinschaft fortbestehen soll, aus der Dogmatik ins Philosophische zu übertragen, oder ob die Kritik letztlich im Verweis auf die Schöpfungsordnung besteht. Der Hinweis auf den

unveränderlichen Willen Gottes legt letzteres nahe. Im ersten Fall würde die Kritik voraussetzen, was gerade zu begründen wäre. Im zweiten Fall würde sie sich selbst entkräften, insofern sie auf die Begründung der Ordnung und die Diskussion ihrer möglichen Ausnahmen verzichtet.

Als Argument aus einer allgemein angenommenen Gefahr erscheint der Einwand, allein das Wissen um die Möglichkeit der Scheidung würde den Ehewillen in der Wurzel schwächen, so daß er nur bedingt erklärt würde. Seinerzeit wurde diese Gefahr noch nicht sehr deutlich gesehen, wie die Auseinandersetzung über die Interpretation des Ehewillens geschiedener Protestanten, die sich mit Katholiken verheiraten wollten, zeigt. Heute würde dieser Einwand im Rückblick auf die inzwischen eingetretenen Entwicklungen ernster genommen werden. So nimmt die Rota im Gegensatz zu früher an, daß ein Irrtum in bezug auf Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe den Ehewillen berührt. Das Argument einer allgemein vermuteten Gefahr ist geeignet, positive Verbote zu begründen. Es reicht jedoch nicht hin, die Frage nach der sittlichen Erlaubtheit der Ehescheidung in der Weise zu entscheiden, daß jede weitere Erörterung von Ausnahmen ausgeschlossen wird.

Die Argumentation für die Ehescheidung wird durch den Hinweis auf die kirchliche Praxis der Trennung von Tisch und Bett erhärtet; liegt doch dieser Praxis dasselbe Urteil über die mögliche Unmöglichkeit einer Lebensgemeinschaft zugrunde. Daß dennoch in dieser Praxis aufrechterhaltene Verbot einer Wiederverheiratung bedarf einer Begründung. Hier nun verlagert sich die Diskussion hin auf das Gebiet der Dogmatik. Das Bemühen, eine mögliche Begründung der Unauflöslichkeit der Ehe aus ihrem sakramentalen Charakter zu widerlegen, führt – soweit es sich nicht auf formale Betrachtungen über die Praxis der Dispens vom matrimonium ratum tantum beschränkt – dazu, Gnade gleichsam als berechenbaren Faktor zu betrachten, der an die Erfüllung von Bedingungen gebunden ist. Daß Gnade nach dem Zeugnis des Alten Testaments wie des Neuen Testaments ungeschuldete freie Zuwendung bedeutet, die trotz Verschulden erfolgen kann, wird nicht gesehen. Daher wird hier in Reaktion auf die Behauptung weltloser Gnade nach Maßstäben einer gnadenlosen Welt argumentiert. Die Distanzierung von Vertrag und Sakrament begünstigt diese Sicht. Sieht man hingegen in Übereinstimmung mit der kirchlichen Lehrentwicklung Eheschließung und sakramentale Zeichensetzung in einem, – was insofern angemessen erscheint, als das Sakrament der Ehe eine Entfaltung der Taufgnade im Hinblick auf diese bestimmte Lebensaufgabe bedeutet –, dann würde sich beim Scheitern der Ehe die Frage stellen, ob der Gnade die Mitwirkung versagt wurde oder ob es gar keine eheliche Gnade gab, weil für sie

die Voraussetzungen in der Natur fehlten. Nimmt man Versagen an, so wäre dann weiter zu fragen, ob Versagen gegebenenfalls die Voraussetzung für das Wirken der Gnade zugunsten einer ehelichen Lebensgemeinschaft endgültig zunichte machen kann, so daß das betreffende Paar nicht mehr in der Lage ist, die Einheit Christi und der Kirche lebensmäßig darzustellen.

Läßt man diese Fragen zu, dann läßt man damit auch zu, daß die Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe von der Dogmatik an die Moraltheologie zurückverwiesen wird. Die Fragwürdigkeit des dogmatischen Arguments der Sakramentalität liegt ja gerade darin, daß es die Berücksichtigung empirischer Daten auszuschließen sucht, indem es ein bestehendes zweckgerichtetes Gnadenangebot unterstellt und davon ausgehend auf die tatsächlich vorhandene Freiheit des Menschen zur Kooperation mit dieser bestimmten Gnade schließt: Gott – so lautet die Annahme – bietet sinnvollerweise Gnade da an, wo Freiheit zur Mitwirkung gegeben ist. Nun steht aber die Gnade des Ehesakramentes dem Menschen zu Gebote. Folglich ist auch die Freiheit des Menschen zur Mitwirkung gegeben. Ist aber die Freiheit zur ehelichen Lebensgemeinschaft gegeben, besteht auch die einmal eingegangene Verpflichtung dazu fort.

Insgesamt zeugt die Auseinandersetzung um die Unauflöslichkeit der Ehe zu Beginn des 19. Jahrhunderts davon, daß man sich der Entscheidungsfreiheit der Kirche hinsichtlich dieser Frage in weiten Kreisen bewußt war. Man kann die Fortsetzung der Aussprache in unserer Zeit als neue Anfechtung betrachten, die man überwunden glaubte, und die Standfestigkeit der Kirchenführung über anderthalb Jahrhunderte bewundern. Man muß aber auch fragen, ob ein erneuter Rückzug in die Dogmatik, wie er sich im Dokument der Internationalen Theologenkommission zu Lehrfragen bezüglich der christlichen Ehe[87] andeutet, geeignet ist, eine begründete Auskunft über die Praxis der Kirche zu geben.

[87] Commissio theologica internationalis. Sessio 1977. Propositiones de quibusdam quaestionibus doctrinalibus ad matrimonium christianum pertinentibus. In: Gr. 59 (1978) 453–464.

ThPh 56 (1981) 565–573

Ein katholischer Versuch zu Luther

Bemerkungen zu Theobald Beer, Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers[1]

Von Werner Löser S. J.

Am 10. November 1483 wurde Martin Luther geboren. In Kürze jährt sich sein Geburtstag zum 500. Mal. Die evangelischen Christen werden sich in vielfacher Form auf Martin Luther und sein Denken und Handeln besinnen. Aber auch die katholische Kirche und ihre Theologie wird sich erneut mit dem Wittenberger Reformator zu befassen haben. Sie wird es so sachverständig und verantwortungsbewußt wie nur möglich tun müssen. Sie kann dabei auf viele Erkenntnisse der evangelischen Lutherforschung zurückgreifen, ist aber gleichzeitig auf die entsprechenden Erträge der katholischen Theologie angewiesen. In diesem Zusammenhang kann Theobald Beers „Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers" Aufmerksamkeit beanspruchen.

Das Buch, dessen Titel eine Formulierung aus Luthers Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen" (1520) aufgreift, ist eine überarbeitete und erweiterte Fassung des gleichnamigen, 1974 im Leipziger Benno-Verlag erschienenen Werkes. Die biographischen Angaben, die der Buchdeckel bietet, geben Anlaß zu der Vermutung, daß dieses umfangreiche Werk unter vergleichsweise ungewöhnlichen Bedingungen entstanden ist; denn der Verfasser, der 1902 geboren wurde und nach den philosophischen und theologischen Studien in Freising, Innsbruck und Paris 1932 in Bautzen die Priesterweihe empfangen hat, war von 1932 bis 1974 als Kaplan und Pfarrer in Leipzig tätig und wird sich der wissenschaftlichen Arbeit lediglich in den Zeiten gewidmet haben können, die ihm neben der seelsorglichen Tätigkeit in der Pfarrei blieben. Wie immer der Ertrag seines Forschens im Rahmen der gegenwärtigen theologischen Diskussion zu beurteilen sein mag, ein hoher menschlicher Respekt angesichts der in dem Buch greifbar werdenden Leistung ist allemal angebracht.

In den letzten Jahren und Jahrzehnten haben viele evangelische und katholische Forscher den Versuch unternommen, zur Kernaussage der Theologie Martin Luthers vorzudringen. Nicht selten wurden die vielen diesbezüglichen Fragen zugespitzt auf die eine Frage nach dem Zeitpunkt und dem Wesen des Durchbruchs der reformatorischen Erkenntnis Martin Luthers. Aus den zahlreichen Antworten, die evangelische Theologen auf diese Frage gegeben haben, seien hier nur zwei eigens erwähnt, weil sie sich mit Beers Auffassung jedenfalls insofern berühren, als auch sie Luthers Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen" für besonders aussagekräftig halten. In einem Fall handelt es sich um Eberhard Jüngels Studie „Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift"[2], im anderen Fall um Oswald Bayers Buch „Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie"[3]. Bayer bezieht sich freilich noch mehr auf „De captivitate babylonica" als auf den Freiheitstraktat. Das ist im vorliegenden Zusammenhang jedoch ohne Bedeutung, da diese beiden reformatorischen Hauptschriften des Jahres 1520 dieselbe theologische Grundidee – freilich auf unterschiedlichen Feldern – entfalten. Auch auf katholischer Seite liegen eine Reihe beachtlicher Beiträge zur Erschließung der lutherischen Theologie vor. Otto

[1] Sammlung Horizonte NF 19. Einsiedeln: Johannes Verlag 1980. 563 S.
[2] München 1978.
[3] Göttingen 1971.

Hermann Pesch hat sie in einer Art Forschungsbericht dargestellt: Die Rechtfertigungslehre in katholischer Sicht[4], sowie: Zwanzig Jahre katholische Lutherforschung[5]. Beers Buch ist für die heute angemessene Weise des Umgangs mit Luthers Werk in mehrfacher Hinsicht charakteristisch: Er nimmt Luther als theologischen Gesprächspartner an; er befragt seine Theologie auf ihre Einheit und ihre Wahrheit hin; er stellt die Frage nach den biographischen Hintergründen der lutherischen Theologie hintan; er spricht als katholischer Theologe stets entschieden, aber nie polemisch. Kann also Beers Werk, das den Untertitel „Grundzüge der Theologie Martin Luthers" trägt, als repräsentative katholische Lutherauslegung für die heutige Zeit gelten?

Bevor eine Antwort auf diese Frage gegeben werden kann, sind der Inhalt des Buches in Kürze wiederzugeben und einige spezielle Thesen des Buches zu überprüfen.

Beer meint, das übliche Bild von Luthers Theologie sei durch Übermalungen gekennzeichnet, die inhaltlich vor allem auf Melanchthon zurückgehen. Aber auch die moderne Lutherforschung habe ihre eigenen Vorstellungen allzusehr als Luthers authentische Auffassungen ausgegeben. Nun gelte es, zu den ursprünglichen theologischen Überzeugungen Martin Luthers vorzudringen. Beer hält die auf den „fröhlichen Wechsel und Streit" zentrierte Christologie für das „Herzstück" von Luthers gesamter Theologie. Am ausführlichsten und prägnantesten kommt diese Christologie in Nr. 12 des Freiheitstraktates zur Sprache. Dort heißt es:

„Nicht allein gibt der Glaube so viel, daß die Seele mit dem göttlichen Wort gleich wird aller Gnaden voll, frei und selig, sondern vereinigt auch die Seele mit Christo, als eine Braut mit ihrem Bräutigam. Aus welcher Ehe folget, wie Paulus sagt, daß Christus und die Seel ein Leib werden; so werden auch beider Güter, Fall, Unfall und alle Dinge gemein, das was Christus hat, das ist eigen der gläubigen Seele, was die Seele hat, wird eigen Christi. So hat Christus alle Güter und Seligkeit, die sein der Seele eigen. So hat die Seel alle Untugend und Sünd auf ihr, die werden Christi eigen. Hie hebt sich nun der fröhlich Wechsel und Streit. Dieweil Christus ist Gott und Mensch, welcher noch nie gesündigt hat, und seine Frommheit unüberwindlich, ewig und allmächtig ist, so er denn der gläubigen Seele Sünd durch ihren Brautring, das ist der Glaub, ihm selbst eigen macht und nit anders tut, denn als hätt er sie getan, so müssen die Sünd in ihm verschlunden und ersäuft werden. Denn seine unüberwindlich Gerechtigkeit ist allen Sünden zu stark, also wird die Seele von allen ihren Sünden, lauterlich durch ihren Malschatz, das ist des Glaubens halben, ledig und frei und begabt mit der ewigen Gerechtigkeit ihres Bräutigams Christi. Ist nu das nit eine fröhliche Wirtschaft, da der reiche, edle, fromme Bräutigam Christus das arm verachtet böse Hürlein zur Ehe nimmt und sie entledigt von allem Übel, zieret mit allen Gütern? So ist's nit möglich, daß die Sünd sie verdamme, denn sie liegen nu auf Christo und sind in ihm verschlunden. So hat sie so eine reiche Gerechtigkeit in ihrem Bräutigam, daß sie abermals wider alle Sünd bestehn mag, ob sie schon auf ihr liegen. Davon sagt Paulus I Kor 15 ‚Gott sei Lob und Dank, der uns hat gegeben eine solche Überwindung in Christo Jesu, in welcher verschlunden ist der Tod mit der Sünd'".[6]

Das Motiv des „fröhlichen Wechsels und Streits" meint eine Radikalisierung des altkirchlichen Theologumenons vom ‚admirabile commercium'. Nach Luther geht in dem

[4] In: U. Kühn, O. H. Pesch, Rechtfertigung im Gespräch zwischen Thomas und Luther, Berlin: 1967, 37–82, hier: 37–45.

[5] In: LR 16 (1966) 392–406. Bedauerlicherweise hat sich Beer fast gar nicht mit der katholischen Lutherforschung auseinandergesetzt. Für die Fragen, die er im vorliegenden Werk behandelt, wären mehrere Arbeiten von Erwin Iserloh von besonderer Bedeutung gewesen, so beispielsweise: Gratia und Donum, Rechtfertigung und Heiligung nach Luthers ‚Wider den Löwener Theologen Latomus' (1521), in: E. I., Luther und die Reformation. Beiträge zu einem ökumenischen Lutherverständnis, Aschaffenburg: Pattloch 1974, 88–105; aber auch: Luther und die Mystik, ebd. 62–87.

[6] WA 7,25 f.

Austausch die Sünde des Menschen auf Christus über, während dessen Gerechtigkeit auf den Menschen übertragen wird. Christus und das ‚Hürlein Seele' verbinden sich wie Braut und Bräutigam. Im Vollzug dieser Kommunikation findet der „Wechsel" statt. Das verbindende Medium ist nicht – wie bei vielen griechischen Kirchenvätern, die eine sog. „physische Erlösungslehre" vertraten – die „natura humana", sondern von seiten Christi das „pro nobis", das im aktuell ergehenden Wort der Verkündigung auf den Menschen trifft, und von seiten des Menschen der „Glaube". Läßt sich der Sünder im Glauben auf den proexistenten Christus ein, so wird ihm Christi Sündlosigkeit und Gerechtigkeit zuteil. Beer weist in einer viele Texte umfassenden Dokumentation nach, daß die Christologie des „fröhlichen Wechsels und Streits" ansatzweise bereits in den Randbemerkungen, die Luther 1509 zu Augustins „De trinitate" verfaßt hat, vorhanden ist. Sie ist aber auch noch in Texten, die zum Spätwerk zählen, gegeben. Sie zieht sich also wie ein roter Faden durch Luthers gesamtes Werk.

Von der Christologie des „fröhlichen Wechsels und Streits" her erschließen sich nach Beer mehrere gewichtige Themenkomplexe der lutherischen Theologie: die Lehre von der doppelten Gerechtigkeit und von der doppelten Sünde, die theologische Anthropologie, die Christologie, die Theologie (im engeren Sinn als „Lehre von Gott") und schließlich die Trinitätslehre. Das weist Beer in sechs umfangreichen, abgesehen von einigen kurzen Anhängen, das ganze Buch ausmachenden Kapiteln nach. Einen beträchtlichen Teil des ganzen Buches machen dabei übrigens die zu „Dokumentationen" zusammengestellten Textzitate aus Luthers Werken aus.

Das I. Kapitel ist überschrieben „Die doppelte Gerechtigkeit". Luther hat unterschieden zwischen „gratia" und „donum". Der biblische Ausgangspunkt dafür liegt in Röm 5,15 („ . . . es ist erst recht die *Gnade* Gottes und die *Gabe,* die durch die Gnadentat des einen Menschen Jesus Christus bewirkt worden ist, den vielen reichlich zuteil geworden"). Die „gratia" ist nach Luther die dem Menschen im „fröhlichen Wechsel" von Christus her geschenkte „Gerechtigkeit". Christus als Quelle dieser Gerechtigkeit, zu der der Mensch durch keinerlei Werke etwas beitragen kann, ist für den Glaubenden „sacramentum". Neben der „gratia" aber gibt es eine andere Art von „Gerechtigkeit". Sie ist als „donum", dem Christus als „exemplum" entspricht, dem Menschen zur Verwirklichung aufgetragen. Realisiert er sie, so werden ihm Verdienst und Lohn zuteil. Der Zusammenhang, der so zwischen der Christologie des „fröhlichen Wechsels" und den Doppelwirklichkeiten von gratia und donum sowie von sacramentum und exemplum sichtbar wird, gibt Anlaß zu der Vermutung, daß Luthers reformatorische Erkenntnis in einem engen Zusammenhang mit der Erarbeitung von Augustins „De trinitate" (IV,3) steht. Dort wird Christus nämlich als sacramentum und exemplum bezeichnet.

Das II. Kapitel, „Die doppelte Sünde" überschrieben, expliziert den Gegenbegriff zu „Gerechtigkeit". Der „doppelten Gerechtigkeit" entspricht die „doppelte Sünde". Der „gratia" steht die Sünde gegenüber, die Christus im „fröhlichen Wechsel" übernimmt und in seinem Sterben vernichtet. Es ist das peccatum originale, dessen der Mensch aus eigenen Kräften nicht ledig werden kann. Neben dieser Sünde gibt es im Menschen aber auch noch die andere Art der Sünde, die dem „donum" korrespondiert und die der Mensch, dem „exemplum", das Christus ist, folgend, durch eigene Bemühung überwinden soll. Es ist das „peccatum morale". Daß mit den Gerechtigkeits- und Sündenbegriffen, die Luther im Kontext der Christologie des „fröhlichen Wechsels" entwickelt hat, die überlieferten Konzeptionen der scholastischen Theologie verlassen sind, liegt auf der Hand.

Im III. Kapitel legt Beer Luthers „theologische Anthropologie" dar. Auch sie erschließt sich von der Christologie des „fröhlichen Wechsels" her. Der Mensch gilt als „simul iustus et peccator". Sünder ist er von sich her. Im „fröhlichen Wechsel" geht die Sünde des „Hürleins Seele" auf Christus und gleichzeitig dessen Gerechtigkeit auf die Seele über. Die Gerechtigkeit des Glaubenden stammt nicht aus dem eigenen

Bemühen, sondern ist von Christus her übernommen. Die „theologische Anthropologie" korrespondiert folglich in auffallender Weise der Christologie. In ihr hat Luther der Zwei-Naturen-Lehre eine neue Fassung gegeben; denn auch Christus ist „simul iustus et peccator", freilich in einer dem in der Anthropologie Gültigen gegenläufig entsprechenden Weise: Christus ist von sich her „ohne Sünde", also gerecht. Zum Sünder, der freilich die Sünde in einem in seiner Existenz ausgetragenen Kampf ersterben läßt, wird er, da er des Menschen Sünde im „fröhlichen Wechsel" übernimmt. Die derart verwandelte Zwei-Naturen-Lehre ist – nach entsprechender Umkehrung – nach Luther geeignet, das Wesen des homo simul iustus et peccator auszusagen. Die theologische Anthropologie Luthers hat also zutiefst christologische Konturen. Die in der augustinischen und mittelalterlich-scholastischen Philosophie und Theologie ausgebildete Anthropologie, die man als metaphysische Lehre vom Menschen bezeichnen kann, ist folglich von Luther nicht aufgenommen worden.

Im IV. Kapitel geht es um die „Christologie", deren Grundzüge z. T. schon angesprochen wurden. So brauchen hier nur zwei Aussagen nachgetragen werden. Zum einen gehört zu dem Bild des „fröhlichen Wechsels", wie Luther es zeichnet, die alte Geschichte vom „geköderten Leviathan", der auf Ijob 40,25–41,26 zurückgeht. Während die Kirchenväter in dem Leviathan den Satan sahen, identifiziert Luther ihn mit der Sünde. Das Würmlein, mit dem dieser Leviathan getäuscht und geködert wird, ist der gekreuzigte Christus seiner Menschheit nach. Christus in seiner Gottheit überlistet und besiegt so die Sünde. Luther legt auf das Bild vom „geköderten Leviathan" großen Wert, weil es deutlich macht, 1. daß die Sünde in einem in Christus stattfindenden Kampf vernichtet wird, und 2. daß in diesem Kampf die siegreiche Kraft nicht bei der Menschheit, sondern bei der Gottheit Christi liegt.

Die zweite Bemerkung, die noch nachzutragen ist, bezieht sich auf die konkrete Weise, wie Luther die Kategorie „Amt" auf Christus und sein Werk anwendet. Im Rahmen der Christologie des „fröhlichen Wechsels" hat das Amt des Richters keinen Platz. An vielen Stellen, die Beer zusammengetragen hat[7], hat Luther sich gegen ein Richteramt Christi gesträubt. Andere Ämter Christi spielen bei Luther dagegen eine positive Rolle, so z. B. das Amt, *Haupt* des Leibes, der die Kirche ist, zu sein. Andere Ämter sind deutlich herausgearbeitet: das Priesteramt und das Erlöseramt Christi. In jedem Fall sind die Aussagen über Christi Ämter durch den Kontext bestimmt, der mit der Christologie des „fröhlichen Wechsels" und der Lehre von der „doppelten Gerechtigkeit" gegeben ist.

Das V. Kapitel bietet Luthers „Lehre von Gott". Die Doppelung, die Luther in den Begriff der Gerechtigkeit und der Sünde eingetragen hatte, spiegelt sich in entsprechender Weise auch im Gottesbegriff wider. Luther unterscheidet zwischen dem „deus absconditus" und dem „deus revelatus". Der „deus absconditus" ist der Gott, der *nicht* durch Christus im Austausch steht. Vor ihm steht der Mensch als Sünder. Der „deus revelatus" ist dagegen der Gott, der durch Christus die Freiheit erworben hat. Der „verborgene Gott" bewirkt den Tod des Sünders, der „offenbare Gott" teilt dem Sünder sein Leben mit. Beer stellt die Frage, ob mit solchen Aussagen die Einheit des Gottesbildes nicht zerstört wird, und tendiert dahin, diese Frage zu bejahen. Sofern Luther in Gott einen Gegensatz annimmt, geht er sowohl über Ockham als auch über Biel hinaus; denn diese kannten zwar einen Unterschied zwischen der potentia Dei absoluta und der potentia Dei ordinata, steigerten ihn aber niemals zu einem Gegensatz hoch. Im übrigen reflektiert sich der von Luther angenommene Doppelwille im Gegensatz von Gesetz und Evangelium.

In einem kürzeren VI. Kapitel zieht Beer schließlich die Linien, die sich von den vorhergehenden Kapiteln her schon ergeben haben, in die Trinitätslehre aus. Er meint,

[7] S. 415–421.

daß Luthers Trinitätsauffassung nicht zufällig modalistische Konturen trage; denn der entscheidende Wesenszug Christi liegt in seinem „für uns". Der aber kann im eigentlichen Sinn nur von Christi Menschheit, nicht von seiner Gottheit ausgesagt werden. Die beiden Ebenen berühren sich nur äußerlich. Ein Rückgang von der „proexistenten" Menschheit zur Dreieinheit Gottes ist nicht möglich. Sofern Luther dennoch eine Trinitätslehre festhält, kann er sie nur modalistisch verstehen. Die innertrinitarischen Vorgänge, die nach Augustinus' und anderer vorreformatorischer Theologen Auffassung Voraussetzung für die Inkarnation und das Heilswirken Christi sind, finden Luthers Interesse nicht. Nach Beer liegt der Grund für Luthers Neigung zum trinitarischen Modalismus also in der Zäsur, die er in Christus zwischen der abstrakt bleibenden Gottheit und der konkreten Menschheit annimmt. Sie führt zur Aufgabe der Kategorie der Hypostase bzw. des Suppositums, mit deren Hilfe ansonsten die Einheit von Gottheit und Menschheit in Christus ausgesagt werden.

Die geraffte Zusammenfassung der wesentlichen Inhalte der sechs Kapitel des Beerschen Werkes hat wohl erkennbar werden lassen, in welchem Sinn die Christologie des „fröhlichen Wechsels und Streits" als ein „Herzstück" lutherischer Theologie gelten kann.

Kann man dieses Werk von Beer als eine gültige katholische Lutherauslegung ansehen? Nach allem bislang Ausgeführten wird man sagen können: Wesentliche Inhalte der lutherischen Theologie sind zutreffend angesprochen. Der Ansatz der Analyse ist glücklich gewählt. Und doch wird man Beers Buch nicht rückhaltlos als tragfähige und befriedigende katholische Lutherdeutung annehmen können. Der Autor hat m. E. nicht die Kraft gehabt, die Möglichkeiten voll auszuschöpfen, die in dem mit Recht von ihm gewählten Ansatz bereitgelegen hätten. So hat er die Ahnungen, die ihn bewegt haben, nicht in ein konsistentes und befriedigend begründetes Gesamtbild überführen können. Schon der Gesamteindruck, den das Werk hervorruft, ist zwiespältig. Handelt es sich um ein Buch, das den Ansprüchen heutiger Wissenschaftlichkeit gerecht werden will und in die einschlägige wissenschaftliche Diskussion eingreifen will? Oder soll das Buch eine eher populäre Darlegung der Hauptlinien lutherischer Theologie sein? Beide Zielsetzungen wären respektabel. Aber beiden entspricht das Werk nicht. Es bewegt sich in einem kaum definierbaren Zwischenbereich. Als populäre Darstellung kann das Buch nicht gelten, weil es einerseits eine umfassende Kenntnis der katholischen Theologie in ihrer vorreformatorischen Gestalt und der lutherischen Theologie schon voraussetzt, und andererseits den Stoff, der vermittelt werden soll, nicht durchsichtig genug darbietet. Die Linien, auf die es dem Verfasser ankommt, sind zu wenig deutlich herausgearbeitet. Wer in lutherisches Denken wenig eingeweiht ist, wird die Überlegungsgänge des Verfassers kaum mitvollziehen können. Aber das Buch genügt ebenfalls den Standards nicht, die auch in der theologischen Wissenschaft heute üblich sind. Die sprachlichen Formulierungen lassen oft an Präzision fehlen. Die zu Luthers theologischem Grundkonzept vorliegende Literatur ist entweder gar nicht erwähnt, geschweige denn verarbeitet, oder nur beiläufig angeführt. Daß Bücher wie Marc Lienhard, Martin Luhers christologisches Zeugnis. Entwicklung und Grundzüge seiner Christologie[8]; Dorothea Vorländer, Deus incarnatus. Die Zweinaturenchristologie Luthers bis 1521[9] und E. Jüngels, Zur Freiheit eines Christenmenschen[10] nicht berücksichtigt sind, kann man verstehen; denn sie waren vor dem Erscheinen von Beers Buch in 1. Aufl., also 1974, noch nicht erschienen. Aber Arbeiten wie O. Bayer, Promissio[11], Matthias Kroeger, Rechtfertigung und Gesetz. Studien zur Entwicklung der Rechtfertigungslehre beim jungen Luther[12], Reinhard Schwarz, Gott ist Mensch. Zur Lehre von

[8] Göttingen 1980.
[9] Witten 1974.
[10] s. o. Anm. 2.
[11] s. o. Anm. 3.
[12] Göttingen 1968.

der Person Christi bei den Ockhamisten und bei Luther.[13] Wilhelm Kantzenbach, Christusgemeinschaft und Rechtfertigung. Luthers Gedanke vom fröhlichen Wechsel als Frage an unsere Rechtfertigungsbotschaft[14] müßte in einer Arbeit, die im wissenschaftlichen Gespräch Beachtung erwartet, verarbeitet sein. Ausdrückliche Stellungnahmen zu Büchern wie F. Th. Ruhland, Luther und die Brautmystik nach Luthers Schriften bis 1521[15], Wilhelm Maurer, Von der Freiheit eines Christenmenschen[16], Wilfried Joest, Ontologie der Person bei Luther[17], Walter Allgaier, Der „fröhliche Wechsel" bei Martin Luther[18] dürften nicht fehlen.

Es dürfte kein Zufall sein, daß Beers Studie schon nach 1974 praktisch keine öffentliche Reaktion hervorgerufen hat. Mir ist aus dem evangelischen Raum keine einzige Stellungnahme bekanntgeworden. Aus den Reihen der katholischen Theologen haben sich bisher immerhin zwei Stimmen zu Wort gemeldet: Leo Scheffczyk und Hans Urs von Balthasar. Scheffczyk hat unter der Überschrift „Eine Weiterführung katholischer Lutherforschung"[19] eine wohlwollende Wiedergabe der Ausführungen Beers veröffentlicht. Von Balthasar bedient sich des Beerschen Buches als einer „Fundgrube" für sein Lutherkapitel in „Theodramatik", Bd. III: Die Handlung[20]. Er greift Luthers Christologie des „fröhlichen Wechsels" da auf, wo er Luthers Radikalisierung vorheriger Modelle der Soteriologie zu erörtern hat. Es geht ihm folglich um eine Stellungnahme weniger zu Beers Buch als zu Luthers theologischen Positionen in Christologie und Soteriologie. Bei deren Darstellung bietet ihm Beers Werk eine willkommene Hilfe. (Es sei nur beiläufig erwähnt, daß von Balthasars Theologie darin Luthers Christologie des „fröhlichen Wechsels" sachlich verwandt ist, daß auch sie auf die reale Übernahme der Sünde durch den sündelosen Gekreuzigten zu unserer Rechtfertigung größten Wert legt. Nicht ohne Grund hat sie ja im Descensus Christi ad inferos ihre Mitte. Von Balthasar setzt sich von Luthers Theologie insofern ab, als er hinter den „Doppelungen" eine „Widerspruchsdialektik", die zu einem reinen Aktualismus führt, am Werke sieht. Demgegenüber bringt er eine christologisch konturierte Analogia-entis-Lehre [bzw. Analogia-libertatis-Lehre] zur Geltung. Darin liegt nach von Balthasar die katholische Antwort auf Luthers Theologie. Die Durchführung dieser Antwort liegt in dem Werk „Theodramatik" vor.[21])

Der Gesamteindruck, den das Buch Beers erweckt, ist also nicht allzu günstig. Die Zielsetzung ist nicht genügend klar. Die wissenschaftliche Sorgfalt läßt zu wünschen übrig. Die aktuelle einschlägige Diskussion wird zu wenig berücksichtigt. Im einzelnen lassen sich mehrere Fragen an Beers Werk stellen. Ob es die Ansätze befriedigender Antworten enthält, möchte ich eher bezweifeln. Fünf Fragen möchte ich stellen:

1. Beer erweckt den Eindruck, als sei Luthers Theologie im wesentlichen schon 1509 entwickelt gewesen und habe sich dann bis zum Spätwerk hin kaum mehr verändert. So kann er in seinen Dokumentationen in chronologischer Abfolge Text an Text reihen, und zwar mehr oder weniger kommentarlos. Demgegenüber ist die Frage an Beer zu richten, ob er die Diskussion über den Zeitpunkt und den Inhalt der reformatorischen Wende genügend zur Kenntnis genommen und berücksichtigt hat. Die meisten Autoren gehen davon aus, daß der reformatorische Durchbruch in der Zeit zwischen 1515 und 1518 geschah und im Entscheidenden mit der Rechtfertigungslehre zu tun hat. Verglichen mit anderen Arbeiten, die sich um die Erkenntnis der Mitte von

[13] In: ZThK 63 (1966) 289–351.
[14] In: Luther 35 (1964) 34–45.
[15] Gießen 1938.
[16] Göttingen 1949.
[17] Göttingen 1967.
[18] Diss. Erlangen 1966.
[19] In: MThZ 27 (1976) 277–287.
[20] Einsiedeln 1980, 263–269.
[21] Vgl. zum ganzen auch Wilhelm Maas, Gott und die Hölle, Einsiedeln 1980.

Luthers Theologie bemühen, wirkt das Bild, das Beer zeichnet, wenig dynamisch, eher flächig.

2. Beer erhebt den Anspruch, die „Grundzüge der Theologie Luthers" darzustellen. Es besteht an sich ein fast unbezweifelbarer Konsens darüber, daß Luthers Theologie in ausgeprägtester Weise eine Theologie des Wortes, das auf Glauben aus ist, darstellt. Nicht wenige unter den heutigen Lutherforschern (G. Ebeling, E. Bizer, O. Bayer u. a.) neigen sogar dazu, Luthers Theologie ganz um das Wortgeschehen kreisen zu lassen. Was Luther an weiteren Themen behandelt, steht dann in Funktion zu der Begegnung von Wort und Glaube. In Luthers christologischem Text in Nr. 12 des Freiheitstraktats hat der Glaube, der sich auf das Verheißungswort richtet, die Kraft, den Austausch von Sünde und Gerechtigkeit zu tragen. Trifft all dies zu, so muß es auffallen, ja befremdlich wirken, daß Beer das Wort und den Glauben praktisch gar nicht thematisiert. Es ist zu befürchten, daß damit alle von Beer aufgegriffenen Themenkreise in einem nicht genügend hellen Licht stehen und so nur teilweise verstehbar sind. Die Frage an Beer lautet, ob er nicht mit Rastern an Luthers Denken herantritt, die dessen Eigentümlichkeiten gar nicht fassen können, und ob er sich nicht durch die weitgehende Vernachlässigung der Wort-Glaube-Thematik die Möglichkeit eines mitvollziehenden Durchgangs durch Luthers Theologie von vornherein versperrt.

3. Luthers Theologie ist in grundlegender Weise Theologie der Rechtfertigung. Als solche aber ist sie nicht nur eine konkrete Gestalt der Gnadentheologie. Sie ist in Luthers Sinn auch eine Theologie, die eine welt- und kirchenkritische Kraft entfaltet. Der Freiheitstraktat von 1520 war von Luther als Flugschrift in der Zeit konzipiert, da ihm von seiten der katholischen Kirche der Kirchenbann angedroht war. Diese Kirche, gegen die er sich auflehnte, widersprach in vielem dem Evangelium, wie Luther es verstehen gelernt hatte. Die Theologie der Rechtfertigung war für Luther die Grundlage der Kirchenkritik. An ihr gemessen konnten viele kirchliche Handlungen und Institutionen nicht länger beanspruchen, heilsbedeutsam zu sein. Sie waren für Luther lediglich menschliche Gepflogenheiten, die man kritisieren und verändern kann und u. U. muß. Die kirchenkritische Dimension der Rechtfertigungslehre hängt bei Luther eng mit der Christologie des „fröhlichen Wechsels und Streits" zusammen. Leider hat Beer diese Sachverhalte in seinem Buch mit keinem Wort angesprochen. Die Rechtfertigungslehre läßt die lutherische Theologie geschichts- und situationsbezogen sein. Beer hat Luthers Theologie in einer Weise dargestellt, daß dies nicht nur nicht ausdrücklich entfaltet wird, sondern auch nicht im Gedankengang implizit angelegt erscheint.

4. Beer hat das Phänomen der „Doppelungen" in Luthers Theologie wahrgenommen und in ausführlichster Weise zur Sprache gebracht: Gnade als gratia und donum; Gerechtigkeit als geschenkte und zu vollbringende; Christus als sacramentum und exemplum; Christus als Gott und Mensch; Wort Gottes als Gesetz und Evangelium; der Mensch als Gerechter und Sünder; Gott als verborgener und offenbarer Gott usw. Diese Doppelungen gedanklich zu erschließen, wäre m. E. die entscheidende, wenngleich nicht einfache Aufgabe gewesen, die angesichts des faktisch ausgebreiteten Stoffs zu lösen gewesen wäre. In den Doppelungen, die – wie der Freiheitstraktat in aller wünschenswerter Deutlichkeit zeigt – zur Christologie des „fröhlichen Wechsels und Streits" konstitutiv hinzugehören, manifestiert sich die Abkehr Luthers von den überkommenen Philosophien und Theologien, die – im Banne der platonischen und aristotelischen Metaphysik stehend – Einheit und Kontinuität, nicht aber Unterscheidung und „Wechsel und Streit" zu denken vermochten. Was Beer zur gedanklichen Erschließung des angedeuteten Problems leistet, bleibt bei allem Wortreichtum vage und diffus. Forscher wie Jüngel, Ebeling, Bayer und auf katholischer Seite O. H. Pesch haben in ihren Analysen des Phänomens der vielfachen Unterscheidungen, die Luther vornimmt, bedeutsame, in sich schlüssige Überlegungen vorgelegt. Beer hat sie weder ernsthaft zur Kenntnis genommen noch durch die überzeugende Darstellung einer katholischen Alternative beantwortet. Immerhin ahnt er – das zeigt das ganze Buch –,

daß die katholische Alternative zum lutherischen Denken dem Gedanken der Einheit Geltung zu verschaffen hat.

5. Beer meint, die konkrete Art, wie Luther den jeweils einen Pol innerhalb der Doppelungen, der das göttliche Handeln in Christus und am Menschen betrifft, beschreibt, lasse sich am ehesten durch die Einflüsse erklären, die das pseudo-hermetische „Buch der 24 Meister" auf ihn ausgeübt habe. Darum hat Beer den Text dieses Buches im Anhang seines Werkes wiederabgedruckt. Es scheint, daß es sich lohnt, dieser von Beer entdeckten Spur weiter nachzugehen. Dabei wäre auch die Frage zu erörtern, ob Luther, falls er sich durch die genannte Schrift wirklich hat inspirieren lassen, die Anregungen unverwandelt übernommen hat, oder ob er sie nicht bei der Übernahme so umgeschmolzen hat, daß sie in die von ihm eingeschlagene Gesamtlinie integrierbar waren.

Die Frage, die wir uns am Anfang gestellt haben: ob Beers Buch als eine gelungene katholische Lutherauslegung gelten kann, ist mit dem Gesagten im wesentlichen beantwortet. Ohne Zweifel hat Beer wichtige Linien in Luthers Theologie wahrgenommen und zur Sprache gebracht, aber zu einer gedanklichen Durchdringung und einer überzeugenden Darstellung der lutherischen Theologie ist es nicht gekommen.

Es sei am Schluß erlaubt, in einigen Thesen anzudeuten, wie sich nach meiner Auffassung vom Freiheitstraktat und der in ihr implizierten Christologie sowie von den mit dem Freiheitstraktat in engstem Zusammenhang stehenden anderen reformatorischen Hauptschriften aus ein Weg ins Zentrum des lutherischen Denkens bahnen läßt.

1. Der theologische Zentralgedanke der reformatorischen Hauptschriften Martin Luthers aus dem Jahre 1520 geht auf die Promissio (= Verheißung, Wort Gottes, Evangelium) und die ihr entsprechende Fides (= Glaube).

2. Promissio und Fides verbinden den Sünder mit dem gekreuzigten Christus, der im „fröhlichen Wechsel und Streit" die Sünde des Sünders übernimmt und ihm seine Gerechtigkeit mitteilt. Durch den Glauben in dieser Gerechtigkeit stehend ist der Mensch „gerechtfertigt" und coram Deo frei.

3. Die „Freiheit des Christenmenschen" ist fruchtbar in guten Werken, so daß insgesamt gilt: „Aus alldem folget der Beschluß, daß ein Christenmensch lebt nicht in sich selbst, sondern in Christo und seinem Nächsten, in Christo durch den Glauben, im nächsten durch die Liebe; durch den Glauben fähret er über sich in Gott, aus Gott fähret er wieder unter sich durch die Liebe, und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe" (Von der Freiheit eines Christenmenschen 31).

4. Die Promissio trifft den Sünder ein für allemal im Taufwort, dem aufgrund des Stiftungswortes Christi eine Zeichenhandlung beigeordnet ist. In ihr wird symbolisch versichtbart, worum es im Taufwort geht: um das Gerichtetwerden und Sterben durch das Wort Gottes qua Gesetz (dargestellt durch das Untertauchen ins Wasser) und um das Gerechtfertigtwerden und Auferstehen durch das Wort Gottes qua Evangelium bzw. Promissio (dargestellt durch das Auftauchen aus dem Wasser).

5. Die Predigt und die Feier des Abendmahls (vgl. die Bedeutung von „Testament" = promissio) sind Wiederholung und Wiedererweckung der Taufpromissio. Sie zielen auf den Glauben, in dem die Rechtfertigung des Sünders geschieht.

6. Alle sonstigen kirchlichen Institutionen und Handlungen sind insoweit notwendig und berechtigt, als sie der in Predigt, Taufe und Abendmahl laut werdenden Promissio und der ihr entsprechenden Fides dienen. Gemessen an diesem Kriterium lassen sich viele kirchliche Institutionen und Handlungen nicht länger als heilsnotwendige Formen der Rechtfertigung begreifen. Werden sie dennoch als solche festgehalten, verkehren sie sich in „Mauern", die die zur Freiheit berufenen Christen wie ein Gefängnis (vgl. „babylonische Gefangenschaft") umschließen.

7. Luther ruft zum Sturm auf das vielfache Gefängnis und zum Angriff gegen seine selbstsüchtigen Herren auf und appelliert dabei auch an die Mitverantwortung des

christlichen Adels, der nicht nur die Machtmittel, sondern auch und vor allem die christliche Legitimation dazu hat; denn die christlichen Fürsten haben aufgrund der Taufe keine geringere Christenwürde und -pflicht als der Papst und die Bischöfe.

8. Diese christologisch im „fröhlichen Wechsel und Streit" ermöglichte, in der Relation von promissio und fides zentrierte welt- und kirchenkritische Rechtfertigungstheologie bildet Luthers Kerngedanken. Ansatzweise ist er schon in Luthers Frühschriften greifbar. Er kommt zum Durchbruch in der Schrift „Zur Erforschung der Wahrheit und zum Trost der Gewissen" (1518) und zur vollen Entfaltung in den Hauptschriften des Jahres 1520. Später nimmt Luther hier und da Korrekturen oder Neuakzentuierungen vor, ohne jedoch den Grundgedanken zu verlassen.

9. Die zentrale Frage, die sich aus den vorhergehenden Thesen für das gegenwärtige ökumenische Gespräch ergibt, lautet: Bedeutet die lutherische Rechtfertigungslehre mit ihrer Konzentration auf das promissio-fides-Geschehen nicht die Bestreitung der „Sakramentalität" der Kirche und ihres Heilshandelns? Denn sie besagt doch: Die kirchlichen Institutionen und Funktionen haben ihren Sinn und ihre Grenze darin, daß sie die promissio immer neu laut werden lassen und so die fides wecken. Demgegenüber hat die katholische Kirche neuerdings im II. Vatikanischen Konzil ihre eigene Sakramentalität in großer Deutlichkeit herausgestellt. D. h.: Sie versteht und verhält sich als Gemeinschaft, deren eigenes Wesen – Leib Christi und Bereich des Anwesens der Christusgnade zu sein – sich in ihrer Struktur und in ihren Vollzügen darstellt.

So ist das Gespräch der katholischen Theologie mit Luther auch heute nicht einfach. Bleibt Luther auch weiterhin für die katholische Kirche und ihre Theologie unannehmbar? In vielen Fragen, die sich heute anders darstellen als im 16. Jahrhundert, sicher nicht mehr. Aber in dem eben umrissenen, wahrhaftig nicht nebensächlichen Bereich vielleicht doch. Beer hat das vielleicht auch so empfunden und zum Ausdruck bringen wollen, und man wird ihm darin – sicherlich nicht leichten Herzens! – beipflichten müssen, auch wenn man seine Darlegungen nicht in allem für befriedigend hält.

ThPh 56 (1981) 574–586

Aufklärung über die Aufklärung

Grundsätzliche Überlegungen zu zwei Neuerscheinungen

Von Arno Schilson

An die Stelle der „finsteren Zeiten" des Mittelalters das helle Licht der Vernunft zu setzen, war eine der programmatischen Absichten der Aufklärung. Paradox genug, daß dieses selbstbewußte „Zeitalter des Lichtes" bald schon selbst ins Zwielicht geriet und bis heute selten jene Anerkennung gefunden hat, die es sich selbst erhoffte und erträumte. Der Ruf nach einer „Aufklärung über die Aufklärung" ist daher noch immer am Platze. Gemeint ist damit die bereits von Ernst Cassirer erhobene Forderung nach einer exakteren Erforschung und Beschreibung der historischen Situation und des eigentlichen Wollens dieser Epoche[1]. Erst allmählich beginnt sich eine unbefangenere und positivere Würdigung der enormen, noch kaum völlig ausgeloteten denkerischen Anstrengungen auch (wenn nicht: vor allem) der deutschen Aufklärung abzuzeichnen. Noch immer allerdings muß sich diese, auf intensivem Studium der einschlägigen Quellen wie der geistesgeschichtlichen Gesamtsituation jener Zeit beruhende Forschung gegen Vorurteile zur Wehr setzen oder allzu kurzschlüssige, darum aber kaum weniger wirksame Interpretationen widerlegen. Zu groß bleibt die Verlockung, sich den mächtigen und über Jahrzehnte hinweg nahezu unbestritten vorherrschenden Interpretationsmustern für die Aufklärungsepoche anzuschließen und so die Mühe des kritischen Selbst-Denkens (beides, „Kritik" wie „Selbstdenkertum", sind übrigens Grundworte und -werte der Aufklärung) zu ersparen – freilich um den Preis, unentdeckte Schätze weiterhin ruhen zu lassen und blind zu bleiben für manches ideologiekritische Potential, das diese Zeit für die Gegenwart bereithält.

[1] Vgl. *E. Cassierer,* Die Philosophie der Aufklärung (Grundriß der philos. Wissenschaften 4), Tübingen 1932, bes. XIV f.; auf ganz andere, darum aber nicht weniger überzeugende Weise hat *G. Picht* diese Forderung eingelöst, indem er auf der Basis historischer Detailforschung die ursprünglichen und bleibenden Intentionen im Denken der Aufklärung herausarbeitet und diese zugleich für die Gegenwart aktualisiert (Aufklärung und Offenbarung [1966], in: ders., Wahrheit, Vernunft, Verantwortung, Stuttgart 1969, 183–202; Was heißt aufgeklärtes Denken?, in: ZEE 11 [1967] 218–230). – Als gelungenes Paradigma für die Verbindung von intensiver historisch bestimmter „Aufklärung über die Aufklärung" und aktualisierender Präsentation vgl. die brillante Studie von *W. Schneiders,* Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung, Freiburg-München 1974. Weniger überzeugend erscheint demgegenüber die an sich nützliche Textsammlung „Erforschung der deutschen Aufklärung", hg. v. *P. Pütz* (Neue Wissenschaftliche Bibliothek 94 – Literaturwissenschaft), Königstein/Ts. 1980. Zwar differenziert Pütz umsichtig zwischen solchen Texten, die die Aufklärung als „epochenübergreifenden Prozeß" beschreiben (so z. B. Horkheimer-Adorno, Habermas, Luhmann, Oelmüller, Blumenberg, Mittelstrass; 1–105), und anderen, die mit größerer Strenge die „Aufklärung als Epochenbegriff" thematisieren (107–189); dennoch zeichnen sich die herangezogenen Beiträge weniger durch umsichtige historische Filigranarbeit aus als durch eine zuweilen recht globale, meist an der gegenwärtigen Interessenlage orientierte Einordnung der Aufklärung(szeit). Die zuvor angeführten Studien zeigen zur Genüge, daß eine wirkliche „Aufklärung über die Aufklärung" auf intensive historische Forschung (und d. h. Hinwendung zu den Quellen sowie Erforschung der geistesgeschichtlichen Situation) schwerlich verzichten kann. Einen recht vernachlässigten Aspekt behandeln in guter Weise: *Chr. Bürger / P. Bürger / J. Schulte-Sasse,* Hg., Aufklärung und literarische Öffentlichkeit (Hefte für Kritische Literaturwissenschaft 2), Frankfurt 1980.

Angesichts solch forscher Worte mag sich Unbehagen regen: Zeigt nicht gerade die Aufklärung zugleich einen bedenklichen Mangel an selbstkritischer Potenz, eine Unfähigkeit zu einer Ideologiekritik, die letztlich einem (durchaus erkennbaren) gesellschaftlichen Verblendungszusammenhang entspringt und das Denken dieser Zeit obsolet macht, ja, in seiner offenkundigen Naivität geradezu gefährlich werden läßt? Muß sich Aufklärungsforschung heute – will sie die Höhe der Zeit halten – nicht notwendig eine ideologiekritische Attitüde geben, selbst wenn sie sich damit jede positive Würdigung oder gar entscheidende Anregungen durch die damalige Literatur von vornherein verunmöglicht? Anders gewendet: Wie frei, wie selbst- bzw. ideologiekritisch gegenüber mächtigen Strömungen der Aufklärungsinterpretation vergangener Jahrzehnte zeigt sich eigentlich die gegenwärtige Aufklärungsforschung?

Diese Frage soll in diesem kleinen Beitrag paradigmatisch beantwortet werden anhand zweier neuerer Veröffentlichungen zu zentralen Themen der Aufklärungsepoche. Dabei wird sich im ersten Fall (s. 2.) zeigen, wie ein mutiger, wissenschaftlich exakt reflektierter und begründeter Bruch mit vorherrschenden Interpretationsmustern neues Licht auf manchen Denker der Aufklärung (hier vor allem G. E. Lessing) werfen kann. Aber auch den anderen Fall (s. 3.) gibt es leider noch immer: Daß selbst namhafte Wissenschaftler den Weg des geringeren Widerstandes gehen und die Mühe scheuen, sich abzuarbeiten an der Entdeckung der „wahren Aufklärung". Doch welche Traditionen machen hier ihren eher verhängnisvollen als förderlichen Einfluß auf die einschlägige Forschung geltend?

1. Vorherrschende Interpretationsmuster von Hegel bis zur Gegenwart

Zunächst ist es das geschichtsmächtige Urteil eines *G. W. F. Hegel*, das die Aufklärung mit Verachtung straft, um die einsame Höhe des eigenen Denkens desto deutlicher zu unterstreichen. Mag auch der Aufklärung als Übergangsphase eine letzte „Wahrheit" nicht abzusprechen sein (so expliziert die „Phänomenologie des Geistes" die Aufklärung als einsamen Höhepunkt der Entfremdung von Glauben und Wissen, worin sich zugleich der Umschlag ankündigt[2]), so bedarf doch nach Hegels frühen Schriften ihre Bevorzugung des Verstandes und dessen „eitle Erhebung über die Vernunft" (II, 183) stetiger Kritik, denn „Aufklärung des Verstandes macht zwar klüger, aber nicht besser" (I, 21). Noch schärfer geißelt das „Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin" von 1818 „die *Plattheit* und *Seichtigkeit* des *Wissens*, welches sich Aufklärung nannte" (X, 403) – ein Urteil, das sich in Hegels „Geschichte der Philosophie" bestätigt: Aufklärung ist hier jene Epoche, deren Philosophie „zu einer Mattigkeit der Popularität heruntergesunken [ist], die nicht tiefer stehen konnte. Es ist steife Pedanterie und Ernsthaftigkeit" (XX, 308). Vor allem die deutsche Aufklärung „brachte auch die Metaphysik zur letzten Leerheit herunter" (XX, 310), so daß erst Jacobi und Kant entscheidende Anstöße für eine Neubesinnung geben und diese beiden Denker damit – in scharfem Kontrast zum Niedergang des Denkens in der Aufklärung – den Beginn der neueren deutschen Philosophie einleiten. Läßt sich dieses immer wieder nachgesprochene vernichtende Urteil Hegels über die Aufklärung eigentlich noch überbieten?

Offenbar – denn die „Dialektik der Aufklärung" von *Max Horkheimer* und *Theodor W. Adorno* geht in ihrer ideologiekritischen Pointe weit hinaus über Hegels Vorwurf einer Seichtigkeit und Plattheit der Aufklärung. Anspruch und Realität dieser Epoche klaffen für die Kritische Theorie weit auseinander, weil die gesellschaftliche Dimension der Wahrheit des Denkens hier ausgeblendet bleibt; so aber verkennt die Aufklärung, daß ihre angeblich radikale Entmythologisierung selbst nochmals zum Mythos gerät,

[2] Vgl. *G. W. F. Hegel*, Phänomenologie des Geistes, in: Werke. Hg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt 1969 ff., Bd. III 398 ff.; Band- und Seitenzahlen im folgenden Textabschnitt beziehen sich auf diese Ausgabe.

daß sie den Keim zu ihrer Selbstzerstörung in sich trägt, weil sie die Negativität nicht auszuhalten bereit ist. Schließlich wirkt sie totalitär, indem sie zwar langsam und fast unmerklich, aber doch unaufhaltsam alles Inkommensurable wegschneidet, das Partikulare zugunsten des Allgemeinen leugnet und so durch die Abstraktion, „das Werkzeug der Aufklärung"[3], die Objekte als solche liquidiert: „Unter der nivellierenden Herrschaft des Abstrakten, die alles in der Natur zum Wiederholbaren macht, und der Industrie, für die sie es zurichtet, wurden schließlich die Befreiten selbst zu jenem ‚Trupp', den Hegel als das Resultat der Aufklärung bezeichnet hat" (15 f.). Aufklärung schlägt daher um in neue Mythologie – und dies paradoxerweise ausgerechnet dort, wo sie durch perfekte Naturbeherrschung von der Macht des Mythos zu befreien sucht. „Schuld ist ein gesellschaftlicher Verblendungszusammenhang. Der mythische wissenschaftliche Respekt der Völker vor dem Gegebenen, das sie doch immerzu schaffen, wird schließlich selbst zur positiven Tatsache, zur Zwingburg, der gegenüber noch die revolutionäre Phantasie sich als Utopismus vor sich selber schämt und zum fügsamen Vertrauen auf die objektive Tendenz der Geschichte entartet. Als Organ solcher Anpassung, als bloße Konstruktion von Mitteln ist Aufklärung so destruktiv, wie ihre romantischen Feinde es ihr nachsagen. Sie kommt erst zu sich selbst, wenn sie dem letzten Einverständnis mit diesen absagt und das falsche Absolute, das Prinzip der blinden Herrschaft, aufzuheben wagt" (40 f.). Anders gesagt: Das Denken der Aufklärung war noch zu wenig radikal (im ursprünglichen Sinn des Wortes); es hat die Wurzel allen Übels, die gesellschaftliche Bedingtheit des Denkens, nämlich ein ideologisches, auf Herrschaft ausgerichtetes Interesse nur ungenügend erkannt und bloßgelegt, so daß die intendierte Emanzipation gründlich mißraten mußte. Mit noch größerer Radikalität als bei Hegel wird der Aufklärung daher ihr geradezu lebensbedrohendes Defizit an Reflexion und Selbstkritik vorgehalten; diese Zeit erscheint mithin als Epoche einer zweiten Naivität, die dem Bann des unaufgeklärten mythischen Denkens nur scheinbar entgeht, ihm in Wahrheit jedoch nur noch tiefer anheimfällt.

Damit sind zwar zwei wichtige, bis in die Gegenwart mächtige Strömungen einer eher pejorativen Einschätzung der Aufklärung genannt, jedoch keineswegs alle heute wirksamen Tendenzen. Eleganter, darum aber nicht weniger fragwürdig, erscheint eine Richtung, die die Grundbestimmungen des aufklärerischen Denkens und Strebens mit offenbarer Gründlichkeit, in Wahrheit jedoch durch eine gefährliche Engführung aus *Immanuel Kants* einschlägigen Äußerungen abzulesen versucht[4]. Nicht genug damit, daß dabei der historische Kontext vor allem von Kants berühmter „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" zuweilen sträflich vernachlässigt wird[5]! Auch die Spannungen und Widersprüche im Kantschen Aufklärungsverständnis werden selten angesprochen und deren einseitig emanzipatorischer Impetus zum griffig handhabbaren herausragenden Proprium bzw. Charakteristikum der Aufklärung hochstilisiert. Semantik, geistesgeschichtliche Herkunft und Selbstverständnis der deutschen Aufklärung werden dabei meist souverän übergangen[6]. Kaum beachtet wird zudem Hegels (richtige!) Einordnung Kants im Übergang der Aufklärung zum Deutschen Idealismus,

---

[3] *M. Horkheimer / Th. W. Adorno,* Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt 1971, 15; die beiden folgenden Seitenzahlen ebd.

[4] Vgl. außer dem bekannten Text *Kants:* „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", in: Werke VI, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt 1964, 53 ff., z. B. noch die ausführliche Anmerkung in: „Was heißt: sich im Denken orientieren?", in: Werke III, 283, wo die ebenfalls bekannte Formulierung zu finden ist: „*Selbstdenken* heißt den obersten Probierstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die *Aufklärung*".

[5] Vgl. dazu sowie zur Interpretation selbst außer: *Schneiders* (s. o. Anm. 1) 52 ff. vor allem die umsichtigen Bemerkungen von: *N. Hinske,* Hg., Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift, Darmstadt ²1977, XVI ff., 539 ff.

[6] Die einschlägige Literatur zu diesen Fragekreisen ist zusammengestellt in meiner Dissertation: Geschichte im Horizont der Vorsehung. G. E. Lessings Beitrag zu einer

die es verbietet, Kants Selbsteinschätzung der Aufklärung unbesehen auf andere Denker dieser Epoche zu übertragen. Die – offenkundige, manchmal aber auch latente – Alleinherrschaft von Kants „Definition" („Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit")[7] bedarf jedenfalls kritischer Korrekturen, die zugleich neue Perspektiven für die Erforschung der Aufklärungsepoche eröffnen können. Daß dabei gegen manches Vor-Urteil anzukämpfen ist, versteht sich von selbst. Dennoch ergibt sich so möglicherweise ein ursprünglicheres Verstehen der zentralen Anliegen und Aussagen dieser Zeit; damit könnte dann auch auf deren Nachwirken mit der unmittelbaren Folgezeit plötzlich neues Licht fallen[8].

Haben wir mit den drei genannten Tendenzen eher philosophische Richtungen in der Interpretation der Aufklärungszeit angesprochen, so läßt sich eine ähnlich abschätzige Betrachtung dieser Zeit in der Theologie des 19. und 20. Jh.s erkennen: Hier erscheint die Aufklärung als jene unheilvolle Epoche, die für die meisten religionskritischen bzw. christentumsfeindlichen Tendenzen der nachfolgenden Jahrzehnte verantwortlich zeichnet; die immer größere, mit dem Abstand der Zeit wachsende Unkenntnis der Denkwege und Neuansätze der Aufklärung ließ diese Epoche mehr und mehr als eine reichlich finstere Brutstätte für die lebensbedrohenden Angriffe auf den christlichen Glauben erscheinen – man denke nur an die entscheidenden, tatsächlich von der Aufklärung erstmals mit aller Deutlichkeit angesprochenen Problemkreise von Vernunft und Geschichte, Glaube und Geschichte bzw. Glaube und Erfahrung, die allesamt an den Nerv der christlichen Botschaft rühren[9]. Wer an dieser vorherrschend negativen Einschätzung der Aufklärungszeit zu rütteln wagte, konnte auf entschiedenen Widerspruch rechnen, oder aber sein Votum blieb ohne breitere Resonanz[10]. Erst allmählich scheint sich hier ein Umschwung anzudeuten, doch dürfte es noch einige Zeit dauern, bis sich eine unbefangenere Würdigung der verschiedenen Strömungen des

---

Theologie der Geschichte (Tübinger Theol. Studien 3), Mainz 1974, vor allem in dem ausführlichen Exkurs „Aufklärung und Erleuchtung", 125–132; desgleichen in meinem Beitrag: Lessing und die Aufklärung, in: ThPh 54 (1979) 379–405, bes. 401 ff. u. Anm. 45 ff. Der als Nachtrag zu den einschlägigen Lexikon-Artikeln von *F. Schalk / Th. Mahlmann,* in: HWP I (1971) 620–635, und *H. Stuke,* in: GGB I (1972) 243–342, gedachte Beitrag von *G. Tonelli,* „Lumières", „Aufklärung". A Note on Semantics, in: Intern. Studies in Philosophy 6 (1974) 166–169 beschränkt sich leider auf eine bloße Darbietung zusätzlichen Quellenmaterials ohne Strukturierung bzw. weiterführende Auswertung. Über die grundlegenden Richtungen der Aufklärungsforschung informiert zuverlässig und umsichtig *P. Pütz,* Die deutsche Aufklärung (Erträge der Forschung 81), Darmstadt ²1979. Zu ergänzen ist neuestens *R. Piepmeier,* Art. Aufklärung I. Philosophisch, in: TRE IV (1979) 575–594. S. auch unten Anm. 17.

[7] Vgl. oben Anm. 4 f.

[8] Diese Vermutung habe ich m. E. an einem konkreten Fall erhärtet: Auf dem Hintergrund einer neuen, der Rezeptionssituation vermutlich näher kommenden Lessing-interpretation (vgl. meine o. Anm. 6 genannte Studie und deren Weiterführung in: Lessings Christentum [Kleine Vandenhoeck-Reihe 1463], Göttingen 1980) gelang mir der Nachweis eines beachtlichen Nachwirkens von Lessings Gedanken in der katholischen Theologie. Vgl. dazu meine beiden Beiträge: Zur Wirkungsgeschichte Lessings in der katholischen Theologie, in: H. G. Göpfert, Hg., Lessings Bild in der Geschichte, Heidelberg 1980, sowie: Lessing und die katholische Tübinger Schule, in: ThQ 160 (1980) 256–277.

[9] Über die manchmal recht verschlungenen Wege eines Fortwirkens von aufklärerischen Tendenzen informiert am Beispiel der Geschichte des Begriffs „Tatsache" auf solidem historischen Fundament: *R. Staats,* Der theologiegeschichtliche Hintergrund des Begriffes „Tatsache", in: ZThK 70 (1973) 316–345.

[10] Vgl. den zwar mutigen, aber folgenlosen Vorstoß von *S. Merkle,* Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters, Berlin 1909, der bekanntlich sofort energischen Protest auslöste, sowie auf evangelischer Seite die feinsinnige „aufklärende" Studie von *W. Philipp,* Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht (FSThR 3), Göttingen 1957.

aufklärerischen Denkens, gerade im Bereich der Theologie, weithin durchsetzt – zu fest gefügt und langfristig wirksam bleiben auch hier pauschale Abqualifizierungen, selbst noch aus der jüngsten Vergangenheit[11]. Diese noch recht allgemeinen Feststellungen sind nun – wie bereits angedeutet – an zwei Paradigmen aus allerjüngster Zeit gleichsam zu verifizieren. Da die Einschätzung der Aufklärung in den beiden nun vorzustellenden Studien geradezu diametral entgegengesetzt ist und die eine eher germanistischem, die andere rein philosophischem Interesse entspringt, vermittelt die bewußte Kontrastierung zugleich einen lebhaften Eindruck von der zunächst noch reichlich abstrakt umrissenen Forschungslage.

2. Erhellung der Aufklärung durch historische Filigranarbeit (H. J. Schings)

Wie nachhaltig z. B. die Thesen der „Dialektik der Aufklärung" bis in entlegene Themen der Literaturwissenschaft wirksam sind, weil sie weithin ungeprüft übernommen werden, zeigt *Hans-Jürgen Schings* in seiner ausgezeichneten Studie „Der mitleidigste Mensch ist der beste Mensch. Poetik des Mitleids von Lessing bis Büchner"[12]. Der konkrete Bezugspunkt ist die Deutung von Lessings Mitleidstheorie durch Horkheimer und Adorno; für die „Dialektik der Aufklärung" wirkt alles Mitleid letztlich systemstabilisierend: „Indem Mitleid die Aufhebung des Unrechts der Nächstenliebe in ihrer Zufälligkeit vorbehält, nimmt es das Gesetz der universalen Entfremdung, die es mildern möchte, als unabänderlich hin"[13]. Die einzige Konsequenz ist darum eine radikale Ablehnung des Mitleids; der Zielpunkt bleibt (in offener Übereinstimmung mit Brecht) „eine Welt, die des Mitleids nicht länger bedarf" (17). Das Mitleidsverbot ist demnach nur ein Ausdruck der großen Verweigerung, ein (zwar negativ gewendetes, darum jedoch kaum weniger offenkundiges) Bekenntnis zur Revolution. Die Interpretationsrichtung ist damit vorgegeben: Wer sich – wie z. B. Lessing – positiv zum Mitleid stellt, hat die Aufklärung noch nicht weit genug vorangetrieben, hat noch teil am gesellschaftlichen Verblendungszusammenhang. „Lessings Mitleidslehre . . . [hat demnach laut Horkheimer] teil an der Unterdrückung der menschlichen Natur, ist ebenso idealistische Verwirrung wie ideologische Verfälschung der bürgerlichen Realität des Egoismus" (19).

Zeichnet sich bereits die Behandlung der Mitleidsphilosophie der Aufklärung in der „Dialektik der Aufklärung" dadurch aus, daß „die Erörterung eines zuverlässigen Zeugen dieser Philosophie fehlt" (18), so zeigt sich ein noch größeres „historisches Defizit" (20) angesichts des ausdrücklich ideologiekritischen Verdikts über Lessings Mitleid-Konzeption. Dieses aufzuarbeiten durch „eine historische Analyse des Streits um das Mitleid" (20), wie er sich 1756 bis 1757 vor allem in einem Briefwechsel über das Trauerspiel zwischen Friedrich Nicolai, Moses Mendelssohn und Gotthold Ephraim Lessing verfolgen läßt, ist die erklärte Absicht von Sch., denn: „Nur wenn man diesen

---

[11] Paradigmatisch noch *L. Scheffczyk*, Art. Aufklärung III., in: LThK² I (1957) 1063–1066. Entschieden besonnener und ausgewogener urteilt: *M. Seckler*, Die Aufklärung – eine Herausforderung für das Christentum als Offenbarungsreligion, in: ThQ 159 (1979) 82–92; jetzt ausführlicher *ders.*, Aufklärung und Offenbarung, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 21, Freiburg-Basel-Wien 1980, 5–78. Auf evangelischer Seite fällt ähnlich angenehm auf: *K. Scholder*, Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland, in: Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe für Hanns Rückert, Berlin 1966, 460–486; jetzt auch: *M. Schmidt*, Art. Aufklärung II. Theologisch, in: TRE (1979) 594–608. Thematisch räumt mit vielen falschen Vorstellungen auf: *M. Greschat*, Die Aufklärung – ein Prozeß gegen das Christentum?, in: KuD (1976) 299–316. S. auch die beiden o. Anm. 1 genannten Arbeiten von G. Picht.

[12] Verlag C. H. Beck, München 1980, 116 S.

[13] *Horkheimer / Adorno* (s.o. Anm. 3) 93; ebd. auch die Präzisierung: „Nicht die Weichheit, sondern das Beschränkende am Mitleid macht es fragwürdig, es ist immer zu wenig."

Hintergrund (mit seiner besonderen Pointe) nicht beachtet, kann man Lessing als mehr oder weniger naives Opfer der deutschen Misere hinstellen ... Dann fehlt aber auch der Erklärungsgrund für den Widerstand Mendelssohns wie für das merkwürdige Insistieren Lessings gegenüber dem Freund" (ebd.). Nur die minutiöse, alle Dimensionen auslotende Nachzeichnung des Streites zwischen den Freunden also kann aufdecken, welche (oft verkannte) Sprengkraft gerade in Lessings Position liegt – eine Aufklärung nämlich, die der Belehrung durch eine historisch reichlich unbestimmte „Dialektik der Aufklärung" wahrlich nicht bedarf.

Dieser betont kritische Einstieg läßt Sch.s Beitrag zu einer „Geschichte poetologisch-rhetorischer Wirkungsbegriffe in ihrer werk-, normen- und womöglich gesellschaftserschließenden Funktion" (9) zu einem faszinierenden Unternehmen geraten, dem man schwerlich Aktualität und Brisanz absprechen kann. Durch die folgenschwere „Entdeckung ... der unmittelbaren Bezugnahme Lessings (und Mendelssohns) auf Rousseau und dessen zweiten ‚Discours' ... gewinnt Lessings Mitleids-Theorie ein neues Profil, rückt in polemische Zusammenhänge und Spannungen, die man bislang übersehen oder doch unterschätzt hat. Sichtbar wird der Kontext und die Geschichte eines Streites um das Mitleid, der auch heute keineswegs zur Ruhe gekommen ist" (11). Dabei führt Sch.s Studie „von Lessing, der alle Hoffnungen der aufgeklärten, säkularen Mitleids-Philosophie in die Literaturtheorie einbringt, bis zu Georg Büchner, der im Mitleiden eine letzte Möglichkeit des Standhaltens und der Kunst erblickt" (ebd.). Nach dem Einsatz bei den zuvor bereits skizzierten Mitleidsverboten von Bertolt Brecht und der Kritischen Theorie (13-21) fundiert Sch. seine Interpretation des Briefwechsels zwischen Mendelssohn und Lessing über das Trauerspiel durch eine prägnante Skizze zweier „Positionen der Aufklärung", nämlich der von Mandeville und Rousseau (22-33). Dabei ist die Grunddifferenz in der Zielbestimmung der Tragödie zwischen Nicolai/Mendelssohn einerseits und Lessing andererseits im Auge zu behalten; für die ersteren gilt: „Die Tragödie soll Leidenschaften erregen", während Lessings Maxime lautet: „Das Trauerspiel soll bessern", und zwar durch die Erregung von Mitleid.

Auf einleuchtende Weise exponiert Sch. das Problem, indem er die unterschiedliche Rezeption von Rousseaus Mitleidsverständnis durch Mendelssohn und Lessing aufzeigt. Die entscheidende, durch Rückgriff auf Mandeville wie auf den zweiten „Discours" von Rousseau gewonnene Einsicht ist, daß die zwischen diesen kontrovers geführte Mitleidsdiskussion von vornherein den gesellschaftlichen Aspekt einschließt: Während allerdings Mandeville das Mitleid als bare Un-Vernunft und bloßen Instinkt abwertet und darin zugleich einen gefährlichen Verstoß gegen Interessen und Wohlstand des Staates sieht, liegt für Rousseau in der Spontaneität des Mitleids, in seiner „Opposition zum Verstand" (28) sein entscheidender Vorteil: Als „bonté naturelle" kommt ihm zugleich eine gesellschaftskritische Funktion zu, ja, „man hat den Eindruck, daß das Mitleid mit seinen auszeichnenden Qualitäten geradezu als Modell für den Entwurf des Naturzustandes dient" (ebd.). Damit aber kommt dem Mitleid eine Schlüsselstellung zu in der geschichts- bzw. kulturphilosophischen Konzeption Rousseaus, die den Gesellschaftszustand als Verfall, als eine Art „Abfall vom Ursprung" betrachtet: „Der natürliche, der wahre Mensch ist der mitleidige Mensch, dessen bonté naturelle einer in den Zwängen des Egoismus gefangenen Gesellschaft den Spiegel vorhält" (ebd.).

Während nun Lessing lobende Worte findet für Rousseaus leidenschaftliche schriftstellerische Haltung, wendet sich Mendelssohn – bei aller Zustimmung zur *politischen* Kritik Rousseaus – gegen dessen „Angriff auf den ‚gesitteten Menschen', den *homme social* – denn dieser Angriff vernichtet das Fortschrittsprinzip der Vervollkommnung und damit alle Sittlichkeit ... Die Stoßrichtung seiner Widerlegung geht deshalb auf die Überschätzung des Gesellschaftszustandes und insgesamt gegen die pointierte Verknüpfung des einen mit dem anderen" (29 f.). Mendelssohn ordnet das Mitleid viel-

mehr in eine allmähliche Vervollkommnung (perfectibilité) des Menschen ein; es verliert damit „seine ihm von Rousseau zugesprochenen Auszeichnungen, seine kritische Ursprünglichkeit. Es wird reduziert und funktionalisiert, dem Drang zur Vollkommenheit untergeordnet, von der Lust an der Vollkommenheit aufgesogen, in den Stand höherer Erkenntnis überführt . . . Das Mitleid, das Mendelssohn im Auge hat, ist daher nicht länger Gegenbild des ‚gesitteten Menschen', sondern dessen erste Regung, der ‚geringste Keim der Menschlichkeit' – und nicht mehr" (31). Gegenüber Rousseau wird dem Mitleid demnach seine alles beherrschende Stellung für die Ethik genommen; die rationalistischen Vorbehalte gegenüber dem sinnlich-instinktartigen Mitleid führen so zu einer „Absage an das Mitleid, an die Moralität des Mitleids" (32). Dieser scharfen Verurteilung Rousseaus durch Mendelssohn stimmt Lessing keineswegs zu; vielmehr wehrt er sich gegen die Disqualifikation des Naturzustandes und damit des Mitleides als dessen urtümlichster Regung.

Von hier aus, von der Diskussion über Rousseau also gewinnt „der Disput zwischen Lessing und Mendelssohn" (34–45) seine wahre Bedeutung: Mendelssohn erscheint nun als Apologet einer rationalistisch ausgerichteten Schulphilosophie, indem er zwischen Ästhetik und Moral klar differenziert und dem Empfinden, speziell aber dem Mitleid seinen Ort in der Grundlegung der Moral bestreitet. Lessing hingegen vollzieht den Bruch mit dieser philosophischen wie ästhetischen Tradition (welch letztere das Erhabene bzw. die Bewunderung in den Mittelpunkt rückt), und „er vollzieht ihn im Namen einer neuen Ästhetik und Anthropologie des Herzens, der Rührung, des Mitleids. Und wir glauben sagen zu können: Er tut dies mit der Rückendeckung Rousseaus, er schlägt sich gegen die Kritiker des Mitleids und der neuen ‚Empfindlichkeit' auf die Seite Rousseaus" (36).

Dabei verbindet Lessing auf durchaus selbständige Weise zwei Gestalten des Mitleids zu einer Einheit, obwohl diese von sich aus höchstens in einer vagen Analogie zueinander stehen; allerdings erscheint diese Ineinssetzung auf dem Hintergrund des bisher Gesagten durchaus einleuchtend: Dem Mitleiden, das als Affekt der Tragödie entspringt, tritt jenes Mitleid zur Seite, das als moralisch-humanitäres Phänomen die bonté naturelle, also die eine unverlierbare und wahre Menschlichkeit allererst konstituierende Wurzel echter Güte bekundet. Demnach gilt: „Das Mitleiden der Tragödie entpuppt sich als moralisches Phänomen ersten Ranges . . . Lessing schreibt der Tragödie keine Moral vor, er entdeckt ihre Moralität in der phänomenologischen Beschreibung ihrer Wirkung" (38). Gegen Mendelssohns Rationalismus und mit Rousseau kann Lessing daher „das Mitleid zum Ursprung der Moralität" (39) erheben und feststellen: „Der mitleidigste Mensch ist der beste Mensch, zu allen gesellschaftlichen Tugenden, zu allen Arten der Großmuth der aufgelegteste". Nicht Rührung allerdings ist das letzte Ziel der Tragödie, so daß sie letztlich im Innern des Menschen allein sich auswirkt. Vielmehr setzt Lessing auf eine allmähliche „Fertigkeit im Mitleiden", also auf eine „Bereitschaft zur Praxis" (41), auf eine „Verwandlung der Leidenschaften in tugendhafte Fertigkeiten", wie es in der späteren „Hamburgischen Dramaturgie" heißt. Der damit bereits angedeutete Bogen hin zur späteren Ausgestaltung bzw. Wiederaufnahme desselben Themas in der „Dramaturgie", dort u. a. unter breitem Ausgriff auf die Katharsis-Lehre des Aristoteles, läßt sich noch weiter spannen: Selbst die geschichtsphilosophisch orientierte Spätschrift „Die Erziehung des Menschengeschlechts" steht im Banne dieser Mitleids-Konzeption, insofern die als Ziel der Menschheitsgeschichte benannte „Reinigkeit des Herzens" „die Struktur, die ‚Reinigkeit' des ursprünglichen Mitleids" (42) wiederholt.

Auf dem Umweg über den zweiten „Discours" Rousseaus ist Sch. damit ein überraschender und sehr plausibler Zugang zum wesentlich „kritischen Sinn von Lessings Apologie des Mitleids" gelungen: Diese beinhaltet „das unüberhörbare Votum gegen jede manifeste und latente Menschenverachtung und den sich darin äußernden Herrschaftswillen, ein Votum freilich, das sich von eben diesem Herrschaftswillen nicht infi-

zieren läßt" (44). Die forsche Vereinnahmung von Lessings Mitleidskonzeption als Paradigma eines „affirmativen Quietismus" durch die Kritische Theorie ist daher ihrerseits alles andere als ideologiekritisch, sondern bestätigt nur ihre eigenen Vorurteile. Der kritische Impuls in Lessings Mitleidslehre läßt sich bei genauerem Hinsehen unter Beachtung des historischen Kontextes nämlich durchaus entdecken: „Er bleibt virulent, setzt seine Energien, in einer für die deutsche Aufklärung charakteristischen Form, in das pädagogische Vertrauen auf die Entwicklungsfähigkeit der Menschennatur und den Fortschritt des Menschengeschlechts um. Der Beitrag des Trauerspiels als der höchsten poetischen Gattung ist gesichert, sofern es dazu befähigt wird, ‚gesellige Leidenschaften zu erregen', moderner gesagt: ‚Kommunikativität' und Diskursbereitschaft einzuüben, nicht mehr und nicht weniger" (45).

Auf die Fortsetzung der Geschichte des Mitleidbegriffs unter jeweiliger Rückführung auf die bei Mendelssohn oder aber Lessing wirksamen geistesgeschichtlichen Kontexte von Schiller über Hegel, Louis-Sébastien Mercier und Goethe bis hin zu Georg Büchners Realismus und dessen Nähe zu Schopenhauer sei in diesem Zusammenhang summarisch verwiesen; auch hier werden mit sachkundiger Hand und großem Scharfsinn Veränderungen aufgewiesen und mit großem Einfühlungsvermögen präsentiert. Am Ende überwiegt schließlich bei Büchner die von Schopenhauer geprägte Leidensphilosophie gegenüber der Wirkungsästhetik: „Nicht mehr der Mitleidige und seine Affekte, sondern der Leidende und sein Schmerz rücken in den Brennpunkt" (83).

Diese knappe Zusammenfassung zeigt zur Genüge, daß Schings weder die Anstrengung des Gedankens gescheut hat noch den fragwürdigen Einseitigkeiten der Forschungsgeschichte blindlings erlegen ist. Auf hohem Niveau, das dem Leser gespannte Aufmerksamkeit abverlangt und eine ebenso dichte wie überzeugende Gedankenführung beinhaltet, durchdringt er verschlungene historische Zusammenhänge; dabei verfällt er weder einem letztlich platten und unergiebigen Historismus noch trägt ihn ein falscher Enthusiasmus der Spekulation über das Maß des historisch exakt Belegbaren hinaus. Gerade so gelingt es ihm beispielhaft, den Schleier der Vor-Urteile zu zerreißen und ein Musterstück an „Aufklärung über die Aufklärung" zu leisten. Allgemeiner formuliert und auf den hier thematisierten Zusammenhang bezogen heißt dies: Wer die oft mühevolle historische Filigranarbeit nicht scheut und mit feinem Spürsinn geistesgeschichtliche Einflüsse und Wechselwirkungen nachzuzeichnen versteht, der widerlegt sowohl Hegels forsches Verdikt über die Plattheit und Seichtigkeit der Aufklärung als Zeit eines dürftigen Denkens als auch die ideologiekritische Attitüde einer Kritischen Theorie, die sich ihrer historischen Basis offenbar nur ungenügend vergewissert hat.

3. Eine irreführende „Einführung in die Philosophie der Aufklärung" (J. Kopper)

Während so der Würzburger Germanist Schings bewußt und mit Erfolg den Nebel der Vorurteile durchbricht und ein Stück unverstellter und origineller Aufklärung ans Licht bringt, folgt der Mainzer Philosoph *Joachim Kopper* in seiner „Einführung in die Philosophie der Aufklärung"[14] weitgehend den gängigen Klischees und trägt so eher zur Verdunkelung als zu einer „Aufklärung über die Aufklärung" bei. Dabei ist er sich durchaus der geschichtsträchtigen (Fehl-)Einschätzung der Philosophie der Aufklärung durch Hegel bewußt und exponiert und konkretisiert diese Position in einem ersten Schritt seiner Darstellung (1–39 bzw. 1–7). Während Hegel das Ineinander von Rationalismus und Empirismus als Charakteristikum der Aufklärungsphilosophie betont und diese als Übergangsepoche bzw. als Aufbruch zu einem neuen, wesentlich an der Erfahrung orientierten Denken beschreibt, versucht er von dem durch Kants „Kri-

[14] Die theoretischen Grundlagen. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979, IX, 162 S.

tik der reinen Vernunft" „nahegelegten Schema für die Auslegung des Denkens der Aufklärung abzugehen und uns nur an die authentischen Aussagen der Philosophen selbst zu halten" (7).

So begrüßenswert diese Hinwendung zum „Selbstverständnis" der Aufklärungsphilosophie (7 ff.) auch ist – sie führt von vornherein in die Irre, weil sie sich nahezu ausschließlich an Kant orientiert. Dessen Denken als konsequente Fortbildung des originären Wollens von David Hume (ein weiteres Kapitel beschreibt die hier zu findende Struktur einer theoretischen Philosophie; 40–73) bildet denn auch das eigentliche Thema dieser „Einführung in die Philosophie der Aufklärung". Mit einer ebenso einleuchtenden wie ermüdenden Monotonie wird dann die grundlegende Verwandlung des aufgeklärten Denkens gegenüber jedweder metaphysischen Bindung bzw. jeder Art von Bevormundung dahingehend bestimmt, „daß das Denken sich zu sich in dem Beisichsein, das es immer schon ist, selbst ausdrücklich versteht" (9). Damit verbindet sich – vor allem gegenüber Hegels Absolutsetzung – die nur relative Bedeutung der Geschichte im Denken Kants (10). Im Zeichen der Autonomie wird so schließlich das Denken der Aufklärung unter maßgeblicher Berufung auf Kant (im Widerspruch zu Hegels Einschätzung) als formal im extremen Sinn beschrieben: „Nach Kant meint Aufklärung, daß das Denken sich selbst recht als Denken verstehe; nach Hegel ist Aufklärung ein Verkommen des Denkens, das von der alten Metaphysik zu der neuen dialektischen Metaphysik leitet" (11).

Damit ist der maßgebliche (und „sichere"; 11) Schlüssel für die Interpretation gegeben, nach dem sich das denkerische Bemühen der Aufklärung zuverlässig beschreiben läßt. Negativ gewendet heißt dies: „‚Vers le concret', das ist der Ruf, unter dem sich die Denker, die im 19. und im 20. Jh. geglaubt haben, das Denken der Aufklärung auf eine dem Geist seiner Begründer gemäße Weise fortführen zu können, zusammengeschart haben. Aber diese Art zu denken entspricht – obwohl sie ihren Impuls von diesem Denken empfangen haben mag – dem Wesen des Denkens der Aufklärung gerade nicht" (26). Positiv formuliert lautet dieselbe These so: „Die Basis der Geisteshaltung und damit auch der Philosophie der Aufklärung ... ist eine ... unbezügliche Haltung des Denkens, ein Sichverhalten des Denkens zu sich selbst, das sich auch unmittelbar in der Weise des gesellschaftlichen Miteinanderseins der Menschen äußert. Diese Haltung betrifft nicht irgendwelche Inhalte des Denkens, gleich welcher Art sie seien, und sie betrifft auch nicht das besondere Verfahren in solchen Inhalten, sondern sie betrifft das Geschehen des Denkens als Denken in seiner Unmittelbarkeit, sie betrifft das Dasein des vernünftigen Weltwesens unmittelbar in seinem Sichverstehen" (16).

In der Konsequenz dieses Gedankens wird denn auch das Ganze der Wirklichkeit wie der Geschichte zurückgenommen in die philosophische Reflexion (37). Dies läßt sich bereits bei Hume beobachten, bei dem sich Philosophie (gegen Kant und Hegel) keineswegs als reine Skepsis artikuliert, sondern „in allen ihren Stücken theoretische, nämlich beobachtende Philosophie [sein will] ... Daß aber die philosophische Reflexion so darauf reduziert ist, Beobachtung zu sein, das bedeutet für sie zugleich, daß sie es sich nicht gestatten kann, über ihr Sichverwirklichen als Beobachtung hinauszugehen; täte sie dies, wo würde sie sich selbst darin zugunsten der Heteronomie aufgeben" (42 f.). Nach K. kommt Hume sogar eine wichtige Initialrolle zu, denn bei ihm „erst hat sich das Denken davon befreit, seine theoretische Reflexion als die Reflexion eines in sich durch Bevormundung charakterisierten Denkens durchzuführen" (47 f.). Das wesentlich Un-Metaphysische eines solchen Denkens liegt auf der Hand; die Philosophie der Aufklärung ist darüber hinaus keine Doktrin, denn ihr geht es um „nichts anderes als das bloße Sichselbstaussagen des menschlichen Selbstbewußtseins in dem, was es immer schon ist" (72).

In einem weiteren Schritt spürt Kopper schließlich dem „dogmatischen Rest im aufgeklärten philosophischen Denken" nach (74–107). Genauerhin geht es jetzt um jenen „Mangel ..., der bewirkt hat, daß aus diesem Denken heraus alsbald wieder eine

Rückkehr zum Dogmatismus stattfindet, die sich doch wohl schon in der ‚Kritik der reinen Vernunft' anzeigt" (74). Dieses Defizit der aufgeklärten Reflexion, das schließlich zu einem Rückfall in den überwunden geglaubten Dogmatismus führt, liegt in der bleibenden Bindung an das Begreifen durch welthaft gegebene Fakten, die sich nicht auch selbst als Setzung des Denkens verstehen lassen. So aber kommt es wiederum zu einem bevormundeten Denken; es folgt daher (im Fortgang von Kants „Kritik der reinen Vernunft") „das totale Sichübergeben der philosophischen Reflexion an das Begreifen im Vorausgesetzten" (78), was sich besonders an Fichtes Selbstverständnis seiner Philosophie als „Philosophie der Beobachtung" erkennen läßt (79 ff.). Die Fortführung der philosophischen Reflexion der Aufklärung bleibt also weit hinter den ersten Ansätzen zurück: „In dem auf die Aufklärung und aus ihr folgenden Denken aber entsteht eine Diskrepanz zwischen der philosophischen Doktrin, unter deren Gestalt das vernünftige Selbstbewußtsein sich selbst behauptend darstellt, und dem unmittelbaren Sichverstehen des vernünftigen Selbstbewußtseins als solchem" (83).

Damit aber ist der Schritt von Hume auf Kant hin zu tun. Dieser versucht ja in seiner „Kritik der reinen Vernunft" den gleichsam heteronomen und damit faktischen Charakter von Humes „impression" dadurch zu überwinden, daß auch diese selbst noch eine apriorische Struktur besitzt. Dieser Aufweis gelingt Kant jedoch nur unvollkommen; er erreicht gerade nicht eine apriorische Einsicht als solche, denn „das Sichverstehen des als autonomes Urteilen geschehenden Denkens soll auf die Weise des Beurteilens von Bestimmtem durchgeführt werden. Damit aber ist Kant in der Durchführung der transzendentalen Analytik wieder bei der Art zu denken angekommen, von der Hume gerade erkannt hatte, daß sie uns die unbedingte Bedeutung des Geschehens nicht angeben kann . . ." (103).

Mit innerer Konsequenz schreitet der Gedanke von hier aus fort zum letzten Schritt, der Darlegung der „skeptischen Methode des aufgeklärten philosophischen Denkens" (108–135). Dabei zeigt sich das grundlegende Paradox des aufklärerischen Denkweges: Bildete für Hume der Skeptizismus nur den Ansatzpunkt, so gibt sich das Denken nun „selbst wieder in den Skeptizismus hinein, weil die Vernunft ihr Wissen um sich selbst doch wieder nur so sein kann, daß sie darin für sich selbst schon wieder dogmatisches und bevormundetes Wissen geworden ist" (109). Von diesem grundsätzlichen Skeptizismus her versucht K. daher das auf die „Kritik der reinen Vernunft" folgende Werk Kants verständlich zu machen. Dabei gewinnt dann die Haltung des Gesprächs, in dem „ein dogmatisches, ein skeptisches und schließlich . . . ein negativ dogmatisches Moment" (125) enthalten ist, eine überragende Bedeutung. In diesem Zusammenhang wird dann auch der grundlegende Wandel der Gotteserkenntnis im aufgeklärten philosophischen Denken deutlich: Nicht mehr ein theoretischer Gottesbeweis steht hier an erster Stelle, „sondern die Frage nach dem Verstehen der unbedingten Bedeutung, die sich auf die Weise unseres Erkennens einer gegebenen Welt von daseienden Dingen stellt" (128).

Die abschließende Zusammenfassung unter dem Titel „Autonomie und Anfälligsein des aufgeklärten Denkens" (136–140) faßt die Grundgedanken der gesamten Darlegung nochmals zusammen. Dabei legt K. besonderen Wert auf die paradoxe Tatsache, daß ausgerechnet jene philosophische Aufklärung, die auszog, den Dogmatismus der Metaphysik zu überwinden, selbst in eine weit schwerwiegendere dogmatische Bindung zurückfällt; das bedeutet, „daß das Denken, gerade insofern es sich selbst in seiner unbedingten Bedeutung versteht, für sich selbst als Bevormundetsein geschehen will, sein Fürsichsein als freies und autonomes Urteilen und damit auch sein Sichwissen in Gott auf die Weise eines unbedingt geltenden Behauptens sein will" (139).

K.s Darstellung verdient zunächst Respekt und Anerkennung. Immerhin gelingt es ihm überzeugend, die weittragenden Ansätze Humes deutlich zu machen und zugleich deren Weiterführung, aber auch Überwindung durch einen Rückfall in den Dogmatismus bei Kant feinsinnig zu erhellen. Dabei zeichnet sich seine Studie nicht nur durch eine

beachtliche Höhe, Prägnanz und Stringenz der Gedankenführung aus, sondern auch durch eine souveräne und zielstrebige Durchführung des Themas. Was man ihr jedoch entschieden zum Vorwurf machen muß – und das wiegt, je nach Einschätzung, schwer oder auch leicht –, ist die relativ unbefangene und doch höchst anspruchsvolle Etikettierung seiner in sich stimmigen und geschlossenen Ausführungen als „Einführung in die Philosophie der Aufklärung". Genau damit erliegt er einem Vor-Urteil, das er selbst durch seine Engführung auf Kants Verständnis der Aufklärung (im ausdrücklichen Widerspruch zu Hegels geistesgeschichtlicher Einordnung dieser Epoche) zugrundelegt und bekräftigt.

Der Gerechtigkeit halber muß man freilich sagen, daß K. diese Engführung seiner Studie in einem umfassenden Vorwort zu rechtfertigen sucht, u. a. mit dem Verweis auf eine Fülle anderer Studien zu dieser Zeit (VII). Erstens soll sich seine Darstellung „im strengsten Sinne nur an die ‚Philosophie' der Aufklärung" (ebd.) halten; zweitens soll sich diese Einführung „zusätzlich noch auf die theoretische Philosophie beschränken und . . . diese auch nur an ihren bedeutendsten Vertretern darstellen" (ebd.). Damit hat sich K. freilich verblüffend einfach all jener Probleme entledigt, die mit der Erforschung der Aufklärungsepoche naturgemäß verbunden sind. Wäre es nicht eher angebracht, zunächst einmal nach dem genuinen Selbstverständnis von „Philosophie" in der Aufklärungszeit zu fragen [15], statt in letztlich dogmatischem Dezisionismus das Paradigma einer „Philosophie" festzusetzen, nach dem sich dann leichthin eine Auswahl aus den einschlägigen philosophischen Arbeiten der Aufklärungszeit treffen läßt? Die Vielschichtigkeit des aufklärerischen Denkens und Mühens, dessen begriffliche Vielfalt sowie die verschiedenen Artikulationsweisen und literarischen Genera lassen es jedenfalls angeraten erscheinen, auch eine grundlegende Umgestaltung des Philosophiebegriffs bzw. des philosophischen Denkens und Bewußtseins von vornherein einzukalkulieren. Gänzlich unbefriedigend erscheint daher auch K.s (zunächst recht überzeugend wirkende) Beschränkung auf die „theoretische" Philosophie: Zum einen wird hier die ganze Breite der für die Aufklärung typischen und keineswegs nur flachen (und damit zugleich unbedeutenden) Popularphilosophie völlig ausgeblendet (wo bleiben z. B. die Erwähnung und Einordnung eines Lessing, eines Mendelssohn, eines Baumgarten, um nur einige Namen zu nennen, und wo wird die aufklärerische „Scholastik", also Schulphilosophie, z. B. eines Wolff, behandelt?), zum anderen kommt K. dadurch die ebenso charakteristische, in vielem von Spinozas „Ethik" beeinflußte praktisch orientierte Philosophie des Aufklärungszeitalters nur ungenügend in den Blick. Dem entspricht die desillusionierende Zielangabe: „Der Leser wird daher im Folgenden im wesentlichen nur eine Darstellung der Grundgedanken der theoretischen Philosophie Humes und Kants und eine gewisse Auseinandersetzung mit diesen Gedanken finden" (VIII).

Trotz dieser (freilich sehr diskutablen) restriktiven programmatischen Aussage verzichtet K. im folgenden keineswegs auf allgemeinere Urteile über das Selbstverständnis der Aufklärung (welches dann freilich allein von Hume und Kant her charakterisiert wird) sowie über deren verschiedene denkerische Grundhaltungen. So bedarf das pau-

[15] Unter teilweiser Anlehnung an die einschlägige Studie von E. Cassirer (s. o. Anm. 1) hat *P. Gay* (The Enlightenment. An Interpretation. The Rise of Modern Paganism, London 1967, 130) diesen alle Vergleiche mit traditionellen Begrifflichkeiten von „Philosophie" unmöglich machenden Neuansatz im aufklärerischen Philosophie-Verständnis besonders markant umrissen: „The Enlightenment's definition of philosophy – the organized habit of criticism – does not correspond to the traditional definition. On one side, it was latitudinarian. It promoted confidence that good will, clear thinking, and unremitting hostility to superstition were on the whole adequate equipment for the philosopher. On the other side, but for the same reason, the philosophes' definition was narrow in the extreme; it banished verbal play or system making from the true province of thought."

schale, auf Kant zutreffende Urteil, für die Aufklärung schlechthin habe die Geschichte nur eine „relative" Bedeutung (9 f.), einer Differenzierung – man denke nur einerseits an die typisch aufklärerische Polyhistorie, deren Ergebnisse als willkommenes Instrument weitergehender Aufklärung verstanden wurden, aber auch an umfassende Ansätze zu einer Geschichtsbewältigung bzw. Geschichtsphilosophie und sogar -theologie, wie sie im alles beherrschenden Konzept der „Vorsehung" aufbewahrt und bei Lessing geradezu programmatisch durchgeführt wurde [16]. Noch erstaunlicher mutet die reichlich allgemein gehaltene Feststellung an: „Die Philosophie der Aufklärung versteht sich als eine Philosophie, die über aller zeitlichen Entwicklung ist und deren geschichtliches Heraufkommen auch selbst nur Ausdruck des überzeitlichen Wesens der menschlichen Vernunft ist" (83). Hier wird nur ein (allerdings weit verbreitetes) Vor-Urteil über den ungeschichtlichen Charakter einer angeblich rein rationalistisch orientierten Aufklärung nachgesprochen, ohne die entscheidenden Korrekturen der allerneuesten Forschung überhaupt zur Kenntnis zu nehmen [17]. Schon die Einsicht, daß sich herausragende Denker der Aufklärung selbst nur auf dem Wege zur Aufklärung wußten und den geschichtlichen Charakter der Vernunft keineswegs verkannten, sollte Anlaß zur Neubesinnung und Korrektur eines solch unbedachten Vor-Urteils bieten. Ebenso fragwürdig erscheint auch die Behauptung, die (für Hume und Kant allerdings überzeugend nachgewiesene) grundlegende Formalisierung des Denkens stelle ein untrügliches Merkmal von Aufklärung dar; dieser (wiederum mehr behaupteten als nachgewiesenen) angeblichen Selbstbespiegelung des aufklärerischen Denkens widerspricht

[16] Vgl. meine beiden Lessing-Studien (s. o. Anm. 6 und 8) sowie den ausgezeichnet informierenden Art. „Erziehung des Menschengeschlechts" von *R. Piepmeier*, in: HWP II (1972) 735–739, wo sich viele Hinweise zur entspr. geschichtsphilosophischen Konzeption einiger Aufklärer finden.

[17] Vgl. vor allem *Schneiders* (s. o. Anm.1) sowie meine Hinweise zur Geschichtlichkeit der Vernunft bei Lessing in: Geschichte im Horizont der Vorsehung (s. o. Anm. 6) 89–146 (Vernunft und Geschichte), sowie in: Lessings Christentum (s. o. Anm. 8) 33–44 (Ein Rationalist?). – Überhaupt bedarf der Vernunftbegriff in der Aufklärung einer äußerst differenzierten Bewertung, wie neuerdings (in ausdrücklicher Übereinstimmung mit G. Picht; s. o. Anm. 1). *M. Seckler* mit Recht besonders betont (s. o. Anm. 11). Zu den unleugbar religiösen Ursprüngen des aufklärerischen Vernunftbegriffs vgl. auch die beiden erhellenden Studien von *H. Dieckmann*, Reflexionen über den Begriff Raison in der Aufklärung und bei Pierre Bayle, in: Ideen und Formen. Fs. für Hugo Friedrich, hg. v. Fritz Schalk, Frankfurt 1865, 41–59; *ders.*, Religiöse und metaphysische Elemente im Denken der Aufklärung, in: Wort und Text. Fs. für Fritz Schalk, Frankfurt 1963, 333–354. – Bereits 1954 hat der gewiß aller Parteilichkeit unverdächtige *P. Gay* festgestellt (The Enlightenment in the History of Political Theory, in: PSQ [1954] 374–389, hier: 379): „A careful analysis of the conception of reason in the Enlightenment, liberated from the clichés that seem to be handed down from generation to generation, could address itself to the real problems. I suggest it would reveal: (1) the wealth of meaning collected unter the single word ‚reason'; (2) the close relation of reason to sentiment and morality; (3) the careful qualifications with which the Enlightenment thinkers surrounded their conviction that reason can bring freedom and happiness; (4) the predominantly relation of reason to the concepts of autonomy and adult self-determination." Dem pflichtet grundsätzlich bei *J. Mittelstrass*, Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie, Berlin-New York 1970, 112, Anm. 77; doch sollte dies „nicht dazu führen, den Ausdruck ‚Vernunft' in diesem Zusammenhang überhaupt zu vermeiden, wenn man bedenkt, daß mit ihm in erster Linie immer auf eine *methodische* Aufgabe hingewiesen wird. Wie diese dann im einzelnen aufgefaßt ist, und d. h. dann auch, welche ‚inhaltlichen' Bestimmungen man mit Vernunft verbinden möchte, ist demgegenüber eine zweitrangige Frage." Dieser letzten Feststellung sei hier ausdrücklich widersprochen! – Zum ganzen Fragenkomplex vgl. demnächst auch die schriftliche Fassung eines Tagungs-Kurzreferats über: Lessings „Kritik der Vernunft". Versuch einer „Aufklärung" über die Aufklärung, in: ThQ 162 (1982).

völlig die ansonsten weit verbreitete Hinwendung zum Konkreten, die durchaus als durchgängiges Merkmal der Aufklärung betrachtet werden kann[18].

Am meisten stört jedoch, daß K. durch seine Beschränkung auf Hume und Kant ein echtes Gespür für die Eigenart der Aufklärungsepoche weitgehend vermissen läßt. Dadurch wirkt und wird seine Arbeit insgesamt völlig ungeschichtlich. Das bewußt „Unsystematische", Suchende und in dieser Suche tastend breit Ausgreifende im aufklärerischen Denken ist ihm ebenso entgangen wie jene Neu-Ansätze, die sich bei weniger herausragenden Namen finden lassen und die doch das Klima dieser Zeit entscheidend bestimmt haben. Wenn zudem der Untertitel anspruchsvoll auf die „theoretischen Grundlagen" der Aufklärungsphilosophie verweist, dann hätte wohl auch von der Rolle des Platonismus und Humanismus ebenso die Rede sein müssen wie von den bedeutsamen Nachwirkungen eines Leibniz und eines Spinoza. Wenn Kopper zudem auf die Religionsphilosophie bzw. -kritik der Aufklärung ebensowenig eingeht wie auf die Ästhetik dieser Zeit, so verrät er dadurch nur ein weiteres Mal, wie wenig seine ungeschichtliche Engführung wirklich in die Philosophie der Aufklärung einzuführen vermag. Schließlich bleibt gerade die Religionsphilosophie für die Aufklärung ein Feld, auf dem sie ihr Denken geschärft und beachtliche Ansätze gezeitigt hat[19].

Koppers Studie mag eine hervorragende Einführung in Humes und Kants Ansätze zu einer neuen, aufklärerischen Konzeption von Philosophie darstellen – eine „Einführung in die Philosophie der Aufklärung" schlechthin und vor allem deren „theoretische Grundlagen" aber ist sie mitnichten. Sie reproduziert Vor-Urteile und verfällt ihnen blindlings durch mangelnde historische Einordnung und Umsicht. Was die Studie von Schings auszeichnet, nämlich eine gelungene Synthese von Systematik und historischer Akribie sowie eine daraus folgende akkurate Nachzeichnung der geistesgeschichtlichen Situation für eine zentrale Frage aufklärerischer Ästhetik, gerade das fehlt Koppers „Einführung in die Philosophie der Aufklärung". Eine weiterführende, der Eigenart dieser Epoche angemessene Information im Dienst einer „Aufklärung über die Aufklärung" ist davon kaum zu erwarten.

---

[18] Vgl. zur Rolle der „Erfahrung" vor allem die Studie von *E. Cassirer* (s. o. Anm. 1), die hier wegweisend sein dürfte; damit setzt sich Kopper nicht einmal andeutungsweise auseinander!

[19] Die von *R. Malter* bearbeiteten Anmerkungen samt Auswahlbibliographie hätten wohl manche der hier genannten Desiderate zumindest teilweise erfüllen können. Dazu wären allerdings anstelle seitenlanger englischer (!) Originalzitate aus Hume wohl qualifizierte Einordnungen bzw. Hinweise der ohnehin recht spärlich zitierten Sekundärliteratur zur Aufklärung angebracht gewesen. Daß zudem selbst qualifizierte Auszeichnungen von Literatur nicht gerade zuverlässig sind, ergaben Stichproben. Von dem in Anm. 1 (S. 141) zit. Artikel: Dominique Bourel, Bulletin de l'Aufklärung, in: Archives de Philosophie 40 (nicht: 39) (1977), 309–315 ist z. B. mitnichten die angezeigte Sichtung der „aktuellen Diskussion zu Begriff und Wesen der Aufklärung" zu erwarten, sondern lediglich eine Vorstellung der neuesten Mendelssohn-Edition.

Buchbesprechungen

1. Exegese

Langevin, Paul-Émile, *Bibliographie biblique* (... [title, subtitles, and some prefaces given also in English, German, Italian, and Spanish]), II, 1930–1975. Québec: Les Presses de l'Université Laval 1978. LXV/1586 S.

The first volume contained the contents of 70 periodicals, Catholic only, between 1930 and 1970; for these the present volume adds only five more years, but for all the 46 years includes also 50 other periodicals of various religions; also 325 collections of essays, and 487 books excerpted by themes or cited once. For all these items it claims to offer a "first-hand analysis, made from the sources themselves"; in most cases, this "analysis" consists simply in the insertion (often in *serveral* places for a single item) under the most suitable of two thousand subheads. The declared focus of interest is exegesis and biblical theology, though at the very beginning under 'Introduction' come 44 pages of archeology (1234 items, after all only 3 % of the 33 215 new entries). Under each subhead, the items are arranged in the order of the year of their appearance, alphabetized by author only within the year. Thus in each section you will be better armed if you know the approximate year of publication than if you know the author's name; however, this is no great difficulty, because the entries under any one subhead rarely exceed a page, except for 826 archeological entries conveniently alphabetized by Site; and the vast majority of other entries fall helpfully under a clearly signalized Bible chapter and verse.

Among the merits already proclaimed by other reviewers especially vis-à-vis the *Elenchus* of *Biblica*, we may note: (1) We possess here gathered in one place materials for which forty volumes of an annual bibliography would have to be consulted (R. E. Brown); this is especially fortunate for a specific subhead like "Passion: Chronology" p. 996 (under "Jesus", though it is separated from "Death" by "Birth, Names, Obedience, Word of God, Words of Jesus" always in the French alphabetical order); but one must wonder how adequate Brown would have found the 57 undiversified entries under his own name in the Index, or the 181 under Bultmann. (2) There are some *renvois* to other sections (X. Jacques), meaning in part that the *same* item is repeated integrally in various sections, apart from the XXXVII pages of books to which real renvois are made, as we will notice presently; in the meantime, it may be revealed that coming issues of the *Elenchus* will make a modest effort to provide such urgently-needed renvois. (3) J. Fitzmyer was favorably impressed by the accuracy and coverage. (4) Eldon Epp calculated, "Each classified reference costs only a fourth of a cent"!

The compiler of such a monumental work himself, as well as any other reader of this review, has a right to expect from us not only a boundless sympathy for the immense difficulties which have been triumphantly hurdled, but also a constructive word as to how the usableness of his service might have been even slightly enhanced. The volume is not too thick in view of its goals; the fact that is too thick for the present frail binding could easily be remedied, possibly by trimming the spacious margins and blank spaces in the Index and especially in the broad column left for eventual chapter and verse. Frankly not much space could have been saved by revaluating the polyglot policy; there was obviously no escape from giving the principal titles in French, and the need of adding English was if not academically at least commercially very real; but one may muse "Who (that can use the substantive content) knows German but doesn't know English or French? or Italian or Spanish but not French?" More serious reserve is merited by the renvoi policy: the 1094 books (minus 286 not repeated from the earlier volume) given on pp. XV–LI do not seem to be discoverable in the Index of *this* volume (try 313, *pourtant* not Catholic) nor is any real renvoi given to them: thus 42 668 is not referred to 424, but only to "Oikonomia (en collab.)", which must be sought amid 277 *titles* preceded by (in place of their author) *En collaboration*, all placed before authors beginning with A. Still, the degree of renvoi which is given is very precious; and doubtless continuing use will disclose how things can be found more quickly (even the *Elenchus* 57 [1976] xlvi contained a volunteer's 'Elucidation' which perhaps for some readers re-

veals things other than it intended). It is curious that 21 298 Rowley contains no hint of "Book List" nor even of England. Perfect accuracy in languages not one's own is a dream not of this earth, so we may look indulgently on "enlargen, italian, spanish" of p. VIII, or even *Premera* of p. 1. We are confident that Père Langevin will easily (and sympathetically) find far more horrendous weaknesses in our own forthcoming effort.

R. North S. J.

Studies in the Historical Books of the Old Testament. Hrsg. *J. A. Emerton* (Supplements to Vetus Testamentum 30). Leiden: Brill 1979. VIII/278 S.

Da sich bei der Zeitschrift Vetus Testamentum zu viele Manuskripte angesammelt hatten, schafften sich die Herausgeber Luft, indem sie 15 thematisch unter dem Stichwort „historische Bücher des AT" verbindbare Beiträge in diesem Supplementband zusammenstellten. Die Beiträge stammen von *A. G. Auld* (zum hebräischen und griechischen Text von Jos), *Z. Ben-Barak* (Rechtsgeschichtliches zu 2 Sam 3,14–16), *R. Bickert* (zu 2 Sam 14,2–22), *R. L. Braun* (zur Nichtzusammengehörigkeit von 1–2 Chr und Esr/Neh), *G. Brunet* (zu 2 Sam 5,6–8), *J. Day* (gegen neuere Ansichten, das Heiligtum von Schilo sei erst im 8. Jh. zerstört worden), *B. Lindars* (Analyse der Informationen über die Stämme Israels in Ri 1, Ri 5,14–18 und Ri 10,1–5; 12,7–15), *B. A. Mastin* (zu 1 Sam 20,25), *D. Murray* (zu Ri 4,4–22), *N. L. Tidwell* (zu 2 Sam 5,17 ff), *G. W. Trompf* (zur Idee der Wiederkehr von Ereignissen in der Geschichtsschreibung Israels), *T. Veijola* (zu 2 Sam 12,15–24: Salomo sei in Wirklichkeit das Kind Bathsebas aus dem Ehebruch mit David) und *H. G. M. Williamson* (zu 1 Chr 23–27). Indices der zitierten modernen Autoren und der zitierten Quellen, vor allem der Bibelstellen, schlüsseln den Band in brauchbarer Weise auf. Alle, die ohne diesen Band viel länger auf die Veröffentlichung ihrer eigenen Beiträge in Vetus Testamentum hätten warten müssen, werden Emerton für die zusätzliche editorische Mühe, die er sich gemacht hat, von Herzen dankbar sein.

N. Lohfink S. J.

Dietrich, Walter, *Israel und Kanaan. Vom Ringen zweier Gesellschaftssysteme* (Stuttgarter Bibelstudien 94). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1979. 119 S.

Das Buch enthält einen „sozialhistorischen Längsschnitt" durch die Geschichte Israels von den Anfängen bis zum Fall Jerusalems 587. Der besondere Gesichtspunkt ist das Problem „des Zusammenlebens mit den Kanaanäern" (7). Der (ja auch gar nicht so leicht zu definierende) ethnische Begriff der „Kanaanäer" wird recht schnell aufgegeben. Auch die Philister zum Beispiel sind „nur eine wirksamere, gefährlichere Variante des städtisch-kanaanäischen Prinzips" (28). Die Jebusiterstadt Jerusalem „war eine kanaanäische Stadt" (33). Typisch wird der häufige Gebrauch des Abstraktums „Kanaanäertum". Die „Begriffe" Israel und Kanaan bezeichnen daher praktisch „ein höchst brisantes Gegenüber stark divergierender sozialer, ethnischer und kultureller Strukturen" (7). D. steht mit diesem Ansatz in einer Tradition, deren hervorragendster Vertreter A. Alt war. Das Buch ist – trotz mehrfacher Abweichung von Alt in Einzelfragen – eigentlich die erste durchsichtige, gründliche, in vielem up to date gebrachte, gut lesbare Gesamtdarstellung dessen, was bei Alt jeweils nur am konkreten Detail mit nicht mehr als Ausblicken auf den Gesamtzusammenhang entwickelt worden war. So etwas hat uns gefehlt, allein dafür müssen wir D. schon außerordentlich dankbar sein. Durch die gewählte Perspektive fügen sich viele sonst isoliert und unverstanden bleibende Einzelfakten sinnvoll zusammen – etwa die Ereignisse beim Übergang von den Omriden zur Jehudynastie, im Norden wie im Süden (71–79), oder die Regierungszeit Manasses und die auf sie folgenden letzten Jahrzehnte Judas (95–117). Natürlich muß man zum Beispiel im letzten Fall voraussetzen, daß trotz aller inzwischen eingetretenen neuen sozialen Stratifikation der bestimmende Gegensatz in Juda dennoch der von Landjudäern und von Jerusalemer Stadtbewohnern geblieben war, und daß dieser sich wirklich auf den uralten Gegensatz zwischen „Kanaanäertum" und frühisraelitischer „horizontaler" Gesellschaft zurückführen läßt.

Durch die Einführung von soziologischer Intelligibilität in die amorphe Masse reinen Tatsachenwissens wird das Buch vor allem für jeden, der die Geschichte Israels lehren muß, eine willkommene Hilfe sein. Doch muß man auch die Grenzen des Buchs sehen. Das „Israelitische" wird vom Nomadischen her definiert (S. 14 f, ein wenig

sozialromantisch klingend). Wohl etwas zu schnell wird erklärt, die Theorien von Mendenhall und Gottwald über die Herkunft der Mehrzahl der späteren Israeliten aus der „kanaanäischen" Unterschicht seien „nicht unvereinbar" mit der Theorie vom allmählichen Seßhaftwerden von Nomaden im Zug des Weidewechsels, da die „Prävalenz" auch dann immer bei den „Neueinwanderern" gelegen haben müsse (11f). Wie nun, wenn Rowtons Nachweis „inklusiver" Gesellschaften (d. h. von Gruppen, in denen ein Teil nomadisch lebt, ein anderer Äcker anlegt und die Führungselite eine Stadtresidenz besitzt) für die „Nomaden" von Mari auch Hinweiskraft für die Verhältnisse im Kanaan des 2. Jahrtausends hätte? Ließe sich dann so leicht eine gewissermaßen rein mechanisch, einfach durch das Faktum einer Einwanderung konstituierte Polarität „hier hierarchische Stadtgesellschaft, da horizontale Nomadengesellschaft" setzen, die dann fast naturnotwendig jenen dialektischen Prozeß von „Disposition", „Konfrontation", „Integration", „Kooperation", „Digression", „Infiltration", „Reaktion", „Assimilation", „Repression" und „Revision" (dies sind die Untertitel der einzelnen Kapitel des Buchs) aus sich hervorgebracht hätte, den das Buch beschreibt? Wie, wenn man mit einer bewußten Setzung einer horizontalen Gegengesellschaft gegen die überall vorzufindende hierarchische zu rechnen hätte und deshalb erst einmal verständlich machen müßte, wie es zu einer solchen Absetzung kommen konnte? Es könnte sein, daß man dann noch viel mehr vom Ökonomischen ausgehen müßte. Bei D. hat man ja aus seiner Diktion den Eindruck, daß er nicht eigentlich von dort her denkt, ja daß ihm dieser Bereich eher fremd ist. Vgl. den Lapsus auf S. 89, wo er von „überhöhtem" Zins spricht – denn der Zins war damals im Vergleich zu heute stets außerordentlich hoch, und in Juda dürfte der Gegenbegriff zu solchem Zins nicht ein gewissermaßen normaler niedriger Zins gewesen sein, sondern Leihe ohne Zins, eventuell unter Einbehaltung eines Pfands. Man müßte vielleicht geradezu technisch fragen: War es zum Beispiel vor der Einführung eiserner Rodungswerkzeuge und wasserdicht ausgeputzter Zisternen überhaupt möglich, daß eine größere und wirtschaftlich stadtunabhängige Bauernbevölkerung im Bergland ansässig wurde? Ist nicht zunächst einmal auf solchen „ökonomischen" Ermöglichungsgrund für „Israel" als Gegengröße zu „Kanaan" Wert zu legen, gleichgültig, woher die Menschen, die sich zu solcher Größe vereinigten, in der Hauptsache kamen, aus der ansässigen Unterschicht oder von auswärts? Müßte dann ferner nicht dieses „Israel" als gesellschaftlich-kulturelle Größe nicht viel professioneller definiert werden? Die Kenntnis des von der angelsächsischen „social anthropology" bereitgestellten Vergleichsmaterials aus akephal-segmentären Gesellschaften Afrikas und aus deren Übergängen zu Gesellschaften mit Zentralinstanz, die hier weiterhelfen könnte, fehlt.

Bei allem Nutzen der Konzentration aufs Sozialgeschichtliche erhebt sich aber außerdem die Frage, ob die parallel zum gesellschaftlichen Gegensatz Israel–Kanaan beobachtbare Gegensatzgeschichte im Religiösen nicht ganz anders in die Betrachtung hineingezogen werden müßte. Da ist, bei aller anzubringenden Kritik, der eher wissenssoziologische Ansatz Mendenhalls viel sachgemäßer. Natürlich rechnet auch D. mit Zusammenhängen zwischen sozio-ökonomischen Gegensätzen und religiösen Gegensätzen. Aber läßt sich die Aufrichtung und konstante Aufrechterhaltung des sozialen Gegensatzes zu den Städten in der Frühzeit wirklich durch Alts „Vätergötter" verständlich machen? Inzwischen dürfte doch klar sein, daß „persönliche Götter" – und „Vätergötter" sind nichts anderes – auch zu den Stadtreligionen des Orients gehörten. Ich glaube, erst im Gott Jahwe ist ein volles Symbol der Differenz greifbar. Doch dann wäre zu klären, wieso. D. nennt das Faktum, kann aber darüber hinaus kaum Intelligibilität beisteuern. Das dürfte wohl damit zusammenhängen, daß er (wie ich aus der Nichterwähnung entsprechender Textkomplexe schließe) literarkritisch und -geschichtlich nicht damit zu rechnen scheint, daß es Frühschichten der legislativen und bundesideologischen Texte des AT geben könnte, die für uns ebenfalls Informationen über die Frontenbildungen der vor- und frühköniglichen Zeit enthalten, und zwar gerade unter dem hier interessierenden Aspekt der gesellschaftlichen Opposition Israels gegen die kanaanäische Gesellschaft. Erst, wenn ein echter Sachzusammenhang zwischen israelitischem Gesellschaftswillen und Jahweeifer sichtbar würde, erhielte die sozialgeschichtliche Betrachtung auch ihre theologische Brisanz. Dann ergäben sich auch für die letzten Abschnitte der Geschichte des Südreichs vermutlich neue Aspekte. Die Weiterführung der Spannung „Kanaanäertum–Israel" durch den Gedanken der Spannung zwischen judäischer Landpartei und Jerusalemer Stadtpartei wirkt für die späte Königszeit

doch einseitig. Sicher ist etwas Richtiges dran. Aber mir scheint, in der späten Königszeit ist vor allem eine bestimmte Verschiebung interessant. Die Sache, die mit „Israel" als „Begriff" (nicht als Bevölkerungsgruppe) gemeint war, entschwindet real immer mehr, tritt aber ideologisch-utopisch um so deutlicher hervor: bei den Propheten und in den Anfängen der deuteronomischen Literaturproduktion. Um dieses Phänomen zu fassen, müßte vermutlich eine kompliziertere soziologische und wissenssoziologische Begrifflichkeit eingesetzt werden, als D. sie in seinem Buch anwendet. Er bemerkt den Sachverhalt irgendwie, bekommt ihn aber nicht in den Griff, und so geht es bis ans Ende immer mehr um den Gegensatz von zwei Bevölkerungsgruppen, den Landjudäern und den Stadtjerusalemern. Das ist insofern etwas unpassend, als das Buch ja im Ansatz gerade nicht am Unterschied von Bevölkerungsgruppen, sondern von gesellschaftlichen Konzepten interessiert war. Doch trotz dieser vielen Fragen, die das Buch auslöst, halte ich es für eine sehr beherzigenswerte Zusammenfassung eines bestimmten Forschungsstands.

Leider fällt die Reihe SBS bei diesem Band in ihrer Zitationstechnik, die stets sehr praktisch war, in die editorische Steinzeit zurück. Jeder Titel wird nur einmal voll zitiert, dann stets stark abgekürzt, aber ohne jede Hilfe, um zur vollen Zitation hinzufinden (sei es durch ein alphabetisches Verzeichnis, sei es durch Rückverweis auf den Ort der ersten Zitation). Was man sich dabei wohl gedacht hat? Derartige Zitationstechniken konnte man sich im vorigen Jahrhundert erlauben, als die Literatur noch überschaubar war und jeder Kenner auch bei abgekürztem Titel sofort wußte, was gemeint war. Allerdings war das damals bei den Schreibern und ihrem Publikum auch das Signal einer gewissen elitären Arroganz. Ein störender Druckfehler: Auf S. 84, letzte Zeile, muß es statt „Kulturreform" „Kultusreform" heißen. N. Lohfink S. J.

Gerstenberger, Erhard S., *Der bittende Mensch. Bittritual und Klagelied des Einzelnen im Alten Testament* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 51). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1980. X/195 S.

Dies ist die sorgfältig überarbeitete Habilitationsschrift von G. aus dem Jahre 1970 (Heidelberg), deren ursprüngliche Fassung man seit damals schon privat bei G. beziehen konnte und die deshalb auch schon erheblichen Einfluß ausgeübt hat. Am wichtigsten ist vielleicht in der Nachfolge von G. das Buch von R. Albertz, Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion, Stuttgart 1978 – ebenfalls eine Heidelberger Habilitationsschrift. G. untersucht die seit Gunkel bekannte Gattung der „Klagelieder des Einzelnen" von neuem. Die Unklarheiten, die sich trotz mehrerer gründlicher Untersuchungen aus der Zwischenzeit gehalten haben, führt G. vor allem darauf zurück, daß sich die alttestamentliche Forschung zu sehr als reine Textanalyse versteht. Sie leidet nach ihm „weithin an der fehlenden sozialwissenschaftlichen Grundlagenbesinnung" (165). Für das Klagelied des Einzelnen setzt er voraus, daß es sich bei unseren Belegen um „Sprech-Texte" (für kultischen Gebrauch), nicht um reine Literatur handelt, und daß diese Lieder ihren Schwerpunkt immer im Element der „Bitte" haben. Fragt man daher nach dem „Handlungsrahmen", aus dem heraus die Klagelieder überhaupt erst voll verständlich werden, so kann man zunächst davon ausgehen, daß kultisches und alltägliches Bitten miteinander verwandt sind. Daher erarbeitet G. in einem ersten Teil aus den alttestamentlichen Erzählungen das alltägliche Bittschema: Bittsituation, Struktur von Bitthandlung und Bittrede, Rollenverteilung der Akteure und Intention des Ganzen (17–63). Da wir aus Israel nur die Texte der Klagelieder haben, dagegen keine rituellen Anweisungen oder erzählerische Beschreibung (es sei denn vielleicht Ijob 33,14–30), erarbeitet er in einem zweiten Teil (64–112) die rituellen Handlungszusammenhänge für die sehr ähnlichen Gebetstexte der babylonischen Beschwörungsrituale, für die bessere Quellen als im Alten Testament vorliegen. Im dritten Teil rekonstruiert er dann von diesem doppelten Hintergrund her aus den verschiedensten Andeutungen, die sich in den alttestamentlichen Texten doch noch finden, die israelitische Bittzeremonie, ihren Sitz im Leben, ihren Ablauf und ihre Motivation (113–160). Die wichtigsten Ergebnisse sind: Diese Bittgebete sind entscheidende Teile eines Bittrituals, das sich im Horizont der Primärgruppe (normalerweise: der Familie) abspielte und von ihr getragen wurde. Es konnte an Seitenaltären der offiziellen Heiligtümer stattfinden, war aber nicht Teil des offiziellen Kults, und es fand wohl häufiger fern von Heiligtü-

mern statt. Man brauchte dafür einen Ritualexperten, der wohl eher aus den Kreisen der „Propheten" als aus denen der „Priester" kam. Er verfügte auch über die Gebetstexte, die der Kranke dann im Ritual sprach. Vorher und nachher lagen andere Begleitzeremonien, vor allem auch ein Opfer, und wahrscheinlich ging normalerweise auch schon eine Orakeleinholung dem Entschluß der Familie voran, sich an einen Experten um eine Bittliturgie zu wenden. Erst sekundär sind diese Kulthandlungen der Sippe und der natürlichen Wohn- und Lebensgemeinschaft in den offiziellen Jahwekult eingegliedert worden. Dadurch sind uns allerdings auch überhaupt ihre entscheidenden Gebetstexte erhalten geblieben. – Diese vorzügliche Untersuchung sollte über den Kreis von Alttestamentlern und Assyriologen hinaus auch bei allgemeinen Religionswissenschaftlern, Liturgiewissenschaftlern und Pastoraltheologen Beachtung finden. Sie berührt unmittelbar die auch heute höchst aktuelle Frage der Spannung zwischen offiziellem Kult und offizieller Theologie einerseits und den zum Teil davon sehr verschiedenen religiösen Bedürfnissen und Vorstellungen der Mehrheit der Bevölkerung andererseits. N. Lohfink S. J.

Albertz, Rainer, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon* (Calwer Theologische Monographien 9). Stuttgart: Calwer 1978. X/302 S.

Diese Heidelberger Habilitationsschrift (1977) ist die bisher überzeugendste und umfassendste Behandlung der Frage nach der unterhalb des offiziellen Kults und der offiziellen Theologie lebenden Religion des durchschnittlichen Israeliten. A. knüpft an Ergebnisse seiner Dissertation (Weltschöpfung und Menschenschöpfung. Untersucht bei Deuterojesaja, Hiob und in den Psalmen, 1974) an und zeigt zunächst in einem forschungsgeschichtlichen Kapitel, daß die schon lange sich hinziehenden Diskussionen um Kollektivismus und Individualismus in Israel, Volksfrömmigkeit und Jahwereligion sowie persönlichen Gott und Volksgott in der Frage nach religionsinternem Pluralismus konvergieren (1–23). Dann entwirft er ein Bild der „persönlichen Frömmigkeit" (besser würde man sagen: familiengebundenen Frömmigkeit) in Israel (23–96): Die Klagelieder des Einzelnen gehören nicht nur in einen nicht notwendig an die offiziellen Heiligtümer gebundenen Ritualzusammenhang, sondern sie berufen sich auch nicht, wie die Klagelieder des Volkes, auf das Heilshandeln Jahwes mit Israel. Ihr Hintergrund ist die persönliche Erfahrung des Einzelnen mit seinem Gott. Die in den Klageliedern des Einzelnen sich aussprechenden Sorgen und Hoffnungen decken sich in erstaunlichem Ausmaß mit den religiösen Aussagen der israelitischen Personennamen. Das erweist die Familie und in ihrem Leben vor allem die Geschehnisse um die Geburt von Kindern herum als eigentlichen Haftpunkt der persönlichen Frömmigkeit. Eine besondere Erscheinungsform dieser Religion tritt uns narrativ in den Erzvätererzählungen entgegen, in denen sich noch nicht die offizielle Nationalreligion spiegelt. Als Absicherung und Kontrastbild wird dann in sehr eigenständiger Weise das Nebeneinander von persönlicher Frömmigkeit und offizieller Religion in Mesopotamien erarbeitet, und zwar aus den altbabylonischen Briefen einerseits, den altbabylonischen Königsinschriften andererseits (96–158). Der Vergleich des israelitischen Befunds mit dem mesopotamischen (158–164) ist geradezu aufregend: auf der Ebene der persönlichen Religion fast völlige Entsprechung, enorme Unterschiede dagegen auf der Ebene der offiziellen Religion. Die sich dann anschließenden Ausführungen zur Geschichte von persönlicher Frömmigkeit und offizieller Religion in Israel sind eher fragmentarisch (165–198): „Versuch einer Integration der persönlichen Frömmigkeit in die offizielle Religion durch das Deuteronomium", „Die Rettung der Religion Israels durch die persönliche Frömmigkeit im Exil", „Die Vermischung beider Religionsschichten in der nachexilischen Gemeindefrömmigkeit". Für eine alttestamentliche Spezialuntersuchung ungewöhnlich, aber deshalb um so beachtlicher ist der Schlußteil: „Religionsinterner Pluralismus in der heutigen christlichen Kirche – Der Versuch einer neuen theologischen Begründung der sogenannten kirchlichen Amtshandlungen" (198–210). So, wie der Terminus „Amtshandlung" nur im Bereich der deutschen evangelischen Kirche bekannt sein dürfte (gemeint sind vor allem Taufe, Konfirmation, Trauung und Beerdigung – im katholischen Raum wäre also von Sakramenten und Sakramentalien zu sprechen und die Zahl etwas größer), wird hier auch praktisch nur aus diesem Erfahrungsbereich gesprochen. Doch dürften sich zumindest in Mitteleuropa auch katholischer-

seits analoge Aussagen machen lassen. A. geht davon aus, daß die offizielle Kirche und Theologie die „Amtshandlungen" für Christen, die sich sonst nie blicken lassen, am liebsten loswäre, während die größere Zahl von Christen gerade in ihnen überhaupt noch Kontakt mit der Kirche sucht. Aufgrund seiner Ergebnisse im Bereich der Religionsgeschichte Israels – religionsinterner Pluralismus, Rettung der offiziellen Religion durch die persönliche – plädiert er dafür, die „Amtshandlungen" als „Rituale der persönlichen Frömmigkeit" einzustufen, als so etwas wie „Familiengottesdienste" eigenen Rechtes, die äußerst ernst zu nehmen seien, weil in dem in den ersten Lebensjahren im Schoß der Familie entstehenden „Urvertrauen" eigentlich der Glaube grundgelegt wird und die offizielle Religion nur aus der im Schoß der Familie stets neu erwachsenden Religion Lebenskraft bekommt.

Ich habe aus dem Buch sehr viel gelernt und betrachte es in vielem als richtungweisend. Die meisten Fragezeichen ergeben sich mir bei dem doch sehr fragmentarischen Teil, der die Geschichte des Verhältnisses von familiengebundener Frömmigkeit und Nationalreligion entwirft. Wie weit kann man etwa Theologumena wie Exodus oder Sinai dem vordeuteronomischen „offiziellen" Staatsglauben von Jerusalem zuordnen? Lebten diese Traditionen nicht eher in einer Art halben Untergrunds, und ihre Träger waren Bauernsippen, periphere Heiligtümer und Prophetengruppen, die sich letztlich nie ganz mit der davidischen Staatsgründung abgefunden hatten? Die Differenzierung dieses Jahweglaubens von der „persönlichen Frömmigkeit" innerhalb der Familie ist dennoch notwendig, aber die Gesamtlage ist offenbar komplizierter (vgl. A. selbst in seinem Nachwort 297), und zumindest in bestimmten Kreisen muß eine die eigene Sippe übergreifende, dem Anspruch nach auf ganz „Israel" ausgerichtete, der Tradition nach über die Jeruslamer Entwicklung hinweg sich unmittelbarer an Verhältnisse der vorstaatlichen Zeit anhängende Jahwereligion durchaus als Sache der eigenen Sippe oder Prophetengruppe verstanden worden sein. Läßt sich nicht ferner Wesentliches dieser Jahwereligion als unmittelbare Übertragung und Aufsprengung des Klage-Dank-Rituals auf die sippenübergreifende Größe „Israel" verständlich machen – etwa die Exodustheologie mit ihrer Abfolge „Not – Schrei – Hören Jahwes – Eingreifen Jahwes"? Betrachtet man so das, was letztlich doch das Besondere Israels ausmacht, als ein Drittes in der Mitte zwischen „persönlicher Frömmigkeit" und „offizieller Religion" Judas, und zwar näher bei den Familien als beim offiziellen Staatsapparat angesiedelt, dann wird die Deutung des deuteronomischen Phänomens vielleicht noch einmal anders aussehen als bei A. Denn dann könnte die Integration von Jahwereligion und Familienreligion aus einer dem Deuteronomium vorgegebenen Tradition stammen, deren älteres Zeugnis z. B. das Bundesbuch wäre, und das eigentlich Neue wäre der Versuch, den offiziellen Kult und die offizielle Theologie Jerusalems von „unten" her zu revitalisieren! Dies vorausgesetzt ergäben sich vielleicht auch etwas andere Akzentsetzungen bei der Beurteilung des Exils und der nachexilischen Zeit. Schließlich müßte diese veränderte Sicht wohl auch in der Beurteilung jener breiten Masse unserer Bevölkerung durchschlagen, die von der Kirche nur noch im Zusammenhang der „rites de passage" etwas wissen will. Nicht, daß wir dann die Familie als die naturgegebene Basis jeder religiösen Erfahrung weniger ernst nehmen müßten. Aber will man das, was Christentum über natürliche Religion hinaus zu sagen beansprucht, nicht aufgeben, dann muß man wohl doch eine noch komplexere Theorie des Verhältnisses von Familie und „Gemeinde" entwicklen, als A. sie andeutet. N. Lohfink S. J.

Daly, Robert J., *Christian Sacrifice. The Judeo-Christian Background before Origen* (Studies in Christian Antiquity 18). Washington: The Cath. Univ. of America Press 1978. 587 S.

Ausgehend davon, daß der Neue Bund nicht als Ablösung, sondern als Erfüllung des Alten zu sehen ist, fragt der Verf. nach dem, was alt und was neu ist im neutestamentlichen Opferbegriff, speziell im Verständnis der Eucharistie als Opfer (vgl. die Bespr. der „populären" Kurzfassung vorliegenden Buches in ThPh 56 [1981] 267–268). Der 1. Teil setzt mit einer Zusammenstellung einschlägiger Texte über die Opfer im AT ein und erläutert dessen Opferverständnis und -typen. Im 2. Teil wird in sechs Kapiteln der Übergang vom AT zum NT dargestellt (LXX, Intertestamentale Literatur, Qumran, Isaak-Opfer, Passah), wobei – wie die drei letzten Themenbereiche zeigen, die aus ih-

rem historischen Kontext herausgenommen sind – deren Interpretation zur Zeit des Spätjudentums und der Frühkirche mitbedacht wird.

Der Grund dafür ergibt sich aus Kap. 7, in dem D. die Opfervorstellungen des NT diskutiert, vorab die paulinische Opfertheologie, an welcher er der Triplizität: Opfer Christi – Opfer des Christen – der Christ als Tempel zuerst gewahr wurde, der die Opfertheologie des Origenes Rechnung trägt. Obwohl deren Betrachtung einer späteren Abhandlung vorbehalten bleibt, bildet sie so etwas wie die ‚imaginäre Mitte des Werkes', nicht nur weil der 3. Teil mit seinen drei Kapiteln über die frühchristliche Literatur vor Origenes – er reicht von der Didache, Clemens von Rom, Ignatius von Antiochien bis hin zu Hippolyt und Clemens von Alexandrien – sich im Rückblick gewissermaßen als historischer Vorspann zu jener Abhandlung lesen lassen könnte. Vielmehr zeugt das Werk des Origenes (drei Viertel davon gelten übrigens der Rezeption der Hl. Schrift, sieht man von den verlorenen Arbeiten ab, welche die Proportionen noch stärker zugunsten des Schriftkommentars verändern) von jenen „*Spiritualisierungsprozeß*" des Opfers, der seit dem Spätjudentum und Christentum das Opferverständnis prägt, im letzteren schließlich das der Eucharistie.

Was unter „Spiritualisierung" zu verstehen ist, läßt sich religionsgeschichtlich nur schwer erfassen. Kategorien wie „Sublimierung", „Humanisierung", „Rationalisierung" usw., die A. Bertholet anführt, geben den Sachverhalt kaum zutreffend wieder. Am ehesten paßt Vergeistigung, eine Kategorie, die Bertholet übrigens nicht nennt; aber auch dieser Begriff ist nur bedingt richtig: Denn er entspricht weder der bitteren Realität des Opfers Christi am Kreuz noch der Opferbereitschaft vieler Christen im Martyrium. Dennoch unterscheidet sich beider Opfer von der Tötung anderer Lebewesen, die nicht nur die archaischen Opferriten, sondern auch noch den Opferdienst des Alten Bundes charakterisiert. Christus selber ist das Opfer, wie Hebr 9 ausdrücklich hervorhebt, nicht ein Tier, das aus einem bestimmten Anlaß den Tod erleiden muß. Es handelt sich also um einen einmaligen Vorgang, der alle anderen – wiederholbaren – Opfer an Ernst übertrifft. Die Opferstätte ist nämlich nicht mehr der Tempel – ein fest umhegter sakraler Bezirk. Es ist vielmehr der Schauplatz der Geschichte, deren Altäre die Schuld der Menschheit deutlicher dokumentieren als Böcke und Stiere. Passahopfer und letztes Abendmahl, das nicht zufällig daran anknüpft, stiften ein Gedächtnis, das nicht einer laufenden blutigen Erneuerung bedarf, sondern in das Leben des jüdischen Volkes bzw. der christlichen Gemeinde ein für allemal eingeschrieben ist. Daran mahnt jede Zusammenkunft der Gläubigen, die ihrerseits Mahnung ist: „Vergeßt nicht, Gutes zu tun und mit anderen zu teilen, denn an solchen Opfern hat Gott Gefallen." (Hebr 13,16)

So tritt an die Stelle des blutigen Opfers die *Danksagung*, die Feier der heiligen Eucharistie, worauf der Verf. im Appendix verweist. Doch bereits im AT zeigt sich eine Akzentverschiebung vom Opferritus zur Opferbereitschaft, der im NT – etwa im Gleichnis vom Scherflein der armen Witwe – der Vorrang vor allen herkömmlichen Opfergebräuchen zuerkannt wird. Vor allen partikularen Opfergaben wird das Opfer des ganzen Lebens verlangt, obzwar nicht unbedingt im Sinne des Martyriums, das gleichwohl viele Christen wie Origenes als dessen Krönung empfanden. Eher ist an selbstlose Liebe zu denken, Werke der Buße, eben jene Selbsthingabe, die nicht nur an Christus mahnt, sondern den Christen zum *Neuen Tempel* werden läßt, in dem Opfer der Liebe dargebracht werden. Das traditionelle Blutopfer erfährt so eine mehr oder weniger allegorische Deutung. Wie Paulus sein Wirken als priesterlichen Dienst begreift, so erlangen die Werke der christlichen Nächstenliebe Opfercharakter. Der liturgische Ritus der Kirche beruht auf der „inneren Liturgie des Herzens und des Geistes". Er umfaßt Gebete und Danksagungen als Zeichen des allgemeinen Priestertums der Gläubigen, wobei sich jedoch alsbald infolge der Festigung der kirchlichen Gemeindestruktur und der Ordination der Priester eine Verlagerung des Opfers aus dem praktische Leben der Christen in den kultischen Bereich ankündigt. Diese Entwicklung des christlichen Opferverständnisses und seine atl. Vorgeschichte detailliert verzeichnet zu haben, verleiht dem Buch D.s den Wert eines Handbuches zur frühchristlichen Opfertheologie.

K. Anglet

Steichele Hans-Jörg, *Der leidende Sohn Gottes. Eine Untersuchung einiger alttestamentlicher Motive in der Christologie des Markusevangeliums* (Biblische Untersuchungen 14). Regensburg: Pustet 1980. XI/347 S.

In this carefully researched, clearly written work S. sets himself a double goal: 1) the refutation of Suhl's thesis that the prophecy-fulfillment schema is lacking in Mark's gospel, and 2) an answer to the gospel's basic question, Who is Jesus? Without doubt he achieves the first goal, but his presentation of Mark's own response to the basic question is not entirely satisfactory.

The book's first chapter summarizes the main literature from Strauss to Suhl on the use of the Old Testament in Mark's gospel and describes S.'s own method of textual analysis. He intends to examine the original meaning of the Old Testament text, the tradition of its subsequent exegesis, and finally its occurence within the full Marcan context. This method is applied in the second chapter to analyse the relation of Jesus and John the Baptist (Mk. 1:1–8; 9: 11–13) in view of Is. 40:3 and Mal. 3:1.23 f. Mark refers Israel's messianic, eschatological expectation to its historical accomplishment in Jesus and the Baptist (Elijah); the promise of Mk. 1:2 f. is fulfilled in Mk. 1:4–8. S.'s analysis of Mk. 9:11–13 indicates that the relation between Elijah, who will restore all things, and the suffering Son of Man concerns not the Parousia, but Jesus' passion and resurrection, already anticipated in the Baptist's fate.

The third chapter examines the accounts of Jesus' baptism and transfiguration, principally in terms of of Ps. 2:7 (not Is. 42:1) and the Son of God title. The baptism presents Jesus as the adopted Son of God, i.e., the promised messianic king. The transfiguration account employs eschatological language to stress Jesus' unique position. For the eschaton is thereby identified with the historical Jesus, yet the divine command, "Hear Him," refers to the necessity of future suffering. Then in the fourth chapter the whole history of the passion is itself interpreted as the fulfillment of Scripture (Mk. 14:21.27.49). Mark utilized an older tradition interpreting the passion in terms of Ps. 22 and the suffering just man. He wanted to stress, not explain away, the sufferings of the Messiah. Thus from Gethsemani to the last cry on the cross the abandonment of Jesus is emphasized. The centurion's confession proves that the crucified Jesus is the messianic king, the Son of God. S.'s concluding chapter surveys the use of the Son of God title in the earliest gospel and, especially in view of Mk. 1:11; 9:7; 15:37, draws conclusions about Mark's Christology.

Besides the speculative question, how anything coming to be in history, i.e, finite, can be eschatological, i.e., ultimate or absolute, there are several exegetical difficulties against S.'s contention that the Son of God title signifies only the eschatological, kingly Messiah who was adopted at John's baptism. S. has not analysed the tradition about an eschatological, kingly Messiah. In Hen. 46–49 the awaited Messiah is pre-existent. S. must also explain why "Son of God", unattested in Judaism as a Messianic title, is applied to Jesus as the adopted Messiah. Was not Mark aware of other traditions, e.g., Phil. 2:6–11 and Paul, using the title to express Jesus' divinity? Indeed, if "Son of God" signified only Messiah, its addition to "Jesus Christ (Messiah)" in Mark's opening verse would be senseless. Only on the presupposition that "Son of God" means more than „Christ" does the full dynamic of Mark's gospel become intelligible: after the Messianic confession of Caesarea-Philippi comes the centurion's confession of the Son of God. Finally, if Mk. 1:2 identifies Jesus as the *kyrios*, „a person transcending natural categories" (79), must he not surpass all human, messianic expectations?

Some details are also open to question. E. Nardoni's "La transfiguración de Jesús" (Buenos Aires 1977), which otherwise supports S.'s analysis, shows that there is no need to emphasize a tension between Mk. 9:5 and 9:6 necessitating the attribution of the latter verse to the evangelist's pen, as S. wishes (165 f.). Furthermore, if Ps. 22 really constitutes part of the "tradition" of the suffering just man (pp. 255 f.), does this not mitigate Jesus' abandonment on the cross. The "tradition" and especially Ps.22 are confident of God's ultimate salvation. Finally, to identify the *Sitz im Leben* as a community unready to accept a *theologia crucis* seems superfluous. How many Christian communities are anxious to carry the cross? Precisely to overcome such human reluctance to love did Jesus enter the world. – These criticisms are only intended to remedy slight defects and to push S.'s analysis further on certain points. On the whole S. has made a

substantial contribution to Marcan scholarship which deserves reading as well as gratitude. J. M. McDermott S. J.

Berner, Ursula, *Die Bergpredigt. Rezeption und Auslegung im 20. Jahrhundert* (Göttinger theologische Arbeiten 12). Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1979. 273 S.

Die hermeneutische Philosophie und Theologie der letzten Jahrzehnte hat erkennbar werden lassen, in welch hohem Maße die Situation, in der der Interpret eines Textes steht, sein konkretes Verstehen des Textes mitbestimmt. Die vorliegende Arbeit stellt eine eindrucksvolle Bestätigung dieser Einsicht dar. B. läßt die Auslegungssituation nur am Rande durch individuelle Faktoren bestimmt sein, – das unterscheidet ihre Arbeit von ähnlich gerichteten anderen Arbeiten. Sie hält die weitergreifenden historischen und politischen Komponenten für entscheidender. Deren methodische und systematische Einbeziehung in die Kennzeichnung der jeweiligen Deutesituation macht die von B. gewählte „diachrone Darstellungsweise" aus. So kommt es in der Darbietung des Stoffes zu Einheiten wie diesen: „Die Bergpredigt in der Zeit von 1900–1914"; „‚Kriegsexegese' – Die Bergpredigtauslegung während des Ersten Weltkrieges"; „Zwischen den Zeiten – Die Bergpredigt 1918–1933"; „Die Bergpredigt während der nationalsozialistischen Periode"; „Die Bergpredigtauslegung der unmittelbaren Nachkriegszeit"; „Die Bergpredigtauslegung in der Zeit nach der staatlichen Neugründung"; schließlich „Die Bergpredigt in der pluralen Theologie der Gegenwart". B. hat über die Beschränkung auf das 20. Jh. hinaus noch einige weitere Eingrenzungen vorgenommen: Sie berücksichtigt nicht die katechetische und (weitgehend) nicht die homiletische Literatur; sie behandelt lediglich die deutschsprachige Literatur und erwähnt die katholischen Autoren nur nebenbei. Das Resultat des Eilmarsches durch die zahlreichen Bergpredigtauslegungen des 20. Jh.: alle Perioden und Schulen haben die in der Bergpredigt gesammelten Weisungen Jesu für sich in Anspruch genommen. So kommt es zu einem bemerkenswerten und bedrückend bunten Spektrum von Bergpredigtauslegungen: Sie reichen von „links" außen (sozialistisch, z. B. bei L. Ragaz, Die Bergpredigt Jesu, Bern 1945) bis „rechts" außen (nationalsozialistisch, z. B. bei E. Hirsch, Bergpredigt, in: Deutsches Volkstum 20 [1938] 820–826). Die große Mehrzahl der Auslegungen freilich gründet nicht primär in einer politischen Ideologie, sondern in der einen oder anderen Form theologischer Ethik – z. B. in der „Zwei-Stände-Ethik" (kath.), in der „Zwei-Reiche-Ethik" (luth.), in der „Interimsethik", in der Ethik, die sich im Rahmen der paulinischen Gesetz-Evangelium-Dialektik hält, etc. . . .

B. weiß sich in ihrer eigenen theologischen Position der z.B. von G. Strecker vertretenen Option verpflichtet, nach der der „Weg der Gerechtigkeit" als „das Bemühen um ‚Rechtschaffenheit' im alttestamentlichen Sinn, gesprochen in eine neue Zeit" (10) zu verstehen ist. Dies ist eine akzeptable Weise des Umgangs mit den Weisungen der Bergpredigt. Freilich tritt diese Auffassung nicht deutlich in den Vordergrund der Arbeit. Dieser ist bestimmt von der Darbietung der stets überaus knapp skizzierten vielfältigen Positionen, die in diesem Jahrhundert vertreten worden sind. So ist das Buch vor allem als eine aufschlußreiche Materialsammlung zu verstehen und zu verwenden. Dem kommt auch das reichhaltige Literaturverzeichnis zustatten. W. Löser S. J.

Baumeister, Theofried, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums* (Münsterische Beiträge zur Theologie 45). Münster: Aschendorff 1980. XI/356 S.

Mit der vorliegenden Studie legt der Verf., Inhaber des Lehrstuhls für Alte Kirchengeschichte am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Mainz, seine Münsteraner Habilitation aus dem Jahre 1976 (leicht überarbeitet) vor. Vorausgegangen war eine Dissertation unter dem Titel „Martyr invictus", in der dem Motiv vom unzerstörbaren Leben der Märtyrer in koptischen Märtyrerlegenden nachgegangen wurde (vgl. unsere Besprechung in ThPh 48 [1973] 610 f.). B. konnte seinerzeit zeigen, daß die physische Überlegenheit des Märtyrers über seine Widersacher in koptischen Martyrien, die ihn alle Foltern immer wieder unversehrt überstehen läßt, vermutlich auf den Einfluß altägyptischer Vorstellungen vom unzerstörbaren Leben namentlich des Königs zurückzuführen ist. In der vorliegenden Studie ist der Rahmen weiter gesteckt:

Es geht um die Ursprünge des christlichen Märtyrerbildes überhaupt. Dabei ist, wie B. mit Recht betont (3 f.), mit N. Brox u. a. daran festzuhalten, „daß die Geschichte der Zeugnisterminologie nicht identisch ist mit einer Geschichte der frühchristlichen Theologie des Martyriums". Nur um die letztere Frage geht es B. noch, nachdem inzwischen hinreichend geklärt scheint, daß die Verwendung des μάρτυς-Titels für den christlichen Märtyrer nicht vor dem Polykarpmartyrium (ca. 160 n. Chr.) angesetzt werden kann (vgl. 304).

Von der terminologischen Frage abzuheben ist die theologische nach den Ursprüngen der Idee des christlichen Märtyrers, der durch seinen gewaltsamen Tod Sühne schafft, seinen Glauben besiegelt, Christus gleichgestaltet wird und vor seinen Gegnern Zeugnis ablegt. Schon die Aufzählung dieser Elemente zeigt, daß es sich hier um keine ganz einheitliche Vorstellung handelt, vielmehr unterschiedliche Vorstellungen aus verschiedenen Herkunftsbereichen zusammengeflossen sind.

Ein 1. Kap. „Die jüdische Martyriumsdeutung" (6–65) geht der alttestamentlich-jüdischen Komponente im frühchristlichen Märtyrerbild nach. Die Überlieferung von Prophetenmärtyrern kann sich im AT höchstens auf Einzelbeispiele berufen, wird aber in neutestamentlicher Zeit normativ und als solche dann auch im NT vorausgesetzt. Dan bringt als erster eine Deutung des gewaltsamen Todes von Gerechten in der Makkabäerzeit und postuliert für die gestorbenen Gerechten bereits die Auferwekkung. Die übrige apokalyptische Literatur sieht seit der Makkabäerzeit im Martyrium des Gerechten teils die Gelegenheit zur Sühne eigener Sünden (so vor allem die rabbinischen Texte seit dem 2. nachchristlichen Jh.), teils diejenige zur Tilgung fremder Sünden, teils Gelegenheit zur Bewährung der Tugend (so vor allem im hellenistischen Bereich), häufig auch die Vorbedingung zum Kommen des endzeitlichen Reiches.

Das 2. Kap. behandelt „Die neutestamentlichen Evangelien und die Apostelgeschichte" (66–155). Die christliche Martyriumsdeutung der Evangelisten und der Apostelgeschichte greift einerseits auf jüdische Vorstellungen zurück, andererseits entwickelt sie eigenständige Gesichtspunkte. Aus der jüdischen Tradition stammt die Überlieferung vom Prophetenmord, die sich in Q und den von Q abhängigen Evangelien findet. Jüdisch-apokalyptische Motive werden neben Q auch in der Markus-Apokalypse aufgenommen. Im übrigen stellen Mattäus und Lukas das Leiden der Zeugen Jesu in je ihrer Weise in missionarische Zusammenhänge. Markus entwickelt eine ihm eigene Nachfolgethematik (vgl. Mk 8,27–10,52), die auch den Einsatz des Lebens in der Nachfolge Jesu fordert.

Im 3. Kap. untersucht B. „Die neutestamentlichen Briefe und die Offenbarung des Johannes" (156–228). Während Paulus noch keine selbständige Theologie des Martyriums kennt, diese bei ihm vielmehr Teil der Verfolgungsthematik ist (190), kommt es in den nach- und nichtpaulinischen Briefen des NT nun zu selbständigen theologischen Entwürfen. Eine jüdisch beeinflußte apokalyptische Deutung des Märtyrertodes gibt 2 Thess; die Bedeutung der Paulusleiden für die Kirche heben vor allem Kol und Eph sowie der 2 Tim hervor; den leidenden Apostel sehen als Vorbild 2 Tim, 1 Petr, Hebr (vgl. 209–211). Sowohl Hebr 11 als auch Offb führen dabei in die Nähe der Zeugnisterminologie der 2. Hälfte des 2. Jh.s.

Dazwischen steht die im 4. Kap. behandelte „Nichtkanonische Literatur der frühen Kirche bis zum Polykarpmartyrium" (229–306). Das Kap. enthält Einzeldarstellungen des Ersten Clemensbriefes, der Didache, der Petrusapokalypse, der Ignatiusbriefe, des Polykarpbriefs und des Polykarpmartyriums sowie einen wertvollen Abschnitt über „Die Entstehung des Martystitels" (257–270). Entscheidend ist das Einwirken unterschiedlicher Komponenten auf diesen Titel, wobei terminologische Vorläufer im 4. Makkabäerbuch auf dem Weg über das Polykarpmartyrium (und vielleicht Ignatius) einen entscheidenden Einfluß ausgeübt haben dürften.

Sowohl in der Unterscheidung des terminologischen Problems vom theologischen als auch in der Behandlung des letzteren wird man B. im ganzen folgen können. Die Arbeit ist gut dokumentiert und differenziert durchgeführt. Der einzige Bereich, in dem sich der Rez. eine größere Differenzierung gewünscht hätte, wäre derjenige der johanneischen Schriften im engeren Sinne. Gerade in der Frage der Heilsbedeutung des Todes Jesu ist hier in der Zwischenzeit weitergearbeitet worden (wobei auf die diesbezügliche Studie des Rez. in der von K. Kertelge herausgegebenen Quaestio Disputata 74 „Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament", Freiburg i. B. 1976,

verwiesen werden darf). Demgemäß ist zu unterscheiden zwischen vorjohanneischen Überlieferungen, zu denen vor allem der Sühnegedanke und die ὑπέρ-Formel gehört, der eigentlich johanneischen Vorstellung, die als Nachfolge des in die himmlische Sphäre zurückkehrenden Offenbarers richtig wiedergegeben wird, und nachjohanneischen Themen wie dem Haß der Welt als Gegenbild zu der brüderlichen Liebe und Hingabebereitschaft der Jünger. Die diesbezüglichen Abschnitte der Abschiedsreden (Joh 13,34 f.; 15–17) und sie allein wären im Zusammenhang mit dem Ersten Johannesbrief zu behandeln. Erst so gewinnt das „johanneische Kolorit" im Polykarpmartyrium (vgl. 303) seine eigentlichen Farben. J. Beutler S. J.

2. Historische Theologie

Origène, *Traité des principes.* Introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par *Henri Crouzel* et *Manlio Simonetti.* Tome 1–4 (Sources chrétiennes 252, 253, 268, 269). Paris: du Cerf 1978 und 1980. 415, 257, 431 und 279 S.

Origenes, *De principiis* hat augenscheinlich zur Zeit Hochkonjunktur! Innerhalb der letzten zehn bzw. zwölf Jahre wurden von diesem in seiner Art einmaligen Werk der Alten Kirche zusammen mit der vorliegenden nicht weniger als vier moderne Übersetzungen erstellt. Zwei davon sind sogar Erstübertragungen in die betreffenden Sprachen, die von M. Simonetti (I prinicipi, Classici delle Religione, Turin 1968) und die von M. Harl, G. Dorival und A. Le Boulluec (Traité des principes (peri archon), Paris 1976, Etudes Augustiniennes). Wer als letzter die Zielmarke erreicht, muß sich den Vergleich mit den ‚Vorläufern' gefallen lassen. Wie unterscheiden sich also die vorliegenden vier Bände (ein fünfter mit Indices usw. ist angekündigt!) von der italienischen, deutschen (Origenes, Vier Bücher von den Prinzipien, hrsg., übersetzt mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von H. Görgemanns und H. Karpp, Darmstadt 1976, vgl. unsere Besprechung in dieser Zeitschr. 52 [1977] 280–282) und französischen Übertragung? Die Nr. 252, 253, 268 und 269 der Sources Chrétiennes enthalten entsprechend den Gepflogenheiten der renommierten Reihe nicht nur eine Übersetzung wie die genannten französischen und italienischen Werke, sondern außerdem den ‚Urtext' (Version des Rufinus plus erhaltener griechischer Rest aus der Philokalie). Es handelt sich dabei um eine revidierte Fassung der Ausgabe von Koetschau (GCS 22, 1913): Die aus Hieronymus, Justinian usw. überlieferten Fragmente sind nicht mehr in die Rufinusversion eingeschaltet, nicht einmal mehr, wie in dem deutschen Gegenstück, in Fußnote beigegeben, sondern in die begleitenden Kommentarbände 253 und 269 „entfernt". Der Variantenapparat ist im Vergleich zur Koetschau-Ausgabe beträchtlich verkürzt. Der markanteste Unterschied zum deutschen Gemeinschaftswerk besteht in der Ausführlichkeit der Kommentierung. Der Kommentar füllt die beiden Bde. 253 und 269 mit zusammen über 500 Seiten. Vergleichende Stichproben ergeben, daß die überwiegende Mehrzahl der Anmerkungen aus der italienischen Übersetzung von Simonetti übernommen ist. Nicht wenige Anmerkungen sind aber auch erweitert, andere gekürzt, zahlreiche neu hinzugefügt. Natürlich ist neuere Literatur beigegeben. Wo der außerordentlich reichhaltige Kommentar zu inhaltlichen und nicht nur editionstechnischen Fragen Stellung nimmt, ist er von großer innerer Geschlossenheit und Einheitlichkeit der Interpretation. Wie nicht anders zu erwarten, kommt hier die heute vor allem durch Henry Crouzel repräsentierte französische Schule der Origenesauslegung voll zur Geltung. So ist der Kommentar im Vergleich zum deutschen Gegenstück um einige Nuancen entschiedener im Herausstellen der Kirchlichkeit des großen Alexandriners. Von der gleichen Tendenz ist übrigens auch die ausgezeichnete, überraschend kurze Einleitung (ca. 50 Seiten), besonders auffallend da, wo Crouzel (gegen M. Harl, a. a. O. 10–11) den nichtsystematischen Charakter von *De principiis* unterstreicht (SC 252, 51–52). Die Einleitung geht auf die Datierung und die näheren Umstände der Abfassung, das Problem des Titels und des Aufbaus, den überlieferten Textbestand, die Grundzüge der Interpretation vom 4.–6. Jh., die Intention des Autors und die Überlieferung des Textes ein. Crouzel teilt nicht die Ansicht von Steidle, daß *De*

principiis aus dem Vorlesungsprogramm der Höheren Katechetenschule von Cäsarea hervorgegangen ist. Der Titel ist absichtlich etwas doppeldeutig. Er schließt sich an die philosophische Tradition an und bezieht sich auf metaphysische „Prinzipien", freilich mit dem Unterschied, daß an die Stelle der strikt philosophischen die in der Bibel geoffenbarten getreten sind: Vater, Sohn und Geist auf der einen und Vernunftgeschöpfe und Welt auf der anderen Seite. Von besonderem Interesse sind natürlich die Ausführungen über den Aufbau von *De principiis*. Hier scheint mit der grundsätzlichen Übernahme der von M. Harl vorgeschlagenen Struktur die Diskussion der letzten Jahre zu einem Abschluß gekommen zu sein: Demnach ist zu unterscheiden zwischen einem ersten Zyklus von Abhandlungen mehr philosophisch-spekulativen Charakters, die sich mit den drei *Archai* im weiteren Sinn des Wortes befassen (I,1–II,3), und einem zweiten Zyklus von Traktaten, die deutlicher den Glauben der Kirche berücksichtigen, entsprechend die Häretiker stärker bekämpfen und konkret die im Vorwort genannten neun Punkte einen nach dem anderen aufgreifen (II,4–IV,3). Es folgt schließlich noch die Anakephalaiosis (IV,4,1–10), ein nochmaliger Durchgang durch die Themen Trinität, Welt und Vernunftgeschöpfe. In der Frage der Zuverlässigkeit der Rufinusversion ist Crouzel relativ zuversichtlich. Der Übersetzer verdient Vertrauen, vorausgesetzt man nimmt den Text für das, was er sein will: eine im allgemeinen exakte Paraphrase. Strenger ist das Urteil über Hieronymus. Er habe die Tendenz, die Aussagen des Origenes als absolut und apodiktisch hinzustellen. Er lasse absichtlich die Fragezeichen weg, die der Alexandriner oft hinter seine Aussagen gesetzt habe. Wie kommt es aber dann doch schon in der Alten Kirche wiederholt zu Verurteilungen? Crouzel faßt seine Antwort in 6 Punkten zusammen: 1. vom 3. zum 4. Jh. hat ein bedeutender Wechsel der kirchlichen Mentalität stattgefunden, 2. die Häresien, die die Kirche beunruhigen, haben sich entsprechend völlig gewandelt, 3. es hat ein wichtiger Fortschritt in der kirchlichen Lehrentwicklung stattgefunden, 4. die theologische Sprache ist präziser geworden, 5. die Lehren der Schüler werden auf den Meister übertragen, man zieht Konsequenzen aus Ansätzen, die Origenes selber nie gezogen hat, 6. man interpretiert *De principiis* nicht im Rahmen des Gesamtwerkes, sondern isoliert einzelne Aussagen. Um über Origenes ein historisch zutreffendes Urteil zu gewinnen, muß man nach den Intentionen fragen, die den Theologen tatsächlich bestimmten bei seinem Werk. Crouzel geht auf diesen Fragenkomplex unter den Stichworten apostolische Zielsetzung, Unterscheidung zwischen Glaubensregel und freier Diskussion, Bescheidenheit des Theologen und Freiheit des Lesers, System oder Synthese ein.

Noch zwei Bemerkungen zum Text und zu seiner Übersetzung: Die neu aufgefundene, oben vorgestellte Struktur ist bei der Einteilung berücksichtigt. Entsprechend lautet die Überschrift zu I,1–II,3: Erster Zyklus von Abhandlungen. Gesamtdarstellung über die drei *Archai* im weiteren Sinne des Wortes, und zu II,4–IV,3: Zweiter Zyklus von Abhandlungen in Entsprechung zu den verschiedenen Punkten des Vorwortes. Auf eine Besonderheit im Vergleich zu den oben genannten Übersetzungen ist noch hinzuweisen: Die Bücher III und IV sind bekanntlich z. T. auch im griechischen Original durch die Philokalie überliefert. Hier ist dem griechischen und lateinischen Text je eine französische Übersetzung beigegeben. Nicht zuletzt diese Doppelung bedingt den außerordentlichen Umfang des vorgestellten Werkes, eine Gemeinschaftsarbeit, in der der Franzose die französische Übersetzung, die Einleitung und den Kommentar erstellte, der Italiener den „Urtext" revidierte und die kritischen Apparate dazu verfaßte.

H. J. Sieben S. J.

Origène. *Sur la Pâque.* Traité inédit publié d'après un papyrus de Toura par *O. Guéraud* et *P. Nautin* (Christianisme Antique 2). Paris: Beauchesne 1979. 272 S.

Unter den Tura-Papyri, die 1941 bei Aufräumungsarbeiten für ein britisches Munitionsdepot entdeckt worden waren, befanden sich neben mehreren Schriftkommentaren des Didymus (Codex III–VII) und einem anonymen Psalmenkommentar (Codex VIII) auch fünf Origenes zugehörige Texte (Codex I–II): Teile seines Römerbriefkommentars, seines contra Celsum, seine Homilie über die Hexe von Endor, das Gespräch mit Herakleides und der Traktat über das Pascha. Die beiden letzten Texte sind sonst nicht, weder im Original noch in Übersetzung, überliefert. Während das „Gespräch mit Herakleides und dessen Bischofskollegen über Vater, Sohn und Seele" schon 1949 von Jean Scherer ediert worden war (1960 SC 67), wird der zweite bisher unbekannte Text

hiermit zum ersten Mal der Öffentlichkeit vorgelegt (SC 36, 33–41 enthält nur einige kurze Fragmente). Da dreiviertel der Seiten des Ms stark beschädigt sind, wurde den Herausgebern ein hohes Maß an Bemühung um Wiederherstellung des Textes abverlangt. Trotz allen Einsatzes und allen aufgewandten Scharfsinns bleiben leider jedoch immer noch relativ große Lücken. Die Edition (154–253) ist so angelegt, daß jeweils eine Seite der Ausgabe zeilenentsprechend eine Seite des 50seitigen Manuskripts wiedergibt. Die gegenüberliegende Seite enthält die französische Übersetzung. Der Edition gehen 135 S. Einleitung voraus. – Zunächst berichtet Guéraud, z. Z. des Papyrusfundes Konservator am Ägyptischen Museum in Kairo, in sehr lebendiger Weise von den Peripetien der Entdeckung der Mss, dann geht Nautin auf die verschiedenen weiteren, den Text, seine Geschichte, seine literarhistorische Einordnung usw. betreffenden Fragen ein. Wie gelangten die Mss in die Turahöhle? Gute Gründe sprechen dafür, daß die Mönche eines nahe gelegenen Klosters sich der Origenes-Codices und geistesverwandter Texte entledigten, nachdem der Alexandriner auf dem Fünften Allgemeinen Konzil von Konstantinopel (553) verurteilt worden war. Nach der Beschreibung des Zustandes des Textes und seiner paläographischen Eigenart befaßt sich Nautin zunächst mit dem Problem der inneren Textkritik, und zwar in Ergänzung und Kontrolle einer zweiten Hand, die den Text offensichtlich nicht auf der Basis einer älteren Handschrift, sondern aufgrund von Konjekturen korrigiert hatte. Dann geht er auf sonstige Textzeugen, nämlich griechische Katenen zu Exodus 12,3.5.6.7.9, 12 Zitate aus einem Oktateuch-Kommentar des Prokop von Gaza und eine lateinische Katene des Viktor von Kapua ein, die an einigen Stellen einen kleinen Beitrag zur Textrestitution leisten können.

Auf die Textgeschichte folgt die literarhistorische Einordnung von De Pascha. Der Traktat gehört zusammen mit Schriften des Meliton von Sardes, Apollinaris von Hierapolis, Clemens von Alexandrien und Hippolyt in den Kontext des Osterfeststreites. Mehrere, dem heutigen Leser zunächst unverständliche Eigenarten des Textes, wie z. B. die Frage der Etymologie von Pascha, erklären sich aus diesem theologiegeschichtlichen Zusammenhang. Der nähere Anlaß für die Abfassung von De Pascha ist nach Nautin das Erscheinen der entsprechenden Schrift des Hippolyt. Origenes nimmt gegen Hippolyt Stellung, paßt dabei die Struktur seines eigenen Traktates an die seines theologischen Gegners an. Aus Origenes, Com. in Joh X, 88 und 96 einerseits und Com. in Mt 11,2 andererseits ergeben sich nach Nautin schließlich als Abfassungszeit die Jahre 235–248. – Der letzte Teil der Einleitung enthält eine Art fortlaufenden Kommentars (112–150) zu Teil I und II des Traktates, der seinerseits eine geistliche Auslegung von Exodus 12,1–11 darstellt. Origenes bringt hierin u. a. gegen Hippolyt die Anliegen seiner Theologie zur Geltung: Pascha ist nicht von ‚pathos', sondern vom hebräischen ‚fas' (‚diabasis') abzuleiten. Der alttestamentliche Text enthält keine simple praefiguratio der historischen passio Christi, sondern deutet auf die alles entscheidende Rolle Christi als Nahrung für die Seelen hin, die von der Welt zum Himmel „passieren", übergehen („diabasis"): „Das Pascha ist Typos Christi, jedoch nicht seines Leibes; denn wir selber müssen das wahre Lamm opfern, ob wir selber Priester oder Priestern ähnlich sind, und sein Fleisch braten und essen" (13,1–8; 178). – Den Band beschließt ein Verzeichnis der Schrifttexte und ein Register der griechischen Termini.

H. J. Sieben S. J.

Origènes, *Die griechisch erhaltenen Jeremiahomilien.* Eingel., übersetzt und mit Erklärungen versehen v. *E. Schadel* (Bibliothek der griechischen Literatur 10). Stuttgart: Hiersemann 1980. X/384 S.

Nachdem 1976/77 P. Nautin als Nr. 232 und 238 der „Sources chrétiennes" die Jeremiahomilien des Origenes in französischer Übersetzung vorgelegt hat (vgl. unsere Besprechung in dieser Zeitschr. 52 [1977] 617 und 53 [1978] 582), zieht nun die „Bibliothek der griechischen Literatur" mit dieser übrigens ersten deutschen Übersetzung nach. 1. Zur Übersetzung: Bedenkt man, welche unnötigen Verständnisbarrieren immer wieder durch schlechte und schlampige Übersetzungen errichtet werden, kann man sich nur freuen über die hier vorgelegte Übertragung. Verf., der patristischen Fachwelt durch eine Arbeit zu Augustins De magistro (Einführung, Übersetzung und Kommentar, Bamberg: Schadel und Wehle 1975, 335 S.) kein Unbekannter, übersetzt

sehr sorgfältig, nicht zu wörtlich und nicht zu frei, er schreibt gut lesbares Deutsch und trifft Tonlage und Sprachschicht des Originals. 2. Zu Einleitung und Einzelerklärungen usw.: Wie in den übrigen Bänden der BGL kommen auch im vorliegenden zur Übersetzung (52–238) eine Einleitung (1–50), Einzelerklärungen, d. h. eine Art Kommentar (239–336), ein knappes Quellen- und Literaturverzeichnis (337–338), ein Verzeichnis der Werke des Origenes, ihrer Ausgaben und Übersetzungen (339–355) und verschiedene Register hinzu (357–384). In der Bewertung dessen, was Verf. in der Einleitung und in den Einzelerklärungen bringt, erscheint eine Unterscheidung angebracht. Es handelt sich hierbei einerseits um Verständnishilfen, wie sie bei vergleichbaren Texten üblich sind. So geht z. B. die Einleitung auf Fragen der Datierung und Entstehung, der Textüberlieferung, der Veränderung des griechischen Originals im Vergleich zur Ausgabe von Klostermann, auf Sprache und Stil und die äußeren Bedingungen der origeneischen Predigt usw. ein. Zahlreiche der insgesamt 289 „Einzelerklärungen" sind von ähnlicher Natur: Schwierige Gedanken werden erläutert, Parallelen aus den übrigen Werken des Origenes beigetragen, wichtige und nützliche Literaturhinweise gegeben, auf gelegentliche Irrtümer des Origenes hingewiesen, die entsprechenden griechischen Termini zitiert usw. Hier trägt Sch. sehr viel außerordentlich Erhellendes zusammen, wobei er hier und da auf Nautins Kommentar zurückgreift, meist aber Eigenes bietet. Außer diesen auch sonst üblichen Verständnishilfen gibt es nun aber noch eine zweite Kategorie von „Kommentaren", die Verf. selber nicht der beschreibenden, sondern der begründenden Methode zurechnet. Es geht hier darum, „Historisches zu interpretieren und mit systematischer Absicht aufzufassen" und die „historisch-kritische Methode von innen her zu überschreiten". Als Ergebnis soll hier etwas „qualitativ anderes als in der neuesten französischen Ausgabe" herauskommen. Konkret wird dabei, so Verf. im Vorwort, immer wieder dies eine sichtbar, daß der origeneische Denkansatz „von einem triadischen Grundrhythmus beherrscht wird" (IX). Von der Überwindung der modernen Positivismus-Theologie und vom „ontologisch-metaphysischen Verständnis der origeneischen Exegese" im angegebenen Sinne handelt zunächst schon die Einleitung unter Stichworten wie Methode und Systematik der origeneischen Predigt, „Kluft", Ende der Endlichkeit, Dreifaltige Einigung, Wille und Geist, Unterscheiden und Verbinden, übergängliches Schauen, die sog. drei Schriftsinne des Origenes (Auseinandersetzung mit Henri de Lubac!). Dem gleichen Ziel dienen ferner nicht wenige z. T. sehr lange „Einzelerklärungen" des Kommentarteils. Ohne Zweifel wird auch unter dieser Kategorie von „Einzelerklärungen" sehr viel Anregendes, Grundrichtiges, Tiefschürfendes vorgelegt (z. B. zum origeneischen Schöpfungsbegriff [244–247], seiner sog. Esoterik [258–260], seiner Auffassung von der Gottesgeburt im Herzen des Gläubigen [281–283], seiner Lehre von den beiden Naturen in Christus [299–303], von der Apokatastase [307–311] usw.), aber es scheint doch andererseits eine Grenze überschritten: Der Leser sieht sich nicht mehr so sehr dem Denken des kommentierten als vielmehr des kommentierenden Autors konfrontiert. Ziemlich perplex steht er vor allem vor dem, was Verf. als den origeneischen Denkansatz, den triadischen Grundrhythmus, die krypto-triadische Struktur seines Denkens bezeichnet. Hier überfällt den Rez. seinerseits das „Staunen und Stutzen", das Verf. gegenüber de Lubacs Ausführungen zum dreifachen Schriftsinn empfindet (43). Mit diesen, milde gesagt, eigenwilligen, hochkarätisch philosophischen Kommentaren wird dem nicht spezialisierten Leser, an den die BGL sich doch auch richtet, wohl kaum ein Dienst erwiesen; er wird vielmehr überfordert, wenn nicht überfahren.

H. J. Sieben S. J.

Lehmann, Henning J., *Per Piscatores (Orsordawk^c). Studies in the Armenian version of a collection of homilies by Eusebius of Emesa and Severian of Gabala.* Aarhus; University of Aarhus 1975. 425 S.

Dieser schön gedruckte Band in Folio hat seinen Titel vom armenischen Incipit der ersten der 13 Homilien und meint die Apostel als „Menschenfischer", was durch ein interessantes Titelbild illustriert wird. Bei den 13 Homilien handelt es sich um 8, welche Eusebius von Emesa, und um 5, welche Severian von Gabala zugewiesen werden können. Für Eusebius von Emesa gibt es 3 Sammlungen: (1) die von J. B. Aucher: Severiani sive Seberiani Gabalorum episcopi Emesensis homiliae nunc primum editae ex antiqua versione armena in latinum sermonem translatae per P. Jo. Baptistam Aucher,

Venetiae 1827. Daraus eignete i. J. 1921 A. Vardanian 5 Homilien dem Eusebius von Emesa zu (Eusebius von Emesa – Überreste in altarmenischer Übersetzung, in: Handes Amsorya 35 [1921] 129–146); (2) die von E. M. Buytaert, Eusèbe d'Emèse: Discours conservés en latin. I. La collection de Troyes. II. La collection de Sirmond = Spicilegium sacrum lovaniense, f. 26, Louvain 1953; vgl. ders., L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Emèse = Bibliothèque du Muséon 24, Louvain 1949. B. wußte durch einen Artikel des Wiener Mechistaristen N. Akinian schon um eine neugefundene Sammlung, die dann (3) herausgegeben wurde in Handes Amsorya 1956–1959: „Die Reden des Bischofs Eusebius von Emesa." Unter diesen drei Sammlungen gab es ein gewisses Durcheinander in der Zueignung, insofern z. B. die Namen „Eusebius" und „Severian" im Armenischen zu einer Fusionierung drängten. Es gab sogar eine Mischform „Euseberianos", oder die Verbindung „Severian von Emesa".

L. stellte sich nun die Aufgabe in der Sammlung „Akinian" eine Teilung und Zuteilung an die rechten Autoren ausfindig zu machen und zu begründen. Das Ergebnis ist schnell mitgeteilt: 1. Die Homilien 1–8 gehören Eusebius von Emesa; 2. die Homilien 9–13 gehören Severian. Natürlich bestehen nun Beziehungen zwischen den drei oben genannten Sammlungen und ihren Einzelhomilien: Akinian 1 ist verwandt mit Buytaert 1; 10; 13–14; Akinian 2 = Buytaert 2; Akinian 3 entspricht Aucher 1, Buytaert 1 und 3; Akinian 5 zeigt mehrfach Verwandtschaft mit Aucher 14–15. Verschiedene andere Unterscheidungsmerkmale konnten ausfindig gemacht werden. Besonders wichtig war die Einteilung des Ms von Djoulfa, welches die 13 Reden deutlich unterteilt in 8 + 5 Homilien.

Für einen Nicht-Orientalisten ist es nicht leicht, den vollen Nutzen aus dem vorliegenden Werk zu ziehen, da die bisher noch nicht aus dem Armenischen übersetzten Stücke auch hier nicht in Übersetzung geboten werden. L. gibt aber eine so vorzügliche Analyse derselben, daß man sich einen Überblick über den Inhalt verschaffen kann. Mit aller Akribie werden dann die äußeren und inneren Kriterien für die Zueigung, sei es an Eusebius, sei es an Severian zusammengeholt. Teils gibt es dafür eine äußere Bezeugung, teils müssen durch die Analyse innere Kriterien gewonnen werden: Stil der Komposition, Schriftverwendung, Vorkommen bestimmter Topoi, wie z. B. der berühmten „400 Jahre", die seit der Geburt Jesu Christi vergangen sind. L. hat sich in einer eigenen Studie damit beschäftigt: On Some Round Numbers in Some Patristic Texts, Aarhus 1974; vgl. vorlieg. Werk 149–153. Zum Konzil von Serdika und seiner Datierung, erwähnt 152, Anm. 122, könnte hingewiesen werden auf W. Schneemelcher, Serdika 342. Ein Beitrag zum Problem Ost und West in der Alten Kirche, in EvTh, Sonderheft „Ecclesia semper reformanda" (1952) 83–104. Ein besonderes Thema, das für Zuteilung bestimmter Homilien an Eusebius wichtig ist, ist das Wort vom Kreuz (in den latein. Homilien crux; Index bei Buytaert). Wie typisch es für Eusebius, selten dagegen bei Severian ist, wird 270–271 verzeichnet, wobei der Beweis methodisch sehr gut überlegt ist.

Für Severian ist dagegen als Charakteristikum zu vermerken die häufige Erwähnung des Themas vom Heiligen Geist. Interessant ist in dieser Hinsicht der Vergleich mit der von B. M. Weischer aus dem Äthiopischen übersetzten Homilie (s. u.), etwa § 7, S. 29: „Der Glaube, er begann beim Vater, kam zum Sohn und endet beim Heiligen Geist". In diesem Zusammenhang können wir besonders auf die meisterlich analysierte Homilie XIII verweisen, wo nun die Zuweisung an Severian durch die Entdeckung der längeren Fassung (mit 6/7 mehr an Text gegenüber der kürzeren, von Aucher edierten) gesichert ist. Vgl. Clavis Patrum Graecorum II, Nr. 4246, wo nun auf Lehmann, 325–367 hingewiesen werden könnte. M. Aubineau, Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem, Vol. II, 1980, 716, Anm. 3, verweist nun (zu CPG 4246 = die kürzere armenische Rezension) auch auf CPG II 4287, wo eine andere, nur georgisch überlieferte Homilie zum Palmsonntag verzeichnet ist; siehe dazu G. Garitte, in: Muséon 62 (1959) 460/1; ders., Catalogue des manuscrits Géorgiens littéraires du Mont Sinaï = CSCO 165, Subs.t. 9, Louvain 1956, 80–81, Nr. 23. Eine französische Übersetzung bietet M. van Esbroeck, Deux homélies de Sévérien de Gabala . . . in: Bedi Kartlisa 36 (1978) 71–91. Als bemerkenswerte Eigenheit hebt L. für Severian die Verwendung von „ternaren Formeln" hervor, dem die Thematik der „Dreiheit" in der von Weischer edierten Homilie entspricht (vgl. Lehmann 351–352 mit Weischer §§ 10–28, S. 31–41). Auffällig ist auch die öfter vorkommende Bezeichnung des Heiligen Geistes als Kyrios (mit dem Vater und dem Sohn, und zwar maskulinisch), was wohl an das Constantino-

politanum 381 erinnert, wo aber die neutrische Form: to kyrion gegeben ist. Inzwischen hat L. neue Homilien des Severian in armenischer Übersetzung entdeckt. Andererseits hat Esbroeck einen neuen Fund veröffentlicht: L'homélie „Sur les Apôtres" de Sévérien de Gabala, in: Bedi Kartlisa 37 (1969) 86–101.

Nachdem L. sehr sorgfältig die einzelnen Homilien je für sich untersucht hat, bringt er zum Abschluß noch eine Untersuchung „The Collection as a Whole (369–392). Dabei findet er in der Eusebianischen Gruppe eine besondere Verbindung für die Homilien Akinian 3–6 (370–374). Ihre Thematik bezeichnet er „as a kind of ‚Leben Jesu' account" (374, nochmals hervorgehoben 380 mit Hinweis auf die 11. Katechese Cyrills von Jerusalem). Ja, L. meint, daß die Homilien Akinian 3–6 der katechetischen Tradition von Jerusalem besonders nahe kommen. Vgl. dazu A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche I (Herder 1979) 452–460, mit L. 382 f. (f. christologische Verwandtschaft); L. Perrone, La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche = Istituto per le Scienze religiose di Bologna (Testi e recerche di Scienze religiose 18), Brescia 1980, 55, Anm. 29; besonders aber 46–59: L'organizzazione del culto. Due innovazioni del calendario liturgico et le loro implicazioni teologiche, unter Verwertung von Studien von Kretschmar, Zerfass, Renouc, Devos u. a. Siehe Bibliographie. Siehe endlich H. Donner, Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästinapilger (4–7. Jh.) Stuttgart 1979, 69–81: Die Nonne Etheria, mit Bibliographie (für den zeitlichen Ansatz der Reise der Etheria: Donner um 383; Devos 484). – Zum Schluß sei noch hingewiesen auf die sorgfältige Interpretation und das gute Urteil in der Auswertung der Texte. Das ganze Werk ist ein neuer Beweis für die Bedeutung der orientalisch-patristischen Literatur und ihrer Erforschung für die Kenntnis der altkirchlichen Überlieferung. A. Grillmeier S. J.

Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem. Publieés par *Michel Aubineau.* Vol. II: Les homélies XVI–XXI et tables des deux volumes (Subsidia hagiographica 59). Bruxelles: Société des Bollandistes 1980. 412 S. (S. 597–1008).

Mit diesem Bd. II löst M. Aubineau sein in Bd. I gegebenes Versprechen ein, seine Ausgabe der echten Homilien des Hesychius mit der Edition von sechs apokryphen Stücken, bzw. von Schriften zweifelhafter Authentizität zum Abschluß zu bringen (vgl. ThPh 55 [1980] 429–430). Inzwischen ist in ihm die Erkenntnis gereift, daß auch Hom. XVI, die er selbst längere Zeit für unecht gehalten hat, nun doch Hesychius zuzuweisen sei. So umfaßt also das bekannte echte Homilienwerk des H. zum mindesten 16 Predigten, verzeichnet in der Clavis Patrum Graecorum (= CPG) NN. 6565–6579 u. 6587, wobei nun die letztgenannte ebenfalls zu den echten zu zählen ist. Zweifelhaft bleiben weiterhin CPG 6588; sicher unecht sind NN. 6586, 6589, 6590, 6594. Im vorliegenden Band wird diese Aufteilung ausführlich und überzeugend begründet, und zwar unter dem Blickpunkt (1) der allgemeinen handschriftlichen Überlieferung der Hom. XVI–XXI, (2) der Edition und Übersetzung (604–608) und (3) der Zuweisung (617–620): Alles bedeutsame Lehrstücke für jeden, der an patristischen Texten arbeiten will.

Hom. XVI gehört also doch Hesychius (614–617). Ihr Titel: „In conceptionem venerabilis Praecursoris". Sie zeigt alle Characteristica des hesychianischen Stils, wie z. B. die Häufung metaphorischer Titel für den gefeierten Helden, hier insgesamt 18 (658), was mit zum „Bild" des Täufers gehört. Die Homilie ist einer der interessantesten Texte des ganzen Corpus, und zwar hinsichtlich der biblischen Exegese, des theologischen Gehalts (Christologie, Mariologie, Soteriologie), ihrer Einordnung in den liturgischen Kalender und der Hinweise auf verschiedene Expressionen der Mentalität der damaligen Zeit. Gemeint sind Hinweise auf die Verwendung des (materiellen) Überflusses, die Kritik an der Lehre von der Seelenwanderung (die anknüpfen wollte an Lk 1,17), antijüdische Polemik (und dies in Jerusalem!), auf eine Art von „Fürstenspiegel", angehängt an die Episoden mit Herodes. Durch diese genaue Bestimmung des „Sitzes im Leben" gewinnt die Homilie sehr an Originalität. Die Täuferhomilie des Hesychius gehört übrigens zu den ältesten sui generis (630–631). Ausführlich werden dann im Vorspann (629–667) zur eigentlichen Editio princeps et critica (griech. 668–704; französ. 669–705) alle Zweifel an der Echtheit ausgeräumt, dies in Auseinandersetzung mit J. Kirchmeyer† (635–636). Obwohl die Taufe Christi eine besondere

soteriologische Bedeutung bei Hesychius hat, so hebt sich doch deren allgemein christliche Behandlung deutlich ab von der mönchisch-paradigmatischen Bedeutung, die sie in der syrischen Überlieferung um Philoxenus von Mabbog bekommt (vgl. die Einführung 656 u. den Text §§ 15–17, S. 684–690 mit den Ergebnissen einer Studie des Rez.: „Die Taufe Christi und die Taufe der Christen. Zur Tauftheologie des Philoxenus von M. und ihrer Bedeutung für die christliche Spiritualität" (im Druck, vorbereitet für die Fs. P. Smulders, Assen 1981).Nach Ausweis des Index scripturisticus des Editors fehlt für Mt 3,11c die für die Syrer (mit Syr^{sin}) typische Umstellung von der Taufe „mit Heiligem Geist und mit Feuer" zu „mit Feuer und Heiligem Geist". Dies alles könnte mit dazu beitragen, die Zuweisung des Editors zu bestätigen.

Einen interessanten Komplex macht der Editor sichtbar mit der Einführung zu Hom. XVIII, „In Lazarum et in ramos palmarum" (715–777) (BHG 2230; CPG 3580 u. 6594), einer Homilie, die unter dem Namen des Titus von Bostra, aber auch z. T. dem des Hesychius ging (vgl. PG 18, 1264–1277). Sie wird nun definitiv Hesychius abgesprochen. J. Kirchmeyer, DSp 7 col. 402, hätte sie gerne Hesychius zugesprochen, wenn nicht die christologisch-diphysitische Formel in PG 18, 1269A Bedenken erregt hätte. Daß sie anstößig sein konnte, zeigt eine georgische Übersetzung, die hier Korrekturen angebracht hat (M. van Esbroeck; BHG 2230; CPG II,3500). Trotz dieser Entdeckung der georgischen Übersetzung ergibt sich noch keine konkrete Spur für den wahren Verfasser. In diesem Zusammenhang seien die kritischen und grundsätzlichen Bemerkungen des Editors bzgl. der Aufstellung von „Stemmata" für die Überlieferung homiletischer Texte hervorgehoben. Sie haben ihre besonderen Verlockungen in bezug auf Veränderungen und Vermischungen (vgl. 744 f.).

Ein weiteres umfangreiches Thema wird mit den Homilien XIX u. XX: „In S. Longinum centurionem" (BHG 988 u. 990; CPG II, NN. 6589 u. 6590) angeschnitten. Für die erstere haben wir nun eine editio critica (817–844), für die zweite die editio princeps et critica (872–900). Während die Bollandisten für XIX nur eine einzige Hs benützt hatten, kann nun die neue Ausgabe 9 Mss zugrundelegen. Beide Homilien sind insofern von besonderer Bedeutung, als man bei der „Demontage" des Vorgehens des Verf.s zeigen kann, „comment, en partant de données historiques très ténues, on arrive à composer une Passion de martyr conforme aux règles du genre" (779).

Schließlich verweisen wir auf ein letztes originelles Stück, auf Homilie XXI, „In S. Lucam" (Einführung 902–935; kritische Edition mit Übersetzung 936–950). Wahrscheinlich handelt es sich um die älteste griechisch-überkommene Homilie auf den dritten Evangelisten. Die methodisch weit ausgreifende Untersuchung des damit angesprochenen hagiographisch-homiletischen Themas hat den Editor zu einer bedeutsamen Bereicherung des „Dossier Luc" geführt, das die Forschung nicht mehr übersehen darf.

Der Bd. II schließt ab mit Corrigenda et Addenda zum Bd. I (951–953) und auch zu II (953–955), wo auf weitere Literatur und den Fortschritt der Forschung hingewiesen wird. Beide Bände stellen ein Meisterwerk dar, das die Gestalt des Hesychius sowohl biographisch als auch homiletisch in geklärter und bereicherter Weise sichtbar werden läßt. Das ganze Werk ist auch ein einziger Anruf an die Dogmenhistoriker und Erforscher der Lehr-, Pastoral- und Liturgiegeschichte, an den Homilien der Väter nicht vorüberzugehen. Mehr als in gelehrten Traktaten, die vielfach heute das Mißtrauen, nicht so sehr der Forscher als oberflächlicher Kritiker der griechischen Vergangenheit der Lehrgeschichte hervorrufen, verraten diese Texte – vor allem, wenn zusammengenommen mit der liturgischen Überlieferung! – den lebendigen Blutkreislauf kirchlichen Lebens. Umso dankbarer ist man für so vorzügliche, durch ganz wertvolle Einleitungen erschlossene Editionen. A. Grillmeier S. J.

Krämer, Werner, *Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus* (Beitr. z. Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 19). Münster: Aschendorff 1980. VIII/477 S.

Das Konzil von Konstanz und sein „Konziliarismus" hat seit Mitte der 60er Jahre (besonders durch das Zusammenfallen seines 550jährigen Jubiläums mit dem 2. Vatikanum) eine intensive Neubehandlung und Aufwertung erfahren. Das gleiche kann man nicht für das Basler Konzil sagen. Meist diente es als negative („radikal-konziliarische") Folie für den inzwischen als „traditionell" rehabilitierten Konstanzer Konziliarismus. Dazu trug besonders bei, daß die Schriften der meisten Basler Konziliaristen

bisher nicht gedruckt waren; daher wurde meist die Darstellung ihrer Thesen durch die Gegner, besonders Papst Eugen IV., unkritisch übernommen. Es ist das Verdienst dieser Arbeit, zum erstenmal eine systematische Darstellung des Basler Konziliarismus zu liefern, die die üblichen Vorurteile (ekklesiologischer Parlamentarismus, revolutionärer oder radikal-demokratischer Kirchenbegriff, Abhängigkeit von Marsilius v. Padua und Wilhelm v. Ockam) eindeutig widerlegt. Außer dem immer wieder behandelten Nikolaus v. Kues und dem Konzilspräsidenten Cesarini gewinnen dabei als wichtigste Autoren vor allem Johannes v. Ragusa (182–206) und Johannes v. Segovia (207–55) an Profil. Das Studium der ungedruckten Handschriften stellt sie und andere Autoren in anderem Lichte dar als sie bisher gesehen wurden.

Wichtigstes Ergebnis ist dabei: Im Gegensatz zur monarchischen Caput-Corpus-Ekklesiologie der Papalisten, in welcher der Papst einziger Träger der obersten Gewalt ist und alle kirchliche Vollmacht von ihm ausgeht, vertreten die Basler eine Communio-Ekklesiologie, die die Kirche vor allem als (im Konzil repräsentierte) Korporation sieht. Der Papst ist dabei Repräsentant der Kirche; er steht über allen einzelnen Gläubigen, jedoch nicht über der Kirche und daher auch nicht über dem Konzil (so Joh. v. Ragusa: 189 f., 331). Die Kirche hat als ganze die Verheißung des Geistes, dessen entscheidendes Zeichen der Konsens ist (Nik. v. Kues: „Ibi Deus, ubi simplex sine pravitate consensus", 343). Die Autorität des Konzils gründet auf dem im Konzilskonsens repräsentierten Konsens der universalen Kirche (338 f.); der Konsens der Untergebenen in der „electio" ist auch Grundlage kirchlicher Jurisdiktion (342 f.), wodurch auch der Kampf um die Bischofswahlen (statt päpstlicher Ernennung) einen ekklesiologischen Stellenwert erhält. – Wieweit vertreten die Basler auch nach einem Konzilsdekret noch eine Freiheit der Rezeption? Gelten für sie dogmatische Konzilsdekrete „ex sese" oder „ex consensu Ecclesiae?" Tatsächlich wird in der zweiten kirchenpolitischen Phase nach dem Bruch mit Eugen IV. nur auf dem unbedingten Gehorsam insistiert. Vorher scheint die Haltung nicht ganz klar zu sein. Joh. v. Segovia vertritt eine unmittelbare Verpflichtung der Konzilsdekrete, aber nicht aus der übergeordneten Jurisdiktion des Konzils, sondern aus dem im Konzil bloß ausgedrückten Konsens der Gesamtkirche (344, 354 f.). – Zeitgeschichtliches soziologisches Modell ist dabei das Universitas-Modell der jüngeren Ordensgemeinschaften, der Domkapitel, Städte und Universitäten sowie der parlamentarischen Ständevertretungen in den Großstaaten (237 f., 327, 361); nicht vernachlässigt werden darf dabei jedoch der Rückgriff auf die Alte Kirche und ihre Verfassungswirklichkeit.

Die Basler Ekklesiologie grenzt sich sowohl ab von einer Verabsolutierung des Amtes, das sich nicht mehr als an die Gesamtkirche rückgebunden und von ihr getragen versteht, wie auch gegen den Anti-Institutionalismus der Hussiten (69–124, 318 f.); gegen letzteren verteidigt sie die Kirche als Institution, sichtbare Struktur und in dieser Eigenschaft als ganze unfehlbar. Die Amtsträger sind keineswegs nur Repräsentanten des Volkes, sondern auch Christi: ihr Amt besteht in einer *wechselseitigen* Repräsentation (des Volkes vor Gott und Christi vor dem Volk: 327). Von einem Einfluß der demokratisierenden und spiritualistischen Kirchenideen eines Marsilius v. Padua und Wilhelm v. Ockam, wie sie Eugen IV. den Baslern vorwarf, kann in Wirklichkeit keine Rede sein: Der Autor beweist, daß ihre zentralen Gedanken von den wichtigsten Basler Konziliaristen zurückgewiesen wurden (166–81). Ebensowenig kann man von einem „nominalistischen" Kirchenbegriff reden (321 f.). Wie sich in der Diskussion über die Nichtigkeits-Erklärung päpstlicher Reservationen zeigte, wurden die papalistischen Gegenargumente (vor allem der Epikie-Gedanke) durchaus berücksichtigt; gerade im Reformdekret von 1433 ist „verantwortungsvoller und nicht etwa ein radikaler Geist am Werke" (64).

Wie wurde in Basel das Konstanzer Dekret „Haec sancta" verstanden? Die Frage, ob man dieses Dekret als Kirchengesetz oder als Dogma betrachtete, ist nach dem Autor eine wenig hilfreiche Fragestellung. Es berührte vielmehr (ebenso wie „Frequens") den *status generalis Ecclesiae* und nicht bloß das positive Recht; seine Verletzung durch den Papst war Häresie (im Sinne des weiteren Begriffs von „fides" und „haeresis"), bzw. ein revolutionärer, die geltende Kirchenverfassung umstoßender Akt und rechtfertigte auch schon vor „Sacrosancta" den Prozeß gegen den Papst (133–35; vgl. 139 f., 202 f., 244–46). Warum war dann aber eine ausdrückliche Definition der „drei Wahrheiten" in „Sacrosancta" nötig, bevor man Eugen IV. den Prozeß machte?

Diese Frage bleibt hier unbeantwortet. – Der Autor meint weiter, daß die Interpretation von „Haec sancta" als bloßes Notstandsrecht (im Falle des Papa haereticus, des Papstschismas etc.) sich erst nach Auseinanderbrechen des Konzils bei Johannes v. Palomar finde (307 f.: „offensichtliche Geburt der später so berühmten Notstandstheorie"). Und doch bringt er selbst einen Text Torquemadas aus der „Quaestio de decreto irritanti" von 1433, der diese Position schon vertritt (310).

Einige Fragen bleiben in dieser Arbeit, die zweifellos eine wirkliche Lücke in der Forschung füllt und zu den wichtigsten kirchengeschichtlichen Neuerscheinungen gezählt werden kann, offen. Eine Auseinandersetzung mit der These, daß hier (freilich schon längst vorher, aber in Basel endgültig zum Durchbruch gelangend) ein profanes korporationsrechtliches Modell auf die Kirche übertragen wurde (so zuletzt bei W. Brandmüller, Sacrosancta Synodus universalem Ecclesiam repraesentans, in: Synodale Strukturen der Kirche, Donauwörth 1977, 93–112), wäre hier nötig. Mit der Darstellung der Wende des Nikolaus v. Kues und ihrer Erklärung aus politischem Denken (Hinwendung zum Papsttum als realen Machtfaktor, welcher imstande war, die Einheit der Kirche zu gewährleisten: 281 f.) werden keineswegs alle einverstanden sein.

Der Autor verhehlt nicht seine Sympathie mit der Basler Ekklesiologie. Zu einem Gesamturteil über den damaligen Konziliarismus müßten freilich noch einige andere Fragen beantwortet werden. Die selbstverständliche Gleichsetzung von Gesamtkirche und Konzil (190 f., 200, 328), die (ganz im Gegensatz zu der Rolle des Papstes als Repräsentanten der Kirche) kaum mehr eine Differenz zuläßt, müßte hier doch stärker kritisch hinterfragt werden. Damit zusammen hängt das Problem der praktischen Durchführbarkeit von „Frequens" und der Konzilsmüdigkeit des Episkopats, das hier nur kurz einmal gestreift und von Joh v. Segovia mit einer Handbewegung abgetan wird (250). Stand nicht dadurch schon der Anspruch auf Repräsentation der allgemeinen Kirche in flagrantem Widersprch zur Wirklichkeit? Zeigte nicht auch die Entwicklung, daß in der Polarisierung mit innerer Notwendigkeit das Papsttum siegen mußte, weil es alleine auf die Dauer die Funktion eines handlungsfähigen Einheitszentrums übernehmen konnte? Bei einem geschichtlichen Gesamtbild sind diese Aspekte wohl auch zu berücksichtigen. Kl. Schatz S. J.

Schneider, Stefan, *Die „kosmische" Größe Christi als Ermöglichung seiner universalen Heilswirksamkeit – anhand des kosmogenetischen Entwurfs Teilhard de Chardins und der Christologie des Nikolaus von Kues* (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft VIII). Münster: Aschendorff 1979. XXXIII/544 S.

Im Vorwort stellt der Verf. sein Werk als durch Kürzung überarbeitete Dissertation (Mainz 1977) vor. Die Thematik stammt von R. Haubst, dem hervorragenden Cusanusexperten. Literaturhinweise und Einblick in die noch unveröffentlichten Tagebücher Teilhards verdankt Sch. dem bekannten Teilhard-Experten P. Christian d'Armagnac S. J. (Chantilly). Die vorliegende Arbeit erhielt den Preis der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz.

In dem sehr bemerkenswerten Geleitwort (von R. Haubst) erfahren wir, daß Sch. schon zu Beginn seiner Arbeit „mit einer gründlichen Kenntnis des ganzen bis dahin gedruckten Schrifttums von und über Pierre Teilhard de Chardin gerüstet" war, sich aber zugleich für Nikolaus von Kues und dessen Christologie interessierte. „Weil mir in der umgekehrten Blickrichtung schon einiges von der überraschenden Komplementarität zwischen dem christlichen Evolutionismus Teilhards und der dynamischen Seinsauffassung von Cusanus aufgegangen war, betrachtete ich es gleich schon als Glücksfall, daß der Vergleich Cusanus – Teilhard nun auch aus einer genuinen Kenntnis der sich zunehmend klärenden Teilhard-Forschung mit Konzentration auf den Sektor der Christologie angegangen wurde. Methodisch setzt der Verf. des nun vorliegenden Werkes von Abschnitt zu Abschnitt jeweils mit dem Vergleich der beiden Autoren ein. Ohne voreilig zu schematisieren, eruiert er das beiden Gemeinsame. Dabei geht es ihm weder darum, Teilhard etwa in die gleiche Wirkungsgeschichte einzuordnen wie Cusanus, noch bleibt er, nur historisch vergleichend und damit relativierend, bei einer bloßen Statistik äußerer Übereinstimmungen oder Divergenzen stehen. Er verfolgt vielmehr zentral und systematisch das theologische Ziel, mit Hilfe der anthropologischen sowie kosmischen Perspektiven und Reflexionen beider die universale Spannweite, die

dem Christusereignis von der Inkarnation bis ins eschatologische Reich hinein eignet, als eine denkerisch weiter zu entfaltende Implikation des auch schon im Neuen Testament bezeugten Glaubens und deshalb als auch für das Leben und die Spiritualität des heutigen Christen in dieser Welt richtungweisend darzutun" (VII).

Haubst weist darauf hin, daß eine „Christologie von unten" (neben der dominierenden „Christologie von oben") erst in den letzten Jahrzehnten akzentuiert wird. Karl Rahner hat 1954 (Schriften zur Theol. I, 183, 187) bereits einen wichtigen Ansatz geliefert. Nun hat aber Cusanus (vor allem in den drei ersten Kap. des III. Buchs „De docta ignorantia") die Gedanken Rahners „schon ein halbes Jahrtausend zuvor antizipiert und sogar schon inhaltlich und methodisch überboten". Noch bedeutsamer erscheint Haubst die Affinität zwischen Nik. v. Kues und dem Christusbild bzw. „der Kulmination des Universums in Christus und der Vollendung des Alls durch ihn, wie sie Teilhard de Chardin aus der Sicht seines evolutiven Weltbildes extrapolierend entwirft" (VIII). Der Verf. des vorliegenden Buches deckt nun eine erstaunliche Fülle von Konvergenzen und gedanklichen Übereinstimmungen zwischen Cusanus und Teilhard auf. Haubst umschreibt das Anliegen des Buches sehr treffend: „Demgemäß ist es auch das Hauptziel der großangelegten Untersuchung von Schneider, den Sinn der von Cusanus und Teilhard in ‚kosmischen' Perspektiven dargestellten, einzigartigen menschlichen ‚Größe' Christi nicht etwa nur als eine besondere Heilswirksamkeit Gottes ‚durch ihn' verständlich zu machen, sondern näherhin dadurch, daß sich das Schöpfer- und Heilswirken Gottes im Hinblick auf die Vollendung aller Menschen im Menschsein Jesu durch Inkarnation und Auferstehung zu einer solchen maximalen Fülle und Vollendung verwirklicht hat, die jede irdisch-menschliche Abgrenzung sprengt und kraft deren Jesus auch als Mensch jedem Menschen so nahe ist, daß ein jeder auch ‚in ihm' sein Heil erlangen kann" (IX). Methodisch stellt Haubst abschließend fest: „An vielen Punkten wird Teilhard mit Hilfe kusanischen Denkens theologisch eindeutiger interpretiert, während umgekehrt manches kompakte Dictum des Cusanus in der genetischen Sicht Teilhards eine weiterführende Aktualisierung erfährt" (X).

Der Verf. beginnt sein Buch mit Vorbemerkungen (1–16) vor allem zum Vergleich Teilhard-Cusanus und stellt fest, daß beide ein integrales Weltbild vertreten. Dennoch ist der Ansatz des Denkens bei beiden verschieden: „Bei Teilhard ist es die integrativ aus den Daten naturwissenschaftlicher Empirie herausgelesene Phänomenologie, bei Cusanus die metaphysisch-transzendentale Spekulation. Dieser Eigenart des verschiedenen Ausgangspunktes und der unterschiedlichen Grundstruktur im Denken des Teilhard wie des Cusanus müssen wir uns ständig bewußt bleiben. Dadurch werden wir der Versuchung entgehen, über dem Gemeinsamen und Verwandten das Unterscheidende und Trennende zu übersehen. Auch werden wir so leichter der in der Natur einer vergleichenden Gegenüberstellung lauernden, permanenten Gefahr zu entrinnen vermögen, den einen Denker nur im Horizont des anderen zu interpretieren und umgekehrt" (2). Schließlich gibt Sch. noch die Gründe an, die zur Dreiteilung seiner Untersuchung geführt haben. Im 1. Teil wird auf die „kosmische" Größe und Funktion Christi in der Sicht des Teilhard de Chardin und des Nikolaus Cusanus im Gesamtkontext ihres jeweiligen weltbildhaften Entwurfs näher eingegangen. Dabei wird die Sehweise beider Schritt für Schritt miteinander verglichen und sie gleichzeitig zu den einschlägigen Aussagen des Neuen Testamentes in Beziehung gesetzt. Im 2. Teil, der von der Erlöser- und Heilstätigkeit Jesu Christi handelt, wird der Frage nachgegangen, wie Teilhard und Cusanus im Einklang mit dem Neuen Testament die Heilsbedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu sowie sein fortgesetztes Heilswirken in der Kirche und der gesamten Menschheit verstehen. Im 3. Teil wird sodann das Verhältnis der beiden Aussagereihen im 1. und 2. Teil näher zu bestimmen versucht. Seine wichtigen Vorbemerkungen schließt Sch. ab mit dem interessanten Versuch, aus der Kritik, mit der Cusanus wie Teilhard zu Lebzeiten und posthum überschüttet wurden, einen Einstieg zu finden, „von dem aus uns das vergleichbar Gemeinsame des Ansatzes ihres Denkens wie auch das Unterscheidende in einer eingehenden Analyse deutlich werden kann" (6).

Der 1. Teil (Die „kosmische" Größe und Funktion Christi in der Sicht des Nikolaus v. Kues und des Teilhard de Chardin) wird in vier Abschnitte aufgeteilt, die wir hier nur in Abkürzungen wiedergeben können. Der 1. Abschnitt bringt die philosophisch-theologischen Grundzüge der Entwürfe, zuerst bei Teilhard (wobei besonders Omega

als zentral herausgestellt wird), sodann Ähnlichkeit der Kritik am Gottesbild des Teilhard und des Cusanus und schließlich Grundgedanken des Entwurfes bei Nikolaus Cusanus im Horizont des Denkens von Teilhard und das Evolutionsproblem. Als sehr interessant möchte ich hervorheben, daß vom cusanischen Schöpfungsbegriff her eine stufenweise Evolution der Arten nicht nur ohne Widerspruch möglich ist, sondern angesichts des sich ohnehin die ganze Weltzeit hindurch sukzessiv verwirklichenden einen göttlichen Weltplanes auch als höchst sinnvoll erkennbar wird (64 f.). „In der schwerpunktmäßigen Akzentuierung seiner Auslegung geht es Cusanus darum zu verdeutlichen, daß ‚im Menschen die gesamte Aufwärtsentwicklung des Kosmos kulminiert, daß der Mensch aber durch Christus in Gott zur Vollendung und Ruhe kommt' (Haubst). In dieser zeitlich gestreckten, finalen Hinordnung der naturgeschichtlichen Entfaltung auf den Menschen und durch den Menschen hindurch auf Christus hin wird die cusanische Nähe zur Teilhardschen Anthropologie und Christologie sichtbar. Teilhards stufenweiser Aufstieg über die Anthropogenese zur Christogenese und zur schließlichen Theogenese scheint in der cusanischen Auslegung des Schöpfungsberichtes als auf den Menschen hinzielende, zeitlich gestreckte Entfaltung eine vorausahnende Parallele gefunden zu haben. Die evolutive Wertigkeit der Zeit als seinsrelevant und heilsrelevant bei Teilhard findet damit auch bei Cusanus mutatis mutandis eine Entsprechung" (65). Sehr bedeutungsvoll scheint mir auch, was der Verfasser über die Überschreitbarkeit der metaphysischen Wesensgrenzen schreibt (67–77). Der 2. Abschnitt („Personale Anthropozentrik in evolutiver Sicht") verfolgt die Frage nach der Eigenart des Personalismus bei Teilhard und Cusanus, wobei vor allem nach dem Bezug des Personalen zum Universalen, des einzelnen zum Allgemeinen gefragt wird. Bei einem Vergleich der Personologie bei Cusanus und Teilhard stellt sich die Person dar als „copula universi" und „complexio oppositorum" von Individualität und Universalität.

Der umfangreiche 3. Abschnitt (des 1. Teils) bringt einen Vergleich der Christologien (110–260). Hier werden die brisanten Themen von der „kosmischen Natur" Christi, der physischen Wirksamkeit Christi und der kosmischen Funktion Christi nach dem Befund der Hl. Schrift in seltener Klarheit und Tiefe und mit einem selten gewordenen inneren Verständnis für Teilhards eigentliches Anliegen behandelt. Nach einer eingehenden Darstellung der Christologie des Cusanus (Christus als maximum contractum et absolutum und concretissimum universale; Christus als Fülle der Zeit, als Vollendung und Ziel des Universums) und einem Vergleich der beiden Weltformeln gibt Sch. eine an dieser Stelle sehr erwünschte Zusammenfassung (238–261), indem er 1. nochmals Recht und Anliegen einer kosmischen Christologie, 2. die Christologie als zentrierende Mitte der Weltschau Teilhards darlegt und 3. die Struktur des beiderseitigen Entwurfes einer Christologie „von unten" hervorhebt. Der 4. Abschnitt des 1. Teils bringt gleichsam als Ergänzung, „um nicht die freiwillige, verdienstvolle Tat seines erlösenden Sühneleidens am Kreuz propter nostram salutem aus den Augen zu verlieren" (261), die kosmische Funktion Christi nach dem Befund der Hl. Schrift (261–321). Als abschließende Feststellung kann gelten: „Wenngleich wir uns mit allem Nachdruck bewußt sein müssen, daß die an unserer Stelle Christus zugeeigneten Gottesprädikate im Sinne strengster Transzendenz zu verstehen sind und ein evolutives Weltbild im Sinne Teilhards der Hl. Schrift fremd ist, so gilt es doch zu bedenken, daß die Gottesprädikate dem Christus incarnatus, wenngleich dem Erhöhten, zugeeignet sind, wodurch sich eine Vermittlung ergibt . . . Ohne den Texten Gewalt anzutun, durfte sich somit unseres Erachtens Teilhard mit gutem Grund auf unsere Bezugsstelle als Schriftfundament für seinen kosmogenetischen und christozentrischen Entwurf stützen" (321).

Es schließt sich der 2. Teil des Buches an, der von dem „Erlöser- und Heilswirken Jesu Christi aus der Sicht Teilhards im Vergleich zu Cusanus" handelt (325–484). Zuerst erörtert der Verf. Probleme der Theologia crucis (Kreuz und Erlösung). Man wirft Teilhard ja vor, daß er dem Aspekt des erlösenden Leidenstodes zugunsten einer Überbetonung der göttlichen Herrscherstellung Christi und deren kosmischer Funktion vernachlässigt habe. Sch. stellt berechtigterweise auch die Gegenfrage, „ob die maßgeblichen Richtungen der abendländischen Theologie unter der Autorität von Augustinus, Anselm und Thomas v. Aquin (oder von Luther und Calvin bei den Protestanten) über der zu Recht sehr starken Betonung der soteriologischen Schlüsselrolle des Leidenstodes Christi die kosmische Dimension der Inkarnation, die Teilhard so nachdrücklich betont und die auch in der Theologie der Ostkirche entscheidender zu ihrem

Recht kommt, nicht verkürzt oder zuweilen vielleicht sogar vernachlässigt haben" (325). Auf den Spuren des Duns Scotus sieht Teilhard in der Vergöttlichung des Menschen den tiefsten Grund der Inkarnation – aber damit wird für Teilhard die Erlösung nicht zweitrangig. Schon 1917 vertritt er in einer seiner Kriegsschriften (Écrits du temps de la guerre, 195; deutsch: Frühe Schriften, 213) eine christologisch-soteriologische Synthese. G. Martelet kommt in einer eingehenden Erörterung der scotistischen und thomistischen Position zu dem gleichen Urteil (326). Schellenbaum verweist jedoch in seiner gründlichen Arbeit über die teilhardsche Christologie („Le Christ dans l'énergétique Teilhardienne, Paris 1971, 334) darauf, daß Teilhard, der immer von der faktischen Heilsordnung ausgeht und dem deshalb die hypothetisch-irreale Frage der Scotisten („was wäre, wenn . . .") fremd ist, nicht der Scotistenschule zugerechnet werden darf. Im Gegenteil: Teilhard hat die Horizonte beider Schulen miteinander verknüpft und sie dabei überwunden. Auch Cusanus hat grundsätzlich wegen seiner Haltung der „docta ignorantia" für keine der beiden Positionen sich entschieden. Auch er gibt dem Primat Christi vor aller Schöpfung „ein beherrschendes Übergewicht" (327); aber er hat dennoch die Frage, ob Christus auch Mensch geworden wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte, „gemieden wie der Seemann das Felsenriff". Cusanus lehrt darum im Einklang mit Thomas eine intentionale Priorität der Vorherbestimmung Christi in dem einen und einzigen Vorsehungsakt, dem alles Vergangene und Zukünftige zugleich gegenwärtig ist. Bei Thomas heißt es: „Quia praeordinavit incarnationem Christi, simul cum hoc praeordinavit ut esset causa nostrae salutis" (S. th. III q 24 a 3–4; bes. a 4 ad 3). Der wichtige 4. Punkt (im 1. Abschnitt) behandelt das vieldiskutierte Thema: Die Rolle der Freiheit in einem evolutiven Weltbild und die Möglichkeit der Sünde (336–345). In diesem Zusammenhang diskutiert der Verf. das Problem des Bösen und der Sünde, vor allem die Grundaspekte von Teilhards Erbsündelehre und die Eigenart seiner Kreuzesauffassung und Erlösungslehre. Eine kritische Stellungnahme und Würdigung (369 ff.) beschließen den 1. Abschnitt (des 2. Teiles).

Der 2. Abschnitt (374–398) bringt das für Teilhard wichtige Thema „Auferstehung" und ihre universelle, kosmische Tragweite bei Cusanus, der kurze 3. Abschnitt den Begriff Neuschöpfung als positive Fassung des Inhalts von Erlösung, der 4. Abschnitt (412–445) entfaltet schließlich das Thema des „Mystischen Leibes" als Raum der Heilswirksamkeit Christi nach Teilhard. Der Verf. führt die Gedanken Teilhards über den mystischen Leib Christi auf vier Akzentuierungen zurück: „1. Es ist der Leib als Leibperson des Jesus von Nazareth; 2. hic et nunc bildet er ein personales Zentrum für die Menschheit und die materielle Welt. 3. Die personalen und organischen Aspekte des Leibes Christi im Lichte der Analogie des Verhältnisses Christus-Menschheit und Menschheit-Universum. 4. Dieses personale Zentrum ist ein physisches Zentrum" (412). Eine Zusammenfassung der diesbezüglichen Darlegungen gibt der Verf. (441–446). Der 5. und 6. Abschnitt erörtert schließlich die eucharistische Gegenwart Jesu, den Begriff des Übernatürlichen und der Gnade bei Teilhard de Chardin.

Der abschließende 3. Teil des Buches untersucht die Ermöglichung des universalen Heilswirkens Christi. Das Thema wird zuerst von der Hl. Schrift her entfaltet. Es folgt dann der Erweis der „kosmischen Größe" Christi als Ermöglichung seiner universalen Heilswirksamkeit zuerst bei Cusanus und dann bei Teilhard. Zusammenfassende Erwägungen (513 ff.) beschließen das bedeutungsvolle Werk. Sch. geht hier von Reinhold Schneiders Schwierigkeiten („Winter in Wien" 1964) aus, der angesichts der Undurchschaubarkeit des Makrokosmos und seiner unübersehbaren Dimensionen versucht, „die Rolle Christi auf die eines religiösen Sokrates der menschlichen Geschichte zu reduzieren" (513). Sch. antwortet darauf: „Indem Reinhold Schneider resignierend Christi Person und Werk nur mehr in fast völliger Beziehungslosigkeit zur schier grenzenlosen Unermeßlichkeit des Kosmos erkennen zu können glaubt, optiert er unterschwellig für die Alternativposition, vor deren fatalen Konsequenzen Blondel und Teilhard beschwörend warnen. A. Haas S. J.

Schilson, Arno, *Lessings Christentum* (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1463). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 110 S.

Kann man den vor 200 Jahren verstorbenen großen Aufklärer Gotthold Ephraim Lessing einen Christen nennen? Die Beurteilung des Verfassers des „Nathan" und Her-

ausgebers der Fragmente des Reimarus ist in der Fachwelt umstritten. Der mit dem Werk Lessings und dem Stand der Forschung bestens vertraute Sch. möchte einseitige Interpretationen korrigieren und zu einer gerechten Deutung der Einstellung Lessings gelangen.

Ein historischer Nachweis der Wahrheit des Christentums ist für Lessing zwar grundsätzlich nicht möglich, aber die Vernunft kann sich stattdessen auf die Stimmigkeit und Überzeugungskraft des Christentums berufen, auf die sich ja auch der einfache Christ stützt. Und wenn Lessing der Vernunft den höchsten Rang einräumt, so darf diese Vernunft nicht fälschlich als selbstherrlich und selbstgenügsam interpretiert werden, wie dies in einer von der Forschung widerlegten nivellierenden Auffassung vom Vernunftbegriff der Aufklärung oft geschieht. Für Lessing steht es außer Frage, daß die Vernunft nur durch die Leitung einer größeren, letzten Endes göttlichen Vernunft wahrhaft zu sich selbst kommen kann, worauf die Aufklärung abzielt.

Im Zentrum des Lessingschen Denkens steht die Betrachtung der Geschichte. Um die Sinndeutung der Geschichte geht es immer wieder in all seinen Werken. Dabei nimmt Lessing ein dialektisches Zusammenspiel von göttlicher Vorsehung und menschlichem Handeln an: Beides zugleich ist erforderlich, damit die Geschichte einen guten Verlauf nehmen kann, wie Sch. anhand zahlreicher Belege aus Lessings Gesamtwerk aufweist. Nun stellt sich freilich die Frage, ob die genannte Vorsehung nur ein gängiger Topos der Aufklärungszeit ist oder ob sie tatsächlich auf einen persönlichen Gott verweist. Sch. meint, letzteres zeigen zu können, vermag allerdings nur einen voll überzeugenden Beleg dafür anzuführen.

Die von Lessing immer wieder geforderte und gelebte Haltung läßt sich als Ergebenheit in Gott und seine Vorsehung charakterisieren, die zu einer humanen Lebenspraxis führt. Diese beiden zentralen Elemente der Lessingschen Religiosität entspringen zweifellos christlicher Gesinnung, machen aber Lessing noch nicht einfach zum Christen. Man kann bei ihm vielmehr eine pan-en-theistische Tendenz feststellen. Außerdem akzeptiert er nur die „Religion Christi", nicht aber den Glauben an Christus, die „christliche Religion". Ferner weist der Verf. darauf hin, daß Lessings Sicht des dialektischen Verhältnisses von göttlicher Vorsehung und menschlichem Wirken die Gefahr einer Funktionalisierung Gottes mit sich bringt. Dennoch bemüht er sich darum, den Humanismus Lessings und seine Ergebung in die Vorsehung möglichst positiv als Orthopraxis und „zeitlos gültige Einweisung in die ‚Nachfolge Jesu'" (92) zu interpretieren. Hier wird man einige Fragezeichen anbringen müssen. Lessings Christentum scheint doch, auch wenn Sch. diese Ausdrücke nicht gebraucht, auf einen liberalen Jesuanismus hinauszulaufen, dem ganz wesentliche Elemente des Christlichen fehlen, wie der Verf. ja auch selbst sagt, daß Lessing eigentlich kein Christ genannt werden kann.

Hervorzuheben sind die präzise, knappe und klare Darstellung der Fragepunkte sowie die kurzen, aber reichhaltigen Verweise auf die Sekundärliteratur. Besonders nützlich erweist sich die vorliegende Schrift zudem durch eine vorbildlich gegliederte Auswahl der wichtigsten Literatur zu den verschiedenen Themen sowie durch eine Zeittafel zu Lessing und je ein Register der angeführten Werke Lessings sowie der vorkommenden Namen. Es ist dem Verf. gelungen, Punkt für Punkt alle wesentlichen Fragen zu klären, die Lessings Christentum betreffen, und sie ohne alle unnötigen Längen in einer äußerst informativen handlichen Darstellung dem Leser zu vermitteln.

H. Schöndorf S. J.

Plank, Peter, *Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893–1966)* (Das östliche Christentum NF 31). Würzburg: Augustinus-Verlag 1980. 268 S.

Im Vorwort dankt der Verf. der inzwischen verstorbenen Witwe A.s für die vielen brieflichen Auskünfte über die Biographie und Bibliographie ihres Mannes. Dieses Schicksal, zwar wegen seines theologischen Ansatzes bekannt und anerkannt zu sein, als Mensch und Wissenschaftler jedoch meist in einer merkwürdig dunklen Anonymität zu verbleiben, teilt A. mit vielen anderen Theologen der russischen Emigration im Westen, wie S. Bulgakov oder V. Lossky, ja fast den orthodoxen Autoren insgesamt. Ihr Lebenslauf und Studiengang ist oft so verschieden von dem westlicher Kollegen, so

verwickelt in rasch wechselnde und selten dargestellte kirchenpolitische Umwälzungen, und ihre Werke bleiben größtenteils so verstreut in schwer auffindbaren, fremdsprachigen Zeitschriften, daß es viel Mühe kostet, auch nur die wichtigsten Informationen zu sammeln. Selbst theologische Standardlexika verzichten deshalb darauf, Vertreter der neueren Orthodoxie zu berücksichtigen. Um so dankbarer darf man P. Plank dafür sein, daß er diese Mühe nicht gescheut hat: Eine ausführliche, belegte Biographie (19–40) und ein vollständiges Schrifttumsverzeichnis (41–47) A.s legen davon Zeugnis ab.

Der Schwerpunkt der Arbeit liegt auf der Darstellung der historischen Entwicklung der eucharistischen Ekklesiologie A.s, ihrer systematischen Wertung und Ansätzen einer Kritik. Verf. beginnt mit einem Zitat aus der Erläuterung zu Artikel 11 des ersten Schemas „De ecclesia" auf dem II. Vatikanischen Konzil (1962), die A. als *den* Sprecher der Orthodoxie bezüglich ihrer ekklesiologischen Position herausstellt. An dieser Einstellung hat sich bis heute – trotz mancher Kritik et intra et extra – grundsätzlich nichts geändert; vor allem der Grieche J. Zizioulas hat inzwischen A.s Sicht der Kirche auch in den offiziellen orthodox-katholischen Dialog eingebracht. Deren wichtigstes Element ist die Gegenüberstellung einer eucharistischen Ekklesiologie bei Ignatius von Antiocheia und einer universalistischen bei Cyprian von Karthago, bzw. einer qualitativen und quantitativen Ekklesiologie; spätestens seit dem ersten Konzil von Nikaia (325) sei letztere – so die Auffassung A.s – in Ost und West zur vorherrschenden geworden – zu Unrecht: ein Umdenken sei notwendig. Der radikale Ansatz bei der eucharistischen Ortsgemeinde ist jedoch nur aus der Verzweiflung A.s am jurisdiktionellen Wirrwarr seiner Kirche, d. h. dem Versagen der universalistischen Kirchenkonzeption, zu erklären. So ist es relativ einfach, an diesem Punkt auch die fundamentale Kritik A.s festzumachen, nämlich den Vorwurf der fast völligen Vernachlässigung der universalen Geistgemeinschaft in der Kirche durch die Taufe. Für den deutschen Leser ist noch die (unausgesprochene) Verwandtschaft der Lehre A.s mit den Theorien R. Sohms und A. Harnacks interessant; hinzu kommen Anleihen bei der russischen Theologie des 19. und 20. Jh.s, besonders bei A. S. Chomjakov und S. Bulgakov.

Insgesamt stellt die Arbeit die entscheidenden neuen und starken Seiten der Ekklesiologie A.s, vor allem das neuentdeckte Element der die Grenzen der Konfessionen und Nationen sprengenden Katholizität, deutlich heraus, ohne dabei die verbliebenen Schwächen zu übersehen. Die Dokumentation, die auch ungedrucktes Material berücksichtigt, ist so komplett wie möglich; einige angebliche Zitate aus Thomas von Aquin ließen sich nicht verifizieren, weil sie nicht existieren. – Leider konnten die vielen griechischen Termini aus satztechnischen Gründen nur in deutscher Umschrift wiedergegeben werden; weniger schön wirken auch einige Gräzisierungen (z. B. oikoumenisch statt ökumenisch) und in den deutschen Text eingeschobene griechische Wörter (z. B. katabasis eis allo genos). G. Podskalsky S. J.

3. Fundamentaltheologie

Problemi e prospettive di teologia fondamentale. Hrsg. *René Latourelle* und *Gerold O'Collins*. Brescia: Ed. Queriniana 1980. 443 S.

Der vorliegende Sammelband ist der dritte einer Reihe über Standortreflexionen theologischer Einzelwissenschaften (nach *Problemi e prospettive di teologia morale,* hrsg. von Tullo Goffi, 1976, und *Problemi e prospettive di diritto canonico,* hrsg. von Ernesto Cappellini, 1977), die vom Verlag Queriniana in Brescia besorgt wird. Ein weiterer Sammelband über Probleme und Perspektiven der dogmatischen Theologie ist geplant. – Das Ziel, das die Hrsg. des vorliegenden Bandes, René Latourelle (Kanada) und Gerold O'Collins (Australien), beide Professoren der Fundamentaltheologie an der Pontificia Università Gregoriana in Rom, verfolgten, ist folgendes: „Das vorliegende Werk begründet eine Art von *status quaestionis,* ein Versuch der Fundamentaltheologie, sich zu Beginn eines neuen Jahrzehnts zu situieren und zu definieren. Was ist sie

heute, und welche wahrscheinliche Richtung wird sie in den achtziger Jahren einschlagen?" (13). Die Hrsg. sehen dabei ihren neuen Versuch durchaus in einer Linie mit bisherigen Standortbestimmungen der Theologie. Die 19 Beiträge sind auf 4 Problembereiche verteilt. Im 1. Teil werden Probleme der *Identität* und der *Methode* der Fundamentaltheologie angegangen. Der 1. Beitrag kommt von *J.-P. Torell* und ist den „Neuen Strömungen der Fundamentaltheologie in der nachkonziliären Periode" (23–40) gewidmet. Im Anschluß analysiert *D. Tracy* „Notwendigkeit und Ungenügsamkeit der Fundamentaltheologie" (51–58). *R. Latourelle* zeichnet die charakteristischen Züge der gegenwärtigen Fundamentaltheologie, um ihr „neues Bild" zu bestimmen (59–84). Den Abschluß des ersten Teils bilden Reflexionen von *C. M. Martini*, dem Erzbischof von Mailand, über die Stufen christlicher Reife in der Urkiche („Christliche Initiation und Fundamentaltheologie", 85–91). – Der 2. Teil umfaßt die Probleme einer theologischen Hermeneutik. In die Problematik führt ein Beitrag von *R. Marlé* ein („Hermeneutik und Hl. Schrift", 95–114). Die Frage nach der Beziehung von „Geschichte und Wahrheit" wird von *I. de la Potterie* aufgegriffen (115–139). *P. Grech* stellt sich die Frage, inwieweit die Hermeneutik einen Beitrag zur Bewältigung der Probleme des traditionellen Traktates *De Christo legato* (der historische Wert der Evangelien, das messianische Bewußtsein Jesu, die christologischen Titel, Wunder und Auferstehung) liefern kann („Das christologische Problem und die Hermeneutik", 141–170). – Der 3. und umfangreichste Teil ist den Problemen der Christologie („Christologische Zugänge"), jedoch im Horizont der Fundamentaltheologie gewidmet. Diesen leitet *X. Tilliette* mit einem Beitrag über die Frage nach der Möglichkeit einer philosophischen Christologie ein (173–191). *G. Martelet* untersucht den Zusammenhang von Christologie und Anthropologie („Für eine christliche Genealogie des Menschen", 193–212). *T. Citrini* entwickelt den Christozentrismus als kritisches Arbeits- und Konstruktionsprinzip des theologischen Diskurses in der Fundamentaltheologie (213–234). Die „Beziehung zwischen Altem und Neuem Testament in Jesus Christus" (235–257) analysiert *P. Grelot*. *J. Guillet* fragt nach dem „Zugang zur Person Jesu" (259–277). Mit einem Überblick über „Die Auferstehung Jesu in der gegenwärtigen Problematik" von *G. Ghiberti* schließt der Teil ab. – Der 4. und letzte Teil gilt den ekklesiologischen Problemen in fundamentaltheologischer Perspektive. *A. Dulles* schreibt über „Die Kirche: Sakrament und Grundlage des Glaubens" (319–337). *K. Rahner* führt eine „Beobachtung über die Situation des Glaubens heute" an (339–358). *P. Rossano* untersucht die Beziehung von „Theologie und Religionen" (359–378). In einem höchst interessanten Beitrag untersucht *H. Fries* einige neue Aspekte des Kirchenbegriffs des II. Vatikanischen Konzils („Kirche und Kirchen", 379–396). *G. O'Collins* sucht und entwickelt „Kriterien für die Interpretation der Traditionen" in der Kirche (397–411). Mit einem nicht minder wichtigen und bedeutsamen Beitrag über „Die Theologie gegenüber dem Lehramt" von *J. Alfaro* (413–432) findet der Sammelband einen würdigen Abschluß. Den meisten Beiträgen ist eine recht nützliche Kurzbibliographie zum behandelten Thema angefügt. Eine Autorenliste informiert knapp und präzise über Leben und Werk der einzelnen Autoren (5–11). Nicht bloß die internationale Zusammensetzung der Autorengruppe, sondern mehr noch die einzelnen Beiträge selber dokumentieren einen theologischen Pluralismus in der gegenwärtigen Fundamentaltheologie (vgl. 14). Der praktische Nutzen des Bandes liegt vor allem in der qualifizierten und umfassenden Information über den derzeitigen Problemstand in der katholischen Fundamentaltheologie, wenn auch nicht, was wohl schwer möglich wäre, alle Fragen berücksichtigt werden konnten. – In Kürze wird eine englische Übersetzung (Paulist Press, New York) und eine spanische (Siguome, Salamanca) erscheinen. B. Groth S. J.

Göllner, Reinhard/Görtz, Heinz-Jürgen/Kienzler, Klaus, *Einladung zum Glauben. Vom Verstehen des Menschen zum Verstehen des Glaubens.* Freiburg–Basel–Wien: Herder 1979. 240 S.

Unter den neueren fundamentaltheologischen Entwürfen, man denke etwa an E. Biser (Glaubensverständnis – Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie), W. Joest (Fundamentaltheologie), P. Knauer (Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie) oder J. B. Metz (Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie), dürfte sich das vorliegende Buch bald einen hervorragenden Platz erobern. Es entstand aus der theologischen Erwachsenenbildung der Erzdiözese Freiburg und ist als Arbeitsbuch für theolo-

gisch interessierte Laien bzw. für Studienanfänger der Theologie gedacht. Die Autoren fühlen sich in besonderer Weise dem theologischen Denken des Bischofs von Aachen, Dr. Klaus Hemmerle, verpflichtet und wollen der Öffentlichkeit das zugänglich machen, wozu Hemmerle selber nicht gekommen ist. Eine ausführliche Einleitung (7–26) macht den Leser mit dem Anliegen und der Methode des Buches vertraut. Es geht um ein Verständnis des christlichen Glaubens und um ein neues Selbstverständnis, wenn man zu diesem gefunden hat. Dementsprechend liegt dem Buch eine doppelte Denkbewegung zugrunde: 1. „Vom Verstehen des Menschen zum Verstehen des Glaubens", wie der Untertitel lautet; 2. „Vom Verstehen des Glaubens zum Verstehen des Menschen" (vgl. 5). Hier wird mit der „anthropologischen Wende" theologisch wirklich ernst gemacht! Aber so neu das auch klingen mag, es erinnert doch auch an alte theologische Denkfiguren (z. B. Augustinus: ‚Intellege, ut credas – crede, ut intelligas'; Sermo 43,7–9/PL 38,257–258/; oder Anselm von Canterbury: ‚Fides quaerens intellectum – intellectus quaerens fidem'). Im 1. Teil, den Kapiteln 1–4 (1 Die Frage nach dem Menschen, 2 Das religiöse Tun im menschlichen Dasein, 3 Religion und Religionen, 4 Das unterscheidend Christliche), wird daher beim Menschen angesetzt. Das 5. Kap. steht nicht umsonst in der Mitte des Buches (117–120); es zeigt die „Kehre" der Fundamentaltheologie an: „Der Weg *auf* den Glauben *zu* stellt sich nun als Weg *aus* dem Glauben heraus. Der Anfang dieses neuen Zugangs geht vom Ereignis Gottes aus und denkt von dort her, wie dieses Ereignis begriffen werden muß" (119). Damit ist das Programm für den 2. Teil des Buches, die Kapitel 6–9 (6 Die christliche Offenbarung, 7 Die Frage nach Gott, 8 Offenbarung durch Jesus Christus, 9 Der christliche Glaube), angegeben. Aus dem Glauben heraus läßt sich die „Vorgeschichte" des Glaubens neu lesen wie überhaupt erst als solche erkennen/verstehen: „Der Glaube deckt die Richtung der *Selbsttranszendenz des Menschen* als *Transzendenz auf Gott hin* auf" (226). Die Struktur der einzelnen Kapitel läßt eine sorgfältig überlegte Didaktik erkennen. Vier Schritte werden unterschieden: 1. die Situierung des Themas, 2. seine Durchführung, 3. seine Veranschaulichung an Beispieltexten und 4. seine Zusammenfassung in Thesen (vgl. 6). Das an sich lobenswerte Bemühen, deutsche Begriff zu bilden, stößt allerdings manchmal an seine Grenze; eine schwerfällige und nicht ohne weiteres verständliche Bildung ist z. B. „beziehentlich" für „Beziehung stiftendes Denken" (vgl. 223). Hätte man dafür nicht eher auf den Begriff „relational" zurückgreifen sollen, wo das Wort ohnehin schon in der theologischen Literatur zu finden ist? Die anfängliche Sorgfalt und Klarheit der Sprache wie auch der Argumentation werden leider nicht ganz bis zum Ende durchgehalten; zu gedrängt ist die Darstellung der Überlegungen gegen Ende. Natürlich ist auch klar, daß man nicht alle Probleme, die sich stellen, aufgreifen und behandeln kann. Aber in der heutigen Situation hätte man sich eine stärkere Beachtung z. B. des Problems der Wahrheitssuche im religiösen Tun sowie der Konfessionalität des Glaubens gewünscht. Zumal das letztere ist ja gerade heute keine unwichtige Frage, wo sie sich in einer grundsätzlich ökumenischen Situation mit aller Schärfe stellt.

B. Groth S. J.

1. Fischer, Klaus P./Schiedermair, Hartmut, *Die Sache mit dem Teufel. Teufelsglaube und Besessenheit zwischen Wahn und Wirklichkeit.* Frankfurt/M: Knecht 1980. 256 S. – 2. Goodman, Felicitas D., *Anneliese Michel und ihre Dämonen.* Stein a. Rh.: Christiana 1980. 306 S.

Beide Bücher behandeln das theologisch heute umstrittene Thema der Besessenheit und des Exorzismus. Beide gehen aus von dem „Exorzistenprozeß" in Aschaffenburg (1978), in dem Priester verurteilt wurden, die an einer besessenen Studentin Exorzismen vorgenommen hatten, aber auf den ausdrücklichen Wunsch der Patientin hin keinen Arzt mehr hinzuzogen, obwohl Lebensgefahr bestand. Der Jurist, Prof. Dr. jur. Schiedermair, stellt sich ganz auf den Standpunkt des Landgerichts Aschaffenburg unter der Voraussetzung, daß der medizinische Experte mit seiner Behauptung recht hatte, daß die Kranke schon lange nicht mehr zurechnungsfähig gewesen sei. – Der Oratorianer Kl. Fischer untersucht die heutige Anschauung über den Teufel. Er läßt dessen Existenz gelten, versucht ihn im übrigen aber so zu zeichnen, daß er alles Schreckhafte nach Möglichkeit verliert. Die entgegengesetzte theologische Auffassung, nach der es sich bei Besessenheit weder um Krankheit noch um ein rein parapsychologisches Phänomen handelt, hält er für nicht mehr diskutabel. Jedenfalls fordert er, daß

es im 20. Jh. keine Exorzismen und keine Teufelsaustreibungen mehr geben dürfe. Er bleibt dabei ganz auf dem Boden der exegetischen Spekulation.

Goodman geht von Phänomenen aus. Sie hat in Amerika einen Lehrstuhl für Anthropologie; ihr Spezialgebiet sind aber die außergewöhnlichen religiösen Erscheinungen, vor allem solche dämonischer Natur. Wo sie von solchen hörte, reiste sie hin und sah sich die Sache an, sogar bei den Indianern. Als sie auf den Fall der Anneliese Michel aufmerksam wurde, hat sie sich alle für sie erreichbaren Unterlagen verschafft, Gerichtsakten und Tonbänder und kam selbst nach Deutschland, um sich an Ort und Stelle eingehend zu informieren. Sie vertritt den Standpunkt, daß das psychiatrische Gutachten, auf dem der Prozeß aufbaut, und damit das Urteil unhaltbar sind. Sie meint, daß die Schuld an dem frühen Tod des Mädchens die Ärzte trifft, die es jahrelang mit schweren Medikamenten auf Epilepsie behandelt haben, obwohl, wie später die Sektion der Leiche zeigt, von Epilepsie keine Rede sein konnte. – Die beiden Bücher werfen also interessante juristische und theologische Probleme auf.

A. Rodewyk S. J.

Bürkle, Horst, *Missionstheologie* (Theologische Wissenschaft 18). Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz: Kohlhammer 1979. 212 S.

Das Helmut Thielicke zum 70. Geburtstag gewidmete Buch erscheint als 18. und gleichzeitig letzter Band des Sammelwerkes „Theologische Wissenschaft". Der Münchner Ordinarius für evangelische Missions- und Religionswissenschaft, H. Bürkle, legt damit eine nach eigener Intention „neue Grundlegung" (9) der Missionstheologie vor. Der Entwurf wird nach einem Vorwort (9–10) und einer Einleitung (11–20) in fünf Problemblöcken (A bis E) systematisch entfaltet. Der Autor geht von den vielfältigen Problemen aus, denen die evangelische Missionsarbeit heutzutage ausgesetzt ist (A. Spannungsfelder, 21–32). Er beschreibt, wie die moderne Glaubenskrise auf die Missionsarbeit und die Missionstheologie rückwirkt. In der Rückbesinnung auf „geschichtliche Modelle der Mission" wird versucht, die theologische Begründung und Motivation für Mission unter den heutigen Bedingungen zu erarbeiten (B. Ursprung als Auftrag, 33–61). Einen breiteren Raum nimmt die Untersuchung ein, wie die im Protestantismus ursprüngliche Gleichgültigkeit gegenüber der Mission einer bewußten Hinwendung zu ihr gewichen ist. Im Hauptteil des Buches wird dann zunächst ein neues Verständnis von Mission als „Grenzüberschreitung" entwickelt (C. Das Bedingte und das Universale, 62–81). Es geht darin einmal um das Verhältnis von Kulturerbe und der Annahme des Evangeliums; zum andern um die Mission als Wegbereiterin der Katholizität der Kirche (vgl. 62). Die „theologischen Themen missionarischen Handelns" (I. Mission als Kommunikation, II. Mission im Kontext, III. Missionsbezogene Dienste – das mit Abstand längste Kapitel: D. Geschichtliche Verwirklichung, 82–145) zielen auf die Realisierung des neu entworfenen Missionskonzeptes. Was in der katholischen Theologie unter dem Stichwort „Inkulturation" diskutiert wird, behandelt der Autor unter dem Titel der „Einheimischmachung" des christlichen Glaubens in anderen Kulturen. Das Wort ist eine im Deutschen etwas umständliche Begriffsbildung, die allerdings genau das zentrale Problem trifft. Der Autor weist mit Recht auf die Schwierigkeiten hin, die sich dabei ergeben; ein allgemeingültiges Rezept gibt es allerdings nicht. In einem letzten Kapitel (E) geht es schließlich um die „Bilanz des theologischen Ertrages der Mission" (146–170), was z. B. die Ökumene, die Ekklesiologie, die Ausbildung des Missionars oder die Missions- und Religionswissenschaft als theologische Disziplinen im besonderen betrifft. Eine Fülle von konkreten Beispielen illustrieren die theoretischen Überlegungen. Das ist in jedem Fall als positiv zu begrüßen, wenn auch die angeführten Fallstudien zu ausschließlich auf die Länder der Dritten Welt beschränkt bleiben (vor allem auf Indien und Afrika). Sind doch die ehemals christlichen Länder Europas doch auch schon längst zu „Missionsländern" geworden. Ein anderes Problem ist die Frage nach der Bedeutung der Konfessionalität des Christentums für die Mission. Die Frage wird zwar berührt, aber nicht diskutiert. Nicht weniger bedeutsam ist die Frage nach dem Verhältnis von Politik und Mission, die gar nicht erst aufgeworfen wird. Alles in allem stellt das vorliegende Buch wohl weniger einen originellen zukunftsweisenden Entwurf einer neuen Missionstheologie dar als vielmehr eine gediegene, klare und übersichtliche Synthese gegenwärtiger Einzelforschungen.

B. Groth S. J.

Müller, Gerhard Ludwig, *Für andere da. Christus – Kirche – Gott in Bonhoeffers Sicht der mündig gewordenen Welt* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XLIV). Paderborn: Bonifacius-Druckerei 1980. 259 S.

Angesichts der neuen Religiosität scheint manchem die Zukunft der Religion, über deren Ende man vor einigen Jahren redete und schrieb, heute unangefochtener denn je. Man spricht gar von einem Jahrhundert der Religion. Wie dem auch sei, das Verhältnis solcher Religiosität zum christlichen Glauben verlangt nach wie vor – gegen die Unmittelbarkeit des Gefühls – nach Unterscheidung des Geistes und der Geister. Freilich bedarf es dieser Unterscheidung auch und gerade nochmals bzgl. gängiger Unterscheidungen – und auch bzgl. eines gängiges Bilds dieser Unterscheidung bei B.

Dazu legt hier Verf. einen differenzierenden Beitrag vor, sozusagen als nachgelieferte Prolegomena zu seiner Arbeit über Bonhoeffers Sakramententheologie (vgl. ThPh 55 [1980] 576–578). – Das erste Kapitel gilt dementsprechend der Problematik der Bonhoeffer-Interpretation, dem Problem der Einheit seiner theologischen Entwicklung (für die M. eine in drei Phasen gegliederte kontinuierliche Einheit vertritt) und dem Problem ihrer Systematisierbarkeit (im Für und Wider der Antworten optiert Verf. für den offeneren Begriff eines sachlich-systematischen Zusammenhangs).

„Christus und die mündig gewordene Welt" ist das Thema von Kap. II. Mit angebrachten Differenzierungen zur Interpretationskategorie ‚Säkularisierung', vor allem mit Klärungen des mißverständlichen Begriffs ‚Religion', der bei Bonhoeffer in der Tat nicht „mit dem einfach gleichgesetzt werden kann, was auf katholischer Seite unter den Begriffen ‚ordo ad Deum', ‚transzendentale Verwiesenheit', ‚potentia oboedientialis' unter anderen Voraussetzungen thematisiert wird" (76). (Ob das aber bloß eine kritische Mahnung an Bonhoeffers Interpreten, nicht auch an ihn selbst impliziert?) – Solche Religion wird nun der Offenbarung konfrontiert: der Christuswirklichkeit, die ihrerseits wesentlich eschatologisch gesehen werden muß. Darum bilden Weltlichkeit (gegen Weltlosigkeit als proprium von „Religion") und Arkanum (gegen anpasserische Selbstaufgabe) gleichsam die beiden Seiten eines gleichschenkligen Dreiecks, „zu denen die Christologie die Grundlinie abgibt" (150). – Von hier aus kann Verf. auch mögliche Kritik (nämlich den Verdacht auf „Ausverkauf" u. ä.) gegenüber Bonhoeffer zurückweisen.

Damit ist der Grund für die beiden folgenden Kapitel gelegt: Kirche im weltlichen Christentum, Jesus Christus als ihr Seinsgrund und Lebensprinzip. Wieder liegt M. daran, die Kontinuität dieses Denkens durch die Phasen je neuer Erfahrung hindurch aufzuweisen. Man kann darum nicht sagen, daß angesichts „unbewußt" christlichen Handelns im Widerstand die „Ontologie eines idealistisch überhöhten Kirchenbildes zusammen[gebrochen sei]" (190). Vielmehr läßt Bonhoeffers Ekklesiologie sich durchaus mit der konziliaren Bestimmung „Sakrament der Welt" erfassen. Von einem antiidealistischen (reformatorisch „antiphilosophischen") gemeinschaftsbezogenen Personenbegriff aus denkt Bonhoeffer Christus als „selbst die Gemeinde", „Christus als Gemeinde existierend". Zwar könne man sich „nicht, wie die Katholiken, einfach mit der Kirche identifizieren"; aber eine „relativ absolute Verbindlichkeit" komme ihrer Lehrautorität gegen die arische Häresie doch zu (232). Die Spannung von geglaubter (zu glaubender) und sichtbarer Wirklichkeit der Kirche ist unaufhebbar.

Als Programmwort für Bonhoeffers Stellungnahme angesichts der „wohl im ganzen analogielosen abendländisch-neuzeitlichen Revolution des Selbst-, Welt- und somit auch Gottesverständnisses" (240) nennt Verf. den Begriff ‚personale Transzendenz'. Der Titel der Studie ist so in einem ein Wort für Gottes Gegenwart in Jesus Christus wie für die verlangte Geistes-Gegenwart der Christen in Christus. Vielleicht hätte man sich mitunter die behutsame Darstellungskunst des Verf.s auch in der Kritik an Bonhoeffers Aussagen selbst, also „kontroverstheologisch", eingesetzt gewünscht (gerade im Gegenüber zu mancher gröberen Vereinnahmung oder Bestreitung); aber implizit ist sie in der ständig einläßlich geführten Diskussion mit der Sekundärliteratur sehr wohl zu finden, also eben in der sorgsamen „Verteidigung" Bonhoeffers (und nicht zuletzt in so manchem Fußnotenhinweis auf E. Przywara). Ein ermutigender Beitrag zur Reflexion der christlichen Zeitsituation. J. Splett

von Balthasar, Hans Urs, *Theodramatik*, Bd. III: *Die Handlung*. Einsiedeln: Johannesverlag 1980. 475 S.

Der inzwischen 76jährige Baseler Theologe hat nach der erstaunlich kurzen Zeit von nur zwei Jahren einen weiteren Band seines breit angelegten Werkes „Theodramatik" vorgelegt. Es ist der vierte; ein weiterer, letzter Band soll nachfolgen. Er wird den Untertitel „Das Endspiel" tragen. Auf den jetzt erschienenen Band „Die Handlung" liefen die vorhergehenden Bände zu: „Prolegomena" (= Bd. I, 1973; vgl. die Rez. in ThPh 51 [1976] 138–140), „Die Personen des Spiels – Der Mensch in Gott" (Bd. II/1, 1976; vgl. ebd. 53 [1978] 309–310) und „Die Personen des Spiels – Die Personen in Christus" (= Bd. II/2, 1978; vgl. ebd. 54 [1979] 312–314). Innerhalb des Gesamtwerkes des Verf.s wird man den Stellenwert des neuen Buches kaum zu hoch ansetzen können. Innerhalb der Trilogie „Theoästhetik – Theodramatik – Theologik" nimmt die „Theodramatik" den mittlerem = den zentralen Platz ein. Das entspricht ihrer Bedeutung in der Intention v. B.s. Und im Rahmen der „Theodramatik" selbst bahnten die bisherigen Bände den Weg zu der Darstellung der „Handlung". Man wird folglich mit guten Gründen die Vermutung aussprechen können, daß v. B. die Mitte seiner Theologie im vorliegenden Band in besonders prägnanter und ausführlicher Weise zur Sprache zu bringen beabsichtigt hat.

Es mag nützlich sein, an dieser Stelle einige Bemerkungen zum theologiegeschichtlichen „Ort" des theologischen Denkens v. B.s zu machen. Sie können helfen, die verborgene „Statik" auch von „Theodramatik, Bd. III" genauer zu erfassen, selbst wenn in dem Buch diese „Ortung" nicht ausdrücklich zur Sprache kommt. Die lehramtliche Verurteilung der Gnadenlehre des Michel de Bay durch Pius V. (1567; vgl. DS 1901–1980) führte zur Ausbildung der Gnadenlehre, die dann bis ins 20. Jh. beherrschend bleiben sollte und den Kernbereich der neuscholastischen Theologie ausmachte. Ihre Quellen lagen vor allem im Kommentar des Cajetan a Vio zur „Summa theologica" des Thomas von Aquin, nicht aber im tridentinischen Rechtfertigungsdekret, das man vielmehr im Lichte der neuscholastischen Gnadenlehre auslegte. Sie hat ihre Eigenart darin, daß den Aussagen über die Sünde und die Gnade ausführlich und nachdrücklich Aussagen über die „natura pura" vorgelagert wurden. Im Sinne der neuscholastischen Gnadenlehre ist die „natura pura" bereits reich ausgestattet, auch „coram Deo" (cognitio Dei naturalis, liberum arbitrium, etc.). Sie hält sich unter den heilsgeschichtlichen Gegebenheiten der Sünde und der Gnade durch. Es ist nun die Tendenz der neueren katholischen Theologie, die „natura-pura-Theologie" fallen und ein auf die Gestalt und das Werk Jesu Christi konzentriertes, heilsgeschichtlich orientiertes Denken bestimmend werden zu lassen. Die neuen Entwürfe, die in dieser Perspektive von katholischen Theologen vorgelegt wurden, weisen eine gewisse Bandbreite auf. Theologen wie H. Schlier und G. Söhngen u. a. reaktualisieren – auf dem Hintergrund der paulinischen und tridentinischen Rechtfertigungslehre – das Schema „Sünde – Rechtfertigung". Angeregt durch M. Blondel denken andere Theologen, wie z. B. H. de Lubac und dann auch H. U. von Balthasar, in dem Schema „Natur-Übernatur". Dabei ist aber „Natur" nicht als „natura pura" zu verstehen, sondern als die durch Gottes Erwählung auf die Vollendung in der Gemeinschaft mit Jesus Christus hin finalisierte „Natur".

Die damit angedeutete theologiegeschichtliche Grundentscheidung prägt auch „Theodramatik, Bd. III". Sie kommt zur Sprache in einem Text gegen Ende des Bandes – „Die beiden Adam" (439–444). Vor allem aber bestimmt sie die Gesamtanlage des Buches. „Natur" und „Übernatur" werden in den beiden umfangreichen Mittelteilen in reichster und konkretester Weise ausgelegt. Teil II, überschrieben „Pathetische Weltbühne" (67–186), wirft ein Licht auf den Menschen und seine Geschichte. Der Mensch vollzieht sich in immer neuen „Daseinsgebärden" und greift nach seiner Vollendung aus, ohne sie doch aus eigenen Kräften erringen zu können. Eine Analyse der Existentialien Zeit, Tod, Freiheit, Macht, Sünde u. a. bestätigt die Einsicht in die Unvollendbarkeit = Erlösungsbedürftigkeit des Menschen. Zu ihrer unwiderleglichen Zuspitzung führt v. B. diese Überlegungen, indem er, an die Gestalt des alttestamentlichen Ijob erinnernd, vom Leid in der Welt spricht. Teil III, „Handeln im Pathos Gottes", thematisiert Gottes Handeln im stellvertretenden Kreuzessterben Jesu Christi. Hier ereignet sich die „übernatürliche" Vollendung, die der Mensch ersehnt und umrißweise erahnt hatte, die er aber nur als Gabe erhalten kann. Den beiden Mittelteilen

ist – quasi als biblische Einstimmung – eine längere Meditation über das letzte Buch des NT, die Apokalypse, vorangestellt: „Unter dem Zeichen der Apokalypse". Viele Motive werden hier bereits angeschlagen, die in den folgenden Partien des Buches breiter entfaltet werden. Der IV. Teil, „Die Schlacht des Logos", bietet einige Elemente einer „christologischen Theologie der Geschichte". Der Anspruch, der in Christi stellvertretendem Kreuzessterben liegt, führt in der Welt und in der Kirche zur Sammlung, aber auch zur Scheidung. Wo ein Anspruch von katholischer Weite ergeht, da regt sich ein entsprechend scharfer Widerspruch. Aber am Ende bleibt im „Zweikampf der Tode" das „geschlagene Lamm" doch Sieger.

Der zentrale Gedanke v. B.s gilt dem Ineinander von Trinitätslehre, Christologie und Soteriologie. Er legt ihn im Rahmen des III. Teils des Buches unter den Überschriften „Kreuz und Trinität" (295–305) und „Der Gekreuzigte und die Sünde" (305–327) vor. Doch bevor er dies tut, wirft er einen Blick auf das NT und die Theologiegeschichte. Das NT enthält auf seine Weise die maßgebenden Aussagen über Gott, über Christi Kreuz und die Erlösung des Menschen. Der theologischen Reflexion ist in der nachfolgenden Zeit aufgegeben, ihnen zu entsprechen. Das ist in der Alten Kirche, im Mittelalter und in der Neuzeit immer ein Stück weit gelungen, aber gleichzeitig blieben diese oder jene unentbehrlichen Motive zu wenig berücksichtigt. Die trinitarische Kreuzestheologie mit der deutlichen Herausstellung des Stellvertretungsgedankens wird nun als neuer Versuch, den neutestamentlichen Vorgaben gerecht zu werden, angeboten. Und von ihr her ist dann das ganze Feld der katholischen Theologie neu zu bestellen – wozu v. B. ebenfalls im III. Kapitel des vorliegenden Werkes einige Anstöße gibt (327–395).

Inspiriert vor allem durch Serge Bulgakow (Le verbe incarné: Agnus Dei, Paris 1943), bestimmt v.B. das ewige Leben des Dreieinen Gottes durch die ewige Kenosis des Vaters, in der er den Sohn zeugt, durch die gleichwesentliche Eucharistia des Sohnes, der sich danksagend dem Vater zurückgibt, und durch das subsistierende „Wir" des Geistes, „der die unendliche Differenz zugleich offenhaltend (als Wesen der Liebe) besiegelt und, als der eine Geist beider, sie überbrückt" (301). Damit sind Einheit und Distanz in Gott gleicherweise unendlich angesetzt, und dies macht es möglich, die Gottverlassenheit des Sohnes, die Jesus am Kreuz erleidet, als die äußerste Möglichkeit im Dreieinen Gott selbst zu denken. Eine Welt, in der es Sünde und Leiden gibt, konnte von einem guten Gott nur „innerhalb" der „processio" und der „missio" des Sohnes geschaffen werden. Und damit ist im Sinne v. B.s die Möglichkeit von „Stellvertretung", d. h. der inneren Übernahme des Un- und Widergöttlichen durch den Sohn, gegeben. Nur im Blick auf eine solche Identifikation des Sohnes Gottes mit allen Sündern und allen Leidenden kann Gott angesichts der Welt, wie sie ist, als die absolute Liebe bekannt werden.

Diese trinitarische Kreuzestheologie ist nicht unumstritten. K. Rahner hat sie jüngst als eine Neuauflage des „Neuchalkedonismus" (dessen christologische Formel: unus ex sancta trinitate passus est) bezeichnet (in: Die Gabe der Weihnacht, Freiburg 1980, 27–36) und die Befürchtung geäußert, sie führe, wenn man sie durchdenke, zurück zu einer „Satisfaktiontheorie" (vgl. GuL 53 [1980] 405). Im übrigen sei sie einem christlich illegitimen Tritheismus bedenklich nahe. H. U. von Balthasar seinerseits verteidigt seinen Entwurf gegen solche Infragestellungen und attackiert eifrig K. Rahners transzendentale Christologie. Das geschieht nicht zuletzt im vorliegenden Band, der einen langen Exkurs „Zur Soteriologie Karl Rahners" (253–262) und außerdem eine große Zahl kürzerer Texte zu bzw. gegen Rahners Theologie enthält. Für von Balthasars Konzeption sprechen – um nur dies wenige hier anzudeuten – die beachtliche Nähe zur biblischen und theologiegeschichtlichen Überlieferung und die Kraft und die Tragfähigkeit der Argumentation dort, wo im Bemühen um den richtigen Weg der Kirche und ihrer Theologie die Geister zu unterscheiden sind. Man beachte in diesem Zusammenhang beispielsweise die knappen, aber bedenkenswerten Aussagen zu den ökumenischen Einheitsbemühungen der Kirchen (423–427), zur Bedeutung der historisch-kritischen Methode bei der Schriftauslegung (427–433), zur Theologie der Befreiung (444–454), zur Gestalt des nachchristlichen Atheismus (408–413), etc.

„Theodramatik, Bd. III – Die Handlung" ist ein übliche Maße sprengendes Werk heutiger theologischer Besinnung. Mit bewundernswerter denkerischer und sprachlicher Kraft führt v. B. den Leser zu den Zentralbereichen seines trinitarischen und

soteriologischen Denkens. Gleichzeitig regt er zu neuem Nachdenken in vielen Einzelbereichen der Theologie (z. B. Mariologie, 327–337; Eucharistielehre, 363–379; etc.) an. Dieses Werk verdient hohe Aufmerksamkeit. Es stellt an den Leser erhebliche Ansprüche. Dem, der es nur hastig überfliegt, wird es sich kaum erschließen.

W. Löser S. J.

4. Moraltheologie · Kirchenrecht

Bujo, Bénézet, *Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin. Unter Einbeziehung der neutestamentlichen Kommentare* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 29). Paderborn: Schöningh 1979. 382 S.

Die Würzburger Dissertation aus dem Jahre 1977 bemüht sich – wie der Verf. selbst angibt –, die Lehre Thomas' von Aquin „bezüglich der Autonomie der Normen und des damit verbundenen Problems des Propriums der christlichen Ethik systematisch zu untersuchen" (47). Er weiß, daß er damit eines der „heißesten Eisen der Moralwissenschaft" anfaßt. Durch die Tradition, aus der er als scholastisch gebildeter, afrikanischer Theologe stammt, fühlt er sich zur Klärung der Frage an Thomas von Aquin verwiesen, dessen systematische ethische Schriften und Schriftkommentare er genauestens studiert und interpretiert. In seinem eigenen ersten systematischen Teil legt er – Thomas von Aquin folgend – seine These dar, daß der Mensch als Imago-Dei „in die volle Autonomie entlassen und zum Dialogpartner Gottes" wird (368). Er glaubt damit für das sittlich handelnde Subjekt einen weiteren Horizont abgesteckt zu haben –, als ihn die Vernunft angibt. Im zweiten Teil, der von den „Maßstäben des sittlichen Handelns" bestimmt wird, erläutert B., wie bei Thomas von Aquin die Synteresis-, Gewissens- und Gesetzeslehre sich aus der Gottebenbildlichkeit des sittlich handelnden Menschen ableitet. Weil dieser nach dem Ebenbild Gottes geschaffen ist, könne er seine „Autonomie voll ausschöpfen und unter Beweis stellen" (370). Insbesondere bei der Erörterung des menschlichen Gesetzes werde deutlich, wie ernst Thomas die Eigenständigkeit des säkulären Bereiches nehme und „wie aktuell seine Lehre heute noch sein könne" – eine Anspielung auf die Fragestellung nach dem Proprium der christlichen Ethik, mit der die Arbeit begonnen hatte. Im Rückblick muß man die Sorgfalt der Darstellung der thomanischen Lehre, die Verarbeitung einer umfangreichen Literatur, nicht zuletzt den (für einen Ausländer) erstaunlich guten und klaren Stil bewundern. Die Problemstellung ist von Anfang bis Ende konsequent durchgehalten; es wäre allenfalls zu bemängeln, daß die an den kantischen Autonomiebegriff sich anschließende ethische Diskussion in ihren Anliegen nicht mehr mit dem aus dem frühen Mittelalter gewonnenen Lösungsansatz genauer in Beziehung gesetzt wird. Ph. Schmitz S. J.

Häring, Bernhard, *Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens.* Band II: *Der Weg des Menschen zur Wahrheit und Liebe.* Freiburg–Basel–Wien: Herder 1980. 555 S.

In erstaunlich schneller Zeit ist dem ersten Band des großen Kompendiums der Moraltheologie ein zweiter gefolgt. Nach einer von vielen Seiten gepriesenen Grundlegung christlicher Moral wendet sich H. mit dieser Fortsetzung Themen spezieller Ethik zu, insbesondere „Wahrheit und Treue als Weg zur Freiheit, die uns von Christus, der Wahrheit und Treue in Person, angeboten ist" (17). Weit ausholend behandelt er zunächst die inhaltlich sittlichen Forderungen, die sich mit des Menschen Angewiesensein auf Wahrheit grundsätzlich verbinden. Darauf folgt ein Kapitel, das er selbst mit „Moral der Schönheit" überschreibt. Die darin angeführten Stichworte vermitteln einen Eindruck von dem, was er im Sinn hat: Kunst, Fest, Feier, Spiel, Tanz, Humor. Mit einer Skizze zur „Ethik der Kommunikation" schließt sich der erste, von dem Begriff „Wahrheit" unmittelbar bestimmte Fragekreis ab. Die folgenden Kapitel halten sich an das Schema der theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe. Unter der Rubrik „Glauben" interessiert sich der Moraltheologe für ethische Aspekte der Glaubensverkündigung, des Ökumenismus, des Unglaubens usw. Mit „Hoffnung" umschreibt er seine aus der Schöpfung und Erlösung gewonnene Grundeinstellung. Sie durchzieht das ganze Werk als Grundtenor. Die Reflexion über die „Liebe" ist zweigeteilt: Einer

pastoral aufmerksamen und klugen Behandlung der wesentlichen Themen der Sexualethik geht eine allgemeine Darstellung des Zusammenhangs zwischen Wahrheit (Gebot, Dienst, Gerechtigkeit, usw.) und Liebe voraus. – Auf jeder Seite des umfangreichen Werkes wird deutlich, wie sehr sein Verf. es versteht, die ethischen Fragen in den Horizont der Heilsgeschichte und in die Heilstat Jesu Christi einzuordnen. Sein Ziel ist es, eine von der Bibel inspirierte und von systematischer Theologie getragene Ethik zu schreiben. Sicher ist dies bisweilen weitschweifig und langatmig. Die lange Erfahrung als Seelsorger und als mit vielen Einzelproblemen befaßter Ethiker verhindert es aber immer wieder, daß sich die Abhandlung zu konkreten Fragen in Unverbindlichkeiten erschöpft. Mag auch die Beweisführung und rationale Ableitung zu wünschen übriglassen, die kenntnisreiche Erörterung vieler einzelner Themen, so der Wahrheits- und Sexualmoral, vermag überzeugende Hilfe zu vermitteln. Man kann dem dritten Band, dem Abschluß des Werkes, mit Interesse entgegensehen. Ph. Schmitz S. J.

Boff, Clodovis, *Teologia e prática. Teologia do político e suas mediacões.* Petrópolis (Brasilien): Voces 1978. 440 S.

Der Vorwurf, die lateinamerikanische Theologie der Befreiung sei wissenschaftlich nicht genügend begründet, wird in diesem Buch ernst genommen. B.s Anliegen ist also, eine wissenschaftliche Grundlegung für die „Theologien der Befreiung" zu liefern. Dieses Unternehmen wird nach drei Grundfragen versucht: 1. Was heißt Theologie des Politischen (ThdP) zu treiben? 2. Worin besteht die Theologizität der Theologie? 3. Wie ist die Beziehung zwischen Praxis und (theologischer) Theorie zu verstehen?

In einem 1. Teil (Sozioanalytische Vermittlung) behandelt B. die gegenseitige interdisziplinäre Beziehung zwischen Theologie und Sozialwissenschaften. Sein Ausgangspunkt sind weder die Bibel noch die Dogmen, sondern die konkreten Probleme, die Christen in einer Menschen, wie auch immer, unterdrückenden Umwelt erleben. Demzufolge muß die ThdP die Sozialwissenschaften zu ihrem Bestandteil machen, und zwar indem sie als Materialobjekt der ThdP betrachtet werden. Somit ist die Theologie für B. zunächst Theologie des Nichttheologischen, und das theologische Tun besteht dann gerade darin, das Nicht-Theologische theologisch zu machen, und das besagt die gesamte Wirklichkeit. Denn wenn die sinnbegründende Wirklichkeit für die Welt und die Geschichte Gott ist, dann gibt es grundsätzlich nichts, das nicht theologisiert werden kann. Eine Theologie also, die sich nur auf das Theologische (Gott, Bibel, Sakramente, Kirche usw.) beschränkt, gilt dann für B. im Grunde als eine reine Wiederholung: Theologie der Theologie. Sie bezieht sich nur auf sich selbst und übersieht, daß etwa eine „atheistische" Politik nicht nur ethisch (ratione peccati), sondern auch hermeneutisch (ratione gratiae) durchdacht werden kann. Gegenüber dem Vorwurf, die ThdP reduziere den Glauben auf ein politisches Tun, auf eine Ideologie, antwortet B.: Wenn der Glaube wesentlich eine Lebensentscheidung impliziert, die zugleich eine praktische Ethik (Liebe, Gerechtigkeit usw.) umfaßt, dann muß man sagen, daß der Glaube seine Transzendenz nur insofern vollzieht, als er sich verwirklicht, d. h. im Bereich des Existentiellen. Der Glaube ist wesentlich, wenn nicht ausschließlich, Orthopraxis. Eine Theologie also, die ihre Geschichtlichkeit und ihren politischen Charakter ignoriert und *die* Theologie schlechthin sein will, eine solche Theologie gilt für B. als Ideologie.

Im 2. Teil (Hermeneutische Vermittlung) geht es um die Verfahrensweise der ThdP. Unter Vermittlung versteht B. das Gesamtvorgehen des theologischen Denkens, um sein Objekt aufzufassen. Es handelt sich also um das Formalobjekt der Theologie bzw. um die Grundproblematik einer theologischen Epistemologie. Z. B. auf den Terminus „Befreiung" bezogen, bedeutet es folgendes: „Befreiung" ist eigentlich kein theologischer, sondern ein soziologischer Begriff, den es allerdings zu theologisieren gilt. Der Theologe arbeitet nicht mit *dem* Begriff „Befreiung", sondern verarbeitet *ihn*. Die theologische Verarbeitung besteht gerade darin, mittels des Begriffs „Heil" den soziologischen Befreiungsbegriff so zu verändern, daß eine theologische Aussage wie „Befreiung ist Heil" möglich wird. Da diese Verarbeitung ohne das persönliche Engagement kaum möglich ist, muß der Befreiungstheologe eng mit der konkreten Gemeinde mitarbeiten und ihr sozialpolitisches Leben teilen.

Im 3. Teil (Dialektik: Theorie/Praxis) behandelt B. den Ort (topos), die Relevanz (kairos) und die Zielsetzung der ThdP. Die Praxis ist für B. gegenüber der Theorie das

Bestimmende. Diese Priorität der Praxis ist aber nicht einfach ethisch, sondern analytisch-dialektisch zu verstehen. Die Praxis umfaßt de facto die Theorie und ist der Raum, wo sie sich befindet, entfaltet und vervollständigt. Die Theorie andererseits steht im Dienst der Praxis. Sie hat aber ihre eigene Logik, und dadurch greift sie in die Praxis ein, nämlich auf theoretische Weise. Ausgegangen wird also von der Praxis, die durch die Theorie verarbeitet wird, um wieder in die Praxis zurückzukehren. Innerhalb dieser allgemeinen Praxis-Theorie-Dialektik bestimmt B. die ThdP als ihre theologische Konkretisierung, die sich verwirklicht, indem sie die sozioanalytische und hermeneutische Vermittlung nicht voneinander getrennt bestehen läßt, sondern sie miteinander vermittelt. Schematisch kann man B.s methodologische Bemühung so zusammenfassen: I. Sozioanalytische Vermittlung: Materialobjekt/ThdP/Wahrnehmen. II. Hermeneutische Vermittlung: Formalobjekt/ThdP/Urteilen. III. Vermittlung des Glaubens: Realobjekt/Glaubenspraxis/Handeln.

Nach dem Gesagten stellt dieses Buch einen beachtenswerten Versuch dar, den Ansatz der lateinamerikanischen „Theologien der Befreiung" methodologisch zu ergründen. Diese Theologien begnügen sich nicht mit einer Offenheit zur Welt hin, sondern sie stellen vielmehr die Welt, die Praxis, die soziale und politische Realität als loci theologici in die Mitte der theologischen Reflexion. Das besagt eine Umkehrung des bisherigen theologischen Tuns – vergleichbar mit Marx' Umkehrung des Hegelschen Denkens. Diese theologische Wende bedarf aber der methodologischen kritischen Verarbeitung. Das hat B. versucht. Vieles bleibt in seinem Buch zwar ungenügend erörtert oder unkritisch bejaht, jedoch wird man B. das Verdienst zuerkennen müssen, Pionierarbeit geleistet zu haben. Eine Arbeit, die die europäischen Theologen auch aufgreifen müßten, um die Theologie der Befreiung nicht pauschal als „marxistisch" oder unwissenschaftlich abzutun, sondern vielmehr in ihrem Anliegen und in ihrer Herausforderung – kritisch – ernst zu nehmen. Das würde andererseits die schon bestehende Entfremdung zwischen der europäischen Theologie und den werdenden Theologien in anderen Erdteilen ein Stück weit beseitigen. R. García Mateo S. J.

Ghirlanda, Gianfranco, *„Hierarchica Communio". Significato della formula nella „Lumen Gentium"* (Analecta Gregoriana 216). Rom: Gregoriana 1980. XIX/653 S.

Die Fragen nach potestas sacra (heilige Gewalt) und potestas iurisdictionis seu regiminis (Jurisdiktion) gehören zu den wichtigsten und schwierigsten in der Kanonistik, und zwar geschichtlich wie auch systematisch. *Geschichtlich* hat R. Sohm in dem Aufkommen der Unterscheidung von Weihe- und Leitungsgewalt (= Jurisdiktion) den zweiten Bruch in der Entwicklung der Kirchenverfassung gesehen. Nach seiner Meinung wird das altkatholische Sakramentsrecht, das um die Wende des 1. Jh. die ursprüngliche charismatische Verfassung der Kirche abgelöst hat, nun seinerseits ersetzt durch das sog. neukatholische Körperschaftsrecht. *Systematisch* ist in der lateinischen Kirche die Unterscheidung zwischen Weihe- und Leitungsgewalt zu einer realen Teilung der einen potestas sacra ausgeartet. Dieses Trennungsdenken zeigt sich am deutlichsten darin, daß nicht die Bischofsweihe, sondern die Übertragung des Bischofsamtes den Bischof machte. Es gab nicht wenige Bischöfe, die der Weihe nach noch nicht einmal Diakone waren. Und zwar war dies kein „Versehen", sondern eine Praxis, die durch das Recht gutgeheißen wurde (vgl. etwa Catechismus Romanus, pars II cap. 7 q. 6). Systematisch war zudem unklar, ob die sacra potestas zwei- oder dreigeteilt werden sollte. Man wußte nicht, wie man die drei munera (m. docendi, m. sanctificandi, m. regendi) mit den beiden potestates (p. ordinis und p. iurisdictionis) verbinden sollte. – All dies muß man sich vor Augen halten, wenn man das vorzügliche, aber recht schwer zu verstehende Buch von Ghirlanda in die Hand nimmt. G. fragt, ob das Zweite Vatikanische Konzil Antwort auf die Fragen nach der (den) Gewalt(en) in der Kirche (und damit zusammenhängend nach dem Wesen des Episkopats und seinem Verhältnis zum Primat) gefunden habe, und untersucht deshalb den Begriff der „hierarchica communio". „Appena si comincia a fare uno studio un po' più approfondito del Concilio Vaticano II ci si rende conto dell'importanza che la nozione di ‚*communio*' assume nella sua dottrina" (1). Und zwar gibt es drei Bedeutungen dieses Begriffes. Den ersten könnte man „communio spiritualis" nennen. Es geht dabei um die Einheit aller Christen mit dem Hl. Geist. Der zweite ist die „communio ecclesiastica". Es geht hier um

die Einheit der Teilkirchen mit der Kirche in Rom. Die dritte Bedeutung meint die „hierarchica communio". „In questa terza accezione la ‚communio' indica il vincolo organico strutturale, e non puramente spirituale, esistente tra i Vescovi e il Capo del Collegio e i membri di questo, tra i Presbiteri e l'Ordine dei Vescovi, tra i Diaconi e il Vescovo e il suo Presbiterio" (2 f.). Das Ziel der Arbeit von G. ist es nun, die genaue Bedeutung der Formel von der hierarchischen Gemeinschaft zu untersuchen, und zwar nur innerhalb der dogmatischen Konstitution über die Kirche. „Per questo seguiamo passo passo il cammino compiuto dal Concilio, dalla fase antepreparatoria fino alla conclusione della terza Sessione quando fu approvata e promulgata la Costituzione Dommatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*" (3). Diese Ziselierarbeit, welche Schema mit Schema fortlaufend vergleicht, ist die große Leistung von G. Hier in der Rezension aber können diese verschlungenen Pfade nicht nachgegangen werden. Der Rez. möchte gleich auf die Zusammenfassungen und Folgerungen eingehen, die sich in einigen Punkten darstellen lassen: 1) Das Konzil war nicht in der Lage, alle anstehenden Fragen zu lösen. Die Feststellung ist zunächst enttäuschend (nachdem man sich durch 400 Seiten Text und 200 Seiten Dokumente „durchgewühlt" hat), aber wohl doch nützlich, denn sie läßt der theologischen Forschung freie Bahn. Natürlich gibt diese Feststellung den folgenden Thesen und Folgerungen eine gewisse Unsicherheit, und zwar aus der Natur der Sache, nicht weil der Autor ungenau gearbeitet hätte. 2) Der Widerspruch, der nur scheinbar zwischen der Kirche als Gemeinschaft und der Kirche als corpus Christi mysticum besteht, wird von Schema zu Schema mehr entschärft, weil man die Ergänzungsbedürftigkeit dieser Bilder entdeckt und zudem die gemeinte Sache auch durch andere Bilder (Kirche als Volk Gottes, Kirche als Sakrament) ausdrückt (vgl. 412 ff.). 3) Der Begriff der „hierarchica communio" ersetzt mehr und mehr den älteren Begriff der „communio inter Ecclesias" mit Rom als Zentrum (vgl. 411). 4) Es scheint, daß das Konzil die Dreiteilung der heiligen Gewalt (in den frühen Schemata sprach man immer von der „triplex sacra potestas") aufgegeben hat (vgl. 417). 5) Das Konzil tendiert eher dahin, die sacra potestas als *eine* Gewalt aufzufassen, die sich allerdings in eine Zweiheit (Weihe- und Hirtengewalt) aufgliedert; nicht: aufteilt (vgl. 414, 419 und passim). 6) Weil allerdings diese Lehre in den Konzilstexten nicht klar zum Ausdruck kommt, fügt man noch die bekannte Nota Explicativa Praevia hinzu (vgl. 417). 7) Der Autor versucht, die Lehre von den potestates und den munera durch die weitere Lehre von dem officium und dem ministerium zu ergänzen. Bei der Einweisung eines Bischofs in sein Amt würde das etwa so aussehen: „Allora, riassumendo, diciamo che Dio chiama i Vescovi ad una missione specifica e li carica di un *munus* corrispondente nel conferimento della pienezza del sacramento dell'Ordine. Ma tale ‚*missio Dei*' è nella Chiesa e per la Chiesa, quindi l'esercizio del *munus* di insegnare e di governare è subordinato all'intervento dell'autorità gerarchica. Questa, conferendo l'*officium* e istituendo nel *ministerium* il Vescovo, tramite la *missione canonica*, lo integra nella ‚*hierarchica communio*' e lo fa diventare pienamente membro del Collegio Episcopale" (421).

G. hat ein vorzügliches Buch geschrieben, das für jeden, der über die sacra potestas schreiben oder reden muß, zur Pflichtlektüre gehören sollte. Nicht das geringste Verdienst dieses Buches ist es, gezeigt zu haben, daß die Lehre von der heiligen Gewalt, die so lange vernachlässigt wurde und die in der Kanonistik so völlig unangefochten und klar schien, ganz neu durchdacht werden muß. Das Konzil hat hier mehr Probleme aufgeworfen als Lösungen gegeben. – Zwei Schönheitsfehler: 1) G. hat die deutsche Literatur grundsätzlich nur dann benutzt, wenn sie in andere Sprachen übersetzt war. Das ist freilicht nicht so tragisch, weil er nicht die nachkonziliare Diskussion, sondern den Gedankenaustausch auf dem Konzil beschreibt. 2) Auf S. 2 ist ein arger Druckfehler stehengeblieben: 4 Zeilen wurden doppelt gesetzt. R. Sebott S. J.

Potz, Richard, *Die Geltung kirchenrechtlicher Normen. Prolegomena zu einer kritisch-hermeneutischen Theorie des Kirchenrechts* (Kirche und Recht 15. Beihefte zum ÖAfKR). Wien: Herder 1978. 296 S.

„Aufgabe dieser Arbeit ist es, darzustellen, daß die durch das 2. Vatikanum veränderte Situation der Kirche und damit des Kirchenrechts eine Neubestimmung von Geltung und Verbindlichkeit kirchenrechtlicher Normen notwendig macht" (11). Denn die Ekklesiologie des Konzils, welche consensus und receptio der Gläubigen betont hat, bleibt so lange im luftleeren Raum, als sie nicht im und für das Handeln der

Gläubigen konkretisiert wird. Die Frage an die Kanonistik lautet daher: „Welche Konsequenzen hat die Fortbildung der Ekklesiologie für die Geltung und die Verbindlichkeit kirchlicher Normen?" (13). Wenn dabei P. stets von der Geltung spricht, so verknüpft er diesen Begriff meist mit dem des Rechts (vgl. 23 f.). Das Problem der Geltung kirchlicher Normen ist also das Problem des Kirchenrechts. – Die vorliegende Arbeit hat 5 Teile. Nach der Einleitung geht es um Recht und Geltung in der allgemeinen Rechtstheorie; dann um die Geltungstheorie der Kanonistik; schließlich um die kirchenrechtliche Geltungstheorie nach dem 2. Vatikanum. Am Schluß versucht der Verf. seine Ergebnisse zusammenzufassen.

In der gegenwärtigen Philosophie gibt es vielfältige Ansätze für eine Geltungs- und Rechtstheorie. Der Autor greift zwei heraus: die Systemtheorie N. Luhmanns und die Kritische Theorie J. Habermas'. Luhmann stützt sich dabei auf A. Gehlen, „nach dem der Mensch als hilfsbedürftiges Wesen mit seiner Instinktschwäche auf die *entlastende Funktion* der Institutionen angewiesen ist. Der dauernd zum Handeln gezwungene Mensch, der damit seine biologische Hilflosigkeit ausgleichen muß, vermehrt dadurch aber auch ständig die Komplexität des Systems, dem er angehört" (32 f.). Die Gegenposition zur Systemtheorie nimmt Habermas mit seiner Kritischen Theorie ein. „Institutionen sind zwar auch für ihn durch die Instinktschwäche und den Triebüberschuß des Menschen bedingt, sie stellen jedoch je vorläufige Belastungen dar auf dem Weg zur emanzipativen Selbstverwirklichung des Menschen. Für die Kritische Theorie steht also die *belastende* Funktion der Institutionen im Vordergrund" (34). – In der Geschichte der Geltungstheorie der Kanonistik stehen sich zwei Systeme gegenüber: ein anerkennungstheoretisches und ein zwangstheoretisches. „Beide haben ihren Ursprung in der mittelalterlichen Kanonistik, und ihr Schicksal im Laufe der Zeiten bis in die Gegenwart ist ein getreues Spiegelbild der jeweiligen ekklesiologischen Grundpositionen" (83). Die Vertreter beider Systeme berufen sich – seltsamerweise! – auf dieselbe Aussage Gratians, die jener im Zusammenhang mit der Erweiterung der vorösterlichen Fastenzeit von sechs auf sieben Wochen durch Telesphorus getan hatte. Meist zitieren sie allerdings Gratian nur in verkürzter Weise. „Das dictum, es steht nach c. 3, D. IV, lautet: ‚Leges instituuntur cum promulgantur, firmantur cum moribus utentium comprobantur. Sicut enim moribus utentium in contrarium nonnullae leges hodie abrogatae sunt, ita moribus utentium ipsae leges confirmantur. Unde illud Telespori Papae (qui decrevit, ut generaliter clerici a quinquagesima a carnibus et deliciis ieiunent) quia moribus utentium approbatum non est, aliter agentes transgressionis reos non arguit'" (85). Zwangstheorie und Anerkennungstheorie haben über Jahrhunderte in der (katholischen) Kirche in etwa das gleiche Gewicht. Das ändert sich erst mit dem Konzil von Trient, welches – mit seiner Konzentration auf den Papst als den universalen Gesetzgeber – der Zwangstheorie zuneigt. Seinen Abschluß findet diese Entwicklung im Codex Iuris Canonici von 1917. Dieser bestimmt in c. 8: „Leges instituuntur, cum promulgantur" und beruft sich für diese Aussage u. a. auf Gratian.

Mit der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils ändert sich nun die Situation. Dabei sieht der Autor das Wesentliche der Aussagen des Konzils in ihrer Offenheit, die allerdings der Konkretisierung bedarf: „Die Aussagen des 2. Vatikanums werden . . . in der Konkretisierung durch den auf göttliche Zusage sich stützenden sensus fidelium des Volkes Gottes zur kirchlichen Wirklichkeit" (181). Dabei sind – das ist jedenfalls die Meinung des Verf. – Gesetze nichts anderes als Experimente, die sich in der Wirklichkeit erst bewähren müssen. „Neben der Offenheit der Konzilsaussagen läßt sich ein zweites damit im Zusammenhang stehendes Charakteristikum feststellen, und zwar ihr experimenteller Charakter" (220). Am deutlichsten soll sich dieser experimentelle Charakter von Gesetzen beim Ablauf der Einführung der neuen Liturgie zeigen (vgl. 228 ff.). Auch der Abbau des kirchlichen Eherechts in den USA, in Australien und Kanada sei dafür ein Beispiel (vgl. 235). Freilich ist der Autor auch nüchtern genug, um festzustellen: „Die Gesetzgebung ‚ad experimentum' als eine Gesetzgebung, die damit ausdrücklich über den allgemein jedem Gesetz mehr oder weniger zukommenden experimentellen Charakter hinausgeht, war und ist bis heute ein Kind des 2. Vatikanums und daher durch die besonderen Strukturen der Konzilsaussagen sowie durch die Ekklesiologie des Konzils bestimmt. Dies könnte bedeuten, daß mit Abschluß der Rezeption der grundlegenden Aussagen des Konzils durch die gesamte Kirche, ihrer Konkretisierung durch den consensus ecclesiae, diese Übergangsphase und damit die Zeit der Experimente überhaupt vorbei sei" (237 f.).

Die Arbeit von P. ist außerordentlich nützlich. Als Vorarbeit zu einer kritisch-hermeneutischen Theorie des Kirchenrechts hat das Buch unbestrittenen Wert; übrigens auch als guter Überblick über den heutigen Stand der Forschung. Freilich bleiben die Überlegungen Prolegomena; was fehlt, ist die beharrliche Durchführung der verschiedenen Ansätze. Das jedoch ist die Aufgabe einer ganzen Generation von Kanonisten und es wäre schade, wenn die Fragen um die theologische Grundlegung des Kirchenrechts dadurch vernachlässigt würden, daß nach der offenbar bald bevorstehenden Promulgation des neuen CIC die Kirchenrechtler sich *nur noch* um eine *Auslegung* des neuen Gesetzbuches bemühen würden – wie das leider nach 1917 für lange Zeit der Fall war. R. Sebott S. J.

Raab, Günter, *Rechtsschutz gegenüber der Verwaltung. Zur Möglichkeit einer kanonischen Verwaltungsgerichtsbarkeit nach dem Modell des deutschen Rechts* (Analecta Gregoriana 211). Rom: Gregoriana 1978. XI/405 S.

„Wer in den letzten Jahrzehnten die kirchliche Rechtsentwicklung aufmerksam beobachtete, konnte unschwer eine eigenartige Diskrepanz feststellen. Auf der einen Seite betonte das kirchliche Lehramt immer deutlicher neben der Gemeinschaft auch die Person des einzelnen; eine Reihe päpstlicher Verlautbarungen und vor allem das Zweite Vatikanische Konzil hoben die Rechte hervor, die dem Individuum aufgrund seiner Personhaftigkeit in den verschiedenen Verbänden und in der übernatürlichen Gemeinschaft der Kirche zukommen, und unterstrichen die Notwendigkeit ihres Schutzes. Auf der anderen Seite sah es gerade um diesen Schutz auf dem Gebiet des kirchlichen Rechts nicht zum besten aus; die Möglichkeiten, die das kanonische Recht zur Verteidigung und Durchsetzung der Rechte des einzelnen bot, wurden weithin als unzureichend empfunden" (V). Mit diesen Worten beschreibt R. sicher zutreffend die Lage der kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit. Und er macht es sich zur Aufgabe, nach dem Modell des deutschen Rechts eine kanonische Verwaltungsgerichtsbarkeit zu entwerfen. Damit ergibt sich auch die Gliederung des Buches. Der erste Teil (5–169) handelt über Umfang und Grenzen des verwaltungsgerichtlichen Rechtsschutzes in Deutschland; der zweite (170–216) über den Rechtsschutz gegenüber der Verwaltung nach dem kanonischen Recht; der dritte (217–365) gibt Anregungen zur Ausgestaltung der kanonischen Verwaltungsgerichtsbarkeit nach dem Muster des deutschen Rechts. Die Bibliographie und ein detailliertes Sachregister schließen das hervorragende Buch ab. – Nach dem (jetzt noch geltenden) CIC gibt es grundsätzlich keine gemeingerichtliche Überprüfung von Akten kirchlicher Verwaltungsorgane (vgl. 173). Es war deshalb eine große Neuheit, als Paul VI. am 15. 8. 1967 durch die Apostolische Konstitution „Regimini Ecclesiae universae" eine Verwaltungsgerichtsbarkeit schuf. „Mit Recht hat man ... die Neuheit der von ‚Regimini' getroffenen Regelung herausgestellt und behauptet, die Einführung des in der Sectio Altera gegebenen neuen Rechtsinstituts sei die kühnste Neuerung in der nachkonziliären Gesetzgebung" (188). Seit „Regimini" haben wir also wenigstens den Anfang einer sog. duplex iurisdictio: eine ordentliche Rechtsprechung (etwa Eheprozesse) und eine Verwaltungsrechtsprechung (d. h. gerichtliche Überprüfung von Akten der kirchlichen Verwaltungsorgane). Wie kann nun diese Überprüfung noch weiter ausgebaut werden? R. ist der Meinung, das weltliche (zumal das deutsche) Recht könne hier Vorbild sein. „Das staatliche Recht ist hinsichtlich der hier zu behandelnden Materie weiter entwickelt; das kanonische Recht sollte daher die Ergebnisse der weltlichen Rechtslehre dankbar annehmen, soweit sie brauchbar sind. Wenn früher das kirchliche Recht vielfach wegweisend sein durfte für die weltliche Rechtsordnungen, dann gilt heute eher das umgekehrte Verhältnis: Das staatliche Recht kann das kanonische Recht befruchten, die Kirche kann sich am Staat ein Beispiel nehmen, auch und gerade im Punkt Gerechtigkeit" (217 f.).

Einer solchen Übernahme der Verwaltungsgerichtsbarkeit aus dem staatlichen Bereich scheint nun allerdings der kirchliche Grundsatz der Gewalteneinheit zu widersprechen. Doch kennt das staatliche Recht auch ein anderes Verständnis von Gewaltenteilung in einem mehr technischen Sinn. Es werden nicht so sehr Gewalten, sondern vielmehr Funktionen der einen Gewalt zwecks rationellerer und effektiverer Arbeitsorganisation voneinander unterschieden. „Eine solche funktionale Gewaltenteilung ... wäre auch für den kirchlichen Bereich erforderlich und ausreichend als Grundlage dafür, daß man ... von ‚Gewaltenunterscheidung' und ‚Verwaltungsgerichtsbarkeit' spre-

chen kann" (225). Freilich würden – aus der Natur der Sache – in der Kirche manche Gebiete von einer Überprüfung durch Gerichte ausgenommen; etwa die geistliche Leitung, die Pastoral, die Seelsorge, die Spendung der Sakramente u. a. (vgl. 367). – Die kirchliche Verwaltungsrechtsprechung soll zwar von der *ordentlichen* Gerichtsbarkeit unterschieden, sie sollte aber dennoch als *Gerichtsbarkeit* konzipiert werden. Es gibt keinen Grund, wie etwa in Frankreich oder Italien, „komplizierte staatsrechtliche Konstruktionen für das kirchliche Recht zu übernehmen, die praktisch zu einer vierten Gewalt (neben Gesetzgebung, aktiver Verwaltung und ordentlicher Gerichtsbarkeit) führen. Dafür besteht im kanonischen Recht absolut kein Bedürfnis" (368). – Natürlich hat die Verwaltungsrechtsprechung als vordringlichstes Ziel, die subjektiven Rechte des einzelnen Christen sicherzustellen. Dies war der Leitsatz 7, den die Bischofssynode von 1967 für die Reform des Codex aufgestellt hatte. „Das bedeutet im Grundsatz (trotz der Betonung, die das Allgemeininteresse begründetermaßen gerade in der Kirche erfährt) eine subjektive Ausrichtung der Verwaltungsgerichtsbarkeit und damit eine Regelung der Klagebefugnis im subjektiven Sinn" (369).

Haben die Vorschläge von R. Aussicht, in die Praxis umgesetzt zu werden? Wenn man sich den neuen CIC, der im Frühjahr 1982 veröffentlicht werden soll, ansieht, entdeckt man zwar einige Canones (cc. 1688–1715), die sich mit der Verwaltungsgerichtsbarkeit beschäftigen, aber diese bleiben doch weit hinter dem zurück, was der Autor in seinem Buch vorschlägt. Es scheint, als habe R. das selbst geahnt, wenn er in seinem Vorwort schreibt: „Es ist in letzter Zeit um das Projekt einer kanonischen Verwaltungsrechtsprechung etwas ruhiger geworden. Angesichts der Wichtigkeit der anstehenden Probleme ist das sicherlich zu bedauern" (VI). Natürlich tut das dem Buch von R. keinen Abbruch. Der Rez. hält es für das Beste, was er in den letzten Jahren über die anstehende Materie gelesen hat. R. Sebott S. J.

Valdrini, Patrick, *Conflits et recours dans l'Eglise* (Recherches institutionnelles 2). Straßburg: Cerdic 1978. 141 S.

Die Tatsache, daß unter den Leitsätzen für die Reform des CIC, welche am 4. Oktober 1967 von der Bischofssynode approbiert wurden, auch der Schutz der Menschen- und Christenrechte und deren verfahrensmäßige Sicherstellung enthalten ist, hält Valdrini mit Recht für eine große Neuerung in der Kirche. Ein erster Schritt in diese Richtung war aber schon einige Monate vorher gemacht worden „avec la création par la Constitution Apostolique Regimini Ecclesiae Universae d'une deuxième section à l'intérieur de la Signature Apostolique; celle-ci recevait compétence pour dirimer les contentieux nés de l'exercice du pouvoir administratif ecclésiastique" (7). Die Arbeit dieser Verwaltungsgerichtsbarkeit stellt V. nun dar, und zwar in zwei Teilen. In einem ersten (9–56) wird die Verwaltungsrechtsprechung, ihre Bedingungen und Motive dargestellt; in einem zweiten (59–103) beschreibt V. die Arbeitsweise und die Vollmachten innerhalb der sog. zweiten Sektion der Apostolischen Signatur. Auf die Bibliographie (107–117) folgt dann der lateinische und französische Text von „Regimini", soweit er für die sectio altera von Belang ist (119–138). – Es kann nicht Aufgabe einer Rezension sein, die innere Verfahrensweise der deuxième section des Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal zu beschreiben. Auf die Schlußfolgerung und die daran anknüpfende Hoffnung möchte der Rez. allerdings zu sprechen kommen. V. schreibt zunächst: „Le recours contentieux administratif a aujourd'hui dix ans. Sa relative jeunesse explique sans doute la vivacité des discussions et l'indécision de la doctrine autour de points importants tels que la violation de la loi, la répartition des compétences, les pouvoirs du juge ..." (105). Die Weiterarbeit stellt sich der Autor in drei Richtungen vor. Erstens, man müßte die verschiedenen Systeme der Verwaltungsgerichtsbarkeit in der Kirche und im Staat vergleichen. Zweitens, man sollte in den „Schächten der kirchlichen Geschichte" graben, um dort Elemente zu finden, die uns beim Aufbau der Verwaltungsgerichtsbarkeit helfen können. Drittens, man sollte die Entscheidungen, welche die zweite Sektion seit 1967 gefällt hat, studieren, um daraus zu lernen (vgl. 106). Die Vorschläge von V. sind durchaus bedenkenswert. Der Rez. fürchtet aber, daß alles anders kommt. Der neue CIC, dessen Publikation offenbar bevorsteht, enthält wenig über die Verwaltungsgerichtsbarkeit. Ist er aber erst einmal veröffentlicht, dann wird das eintreten, was U. Stutz (Der Geist des Codex iuris canonici, S. 168) 1918 vorausgesagt hat und was dann tatsächlich auch eingetroffen ist: „Jede Kodifikation hat fürs er-

ste unweigerlich ein Überwuchern der meist recht öden und inhaltleeren Gesetzesjurisprudenz zur Folge. Alles stürzt sich auf das Gesetzbuch und meint, mit ihm auszukommen. Buchstabeninterpretation und Paragraphenweisheit gelten anfangs allein. Das ältere Recht und die Wissenschaft von ihm glaubt man entbehren und als überflüssigen Ballast über Bord werfen zu können." Auf unseren Fall angewandt, heißt das: Kaum jemand wird sich dann um neue Entwürfe für eine Verwaltungsgerichtsbarkeit in der Kirche kümmern. R. Sebott S. J.

Menschenrechte in der Kirche. Hrsg. *Michaela Pilters* und *Knut Walf*. Düsseldorf: Patmos 1980. 148 S.

Um die Wende 1979/80 veranstaltete der Hessische Rundfunk eine Sendereihe „Menschenrechte in der Kirche"; diese Sendungen werden hier, z. T. in überarbeiteter oder erweiterter Gestalt vorgelegt. Man wird anzuerkennen haben, daß das heikle Thema ernst, sachlich und verantwortungsbewußt angepackt wird. Was die beiden Herausgeber, Michaela Pilters, Redakteurin beim Hessischen Rundfunk, Abt. Kirchenfunk, und Knut Walf, Kirchenrechtler der Kath. Universität Nijmegen, im Vorwort (9–13) als Sinn und Absicht ihres Vorhabens ankündigen, wird von allen Mitarbeitern redlich eingelöst. – An erster Stelle steht mit vollem Recht die Frage nach der rechtlichen Stellung der *Frau* in der Kirche; der davon handelnde Beitrag von *Elisabeth Moltmann-Wendel* „Müssen Frauen in der Kirche schweigen?" (15–28) läßt deutlich die verhaltene Erregung spüren, bleibt aber immer sachlich und vornehm. – Ebenso berechtigterweise nimmt die Frage des priesterlichen *Zölibates* den zweiten Platz ein; der Beitrag darüber von *R. Egenter* (29–43) ist wohl der gewichtigste der ganzen Reihe; man kann ihn nur mit Ergriffenheit andächtig und besinnlich lesen. – An dritter Stelle untersucht *J. Gründel*, ob die *Kindertaufe* mit dem Menschenrecht der Religionsfreiheit vereinbar sei (44–57); man könnte meinen, er mache es sich mit der Widerlegung der Einwände ein wenig zu leicht; er bejaht die Vereinbarkeit, vorausgesetzt, daß die Umwelt, in die das Kind hineinwächst, christlich geprägt ist. – „Zur kirchlichen Diskussion um § 218" nimmt *H. N. Janowski* kritisch Stellung (58–69); auch dieses Referat enthält viel Gutes und Bedenkenswertes, doch werden die kichlichen Äußerungen und Stellungnahmen weniger unter grundsätzlich menschenrechtlicher als unter politisch-taktischer und pastoraler Rücksicht gewürdigt. *Mein* eigener Beitrag behandelt das sehr spezielle Thema „Kirche als Arbeitgeber" (70–90); der ihm zugestandene Umfang beweist, welch hohe Aktualität man dieser Frage beimißt. – Unmittelbar aufeinander folgen zwei Beiträge des Mitherausgebers *K. Walf* „Vom Umgang mit Konflikten" (91–103) und „Die Menschenrechte in der kath. Kirche" (104–119). Im ersten Beitrag führt er die Unbeholfenheit der Kirche, mit Konflikten zurechtzukommen, in der Hauptsache darauf zurück, daß ihre hierarchische Struktur ihr nur in sehr beschränktem Maß gestattet, sich dafür die Vorteile der Gewaltenteilung zunutze zu machen. Das dürfte richtig gesehen sein; darum sollte er es der Kirche aber auch *zugute* halten. – Im 2. Beitrag werden unbestreitbare Mängel, Fehlleistungen und ungelöste Probleme ziemlich unwirsch abgehandelt; hier läßt der Mitherausgeber es allzusehr an dem fehlen, was beide Herausgeber im Vorwort (s. o.!) versprochen und alle Mitarbeiter treu eingelöst haben. Walfs respektlose und lieblose Tonart kann jedoch nicht der Pflicht entheben, sich mit seinen Einwänden und Beschwerden ernsthaft auseinanderzusetzen. – Nur in etwas lockerem Zusammenhang mit den Menschenrechten stehen die beiden journalistisch gehaltenen Schlußbeiträge von *S. Vierzig* „Die Mündigkeit der Christen" (120–130) und *P. Hertel* (dieser ist auch von Beruf Journalist, genauer Redakteur beim Norddeutschen Rundfunk) „Der verwaltete Christ" (131–144). Hat der Leser sich durch die vorhergehenden 7 Beiträge hindurchgearbeitet, dann darf er sich an diesen beiden Schlußbeiträgen entspannen. O. v. Nell-Breuning S. J.

5. Spiritualität

Starozytne Reguły Zakonne (Pisma Starochrześcijanskich Pisarzy 26). Hrsg. *Marek Starowieyski.* Warschau: Kath. Theol. Akademie 1980. 338 S.

In der von der Kath.-Theol. Akademie Warschau herausgegebenen Reihe „Pisma Starochrześcijanskich Pisarzy" (=Werke der frühen christlichen Schriftsteller) erschien als Heft 26 im vergangenen Jahr eine polnische Übersetzung der frühen Mönchsregeln (Starozytne Reguly Zakonne). Der Band wurde herausgegeben von Marek Starowieyski. Das Inhaltsverzeichnis zeigt jedoch an, daß weitere Mitarbeiter gewonnen wurden, die einzelne Texte übersetzt haben. Die allgemeine Einführung und die meisten speziellen Vorbemerkungen zu den einzelnen Texten schrieb M. Starowieyski. – Der 338 Seiten starke Band, eine Ehrengabe zum Benediktusjubiläum im vergangenen Jahr, bringt trotz des allgemeinen Titels nur Übersetzungen der ältesten lateinischen Mönchsregeln, jener Texte also, die das Mönchtum der westlichen Kirche beeinflußten und bestimmten. Der polnische Leser erhält dadurch gleichsam als Einführung in das frühe lateinische Mönchtum zunächst Zugang zu den Pachomiusregeln (nach der lat. Übersetzung des Hieronymus) und den Augustinusregeln (in der jetzt gebräuchlichen Einteilung von Praeceptum und Ordo Monasterii).

Die weiteren Regeltexte werden nach ihrer Herkunft zusammengeordnet: *Gallische Regeln:* Monita des Abtes Porcarius von Lérins; die Mönchs- und Nonnenregel des Caesar von Arles. – *Italische Regeln:* Regel des Paulus und Stephanus; Magisterregel (Auswahlübersetzung), Benediktusregel (vollständig von Benediktinern der Abtei Tyniec übersetzt; nach der bibliographischen Angabe S. 180 gibt es daneben zwei andere polnische Übersetzungen dieser Regel). – *Iroschottische Regeln:* Kolumbanregeln (Mönchsregel und Zönobialregel). – *Spanische Regeln:* Die Regeln der beiden Brüder Leander und Isidor von Sevilla.

Jedem übersetzten Regeltext ist eine hilfreiche Einführung vorangestellt, die den Regelschreiber und seine Regel historisch einordnet und deren spirituelle Bedeutung vorstellt. Die Einführungen sind ergänzt von angemessenen Literaturhinweisen, die die Vertrautheit des Herausgebers mit dem Forschungsstand unterstreichen. Die bevorzugten Kontroversen der mönchsgeschichtlichen Forschung – Augustinusregel und Benedikt-Magister – sind aufmerksam registriert, geschickt zusammengefaßt und in ihrem Ergebnis genau erfaßt. Ein Schriftstellenregister, Namen- und Sachverzeichnis schlüsseln den reichen Inhalt auf. – Die polnische Väterausgabe hat mit dieser Veröffentlichung, wenn auch in bescheidenem Gewand, einen beachtlichen neuen Band erhalten.

K. S. Frank

Meister Eckhart. Gotteserfahrung und Weg in die Welt. Hrsg., eingel. und z. T. übersetzt von *Dietmar Mieth.* Olten–Freiburg/Br.: Walter 1979. 335 S.

„Warum ist Mystik heute so aktuell, daß man sich um Textausgaben bemüht, die möglichst vielen Menschen zugänglich sind?", mit dieser Frage im Vorwort (11) gibt der Hrsg. schon Anlaß (derzeitige Aktualität von „Mystik"), Inhalt (Textausgabe) und Zielsetzung (allgemeinverständliche Texterschließung) seines Werkes an. So betont denn M. auch in seiner umfänglichen Einführung (13–77), daß es sich nicht primär um eine wissenschaftliche Textausgabe handele; diese Textauswahl richte sich vielmehr an einen „breiteren Leserkreis", sie wolle „eine erste Information geben", die dann den Interessierten zur weiteren wissenschaftlichen Ausgabe und Beschäftigung motivieren könne. Ausgehend von den formalen Kriterien seiner Auswahl (zentrale, einigermaßen verständliche und nicht zu lange Texte) versucht M. seine Ausgabe und deren Textzusammenstellung zu rechtfertigen vor allem gegenüber der bereits „allgemeinverständlichen Ausgabe" deutscher Werke von Meister Eckhart in der Übersetzung von Josef Quint (Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate. München: C. Hanser, [1]1955, [2]1963). Da nach M. die „textnahe Übersetzung" von J. Quint „wegen ihres ‚Mediävismus' von Nicht-Spezialisten kaum verstanden wird, hat er sich dazu entschlossen, „bei den deutschen Predigtnachschriften" eine eigene *Übersetzung* zu bieten" (74). Gegenüber Quints Ausgabe/Übersetzung, die „natürlich wissenschaftlich weiter maßgebend" bleibe (74), bringt M.s Auswahl den (dort nicht aufgenommenen) Traktat über die *„Abgeschiedenheit"* sowie noch (aus den deutschen Traktaten) *„Vom edlen Menschen"* (vgl. 73; Texte: 81–110, in der Übersetzung von Quint, DW 5). Von den deutschen Predigten gibt M. nur 10 Predigten wieder (111–194); maßgebend für seine

Auswahl sei ein subjektives Interesse an diesen Predigten gewesen, mit denen er sich besonders beschäftigt habe und mit denen sich die Zentralgedanken seiner Einführung (bes. 15–71) verbinden ließen (vgl. 73). Der größte Teil dieser Predigten (insgesamt 7 von 10) diente M. schon – allerdings noch in der Übersetzung von J. Quint! – als Textgrundlage für seine eigene Meister-Eckhart-Interpretation in: „D. Mieth, Christus, das Soziale im Menschen. Texterschließungen zu Meister Eckart (Topos-Taschenbücher), Düsseldorf: Patmos 1972".

Anders als gegenüber Quint mit seiner Volksausgabe (München: C. Hanser ^{1}1955, ^{5}1978) ist es M., von einer einzigen Ausnahme abgesehen, („*Vom edlen Menschen*"), gelungen, sein letztlich entscheidenes Kriterium, „andere Auswahlbände nicht zu wiederholen" (74), zu verwirklichen. M.s eigene „Volksausgabe" stützt sich mit diesem Kriterium allerdings auf die kritische Gesamtausgabe der deutschen und lateinischen Werke Meister Eckharts, die in Stuttgart 1936 ff. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben wird; diese kritische Gesamtausgabe dient als Terminus post quem; M. hat dabei die (350) genannten Übersetzungen von H. Büttner, W. Lehmann und F. Schulze-Maizier nicht mehr im Blick, die in die Zeit vor Veranstaltung der kritischen Gesamtausgabe fallen. Als M.s Ausgabe vergleichbares Werk kommt also nur Quints o. g. Volksausgabe in Frage. – Mit Texten aus der „Lateinischen Schriftauslegung, Vorlesung und Predigt" (195–262) und „Aus den lateinischen Predigtskizzen (Sermones)" (263–345) erschließt M. in der Tat erstmals einem breiteren Leserkreis auch das Lateinische Werk Meister Eckharts, dessen Übersetzung von den entsprechenden Autoren der o. g. wissenschaftlichen kritischen Ausgabe übernommen ist (vgl. 348).

Die Einführung (13–77) enthält neben dem o. g. Kapitel „Zur Auswahl" (72–77, mit einigen für den Leser sehr hilfreichen „Bemerkungen zu Eckharts Methode der Schriftauslegungen und Predigtart als Anleitung zum Lesen") ein Kapitel „Zur Person" Meister Eckharts (15–29). Nach biographischen Hinweisen zu „Leben und Werk" (15–20) versucht M. das „Profil" Eckharts „in der spätmittelalterlichen Philosophie und Theologie und in der literarischen Strömung der ‚deutschen Mystik'" zu bestimmen und „die Radikalität seines Denkens" (25) hervorzuheben. Die Skizze zu den „Etappen der Eckhartforschung" vermittelt dem Leser in aller Kürze und Prägnanz die spannende Interpretationsgeschichte und einen Durchblick in der Eckhartforschung, deren derzeitige (fünfte) Etappe M. angebrochen sieht, in der der ‚Konflikt der Interpretationen' (P. Ricœur) „zwar fortschreitet, zugleich aber auch die Auseinandersetzung an Transparenz gewinnt" (29). Schwerpunkt dieser Einführung bildet das Kapitel „Zur Sache" (30–71). Hier behandelt der Abschnitt „Zur Aktualität Meister Eckharts" (30–32) Berechtigung und Fragwürdigkeit heutiger Aktualität und Aktualisierungen Meister Eckharts.

Der Abschnitt „Eckhart und die religiösen Bewegungen seiner Zeit" (32–39) setzt „die Überlegungen zu Eckharts Profil in der theologischen und mystischen Literatur" fort und konkretisiert diese und darin Eckharts Antwort auf den Anruf seiner Zeit. Die Abschnitte „Gott denken und erfahren" (39–43), „Lebenslehre als Seinslehre" (44), „Die Loslösung und das Gelöst-sein" (47), „Durchbruch und Wiedergeburt" (48–49), „Leben als Kunst des Seins" (49–50), „Wirken als Zeichen der Gotteserfahrung" (51–52) und „Gotteserfahrung und Weg in die Welt oder: Die Einheit von Vita Contemplativa und Vita Activa" (52–64) führen direkt zu den ausgewählten Texten von Meister Eckhart hin. M. kann hier auf die Ergebnisse seiner grundlegenden Dissertationsarbeit zurückgreifen: „Die Einheit von Vita Activa und Vita Contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie 15). Regensburg: Pustet 1969", die er in der Rezeption neuerer Eckhartstudien unter Einbeziehung der Lateinischen Werke fortgeführt hat. In diesen letzten Abschnitten wird gerade auch M.s eigene Eckhart-Sicht deutlich, die besonders „greifbar" ist auch in den Einführungen und Zwischenbemerkungen zu den einzelnen Textpassagen von Meister Eckhart. M. selbst weist darauf hin (31), daß er „aus christlicher Sicht" in dem o. g. Büchlein ‚Christus, das Soziale im Menschen' „ähnliche Thesen vertreten" habe wie E. Fromm in „Haben oder Sein", Stuttgart 1976, worin Fromm in der Kritik der modernen Industriegesellschaft und der Haben-Orientierung des heutigen Menschen die Lehre Meister Eckharts „von der geistigen Armut . . . als Vorläufer eines postmarxschen und postfreudschen Humanismus" (31) entgegenstellt.

Insgesamt gelingt es M. vorzüglich, mit seiner Einführung und Textauswahl dem heutigen Menschen in Meister Eckhart einen lebendigen Zeugen und Wegbereiter zu „Gotteserfahrung und Weg in die Welt" zu vergegenwärtigen; M. verdeutlicht das zusammenfassend noch einmal in dem Abschnitt „Zur Frage nach Eckharts ‚Mystik'" (65–71). – Kritisch ist zu vermerken: 1) Der Anspruch, „eine eigene *Übersetzung* zu bieten" bzgl. der „deutschen Predigten" (vgl. 74) wird nicht erfüllt; es handelt sich dabei größtenteils um – gewiß sehr sinnvolle – stilistische *Überarbeitungen* der Übersetzungen von Quint! Eine Modernisierung in „Sprachklang und Sprachduktus der Übersetzung J. Quints" (74) bietet noch keine „eigene *Übersetzung*". 2) So hilfreich die einführenden Bemerkungen vor den einzelnen Auswahltexten sind, so störend wirken die in die Texte eingefügten längeren Kommentare, selbst wenn sie das Ziel haben, den Eckhart-Text zu strukturieren. Der Leser wird durch die eingefügten Erläuterungen vom so zerstückelten Text weggeführt; demgegenüber wirken die spärlichen Anmerkungen förderlicher zum Erfassen des gedanklichen Duktus der Texte. 3) Das Literaturverzeichnis, das ja wohl wissenschaftlich Interessierten weitere Hinweise bieten soll (vgl. 72), enthält ab 350–355 zahlreiche fehlerhafte Angaben und bedarf einer eingehenden Überprüfung und Korrektur. H. J. Repplinger S. J.

Das Buch von der mystischen Kontemplation genannt Die Wolke des Nichtwissens, worin die Seele sich mit Gott vereint. Übertragen und eingeleitet von *Wolfgang Riehle* (Christliche Meister 8). Einsiedeln: Johannesverlag 1980. 157 S.

Aus dem späten 14. Jh. stammt dieser klassische Text englischer Mystik eines unbekannten Verfassers, den W. Riehle, Professor der Anglistik in Graz, nach der kritischen mittelenglischen Textausgabe von Ph. Hodgson (Oxford 1944; 1973) neu und vollständig übertragen hat (vgl. die erste deutsche, leicht gekürzte Ausgabe von 1958 im gleichen Verlag, übers. v. E. Strakosch, eingeleitet durch Endre v. Ivánka). R. zeigt eine Hauptströmung christlicher Mystik auf (mit Anselm v. Canterbury, Bernhard v. Clairvaux, Bonaventura), die nach der Menschwerdung Gottes in Christus seine Liebe zu erwidern sucht und damit zur unio mystica zu gelangen strebt. Die andere, viel ältere Strömung (nach Ps.-Dionysius) ist sich bewußt, die ungeheure Größe Gottes nie fassen und aussagen zu können. Der Mensch soll auf alle Erkenntnis verzichten und im Dunkel auf Gottes Kommen hoffen.

Nach Moses (dem Psalmisten, Gregor d. Großen und Gregor v. Nyssa) taucht das Bild von der Wolke bei unserem Autor als ‚Wolke des Nichtwissens' auf. Er schließt sich Richard von St. Viktor an, wo diese ‚Wolke der Trennung' durch eine ‚Wolke des Vergessens' ergänzt wird. Zugleich wird jedoch – ebenfalls mit Richard v. St. Viktor sowie Thomas Gallus und Robert Grosseteste – darauf hingewiesen, daß es der Liebe möglich ist, das Dunkel zu durchdringen mit dem ‚scharfen Speer der sehnenden Liebe'. Denken im Anschluß an Ps.-Dionysius, Bernhard und Franziskus berührt sich beim Autor der Wolke. E. v. Ivánka hatte auf manche Quellen bereits hingewiesen.

Die Einleitung (15–26) berichtet ferner über die Empfehlung eines Weges zum persönlichen Gott, der durch unerbittliche Selbsterforschung begonnen wird und in einer fortgesetzten Liebeshingabe verbunden mit ständiger Reinigung nach den Vorschriften der Kirche gesucht werden muß. Hilfreich auf diesem Weg sind die Verkündigung des Gotteswortes und das Gebet, bis endlich die unio mystica als freies Geschenk der näheren Wirklichkeit Gottes gewährt wird. – Der Autor argumentiert lebendig, weil er in Briefform an einen Ratsuchenden schreibt. Er war durch die Lektüre mehrerer Kirchenlehrer gebildet (obwohl er sich für ungelehrt hält) und warnt vor der Häresie der Begharden. Er bleibt sich der Unzulänglichkeit seiner Sprache bewußt. Bleibt noch zu erwähnen, daß es in England, ähnlich wie auf dem Kontinent, bei den Gottesfreunden Kontakte zwischen Seelenführern und Beschaulichen gab.

Sprachform der ‚Wolke', ihre literarische Abhängigkeit und Einordnung in die christliche Mystik werden von einem gründlichen Kenner englischer Mystik klar charakterisiert und geleistet. Damit ist der wertvolle Text aus sich selbst heraus erläutert und gegen unzulässige Deutungen von außen (sowie zu freie Übertragung ins Deutsche) gesichert. Er kann nur aus christlich abendländischer Tradition verstanden und benutzt werden. Für diese Feststellung sind wir dem Übersetzer und Herausgeber dankbar.

Aus diesen knappen Andeutungen ist zugleich die Abgrenzung gegenüber Zen (13, 16, 18) ersichtlich (vgl. GuL 41, 396 f.; 48, 244; 49, 398 f.). Freilich bleibt ein drängendes Anliegen, das aus der Diskussion herauszuhören ist und schwierig zu behandeln bleibt. Literarisch-historische Einordnung ist notwendige Voraussetzung, die indes dem Autor der ‚Wolke' zu wenig gewesen wäre, wo er mehrfach auffordert, sein Werk zu lesen, sich über die eigene Berufung zu prüfen und den geschilderten Weg zu gehen. D. Knowles führt einen Schritt weiter, wenn er zum Vergleich von ‚Wolke' und ‚Nacht' bei Johannes v. Kreuz (26 nur gestreift) bemerkt, man könne meinen, es sei die Erfahrung einer Seele beschrieben, die durch die Nacht des Geistes gegangen sei. K. fährt aber fort, der Autor beschreibt nicht die Höhen mystischer Kontemplation. Weitere theologische und aszetische Erklärungen über manche Andeutungen hinaus bleiben wünschenswert. Ob die eingangs genannten zwei Strömungen christlicher Mystik nicht zwei Aspekte des einen Weges sind? Das göttliche Licht bricht sich im Prisma menschlicher Unzulänglichkeit erkennbar an der Verschiedenheit mystischer Wege und tastender Versuche einer stets unzulänglichen sprachlichen Form.

Und ferner: Bedarf es im Sinne des Autors nicht der Erfahrenen, die die gewichtigen Anregungen deuten und leben helfen? Erst von hier aus dürfte es nach U. v. Balthasar (GuL 50, 267) und A. Cuttat (Asiatische Gottheit . . .) gewagt werden, für die offenkundige Not der Praxis Gleichheit und Ungleichheit von ‚Wolke' und Zen ins Auge zu fassen, um wie in der christlichen Vergangenheit Berechtigtes zu übernehmen. Einfach war solcher Vergleich nie.

Der Übersetzer wollte bei der Übertragung vom Original auf Genauigkeit achten und zugleich die sprachlichen Eigentümlichkeiten des Stils durchscheinen lassen. Erste Vergleiche zeigen, daß ihm das gelungen ist. Geboten wird ein lesbarer Text, der zugleich in angenehmem Schriftsatz erschienen ist. – Mit anderen Texten der Reihe bietet der Verlag seltene und geistlich anregende Texte für alle, die unterwegs sind und sich aus dem Alltag auf den Weg zu Gott aufmachen. Eine besondere Empfehlung braucht dieser mustergültige Band, der einem echten Bedürfnis entgegenkommt, wohl kaum mehr.

C. Becker S. J.

Theologia Deutsch. Eine Grundschrift deutscher Mystik. Hrsg. und eingel. von *Gerhard Wehr*. Freiburg i. Br.: Aurum 1980. 164 S.

Der Herausgeber bietet in seiner Ausgabe der ‚Theologia Deutsch' den frühneuhochdeutschen Text („Original", 15) auf der Grundlage der Edition von Franz Pfeiffer (1. Aufl. Stuttgart 1851; 5. Auflage Gütersloh 1923). Um dem heutigen Leser Schwierigkeiten mit dem „frühneuhochdeutschen Original" zu erleichtern, hat W. einen lesbaren Text „hergestellt, der sich jedoch weitgehend an die Vorlage hält". Die Eingriffe des Herausgebers in den Text beziehen sich zum einen auf zusätzliche Sinn-Abschnitte, „um die Lektüre übersichtlicher zu gestalten"; zum anderen hat W. den Text durch in Klammern gesetzte Ergänzungen zu erhellen versucht; außerdem wollen die 173 Anmerkungen den Text der ‚Theologia Deutsch' sprachlich und inhaltlich erläutern.

Wie immer man zu den teilweise überflüssigen und fragwürdigen Text-Ergänzungen W.s stehen mag, das Anliegen dieser handlichen Textausgabe der ‚Theologia Deutsch' ist zu würdigen: Mit W.s eigenen Worten geht es darum, den „ausgesprochen ökumenisch-überkonfessionellen Charakter dieser Elementarschrift deutscher Mystik besonders hervorzuheben" (Vorwort 5). W. führt in der kurzen Einleitung (7–15) den Leser ein in das Problemfeld „Mystik" (vgl. auch das Vorwort 5), in die Verfasserfrage, die Wirkungsgeschichte, besonders bei Martin Luther und in der reformatorischen Bewegung, und in die „Kette der Neuausgaben und Übertragungen". Daß die ‚Theologia Deutsch', gerade in reformatorischen Kreisen sehr beliebt, 1621 auf den römischen Index gesetzt wurde, muß nach W. „nicht zwangsläufig gegen sie" sprechen.

W. sieht vor allem in der ‚Theologia Deutsch' eine „konzentrierte Anleitung zur Übung in der Gottverbundenheit, und zwar auf dem klassischen Drei-Stufen-Weg der spirituellen Reinigung, der Erleuchtung und der Einung in der *unio mystica*" (Vorwort 5). Hier läßt dann auch die anfängliche „Begeisterung Luthers für die Mystik" nach (Einl. 11). W. bemerkt, daß bei Luther die Distanzierung von seinen mystischen Gewährsleuten im Laufe der Jahre zugenommen habe; und darin sei „das Luthertum . . . aufs ganze gesehen dem späten Luther gefolgt, das heißt, es hat mystische Erfahrung,

vor allem den mystischen Stufenweg zugunsten der ‚Gerechtigkeit allein aus Gnaden' preisgegeben, ja geradezu als Selbsterlösungsstreben und Rückfall in allzu menschliches Leistungsdenken in Verruf gebracht"(11). Daß W. selbst diese Interpretation nicht teilt, wird deutlich aus den Schlußworten seiner Einleitung (14), wenn er auf die Frage, wie sich die Botschaft der ‚Theologia Deutsch' auf einen schlichten Nenner bringen lasse, antwortet mit einem Wort aus dem Schlußkapitel (54. Kapitel): „Habe Gott lieb in allen Dingen, von deinem ganzen Herzen und deinen Nächsten wie dich selbst . . ." und dazu bemerkt: „Das ist urevangelisch!", womit sicher ein weiteres Verständnis von „evangelisch" gemeint sein soll. – W. hat der Textausgabe „Literaturhinweise" (155–157) beigefügt, die neben den Hinweisen zum Text (I.) und den Übersetzungen (II.) auch Sekundärliteratur (III.) zum Thema „Mystik" (allgemein), zur sog. Deutschen Mystik (des Mittelalters) und zur ‚Theologia Deutsch' enthalten; letztere soll damit wohl auch in einem größeren, nicht bloß historischen Zusammenhang gesehen werden. H. J. Repplinger S. J.

„Der Franckforter". Theologia Deutsch. In neuhochdeutscher Übersetzung hrsg. und mit einer Einleitung versehen von *Alois M. Haas* (Christliche Meister 7). Einsiedeln: Johannesverlag 1980. 145 S.

Der durch seine hervorragenden Studien zur Deutschen Mystik bekannte Züricher Literaturwissenschaftler Alois M. Haas geht in seiner Übersetzung aus von der demnächst in den „Münchener Texten und Untersuchungen" erscheinenden neuen Ausgabe von Wolfgang von Hinten, Der Franckforter (Theologia Deutsch), Kritische Textausgabe, Diss. (masch.). Würzburg 1976, die den Text der ‚Theologia Deutsch' „wohl in der authentischsten Form aufgrund aller bisher bekannten Handschriften und Erstdrucke" biete. Das der Übersetzung vorangestellte Inhaltsverzeichnis (7–12) enthält u. a. die vollständigen Überschriften zu jedem Kapitel der ‚Theologia Deutsch'. Die Einleitung (13–25) betont nach den Ausführungen zu Text- und Überlieferungsgeschichte sowie zum Autoren-Problem der ‚Theologia Deutsch' noch einmal ausdrücklich, daß mit dieser Übersetzung (durch A. M. Haas) die ‚Theologia Deutsch' nun neuhochdeutsch in jener Form vorliege, „wie sie aufgrund der vorhandenen Textzeugen als dem Original am nächsten kommend beurteilt werden muß" (14). H. bietet in den Anmerkungen zur Übersetzung des Textes der Dessauer Hs. (von 1477) noch – „soweit sie von inhaltlichem Interesse sind" (13) – interpretierende und paraphrasierende Abschnitte aus dem Text der Bronnbacher Hs. (von 1497), die eine Ausweitung des wahrscheinlichen Urtextes darstelle, um in „frommer Verharmlosung . . . die Orthodoxie des Autors zu sichern" (13).

Nach diesem I. Kap. der informativen Einleitung verdeutlicht H. im II. Kap. die Aussageabsicht der ‚Theologia Deutsch' als Gegenposition gegen die ‚Freigeister', „welche offensichtlich einer kritischen Unterscheidung der Geister unterzogen werden sollen und so zum immer wieder zitierten Gegenstand des Traktates werden" (15). Gegen diese häretische religiöse Bewegung, die seit dem 13. Jh. an Attraktivität gewann und gegen die sich schon Albert der Große, Heinrich Seuse und Johannes Tauler kritisch abzugrenzen hatten, d. h. gegen die mehr lebenspraktisch verwirklichte Lehre von der „alle kirchlichen Vermittlungen ausschließenden" konkret-naturhaften Göttlichkeit des Menschen, stellt die ‚Theologia Deutsch' als kategorische Gegenposition, daß „eine Vergöttlichung nur aus reiner Gnade – trotz der *sündhaften* menschlichen Natur! – " (15; Kursivierung vom Rez.) erreichbar sei. Von diesem Kontext her ist dann – so H. – „nach dem geistigen Ort und der positiven Spiritualität dieser Schrift zu fragen", ohne weitere Rücksicht auf das Schicksal der ‚Theologia Deutsch' selbst, die ja im 17. Jh. ihrerseits in Kreuzfeuer ketzerischer Verdächtigungen geraten sei (16). – Dem Aufweis der „positiven Spiritualität dieser Schrift" (16) dienen dann die Kap. III–V der Einleitung.

Auch wenn der Verf. der ‚Theologia Deutsch' das klassische Aufstiegsschema „der christlichen Mystik – etwa die Dreiteilung des mystischen Weges in *purgatio, illuminatio* und *unio* oder der Mystiker in Anfangende, Fortschreitende und Vollkommene –" verwende im Rückgriff auf Tauler bis hin zu Pseudo-Dionysius Areopagita, so bilde doch der „innerste und positive Kern dieser Betrachtungen . . . eine Lehre von der möglichen Vergottung des Menschen" zum einen aufgrund „eines *radikal christologi-*

schen Prinzips" (16 f.), das die ‚Theologia Deutsch' im Anschluß an die Soteriologie der frühen Kirchenväter, „wonach Gott menschliche Natur annahm, damit der Mensch Gott werde" (17) entwickelt; H. weist auch auf die Gefahren hin, die im Anschluß an eine derart radikale Christologisierung im Sinne einer „enhypostatischen Auffassung der Christologie" sich ergeben (vgl. 18): „Bedingung der Möglichkeit der Gotteserfahrung und der Vereinigung mit ihm ist . . . die Nachfolge Christi im Sinne einer völligen Selbstaufgabe des menschlichen Willens" (19) und „Die Aufhebung des göttlichen und menschlichen Willens in den einen, ewigen Willen Gottes tilgt jede Möglichkeit eines personalen Gegenübers zwischen Gott und Mensch" (21). Nach H. resultiert diese einseitige Tendenz auch aus „einem reichen Aufgebot neuplatonischer, letztlich plotinischer Gehalte und Formeln", die zum anderen der Verf. der ‚Theologia Deutsch' seinem „mystagogischen Text" als ein „*zweites . . . Grundprinzip*" neben dem o. g. christologischen integriert habe (19). Aus dieser unentwirrbar ineinandervermittelten Verbindung der christologischen und neuplatonischen Motive ergibt sich nach H. die Tendenz zu einer einseitigen Anthropologie: „Der Mensch ist sich nicht geschenkt – das wäre die volle christliche Aussage –, sondern bloß geliehen und damit letzten Endes ohne freien Willensentscheid Gott, dem Einen, überlassen" (20 f.); in der Folge davon ergibt sich ein einseitiger Begriff von „Natur" zugunsten eines ebenso einseitig-radikalen Begriffs von „Gnade". H. weist hier darauf hin, daß diese Gedanken als Angelpunkte für Luthers Interesse an der ‚Theologia Deutsch', dem sie ja indirekt ihren Namen verdankt, „auf der Hand" liegen (22). Die „genannten Engführungen einer extremen Christologie" versteht H. relativierend als „Ergebnis einer seelsorgerlichen Intention", die sich aus der o. g. Gegenposition gegenüber der Häresie der „Freigeister" erklären läßt. H. positives Bemühen um eine angemessene Würdigung der ‚Theologia Deutsch' findet ihren Ausdruck in dem Wort: „Das eigentlich Evangelische an diesem Werk ist der kompromißlose Einsatz für das ‚Vollkommene' (nach 1 Kor 13,10), das in Jesus Christus – im irdischen ‚Christusleben' – konkret anschaubare Gestalt geworden ist. Dieser Tenor hält sich durch alle neuplatonische Redeweise als tragende Grundstimmung durch" (24). – Im Anschluß an die Einleitung findet der Leser dann (27–29) Luthers Vorreden zu den Ausgaben der ‚Theologia Deutsch' von 1516 (nach WA 1,153) und 1518 (nach WA 1,378 f.); in der Einleitung hatte H. darauf hingewiesen, daß diesen „Erstdrucken" Luthers der Rang von Handschriften (!) zukomme (13). SS. 31–36 bieten eine umfängliche Bibliographie zur ‚Theologia Deutsch'. Der sich anschließende Text (37–145) ist so hervorragend übersetzt, daß sich darin der ‚kräftige Seelsorgergeist' (J. Bernhart), der sich immer wieder gerade in den pointiertesten Stellungnahmen in erfrischender Unmittelbarkeit bezeugt", noch lebendig finden läßt. Hingewiesen sei hier noch auf A. M. Haas' Studie: „Die ‚Theologia Deutsch'. Konstitution eines mystologischen Texts", in: A. M. Haas / H. Stirnimann, Hrsg., Das ‚einig Ein'. Studien zu Theorie und Sprache der deutschen Mystik (Dokimion 6). Freiburg/CH: Universitätsverlag 1980, 369–415, in der – neben der o. g. Bibliographie – eine ausführlichere Darstellung der „Gleichläufigkeit in der äußeren Aussage korrespondierend mit einem deutlichen Gegensatz im Inhalt" (l.c. 384, Anm. 31) zwischen ‚Theologia Deutsch' und der häretischen Bewegung der „Freigeister" zu finden ist (bes. 381–389, l.c.).

H. J. Repplinger S. J.

Ruiz Jurado, Manuel, *Orígenes del Noviciado de la Compañía de Jesús* (Bibliotheca Instituti Historici S. J. 42). Rom: Institutum Historicum S. J. 1980. XIII/240 S.

Der Orden der Gesellschaft Jesu (= G. J.) hat, wenigstens in seinen Anfängen, eine außerordentlich erfolgreiche apostolische Aktivität entfaltet. Deshalb ist die Frage naheliegend: Wie wurden die angehenden Jesuiten für ihre zukünftige Tätigkeit ausgebildet? Dabei geht es hier nicht um die intellektuelle Ausbildung in den Studien, sondern grundlegender um die religiöse Formung zum Ordensmann im Noviziat. Die vorliegende Arbeit untersucht Entstehung und Entwicklung des Noviziates der G. J. zu Lebzeiten ihres Gründers Ignatius von Loyola. Sie gliedert sich in drei Kapitel. Das 1. Kap. (4–34) behandelt die Zeit von 1538 bis 1547, also vom Zeitpunkt, an dem Ignatius sich zum ersten Mal mit dem Gedanken der Ausbildung von möglichen Novizen befaßte, bis zur ersten Fassung des sog. Examen Generale, das eigens zur Information und Prüfung der Kandidaten bestimmt war. Das 2. Kap. (35–83) umfaßt die Jahre 1547 bis 1550, d. h. von der Ernennung Polancos zum Sekretär der G. J., womit Ignatius den

wichtigsten Helfer für die Abfassung der Konstitutionen erhielt, bis zur sog. Redaktion A der Satzungen, die den ersten Gefährten 1550 zur Begutachtung vorgelegt wurde. Das 3. Kap. (85–172) untersucht die Praxis der Konstitutionen bzgl. des Noviziates von 1550 bis zum Tode des Gründers 1556, und zwar vor allem in Rom selbst unter den Augen des Ignatius, aber auch in den übrigen damals schon existierenden Noviziaten (Messina, Palermo, Coimbra, Évora, Goa, Valencia, Alcalá, Simancas, Córdoba, Granada, Wien). In einem „Epilog" (173–215) wird schließlich die allgemeine Einführung des „Ordo Noviciatus" im gesamten Orden in den folgenden Jahren dargestellt, illustriert durch eine Reihe bisher unveröffentlichter Dokumente. Ein ausführlicher Index erschließt dem Benutzer das umfangreiche historische Material.

Der Verf. hat der Erforschung der Frühgeschichte des Ordens in einem wichtigen Punkt einen großen Dienst erwiesen. Die einzelnen Schritte in der Gesetzgebung bzgl. des Noviziates sind genau dargelegt. Interessant ist für uns vor allem die Praxis des Ordensgründers selber: wie er sich in einzelnen schwierigen Fällen verhalten hat, welche Kriterien er für Auswahl bzw. Entlassung der Kandidaten hatte, welchen „Experimenten" sich die Kandidaten zu unterziehen hatten, wie die Tagesordnung und das „Innenleben" des Noviziates aussahen, welche Eigenschaften Ignatius vom Novizenmeister verlangte. Das alles ist deshalb aufschlußreich, weil Ignatius bekanntermaßen ein Mann war, der sehr praktisch dachte und lange „experimentierte", bis er eine Regelung endgültig vorschrieb. Auch die Übernahme und Auswahl der Erfahrungen der älteren Orden, wobei Polanco die wichtigsten alten Ordensregeln lesen und exzerpieren mußte, wirft ein Licht auf den „Praktiker" Ignatius. Von daher ergibt sich auch die Bedeutung der Untersuchung für die Frage nach der heutigen Gestaltung des Noviziates. Bis vor nicht langer Zeit war ja die Ordnung des Noviziats der G. J. im wesentlichen diejenige, die unter Ignatius festgelegt worden war. Inzwischen hat man sie in vielem den heutigen Erfordernissen angepaßt. Denn manche Einzelheiten der ignatianischen Noviziatsordnung bzw. -praxis erscheinen uns heute fragwürdig, z. B. die geheimen „syndici", die dem Novizenmeister mitteilen mußten, was in den Erholungszeiten geredet wurde; die häufigen Verdemütigungen durch den Magister, um so die Eigenliebe und den Eigenwillen abzutöten; die minutiöse Ordnung und Planung des Tageslaufs. Ohne Zweifel wollte Ignatius Männer heranbilden, die später mit der nötigen „discretio" begabt im Ernstfall auch auf sich allein gestellt das Richtige entscheiden könnten. Aber er glaubte wohl, daß er dies Ziel in der Ausbildungszeit am besten dadurch erreichen könnte, daß möglichst viel detailliert geregelt würde und daß der Novize sich durch die „Übung" am ehesten den „Geist" aneignen würde. Anscheinend hat Ignatius in der damaligen Zeit sein Ziel auch erreicht. Aber es bestand sicher ebenso die Gefahr, daß unter einem weniger erleuchteten und weniger innerlich freien Novizenmeister, als Ignatius es war, ein solches System erdrückend werden konnte. Heute muß im Noviziat (wie in vielen anderen Punkten des Ordenslebens) gewiß den Erkenntnissen der zeitgenössischen Sozialpsychologie und Pädagogik mehr Rechnung getragen werden. Aber auch für eine Anpassung ist es sehr nützlich, das ursprüngliche Modell und seine Intention zu kennen.

G. Switek S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

ALARCE, LUIS FELIPE, Jesus ante la muerte. Lima/Perú: Univ. Nacional Mayor de San Marcos 1981. 723 S.

BENZ, ERNST / LATOUR, SOPHIE / MISLIN, HANS / STEIN, ERWIN, Leopold Ziegler. Denker des erinnernden Urwissens – Deuter des Weltsinnes – Weg-Weiser in die Zukunft. Zur 100. Wiederkehr des Geburtstages von Leopold Ziegler am 30. April 1981 (Sokratische Weisheit 2). Freiburg/Br.: Aurum 1981. 150 S.

DIVINE COMMANDS AND MORALITY (Oxford Readings in Philosophy). Edited by *Paul Helm.* Oxford: Oxford Univ. Press 1981. 186 S.

ENTWICKLUNG SOZIALER KOGNITIONEN. Modelle, Theorien, Methoden, Anwendung. Hrsg. *Lutz H. Eckensberger* und *Rainer K. Silbereisen.* Stuttgart: Klett-Cotta 1980. 501 S.

GOMEZ NOGALES, SALVADOR, La politica como unica ciencia religiosa en Al-Farabi. Prologo de *Miguel Cruz Herandez* (Cuardernos del Seminario de Estudios de Filosofia y Pensamento Islamico 1). Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura 1980. 113 S.

HELFT DEN MENSCHEN GLAUBEN – 3. Glaubenszeugnis in der Familie. Hrsg. *Kath. Glaubensinformation Frankfurt unter Mitwirkung der Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz.* Frankfurt/M.: Knecht 1981. 96 S.

KAHLEFELD, HEINRICH, Die Gestalt Jesu in den synoptischen Evangelien. Frankfurt/M.: Knecht 1981. 224 S.

KONTINUITÄT UND EINHEIT. Festschrift für Franz Mußner zum 65. Geburtstag. Hrsg. *Paul-Gerhard Müller* und *Werner Stenger.* Freiburg/Br.: Herder 1981. 536 S. mit einem Titelbild.

LEHMANN, ROLF, Leben erhalten – Zukunft gestalten. Auf der Suche nach Alternativen (Steinkopf-Bücherei 11). Stuttgart: Steinkopf 1980. 80 S.

LEUZE, REINHARD, Theologie und Religionsgeschichte. Der Weg Otto Pfleiderers (Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie 6). München: Chr. Kaiser 1980. 447 S.

LEWIS, CHRISTOPHER, The Merton Tradition and Kinematics in late sixteenth and early seventeenth century Italy (Saggi e Testi 15). Padova: Antenore 1980. XVII/328 S.

MADEY, JOHANNES, „Der von dir, Vater, ausgeht und von deinem Sohne nimmt". Der Heilige Geist im Beten der Syro-Antiochenischen Kirche (Oecuminismus Spiritualis III). Paderborn: Bonifacius 1980. 155 S.

PROPHECY. Essays presented to Georg Fohrer on his sixty-fifth birthday 6. September 1980 (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 150). Ed. by *J. A. Emerton.* Berlin-New York: de Gruyter 1980. VI/202 S. u. 1 Bild.

SCHEFFCZYK, LEO, Glaube als Lebensinspiration. Gesammelte Schriften zur Theologie (Sammlung Horizonte NF 18). Einsiedeln: Johannes Verlag 1980. 446 S.

SWIEZSAWSKI, STEFAN, Dzieje Filozofii Europejskiej W XV Wieku Tom V. Wszechświat. Warszawa: Akad. Teol. Katolockiej 1980. 460 S./27 Abb.

TEJEDOR CAMPOMANES, CESAR, Una antropologia del conocimiento. Estudio sobre Spinoza (Pub. de la universidad pontificia Comillas, serie I. Estudios 20). Madrid: UPCM 1981. 288 S.

THIEL, JOHN E., God and World in Schleiermacher's Dialektik and Glaubenslehre. Criticism and the Methodology of Dogmatics (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie 43). Bern-Frankfurt/M.-Las Vegas: P. Lang 1981. XIV/239 S.

THROWER, JAMES, The alternative Tradition. Religion and the Rejection of Religion in the Ancient World (Religion and Society 18). The Hague–Paris–New York: Mouton Publ. 1980. 286 S.

22. NOV. 1982

11. 1. 83

18. JAN. 1983

01. MRZ. 1983